Paul Veyne

Tarih Nasıl Yazılır?



metis

Paul Veyne

Tarih Nasıl Yazılır?

1930 Aix-en-Provence doğumlu Fransız tarihçi ve arkeolog. Ecole normale'de okurken Fransız Komünist Partisi'ne yazıldıysa da 1956'da Macaristan Ayaklanması üzerine partiden ayrıldı. Antikçağ tarihinde, özellikle düşünce ve inanç tarihinde uzmanlaştı. Özgün çalışmaları dolayısıyla 1975'te Collège de France'ta Roma Tarihi kürsüsüne profesör olarak seçildi. Burada filozof Michel Foucault ile işbirliğine girdi, *Cinselliğin Tarihi*'ne katkıda bulundu. Paul Veyne'in başlıca eserleri arasında şunlar yer alıyor: *Le Pain et le cirque: Sociologie historique d'un pluralisme politique* (1976, Ekmek ve Sirk: Siyasal Bir Çoğulculuğun Tarihsel Sosyolojisi), *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* (1983, çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost, 2002), *Le Quotidien et l'intéressant* (1995, Gündelik ve İlginç), *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394* (2007, Dünyamızın Hıristiyanlaştığı Zaman: 312-394), *Michel Foucault: Sa pensée, sa personne* (2007, Michel Foucault: Düşüncesi, Kişiliği).

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

Tarih Nasıl Yazılır?
Paul Veyne

Fransızca Basımı:
Comment on écrit l'histoire
Éditions du Seuil

Comment on écrit l'histoire © Éditions du Seuil, 1971
Foucault révolutionne l'histoire © Éditions du Seuil, 1979

Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2011
Çeviri Eser © Nihan Özyıldırım, 2013

İlk Basım: Nisan 2014

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Fotoğrafı: Allan Grant, Hollywood'ta set işçilerinin *The Incredible Shrinking Man* adlı film için taşıdıkları makas ve kalem, 1956.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

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

ISBN-13: 978-975-342-954-2

Paul Veyne
Tarih Nasıl Yazılır?

Çeviren:
Nihan Özyıldırım

metis

Tedavülden kalkmış bir ampirizmi
uzun süredir o sevimli teorizmiyle
dengeleyen Helen'a.

İçindekiler

Giriş 11

BİRİNCİ KISIM | **Tarihin Nesnesi**

1. Yalnızca Doğru Sözlü Bir Anlatı 17
2. Her Şey Tarihseldir, O Halde Büyük Harfli Tarih Yoktur 31
3. Ne Olgu Ne Geometral, İlle de Olay Örgüsü 53
4. Sırf Özgül Olana Duyulan Meraktan 73
5. Entelektüel Bir Faaliyet 103

İKİNCİ KISIM | **Anlama**

6. Olay Örgüsünü Anlamak 125
7. Teoriler, Tipler, Kavramlar 162
8. Nedensellik ve Artgörü 195
9. Eylemin Kökeninde Bilinç Yoktur 234

ÜÇÜNCÜ KISIM | **Tarihin İlerlemesi**

10. Soru Çizelgesinin Genişletilmesi 279
11. Ay-Altı Âlem ve Beşeri Bilimler 307
12. Tarih, Sosyoloji, Tam Tarih 342

EK | **Foucault Tarihte Devrim Yapıyor** 377

Dizin 423

TARİH NEDİR? Etrafımızda bu konuda söylenenlerle ne kastedildiğine karar vermek için bu soruyu tekrar sormak şart.

"Tarih, çağımızda artık gerçek görevinin açıklamak olduğunu anlamıştır"; "filanca fenomen yalnızca sosyolojiyle açıklanamaz, tarihsel açıklamaya başvurmak onu daha iyi anlamamızı sağlamaz mı?" "Tarih bilim midir? Beyhude bir tartışma! Bütün araştırmacıların işbirliği arzu edilen şey değil mi, tek verimli yol da bu değil mi?" "Tarihçinin kendini teoriler kurmaya adaması gerekmez mi?"

— Hayır.

Hayır, tarihçilerin yaptıkları öyle bir tarih değildir; bu olsa olsa yaptıklarını sandıkları ya da yapmadıklarına pişman olacaklarına inandırıldıkları şeydir. Hayır, tarihin bilim olup olmadığı tartışması beyhude değildir, zira "bilim" yüce bir kelime değil, içeriği tanımlanmış bir terimdir; kelimelerin tartışılmasına kayıtsız kalmanın, söz konusu şey hakkında bir düşünce karmaşasını doğal olarak be-

raberinde getirdiği de deneyimle sabittir. Hayır, tarihin yöntemi yoktur; var diyorlarsa, söyleyin bu yöntemi biraz göstersinler size. Hayır, tarih hiçbir şeyi açıklamaz, tabii "açıklama" kelimesinin bir anlamı varsa; tarih teorileri dedikleri şeylere gelince, onlara da daha yakından bakmak gerek.

Şu noktada anlaşalım: Tarihin "asla iki kere görülemeyecek, tekerrür etmeyecek olan"dan söz ettiğini bir kere daha belirtmek yetmez; aynı şekilde, tarihin öznellik olduğunu, bakış açılarından ibaret olduğunu, geçmişi kendi değerlerimizden yola çıkarak sorguladığımızı, tarihsel olguların fiziksel nesneler gibi olmadığını, insanın açıklanmadığını fakat anlaşıldığını, insanın bilimi olamayacağını iddia etmek de yersiz. Kısacası, varlıkla o varlığı tanımanın birbirine karıştırılması söz konusu değildir; beşeri bilimler diye bir şey (en azından aralarından bilim adını gerçekten hak edenler) pekâlâ var ve nasıl ki fizik XVII. yüzyılın umudu idiyse çağımızın da umu-

du insanı konu alan bir fizik bilimidir. Ama bu bilim tarih değildir ve asla olmayacaktır — tarih gözüpek olmayı başarabilirse sınırsız yenilenme imkânlarına sahiptir, ama farklı bir yönde.

Tarih bilim değildir, bilimlerden de fazla bir beklentisi yoktur; tarih açıklamaz, bir yöntemi de yoktur; iki yüzyıldır çok sözü edilen büyük harfli Tarih de yoktur.

O halde tarih nedir? Thukydides'ten Max Weber'e ya da Marc Bloch'a varıncaya dek tarihçiler, belgeler arasından çıkıp "sentez"e ulaşmaya çalışırken tam olarak ne yaparlar? Geçmiş zaman insanlarının çeşitli faaliyetlerinin ve çeşitli yaratımlarının bilimsel bir incelemesini mi? Toplum içindeki insanın bilimini mi? İnsan topluluklarının bilimini mi? Bu sorunun cevabı, Aristoteles'in haleflerinin bulduğu cevaptan bu yana, iki bin iki yüz yıldır değişmedi: Tarihçiler, aktörü insan olan gerçek olaylar anlatırlar; tarih gerçek bir romandır. İlk bakışta anlamsız görünen bir cevap...*

---

* Yazar, Sanskritist Hélène Flancelière, filozof G. Granger, tarihçi H. I. Marrou ve arkeolog Georges Ville'e (1929-67) çok şey borçludur. Ama hataların sorumluluğu yalnızca kendisine aittir; eğer J. Molino, bu kitabın ilk halini okumayı, hele ki insanın gözünü korkutan o ansiklopedizmini metne taşımayı kabul etmiş olmasaydı, bu hatalar çok daha fazla olurdu. J. Molino ile bu kitap üzerine çok sohbet ettim. Diğer yandan, uyanık bir okur bu kitabın birçok yerinde, alanında hâlâ temel eser olan Raymond Aron'un *L'Introduction à la philosophie de l'histoire*'ından zımni referanslar ve istemdışı çağrışımlar bulacaktır.

BİRİNCİ KISIM

Tarihin Nesnesi

BİRİNCİ BÖLÜM

Yalnızca Doğru Sözlü Bir Anlatı

İnsani Olaylar

Aktörü insan olan gerçek olaylar. Ancak, *insan* kelimesi bizi kendimizden geçirmemeli. Tarihin özü de amaçları da bu roman karakterinin mevcudiyetine değil, seçilen bakış açısına bağlıdır; tarih ne ise odur, insanın nasıl bir varlık olduğu bilinmediğinden değil, tarih belirli bir bilme şekli olmayı seçtiği için. Olgular ya münferit şeyler olarak kabul edilir ya da arkalarında gizli bir değişmezin arandığı fenomenler olarak. Mıknatıs demiri çeker, yanardağlar lav püskürtür: Bunlar bir şeylerin yinelendiği fiziksel olgulardır. Vezüv'ün MS 79'da püskürmesi ise olay olarak kabul edilen fiziksel bir olgudur. 1917'deki Kerenski hükümeti insani bir olaydır; devrim döneminde iki başlı iktidar fenomeni ise yinelenebilir bir fenomen. Olgu olay olarak ele alınıyorsa, kendi başına ilginç bulunuyor demektir; yinelenebilir niteliğiyle ilgileniliyorsa, bir yasayı bulmak için bahanedir olsa olsa. A.-A. Cournot'nun,[1] doğa yasalarını inceleyen fiziksel bilimlerle, yerkürenin tarihini inceleyen —coğrafya ya da güneş sistemi tarihi gibi— kozmolojik bilimler arasında yaptığı ayrımın temeli budur; zira "insanoğlunun merakının tek amacı doğa yasalarının ve güçlerinin incelenmesi değildir; bu merak dünyanın temaşasıyla, onun bugünkü yapısını ve geçirmiş olduğu altüst oluşları bilmek arzusuyla çok daha kolay tahrik olur"...

1. *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*, yeni baskısı 1992, Hachette, s. 204.

Olayların merakımızı kamçılaması için insanın mevcudiyeti şart değil. Elbette insanlık tarihinin şöyle bir özelliği vardır: Başka insanları konu alan bilginin işlemleri ile fiziksel fenomenleri anlamamızı sağlayan işlemler aynı değildir; mesela jeolojik tarihin insani olaylardan çok farklı bir *aura*'sı vardır; o halde anlamdan, anlamaktan söz ediyoruz ama doğru kelime çok daha basittir — amaçlılık. Gözümüze görünen şekliyle dünyada, insani işlerin gidişatına ve bunların anlaşılmasına hükmeden şey şu olgudur: Her tasarıyı belirleyen bir öngörü ve birtakım davranışların ardında da bir tasarı olduğunu kendimizden bilir, başkasında da yeniden görürüz. Fakat insanın bu amaç-güderliği tarihin epistemolojisinde hiçbir sonuç doğurmaz; sentez ânında tarihçi tarafından işin içine sokulmaz; bizzat yaşanmış olana aittir, tarihçinin bu yaşanmış olandan oluşturduğu anlatıya özgü değildir; romanda ve en küçük sohbette de aynı şekilde karşımıza çıkar.

Olay ve Belge

Tarih olayların anlatısıdır: Geri kalan her şey bunun sonucudur. Öncelikle bir anlatı olduğu için yeniden yaşatmaz[2] — tıpkı roman gibi. Tarihçinin elinden çıktığı şekliyle yaşanmış olan, aktörlerin yaşamış oldukları değildir; bir öykülemedir, bu niteliği de bazı sahte sorunları elemeye imkân tanır. Tıpkı roman gibi tarih de seçer, basitleştirir, düzenler, bir asrı bir sayfaya sığdırır[3] ve anlatının bu sentezi en az, yaşadığımız son on yılı andığımızda hafızamızın yaptığı sentez kadar kendiliğindendir. Yaşanmış olanla anlatının kurulması arasında her zaman var olan aralık üstüne spekülasyonda bulunmak, Waterloo'nun bir muhafızla bir mareşal için aynı şey olmadığını; bunu birinci ya da üçüncü tekil şahısla bir savaş olarak da, İngilizlerin zaferi ya da Fransızların bozgunu olarak da anlatabileceğimizi; sonunu baştan sezdirebileceğimiz gibi, okurla birlikte öğreniyormuş numarası da yapabileceğimizi görmemizi sağlar. Bu spekülas-

2. P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, s. 29.

3. H. I. Marrou, "Le Métier d'historien", *L'Histoire et ses méthodes* içinde, Encyclopédie de la Pléiade dizisi, s. 1469.

yonlar eğlenceli bazı estetik deneyimlere yol açabilir; tarihçi için bunlar, bir sınırın keşfidir.

O sınır da şudur: Tarihçilerin olay dedikleri şey, hiçbir zaman doğrudan doğruya ve tam olarak kavranmaz; belgeler ya da tanıklıklar üzerinden, *tekmeria* yani izler üzerinden diyelim, eksik ve dolaylı olarak kavranır. Waterloo'nun çağdaşı ve tanığı da olsam, hatta onun esas aktörü, bizzat Napoléon da olsam, tarihçilerin Waterloo olayı dedikleri şey hakkında ancak tek bir bakış açısına sahip olabilirim; gelecek kuşaklara, tabii onlara ulaşabilirse, iz olarak tanımlayacakları tanıklığımı bırakabilirim yalnızca. Ems Telgrafı'nı gönderme kararını veren Bismarck dahi olsam, benim olay hakkındaki yorumum ile, kararın hakkında kendilerine ait yorumları olan ve ne istediğimi benden daha iyi bildiklerini düşünen arkadaşlarımın, günah çıkardığım papazın, resmi tarihçimin ve psikanalistimin yorumu aynı olmayabilir. Esas olarak tarih, belgelerden edinilen bilgidir. Ancak, belgelerin hiçbiri olayın kendisi olamayacağından, tarihsel öyküleme bütün belgelerin ötesine geçer: Belgesel bir fotomontaj değildir ve geçmişi "sanki oradaymışsınız gibi naklen" göstermez; G. Genette'in faydalı ayrımını hatırlamak gerekirse, tarihsel öyküleme *mimesis* değil, *diegesis*'tir.[4] Napoléon ile Rus İmparatoru I. Alexandre arasında geçen, stenografiyle kaydedilmiş gerçek bir diyalog, anlatıya olduğu gibi "yapıştırılmaz"; tarihçi çoğunlukla bu diyalog üzerine konuşmayı tercih eder; eğer onu metin olarak alıntılarsa, alıntı olay örgüsüne hayat —*ethos* diyelim— vermeye yönelik bir edebiyat efekti olur; bu da sözünü ettiğimiz şekilde yazılmış tarihi romanlaştırılmış tarihe yaklaştırır.

Olay ve Farklılık

Olayların anlatısı olduğu için tarih, tanımı gereği, kendini tekrarlamaz; ancak değişimin tarihi olur. Fenomen-savaş değil, 1914-18 savaşı anlatılır; cisimlerin düşüş yasasını araştırmayan, tek tek düşüşleri ve onların çeşitli "sebepler"ini anlatan bir fizikçi düşünün — ta-

4. "Frontières du récit", *Figures II* içinde, Seuil, s. 50. Tarih *ethos*'u ve *hypotyposis*'i (canlı betimleme) kabul eder, *pathos*'u değil.

rihçinin hali işte buna benzer. Tarihçi insanın metninde varyantları bilir, ama metnin kendisini hiçbir zaman bilmez; insan hakkında bilinebilecek şeylerin çok büyük, belki en ilginç kısmını tarihe sormamak gerekir.

Olay dediğiniz şey ancak birörneklik zemininde belli olur; bir farklılıktır, *a priori* bilemeyeceğimiz bir şeydir: Tarih hafızanın kızıdır. İnsanlar doğar, yemek yer ve ölürler, bize onların savaşlarını ve imparatorluklarını ancak tarih öğretebilir; insanlar hem zalim hem de aleladedirler, ne tamamen iyi ne tamamen kötüdürler, ama tarih, belirli bir dönemde, servet kazandıktan sonra köşelerine çekilmek yerine sınırsız kazanç peşinde koşmayı tercih ettiklerini ve renkleri nasıl algıladıklarını ya da sınıflandırdıklarını anlatabilir bize. Tarih bize Romalıların iki gözü olduğunu ve gökyüzünün onlar için mavi olduğunu öğretmez; buna karşılık, hava güzel olduğunda gökyüzünden söz ederken bizim gibi renkleri kullanmak yerine Romalıların bambaşka bir kategoriye başvurdukları ve masmavi gökyüzü demek yerine *caelum serenum* (berrak gökyüzü) dedikleri bilgisinden mahrum kalmamıza engel olur; bu da anlamsal bir olaydır. Keza geceleyin de gökyüzünü sağduyunun gözleriyle sağlam ve pek uzak olmayan bir kubbe olarak görüyorlardı; bizse, Pascal'in konuşturduğu tanrıtanımaza malum korkuyu veren Medici gezegenlerinin keşfinden beri, geceleri gökyüzünde dipsiz bir girdap gördüğümüze inanıyoruz. Alın size bir düşünce ve duyarlılık olayı.

Kendi başına olay yoktur, olay ancak ebedi bir "insan" tasavvuruna nispetle vardır. Tarih kitapları gramere benzer biraz. Yabancı bir dilin pratiğe dönük grameri dilin bütün kurallarını sıfırdan sayıp dökmez, gramerin muhatabı olan okurun bildiği dilden farklı ve onu şaşırtabilecek olanları sıralar sadece. Tarihçi, sanki başka bir gezegenden geliyormuş gibi, bir uygarlığı ya da dönemi her şeyiyle betimlemez, onun tam bir envanterini çıkarmaz; okurun, her zaman gerçek sayılanlardan yola çıkarak, o uygarlığı kafasında canlandırabilmesi için gerekli olanı söyler sadece. Tarihçiden hiçbir zaman basit hakikatleri belirtmesi beklenmediği anlamına mı gelir bu? Talihsizlik şu ki basit hakikatlerin sinir bozucu bir eğilimleri vardır: Hakiki hakikatlerin yerine geçerler. Gökyüzü, renk ve kazanç kavrayışlarımızın —doğru olsun olmasın— ebedi olmadığını bilmezsek,

belgeleri bu konuda sorguya çekmek aklımızdan bile geçmez ya da, daha doğrusu, bize ne söylediklerini bile anlamayız.

Tarihin "tarihselci" yönü —paradoksal ve eleştirel içeriğiyle— bu türün en popüler eğilimlerinden biri oldu hep; Montaigne'den *Hüzünlü Dönenceler*'e ya da Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ne, değerlerin milletlere ve yüzyıllara göre değişmesi Batılı duyarlılığın en büyük temalarından biridir.[5] Anakronizme olan doğal eğilimimize ters düştüğü gibi bulgusal bir değeri de vardır. Bir örnek vermek gerekirse; *Satiricon*'da Trimalcion, içki bahsinden sonra, kendisi için yaptırdığı muhteşem bir mezardan, gurur ve neşeyle söz eder uzun uzun; Helenistik bir yazıtta, devletin onurlandırmak istediği bir hayır sahibinin cenazesine, yakılacağı gün vatanının ne gibi onurlar tevcih edeceği en ince ayrıntısıyla gözler önüne serilir. Bu istemdışı ölüm dansı, Peder Huc'de,[6] Çinlilerin de bu konudaki tutumlarının aynı olduğunu okuduğumuzda gerçek anlamını bulur: "Ufak zevklere yetecek parası olan hali vakti yerinde insanlar, yaşarken, zevklerine uygun ve kendilerine yakışan bir tabut edinmeyi ihmal etmiyorlar. İçine yatma zamanı gelinceye kadar onu evlerinde, uygun şekilde süslenmiş odalarda, teselli verici ve hoş bir görüntü yaratan lüks bir mobilya gibi saklıyorlar. Özellikle çocuklar için tabut, kendilerine hayat vermiş olanlara duydukları saygının büyüklüğünü göstermenin mükemmel bir yolu. İhtiyar bir baba ya da anne için bir tabut satın alabilmiş olmak ve bunu, hiç düşünmedikleri bir anda hediye etmek, her evladın gönlünde büyük bir teselli kaynağı oluyor." Çin'de yazılmış bu satırları okuduğumuzda, klasik arkeolojide karşımıza çıkan cenaze malzemesi bolluğunun yalnızca buluntulardaki tesadüfe bağlı olmadığını daha iyi anlıyoruz. Mezar, Yunan-Roma uygarlığının değerlerinden biriydi ve Romalılar da Çinliler kadar egzotiktiler. Burada, ölüm ve Batı dünyası üzerine trajik sayfalar döşenebileceğimiz büyük bir ifşaat yok, ancak

5. Doğa ve uzlaşım, *physis* ve *thesis* arasındaki antik ayrımdan temelde epeyce farklı olan bu tema hakkında bkz. Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Fr. çev., Plon, 1954, s. 23-49; aynı temaya Nietzsche'de de rastlanır (*a.g.y.*, s. 41).

6. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, haz. Ardenne de Tizac, 1928, c. IV, s. 27.

bir uygarlık tablosunu biraz daha belirginleştiren küçük, doğru bir olgu bu. Tarihçi hiçbir zaman bizim dünya görüşümüzü altüst edecek gümbürtülü bir ifşaat getirmez; geçmişin sıradanlığı, birbirine eklenerek sonunda hiç beklenmedik bir tablo ortaya çıkaran önemsiz, özel durumlardan oluşur.

Bu arada şuna da dikkat çekelim: Çinli okurlara yönelik bir Roma tarihi yazıyor olsaydık, Romalıların mezar konusundaki tutumunu yorumlamamız gerekmezdi; Herodotos gibi şu cümleyi yazmakla yetinebilirdik: "Bu halkın bu konu hakkındaki fikri bizimkiyle hemen hemen aynıdır." O halde bir uygarlığı incelemek için onun ne söylediğini okumakla, yani yalnızca o uygarlığa ait kaynakları okumakla yetinirsek, onun gözünde açıklamaya gerek olmayan, besbelli şeylere bakıp şaşırma işini kendi kendimize zorlaştırmış oluruz. Peder Huc, cenaze konusunda Çinlilerin egzotizmini fark etmemizi sağlıyor, ancak *Satiricon* bize Romalılar için aynı şaşkınlık hissini vermiyorsa, bunun sebebi Petronius Romalı olduğu halde Huc'ün Çinli olmamasıdır. Anlattığı kahramanların kendileri hakkında söylediklerini dolaylı söylemde tekrarlamakla yetinen bir tarihçi öğretici olduğu kadar sıkıcı da olur. Bir uygarlığın incelenmesi bir diğeri hakkındaki bilgimizi de zenginleştirir; Huc'ün *Çin İmparatorluğu'nda Seyahat*'ini ya da Volney'nin *Suriye'ye Seyahat*'ini Roma İmparatorluğu hakkında yeni bir şeyler öğrenmeden okumak imkânsızdır. Bu teknik genelleştirilebilir ve, üzerinde çalışılan mesele ne olursa olsun, sistematik olarak sosyolojik çerçeveye —yani, karşılaştırmalı tarih çerçevesine— başvurulabilir; bu, tarihin her noktasını yenilemek için neredeyse şaşmaz bir usuldür ve karşılaştırmalı incelemenin kelimeleri en az eksiksiz bir kaynakçanınkiler kadar sıradan görünümlü olmalıdır. Zira olay farklılık demektir ve tarihçinin mesleğinde belirleyici çabanın ve ona tadını veren şeyin ne olduğu malumdur: besbelli olan karşısında hayrete düşmek.

Olaysa besbelli olmayandır. Skolastik, tarihin biçimle olduğu kadar maddeyle de, özle ve tanımla olduğu kadar münferit özelliklerle de ilgilendiğini söyler; biçimi olmayan madde bulunmadığını da ekler ve görürüz ki evrenseller meselesi tarihçilerin de karşısına çıkar. Şimdilik Dilthey ve Windelband'ın[7] ayrımını benimseyebili-

riz: Bir yanda, yasalar ve tipler çıkarmayı amaçlayan nomografik bilimler vardır, diğer yanda münferit olanla ilgilenen idiografik bilimler; fizik ya da ekonomi nomografiktir, tarihse idiografik (sosyolojiye gelince, o kendi de pek bilmez ne olduğunu; insan nomografisi alanında bir boşluk olduğunu bilir ve o boşluğu doldurmak ister, fakat sosyoloji standına, çoğunlukla aslında çağdaş uygarlığın tarihi olduğu yazılır ki kendisine yapılan en büyük kötülük de bu değildir).

Münferitleştirme

Ancak "Olay münferittir," demek biraz ikircimli bir nitelendirme olur; tarihin en iyi tanımı, asla iki kere görülemeyecek olanı konu ettiğini söylemek değildir. Gezegenlerin nadir rastlanan kavuşumuna bağlı olarak Merkür'ün yörüngesinden kaydadeğer oranda sapması, tekrarlanmaması gereken bir durum olabilir, uzak bir gelecekte tekrarlanabilir de. Bütün mesele, bu sapmanın kendisi için mi (ki bu Güneş sisteminin tarihini yapmak olacaktır), yoksa burada gök mekaniğinin çözülmesi gereken bir sorunu olarak görüldüğü için mi anlatıldığıdır. Meşhur örneğin pastişini yapalım: Yurtsuz John, sanki zemberekli bir kuklaymış gibi "buradan ikinci kez geçti" ise, tarihçi iki geçişi de anlatır, ama bu yüzden kendini daha az tarihçi hissetmez; iki olay birbirini tekrarlıyorsa, tıpatıp aynıysa ayrı bir şeydir; tekrarlamıyorsa, apayrı bir şeydir ve tarihçi için önemli olan da yalnızca budur. Aynı şekilde, bölgesel coğrafya çalışan bir coğrafyacı, birbirlerine çok benzeyen, aynı tip kabartıya sahip iki buzyalağını birbirinden ayrı yüzey şekilleri olarak değerlendirecektir. Tarihsel ya da coğrafi olguların zaman ya da mekân tarafından münferitleştirilmesi, onların eninde sonunda bir tür, tip ya da kavram çerçevesinde sınıflandırılmasına ters düşmez. Tarih —bu bir vakıa— pek tipolojiye gelmez; böcek türlerini betimler gibi devrim ve kültür tiplerini betimleyemezsiniz; sayfalarca süren uzunlukta betimlemesi verilebilen bir savaş sınıflandırması olsa da tarihçi, bu sınıflandırmaya ait münferit durumları anlatmaya devam eder. Doğrudan vergi dediğimiz şey bir tip olarak kabul edilebilir, aynı şekilde

7. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, çev. Rémy, Aubier, 1947, c. I, s. 262.

dolaylı vergi de; ama tarihsel açıdan anlamlı olan, Romalılarda doğrudan vergi olmadığı ve Direktuar yönetiminin hangi vergileri koyduğudur.

Peki olayları münferitleştiren nedir? Ayrıntı düzeyindeki farkları, "malzemeleri", kendi içlerinde ne oldukları değil, meydana gelmeleri, yani *belirli bir anda* meydana gelmeleridir; ara sıra aynı şeyi tekrar söylediği olsa da tarih tekerrür etmez, asla kendini tekrar etmez. Eğer bir olayla zamanın dışında, bir tür bibloymuş gibi, yalnızca kendisi için ilgileniyor olsaydık, geçmişe düşkün estetler olarak,[8] taklit edilemez olandan zevk aldığımızla kalırdık: Zamanla bağlantısı kalmayan olay, tarihselliğin bir "nümunesi"nden başka bir şey olmaz. Yurtsuz John'un aynı yerden iki kere geçişi tarihçinin elinde mükerrer bir haccın örneği değildir, zira tarihçi, daha önce tarihin yöntembilimi yüzünden bunca bedbaht olmuş bu hükümdarın, geçtiği yerden tekrar geçmek zorunda kalmakla daha da bedbaht olmasına kayıtsız kalmayacaktır; ikinci geçiş haber verildiğinde, elindeki bir böcekten kendisine yeniden getirilen bir doğabilimci gibi "Biliyorum," demez. Tarihçinin herkes gibi kavramlarla düşünmediği (elbette "geçiş"ten söz ediyordur) ya da tarihsel açıklamanın "Aydınlanmacı mutlakiyet" gibi tiplere başvurmaması gerektiği (böyle bir şeyi savunanlar oldu) anlamına gelmez bu. Sadece tarih-

---

8. Bu türden bir olay estetizmi temelde, fizik bilimlerinin karşısına tarihi münferidin, bireyselin bilgisi olarak koyan Rickert'in tutumudur. Fakat Rickert'in kastı, zamanın içinde tekilleşmiş olay olarak bireyselden ziyade müzelik parça olarak bireyseldi. Ona göre, olmayan bireyselliğini kesilmekle kaybetmeyecek kömür yerine Kaşıkçı Elması gibi meşhur bir elmas ya da sıradan bir insan yerine Goethe tarihin konusu olmalıydı. Bu nesnelere kişilik kazandıran, onları roman kahramanı yapan da bizim için taşıdıkları değerdir; tarih değerlerle kurulan ilişkidir; IV. Bölüm'de göreceğimiz gibi Alman tarih'çiliğinin (*historisme*) temel fikirlerinden biri budur ve tarih'çiliğin şu temel sorusuna cevaptır: Bir olguyu "tarihsel" yapan nedir? Rickert bu durumda, tarihçinin nasıl olup da sadece elmaslardan ve dehalardan söz etmediğini açıklamak zorunda; buna cevaben, Goethe gibi "birincil" tarihsel nesnelerin yanı sıra Goethe'nin babası gibi dolaylı tarihsel nesnelerin olduğu söylenecektir. IV. Bölüm'de bu fikirlerin Max Weber üzerindeki etkisini göreceğiz. Rickert hakkında bkz. M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge, an Answer to Relativism*, 1938, yeni baskı 1967, Harper Torchbooks, s. 119-61; R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1938, yeni baskı 1969, s. 113-57.

çinin ruhunun gazete okurununkiyle aynı olduğunu gösterir; haberler hep birbirinin aynı, yine de her zaman ilginçtir, çünkü bugün ezilen köpek geçen ezilenden başka bir köpektir; daha genel olarak ifade etmek gerekirse, çünkü bugün geçen gün değildir.

Doğa ve Tarih

Bir olgunun benzersiz olması, ille de bilimsel olarak açıklanamaz olduğu anlamına gelmez; ne söylenirse söylensin, fiziksel bilimlerin inceledikleri olgularla tarihsel olgular arasında radikal bir fark yoktur; hepsi zaman ve mekânın belli bir noktasında münferitleşir ve bunları da diğerleri gibi bilimsel anlamda ele almak *a priori* olarak mümkündür. Bilimle tarih, tümel olanın incelenmesiyle münferit olanın incelenmesi şeklinde karşı karşıya getirilemez. Öncelikle fiziksel olgular tarihsel olgulardan daha az münferitleşmiş değildir; ikinci olarak, bir tarihsel bireyliğin bilgisi, onun tümel olanla ilişkisini de farz eder: "Bu bir ayaklanmadır, şu ise bir devrimdir ve bunlar her zamanki gibi sınıf mücadelesiyle ya da ayaktakımının hıncıyla açıklanır." Bir tarihsel olgunun "asla iki kere görülemeyecek" olması, onun *a priori* açıklanmasına engel teşkil etmez. Yurtsuz John'un aynı yerden iki kere geçişi iki ayrı olay oluşturur mu? Bunların ikisi de açıklanır, olur biter. Tarih bir süreç örgüsüdür, bilimin tek yaptığı da süreçleri açıklamaktır. Etoile Meydanı'na yerleştirilmiş demir bir çubuktan, 12 martta ve akabinde 13 martta iki kere ısı yayılırsa, ikisi de münferit yayılma olguları olarak açıklanır. İnsanın tarihselliğini doğanın tekrarlarının karşısına koymak şairane, fakat bir o kadar da çapraşık bir fikirdir. Doğanın kendisi de tarihseldir, kendi tarihi, kozmolojisi vardır. Doğa, insandan daha az somut değildir ve somut olan her şey zamanın içindedir; fiziksel olgular kendini tekrarlamaz, fizikçi bu olgulardan zaman ve mekândan bağımsız bir soyutlama çıkarır; aynı muameleye tabi tutulursa insan da aynı şekilde kendini tekrarlar. Doğrusu, somut insanın kendini tekrarlamamasının nedenleri doğadakilerden farklıdır (özgürdür, bilgi biriktirebilir, vs). Ama insanın kendine özgü bir tarihsel olma tarzı var diye, doğanın da olmayacak değil. Cournot, doğanın tarihi ile insanın tarihi arasında ilkece ayrım yapmamakta haklıdır. Bir

şey daha var: Evrenin ve doğanın tarihinin bilimsel olarak açıklanabilir olduğunu, insanın tarihininse açıklanabilir olmadığını ya da neredeyse olmadığını itiraf etmek gerek. Ancak bu kitabın sonunda göreceğimiz gibi bu fark, insanın sahip olduğu kendine özgü tarihsel olma tarzından kaynaklanmaz, tarihsel olguların ya da, daha doğrusu, tarihsel veya doğal bütün olguların münferitliğine de dayalı değildir. Tarihçinin fizikçileri taklit etmesi ve insani bir olgudan soyut olarak, ebedi ve gelecekteki bütün somut durumlar için geçerli olabilecek —tıpkı bir cismin gelecekteki bütün düşüşleri için geçerli olan Galileo yasası gibi— bir değişmez çıkarması önünde hiçbir engel, hiçbir imkânsızlık yoktur. Nitekim Thukydides'in *Tarih*'i bu türden ebedi dersler vermek için yazmış olduğu söylenmez mi? Bu işlemin neden gerçekleştirilemeyeceğini ve bunun imkânsızlığının, kesinlikle insani olayların münferitliğine değil, tarihte nedenselliğin doğasına bağlı olduğunu ileride göreceğiz.

Esas fark tarihsel olgular ile fiziksel olgular arasında değil, tarihyazımı ile fizik bilimi arasındadır. Fizik yasalar bütünüdür, tarihse olgular bütünü. Fizik, anlatılan ve açıklanan fiziksel olgular bütünü değil, bu olguları açıklamaya yarayan yasalar bütüncesidir; fizikçi için Ay'ın ve Güneş'in, hatta bütün evrenin varlığı, Newton yasalarını kurmaya yarayacak bir anekdottur sadece; onun gözünde bu gök cisimleri bir elma mesabesindedir.[9] Tarihçi için durum farklıdır: Tarihsel yasaların bütüncesinden oluşan bir bilim (farzımuhal) olsa bile, o bilim tarih olmaz; tarih, söz konusu yasaların açıkladığı olgular bütüncesi olur. Tarih yasalarını konu alan bir bilim olsaydı, acaba olguların kendilerine ilgi gösterilir miydi? Kuşkusuz bu yasaların oluşturulmasıyla yetinilir ve tarihyazımı, tarihsel eleştiriye indirgenirdi.

Gerçek Olaylar

Tarih anekdotlardan oluşur, aynen roman gibi anlatarak ilgi uyandırır. Ancak önemli bir noktada romandan ayrılır. Diyelim ki bana bir

9. Husserl, *Recherches logiques*, çev. Elie, PUF, 1959; c. I, s. 260; B. Russell, *The Analysis of Matter*, Allen and Unwin, 1954, s. 177.

ayaklanma anlatılıyor; ben de bana bu şekilde tarih anlattıklarını düşündüklerini biliyorum ve bu ayaklanma da gerçekten olmuş; bunu belirli bir zamanda, belirli bir toplumda olmuş kabul edeceğim; biraz öncesine kadar benim için meçhul olan bu kadim milleti kahraman sayacağım ve benim için anlatının merkezi, daha doğrusu vazgeçilmez mecrası haline gelecek. Bütün roman okurları da böyle yapar. Yalnız burada roman gerçektir, onu sürükleyici olmaktan alıkoyan da budur: Ayaklanmanın tarihsel değerini düşürmediği halde sıkıcı olabilir. Muhtemelen bu yüzden, aynen hayalî günlük haberler gibi (Félix Fénéon okuyan estetler hariç) hayalî tarih de hiçbir zaman edebi bir tür olarak kabul edilmemiştir (*Graal Flibuste* okuyan estetler hariç). Sürükleyici olmak isteyen bir tarih fazlasıyla düzmece kokar ve pastişten öteye geçemez. Münferitlik ve sahicilik paradoksları malumdur; bir Proust fanatiği için *Kayıp Zaman*'ın yazıldığı kalem —bunun tıpkısı olan, seri üretimden çıkmış bir başka kalem değil— kutsal emanettir. "Müzelik parça" güzelliği, sahiciliği ve nadirliği bir araya getiren karmaşık bir kavramdır; değişmezse ne bir estetten ne bir arkeologdan ne de bir koleksiyonerden iyi bir müze müdürü olur. Gelgelelim Van Meegeren'in yaptığı sahte resimlerden biri sahici bir Vermeer kadar (genç Vermeer, Vermeer-öncesi Vermeer kadar) güzel olabilir, ama bir Vermeer değildir. Tarihçiye gelince, o ne koleksiyonerdir ne de estet; güzellik de nadirlik de ilgilendirmez onu. Gerçeklikten, hakikatten başka hiçbir şey ilgilendirmez.

Tarih gerçek olayların anlatısıdır. Bu tanım gereğince, tarihin alanına girebilmesi için bir olgunun karşılaması gereken tek şart vardır: gerçekten olmuş olmak. Bu tanımın aldatıcı basitliğini takdir etmek lazım: Aristotelesçiliğin sahip olduğu, özsel olanın ve görünmeyen apaçıklıkların farkına varma dehasını barındırır. Bilindiği gibi, büyük felsefe ilk bakışta derin, anlaşılmaz ya da heyecan verici değil, yavan görünür. Tarih gerçek olguların anlatısıdır — (romanda olduğu gibi) gerçeğe benzer ya da (masalda olduğu gibi) inanılmaz olguların değil. Bundan çıkan sonuçlardan biri şudur: Başımıza kakıp durdukları o tarihsel yöntem aslında yoktur. Tarihin — Fustel de Coulanges'ın analiz adını verdiği— bir eleştirisi vardır ve o da zor bir şeydir, "bir günlük sentez için on yıllık analiz" gerekti-

ğini herkes bilir. Fakat sentez yalnızca bir gün alır. "Analiz" kelimesi yanıltıcıdır; belgelerin ve belge eleştirisinin ortaya konması diyelim. Tarihsel eleştirinin tek görevi, tarihçinin şu sorusuna cevap vermektir: "Bu belgenin bana bunu öğrettiğini düşünüyorum, bu konuda ona güvenebilir miyim?" Bundan sentezini çıkaracak olan tarihçiye belgenin bize ne öğrettiğini söylemek eleştirinin işi değildir; onu görmek tarihçinin kendisine düşer, belgeleri tanırken sentez işe yaramaz. Aynı şekilde, tarihsel sentezin kuralları da yoktur;[10] belgeleri kullanma ve kontrol teknikleri dışında tarihin, etnografya ya da seyahat sanatından daha fazla yöntemi yoktur.

Tarihin yöntemi yoktur, çünkü tarihin hiçbir beklentisi yoktur; gerçek şeylerin anlatılması onun için yeterlidir.[11] Tarih yalnızca gerçeğin, hakikatin peşindedir, bu yönüyle kesinlik peşindeki bilimden ayrılır. Hiçbir norm dayatmaz, hiçbir kuralı temel almaz, onun için kabul edilemez olan hiçbir şey yoktur. Tarih dediğimiz yazı türünün en özgün niteliği budur. Bir düşünün: Aritmetik yapmak için Fermat'nın "büyük teorem"ini açıklamak ve elektronik hesap makinesiyle bunun sağlamasını yapmak yeterli olabilir mi? Mesela fizik yapmak için "Mıknatıs demiri çeker" diye kural koymak? O zaman

---

10. Tarihsel çalışma üç bölüme ayrılabilir: belgelerin okunması, eleştiri ve artgörü. 1) Sinolog olmadığım halde Çin tarihiyle ilgili bir çalışmaya teşebbüs edebilirim: Eğer kaynaklar tercüme edildiyse onları bir başkası kadar iyi okuyup anlayabilirim ve yalnızca kaynakların okunmasıyla, aynen her gün gazetemi açtığımda olduğu gibi, olayların "sentez"i zihnimde oluşur. 2) Fakat kaplumbağa kabuğu üzerindeki yazıtların sahici olup olmadığını ve Konfüçyüs'e atfedilen eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığını eleştiriden öğrenmem gerekir; aynı zamanda —eleştirinin en incelikli tarafı da budur— Çince metinlerde, yazının sonundaki edatlardan hangilerinin metaforik, olağan ya da Çin toplumunun kendi hakkındaki yanılsamalarından ileri gelmiş olduğunu ayırt etmeyi öğrenmem gerekir. 3) Olaylar kısmi ya da dolaylı *tekmeria* yoluyla bilindiği için, artgörü yaparken dolduracağım çok boşluk olacaktır; bir imparator, dağbaşında Taoist bir inziva köşesine çekilmek için tahttan feragat etmiştir ama neden yapmıştır bunu? Bazı saray yöneticileri tarafından manastıra kapatıldı demenin Çincesi midir bu? Ya da gerçekten, Roma'da olduğu gibi, imparator da olsa, hayatının sonunda bir alimin, ruhunu felsefeye hazırlamak için inzivaya çekilmeyi arzu ettiği oluyor muydu? Ancak benzer durumların "seri halde" gözden geçirilmesi ve farklı sebeplerin ihtimali üzerine dayanan bir artgörüyle buna cevap verebilirim. Aslında sentez, ilk bakışta anlaşılanın boşluklarını doldurmak demektir. Bundan çıkan sonuç, büyük tarih ile "yardımcı disiplinler" ayrımının yanıltıcı olduğudur.

en fazla doğa tarihi yapmış oluruz. Fiziksel fenomenlerden oluşan bir "alan" olduğuna şüphe yok ve mesela Aristoteles'ten Einstein'a varıncaya dek hareket de hep bu alana ait kabul edilmiştir; fakat bu alandan bir fenomenin gerçekliğinin biliniyor olması bu fenomenin *ipso facto* fiziğin bütüncesine girmesine yetmez, olsa olsa sorun olarak girebilir; oysa tarihsel bir olgu için yeter.

Tarih, hayatlarımız kadar sıradan —farklı değilse tabii— şeyler öğreten, hayal kırıklığı yaratan bir bilgidir. Evet, tarih resim gibidir; evet, dar sokaklarında ve çatı saçaklarının (*suggrundatione*) altında güzelliğe rastlanamayan antik kentler kokularla —aceleyle koşturan bedenlerin, su oluklarının, et ve deri satan loş dükkânların kokularıyla— doluydu; ana renklerin, kırmızının, sarının çekiciliğinin ve parlayan şeylerden duyulan çocuksu hazzın yeniden keşfedildiği kentlerdi bunlar. Tarih çok gezmiş bir insanın hatıraları gibi biraz sıkıcıdır, ne kesin ne de esrarengizdir, ancak gerçek olduğu inkâr edilemez. Tarih, başka hiçbir yarar ya da güzellik aramaksızın, yalnızca insani işleri kendi çeşitliliği ve doğallığı içinde görmenin zevki için ziyaret edilen bir kenttir.

Tarih Sakatlanmış Bilgidir

Daha doğrusu, bu kentten kalan izler, hâlâ görülebilenler ziyaret edilir; tarih sakatlanmış bilgidir.[12] Tarihçi Roma İmparatorluğu'nun ya da 1944'teki Fransız Direnişi'nin ne olduğunu söylemez, onlar hakkında şu anda bilinebilenleri söyler. Hiçbir iz bırakmamış bir olayın tarihinin yazılamayacağını söylemeye bile gerek yok, ama bunun böyle olması tuhaftır, çünkü aynı zamanda tarihin, geçmişin

---

11. Aristoteles'in haleflerinin gerçek/gerçeğebenzer (muhtemel)/gerçeğebenzemez (ihtimaldışı) şeklindeki üçlü ayrımı hakkında bkz. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzahlungen*, s. 90-97; A. Rostagni, "Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell' estetica antica", *Scritti minori* içinde, c. I, s. 205-12; W. Kroll, *Studien zum Verstandnis der römischen Literatur*, s. 61. *Ansiklopedi*'nin "Tarih" maddesinde Voltaire şöyle yazar: "Tarih: gerçekdışı diye takdim edilen olguların anlatısı olan masalın aksine, gerçek diye takdim edilen olguların anlatısı."

12. Mesela bkz. G.R. Elton, *The Practice of History*, 2. baskı, Collins, Sydney University Press, 1969, s. 20.

bütünüyle yeniden inşası olduğu ya da olması gerektiği iddia edilmez mi? Kitaplara "Roma Tarihi", "Fransa'da Direniş" gibi isimler verilmez mi? Bütün olarak yeniden inşa yanılsaması, bize cevapları sunan belgelerin aynı zamanda soruları da dayatmasından ileri gelir; bu şekilde belgeler bizi birçok şeyden habersiz bırakmakla kalmaz, aynı zamanda habersiz olduğumuzdan da habersiz olmamıza sebep olurlar. Var olduğuna dair hiçbir iz bulunmayan bir şeyin olmuş olabileceğini hayal etmeye çalışmak, neredeyse doğaya aykırı bir çabadır. Nitekim gözümüzle seçebileceğimizden daha küçük hayvanların olabileceği, mikroskobun icadından önce kimsenin aklından geçmemişti; çıplak gözle görülemeyecek yıldızların olabileceğini Galileo'nun teleskopundan önce kimse aklına getirmemişti.

Tarihsel bilgi, sakatlanmış belgelerin oluşturduğu kalıba göre kesilip biçilir; bu kusurun sıkıntısını hemen hissetmeyiz, onu görmek için çaba harcamamız gerekir, çünkü tarihin ne olması gerektiğini belgelerin kalıbına bakarak söyleriz. Tarihe, pek çok sorunun cevabını boş bırakacak bütün dönemleri sınavda reddetmeye karar vermiş olarak, önceden hazırlanmış bir soru çizelgesiyle (Nüfus ne kadardı? Ekonomik sistem nasıldı? Adabımuaşeret ne durumdaydı?) yaklaşmayız; geçmişten açıkça kendini ifade etmesini de beklemeyiz ve sırf sebepleri meçhul diye bazı olaylara tarihsel olgu adını vermeyi reddetmeyiz. Tarihin bilgi eşiğine de anlaşılırlık altsınırına da tahammülü yoktur; olmuş olan hiçbir şey olmuş olduğu andan itibaren tarihin dışında tutulamaz. O halde tarih bir bilim değildir; böyle olmakla titizliğinden bir şey kaybetmez, ama bu titizlik eleştiri alanındadır.

İKİNCİ BÖLÜM

Her Şey Tarihseldir, O Halde Büyük Harfli Tarih Yoktur

Tarihin Tutarsızlığı

Tarih alanı bütünüyle belirlenimsiz bir alandır, bunun tek istisnası vardır: Söz konusu alana giren her şey gerçekten olmuş olmalıdır. Sonrasında, alanın dokusu sıkı olmuş gevşek olmuş, tek parça olmuş boşluklu olmuş, önemli değildir. Fransız Devrimi tarihinden bir sayfa, olayların mantığının hemen hemen tamamen anlaşılabileceği ve bir Machiavelli ya da bir Troçki'nin içinden koca bir siyaset sanatı çıkarabileceği kadar sıkıdır; fakat zayıf birtakım kronolojik veriler seviyesine inmiş ve yalnızca adı kalmış bir-iki imparatorluk hakkında bilinenlerden ibaret olan kadim Doğu tarihinden bir sayfa da yine tarihtir. Bu paradoks Levi-Strauss tarafından çok parlak bir şekilde ortaya konmuştur:[13] "Tarih, her biri kendine özgü bir sıklık ve önce ile sonranın ayrımsal bir izgelenmesiyle [kayda geçirilmesiyle] tanımlanan tarih alanlarından oluşan, kesintili bir bütündür. Kimi 'sıcak süredizinler' vardır, pek çok olayın tarihçi için ayrımsal öğe niteliğini taşıdığı dönemlere özgüdür. Kimi dönemlerdeyse, tam tersine, tarihçi için (bu dönemleri yaşamış olanlar için değil) pek az şey geçmiş, ya da hiçbir şey geçmemiştir. Bütün bu günleç-

13. *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, s. 340-48; bu sayfaları, kesintileri belirtmeksizin serbest bir şekilde alıntılıyoruz (Türkçesi: *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, s. 302-5).

ler (*date*) bir dizi oluşturmaz: her biri değişik bir türe girer. Tarihöncesi dizgesi içinde izgelendirilince, yakın ve çağdaş tarihin en ünlü oluntuları [epizotları] bile belirginliklerini yitirir; belki ancak (bu konuda da hiçbir şey bilmiyoruz) nüfus evriminin dünya ölçeğindeki kimi önemli yönleri, buhar makinesinin, elektriğin, nükleer gücün bulunması bunun dışında kalır." Buna da bir nevi modüller hiyerarşisi tekabül eder: "Tarihçi görece seçimini daha çok öğretip daha az açıklayan bir tarihle daha çok açıklayıp daha az öğreten bir tarih arasında yapar her zaman. Ölçeğin en altında yer alan yaşamöyküsel ve ayrıntısal tarih *zayıf* bir tarihtir, kendi anlaşılırlığını kendi içinde taşımaz; ancak olduğu gibi alınıp kendinden daha güçlü bir tarih içine oturtulduğu zaman kazanır bu anlaşılırlığı; bu tarih de daha yüksek bir basamaktaki sınıfla aynı bağıntıyı sürdürür. Bununla birlikte, bu iç içe geçmelerin giderek bir toplam tarih oluşturduğunu sanmak yanlış olur; çünkü bir yanda kazanılan öbür yanda yitirilir. Yaşamöyküsel ve ayrıntısal tarih en az açıklayıcı olanıdır; ama, bireyleri kendi özellikleri içinde ele aldığına, her birinin yaradılışının ayrımlarını, davranışlarının dolambaçlı nedenlerini, kararlarının evrelerini ayrıntısıyla verdiğine göre bilgi açısından da en zenginidir. Daha *güçlü* tarihlere geçildikçe, bu bilgi basitleşir, sonra silinir, sonra da büsbütün yok olur..."

Tarihin Boşluklu Doğası

Eleştirel akla sahip bütün okurlara ve meslekten tarihçilerin çoğuna[14] tarih kitapları, çok farklı görünür: Roma İmparatorluğu'nu incelemez, bu imparatorluk hakkında bugün hâlâ bilebildiklerimizi

14. Bazı karışıklıkları göstermek için A. Toynbee'nin şu satırlarını alıntılayalım: "Siyasi tarihe ayrıcalık tanınması gerektiğine ikna olmadım. Bu konuda yaygın bir önyargı olduğunu biliyorum: Çin tarihyazımıyla Yunan tarihyazımında ortak bir özelliktir bu. Ama mesela Hindistan ve civarının tarihine uygulanamaz. Bu bölgenin çok geniş bir tarihi vardır ama din ve sanat tarihidir bu, hiçbir şekilde siyasi tarih değildir." (*L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, 1961, s. 196). Hint tapınaklarında bir tasvir imalathanesinde gibiyizdir; Hindistan'da, belge yok diye, hemen hemen meçhul kalan büyük bir siyasi tarihin olmadığı yargısına nasıl varılabilir? Kaldı ki "büyük" ne demek? Hindistan'ın Machiavelli'si olan Kautilya okunduğunda her şey başka türlü görünür.

inceler. Anlatının güven verici yüzeyinin altında okur, tarihçinin sözünü ettiği şeyden, şu veya bu tür olgulara (din, kurumlar) atfettiği önemden, kullanılmış olan kaynakların doğasını, keza bunların boşluklarını çıkarsamayı bilir ve bu yeniden inşa, sonunda gerçek bir reflekse dönüşür; okur, üstünkörü yamanmış boşlukların yerini tahmin eder; yazarın, geçmişin farklı anlarına ve çeşitli veçhelerine ayırdığı sayfa sayısının, bu veçhelerin onun gözündeki önemi ile belge bolluğu arasında bir orta nokta olduğunun farkındadır; tarihleri olmadığı söylenen halkların aslında tarihleri bilinmeyen halklar olduklarını ve "İlkeller"in de herkes gibi bir tarihi olduğunu bilir. Hepsinden önemlisi, tarihçinin, kaynakların temposuna göre, haber vermeksizin ritim değiştirdiğini, bütün tarih kitaplarının bu anlamda tutarsızlıklar içerdiğini ve başka türlü olamayacağını bilir. Mantıklı bir zihin için katlanılmaz bir durumdur bu ve tarihin mantıklı olmadığını ispata yeter, ancak çaresi yoktur ve olmayacaktır.

Kitaplarda bölüm başlıklarının değiştirilmesi çare olabilir mi acaba? Mesela "Roma'nın Kırsal Tarihi" yerine "Roma'nın Kırsal Tarihi Hakkında Bilinenler" şeklinde bir başlık olabilir mi? En azından, niteliklerine (tarihyapıcı tarih, anekdotik tarih, roman tarih, kuru kronoloji, idari belgeler) ve tempolarına (bir gün ya da bir yüzyıl için bir sayfa) göre kaynakların öncelikli olduğu bir tanımlamaya gidilebilir mi? Peki geçmişin, kaynakların bizi cahil bıraktığı taraflarının varlığı ve bizi cahil bıraktığından haberdar olmamamız konusundaki sıkıntıyı nasıl çözeceğiz? Üstelik tarihçinin farklı veçhelere atfedeceği öneme karar vermek gerekir; MÖ I. yüzyılın siyasi tarihi neredeyse ay ay, II. yüzyılınki ise ancak ana çizgileriyle bilinmektedir. Tarih, yöntemsel olarak "sıklığa" göre "kodlanıyor" olsaydı, mantık icabı bu iki yüzyılın aynı ritimle anlatılması gerekirdi; ikinci yüzyıl için bilmediğimiz olayların ayrıntılarını anlatamayacağımıza göre, birinci yüzyılın ayrıntılarını özetlemekten başka yol olamaz... "Kaynakları önemli olgular üzerinden incelemek, ayrıntıların tozuyla uğraşmamak daha doğru olmaz mı?" diye sorulabilir. Fakat önemli olan nedir? Çoğunlukla, ilginç olan değil midir? Anlatının tutarlılık adına bu şekilde aşağıdan eşitlenmesi ne kadar esef verici olur! Birinci yüzyılın kaynaklarında anlatılan ilginç ayrıntıların bolluğunu görmemek için niye gözlerimizi kapatalım? En

önemli kelime zikredildi: ilginç. Tarihsel önemden söz etmek, ciddiyet belirtisidir. Cicero'nun etrafında çevrilen entrikalar bizim için kesinlikle daha önemli değildir, ama kendi içlerinde ve sırf olmuş oldukları için merakımızı uyandırırlar; aynen bu şekilde bir doğabilimci için, sonuçtan ve değerden en yoksun böcek bile sırf var olduğu için son derece ilginçtir; dağcılar için de bir tepe, tek bir sebeple, aralarından birinin[15] dediği gibi, "orada olduğu" için tırmanılmayı hak eder. O halde, tarihe kaynakların söylediğinden daha fazlasını söyletemeyeceğimize göre, tarihi hep yazılmış olduğu gibi yazmaktan başka yapacak bir şey kalmıyor: tarihin izlerinin eşitlikten uzak şekilde muhafaza edilmesine bağlı olarak değişkenlik gösteren tempolarla. Kısacası, tarihsel bilgi açısından, bir olayın olmuş olması, onun bilinmeye değer olması için yeterlidir.

Bu durumda, siyasi hayatın az ama toplumun oldukça iyi bilindiği bir Roma İmparatorluğu tarihi olduğunu ve bu tarihin, hiç haber vermeksizin, durumun tam tersi olduğu Cumhuriyetin son dönem tarihinin ardından geldiğini ve Roma'nın iktisadi tarihinin neredeyse tamamen meçhul olduğunun farkına varmamızı sağlayan bir ortaçağ tarihinin selefi olduğunu görürüz. Ama bununla, bir dönemden diğerine kaynaklardaki boşlukların aynı başlıklarda olmadığını, zaten aşikâr olan böyle bir olguyu gün ışığına çıkardığımızı iddia etmiyoruz. Sadece boşlukların heterojenliğinin, tarih adını taşıyan bir şeyler yazmaktan bizi alıkoymayacağını saptıyoruz ve üzerine işlediğimiz sahneler birlikte uyumsuz da dursa, Cumhuriyeti, İmparatorluğu ve ortaçağı aynı kanaviçe üzerinde toplamaya tereddüt etmiyoruz. Fakat en tuhafı şu ki, tarihin boşlukları gözümüzde kendiliğinden daralıverir, onları ancak çaba göstererek ayırt edebiliriz. Tarihte *a priori* ne bulmayı beklememiz gerektiği konusundaki fikirlerimiz ne derece muğlaksa, ona hazır soru çizelgesinden o derece mahrum yaklaşıyoruzdur. Ancak kaynaklarımızda bir yüzyıl boş bir sayfa gibidir; okur eksiği hissetse bile zar zor hisseder. Tarihçi, tek bir günü on sayfa anlatabilir, on yılı iki satırla geçebilir; okur da aynen iyi bir romancıya güvendiği gibi güvenir ona ve

15. 1924'te Everest'te kaybolan matematikçi Mallory; zirveye ulaşıp ulaşmadığı bilinmiyor.

bu on yıl içinde hiçbir olay olmadığını varsayar. *Vixere ante nos Agamemnones multi* (Agamemnon, bizden önce çok kişi geldi geçti) kendiliğinden aklımıza gelen bir fikir değildir; tarihöncesinin binlerce yılını kendi tekdüze, ilkel komünizmleriyle dolduran Marx ve Engels'i düşünün ya da arkeologların, karanlık çağların tarihini iyi kötü yeniden inşa etmek için başvurdukları "gerçeğebenzer tarih" denen türü. Bu tür ütopyanın tersidir ve onunla aynı, fazlasıyla mantıklı yavanlığa sahiptir. Oyunun kuralı, rastlantının seçip günümüze ulaşmasına izin verdiği birkaç ipucunun en kısa yoldan fark edilebilmesi için mümkün olduğu kadar az (tarihçi dikkatli olmalıdır) varsayımda bulunmaktır. Geçmişe aşinalığımız dedelerimize aşinalığımız gibidir; kanlı canlı karşımızdadırlar, öyle ki, günler geçip gider ve biz hiçbir zaman, onların neredeyse hiç bilmediğimiz hayat hikâyelerinin de en az bizimki kadar ilginç olaylarla dolu olduğunu ve tam olarak yeniden inşa edilemeyeceğini aklımızdan geçirmeyiz. Bilim, *de jure* (hükmen) natamamdır, yalnızca tarih, *de facto* (fiilen) boşluklu olmakta serbesttir, çünkü tarih bir dokuma değildir, mekik ipliği yoktur onun.

Olaysal Olmayan Tarih Mefhumu

Tarihçiler her dönemde tarihi kendi keyiflerine göre kesip biçme (siyasi tarih, ansiklopedik bilgi, biyografi, etnoloji, sosyoloji, doğal tarih[16]) özgürlüğüne sahip olmuşlardır, çünkü tarihin doğal eklem noktaları yoktur; artık tarihsel olayların "alanı" ile yazı türü olarak tarih (yüzyıllar içindeki farklı algılanma şekilleri dahil) arasında ayrım yapmanın zamanı gelmiştir. Zira, ardışık avatarlarıyla tarih dediğimiz tür, değişkenlik sergileyen bir genişleme yaşamış ve alanını, bazı dönemlerde, seyahat tarihi ya da sosyoloji gibi başka türlerle paylaşmıştır. Tarih denen türün sanal sahası olan olay alanı ile çağlar içinde türün bu sahada bölündüğü değişkenlik sergileyen genişleme diyarını birbirinden ayıralım. Kadim Doğu'nun kral listeleri ve hanedan yıllıkları vardı; Herodotos'la birlikte tarih, en azından ilkece, siyasi ve askeri oldu, Yunanların ve Barbarların kahraman-

16. Mesela, Yaşlı Plinius'un *Doğa Tarihi* içinde sanat tarihi.

lıklarını anlattı; bununla birlikte, seyyah olan Herodotos, bunu bir tür tarihsel etnografyadan da ayrı tutmadı. Günümüzde tarih, demografiyi, iktisadı, toplumu, zihniyetleri kendisine kattı ve "topyekûn tarih"e dönüşmek, sanal sahasının tamamı üzerinde hüküm sürmek arzusunda. Birbiri ardınca gelen bu diyarlar arasında yanıltıcı bir devamlılık oluştu gözümüzde; bu yüzden de devamlılığı tarih (ama sosyolojiyle etnografyanın ayrı tutulması gerekiyor) kelimesiyle ve merkezin —yani, siyasi tarihin— değişmezliğiyle temin edilmiş, gelişim halindeki bir "tür" kurgusu doğdu. Bununla birlikte günümüzde merkez rolü toplumsal tarih ya da uygarlık denen şeye kayma eğiliminde.

O halde ne tarihseldir, ne değildir? Bunu daha sonra kendimize soracağız, ama şunu hemen söyleyelim, bu ayrımı yapmak için, nasıl ki Racine trajedisinin ya da Brecht dramının tiyatronun özünü temsil ettiğine inanamazsak, tarih dediğimiz türün de belirli bir zamandaki sınırlarına güvenemeyiz. Akıl yürütmenin bu aşamasında, tarih, etnografya, biyografi ile adi gündelik olaylar arasında ayrım yapmak imkânsızdır; neden XIV. Louis'nin hayatı tarihe dahilken XVII. yüzyılda yaşamış Neversli bir çiftçinin hayatının olmadığını söylemek imkânsızdır; XIV. Louis'nin saltanatının üç ciltte anlatılması tarihken yüz ciltte anlatılmasının öyle olmadığını ifade etmek mümkün değildir. Ayrım yapmayı, bir tanım ortaya koymayı deneyelim (tarih, toplumların tarihidir, önemli olanın tarihidir, bizim için önemli olanın tarihidir...): Alman tarih'çiliği (*historisme*) şunu ispatladı, hatta başarısızlığıyla da gayriihtiyari olarak teyit etti ki tarih hiçbir tanıma sığmaz; şu an için kalıcı sınırlar türün değişken teamüllerinden ibarettir. Gelişimi esnasında çok fazla çeşitlilik göstermiş olan türün, Voltaire'den bu yana giderek daha fazla yayılma eğiliminde olduğu tespitinde bulunulabilir; aynen dümdüz arazideki bir ırmak gibi enine boyuna yayılır ve kolayca yatak değiştirir. Tarihçiler sonunda bu emperyalizmi doktrin seviyesine yükselttiler; ırmaktan ziyade orman metaforuna başvuruyorlar: Sözleri ve hareketleriyle, hangi dönemde yazılmış olursa olsun tarihin, geceleyin tamamı kendilerine kalan, uçsuz bucaksız bir ormanın ortasında, çalılardan arındırılıp temizlenmiş küçük bir alan olduğunu söylüyorlar. Fransa'da, Marc Bloch'un kurduğu derginin etrafında topla-

nan Annales Okulú, bu temizlenmiş alanın sınır bölgelerini ekime hazırlamaya adadı kendini. Bu öncülere göre geleneksel tarihyazımı büyük ve önemli olay olduğu her zaman kabul edilmiş olaylardan başka bir şeyi incelemiyordu pek; "antlaşma ve savaş tarihi" yapıyordu; ama keşfedilmesi gereken, sınırlarının bile farkına varamadığımız, uçsuz bucaksız bir "olaysal olmayan" alan kalıyordu geriye. Olaysal olmayan dediğimiz, henüz olay oldukları kabul edilmeyenlerdir: kırsal tarih, zihniyetler tarihi, deliliğin tarihi ya da çağlar boyunca güvenlik arayışının tarihi. Dolayısıyla, bu şekilde bilincinde olmadığımız tarihselliği "olaysal olmayan" diye adlandıracağız; kitabımızda tabir bu anlamda kullanılacak ki doğru olan da budur, zira Annales Okulu ve ileri sürdüğü fikirler, verimliliklerini fazlasıyla ispatlamıştır.

Olguların Mutlak Büyüklükleri Yoktur

Her dönemin kavrayışları ya da teamüllerinin tarihsellik ormanında açtığı temizlenmiş alanda, bölgeler arasında sabit bir hiyerarşi yoktur; hiçbir bölge diğerine kumanda edemez, diğerini yutamaz. En fazla bazı olguların diğerlerinden daha önemli olduğu düşünülebilir, ancak bu önem de tamamıyla, her tarihçinin seçtiği kıstaslara bağlıdır ve mutlak bir büyüklüğe sahip değildir. İktisadi tarih, siyasi tarih, teknik tarih, vb. arasında ayrım yapmak zor değil, ama hiçbir yöntemsel kural, bu tarihlerden birinin diğerlerinden önce geldiğini öğretmez bize; öğretseydi ve Marksizm kanıtlanmış hakikat olsaydı, yine de tarihi anlatma tarzını etkilemeyecek gayet Platonik bir hakikat olurdu. Ne teknik iktisadı içinde eritir, ne de iktisat toplumu; toplumsal, iktisadi ve teknik olayları her zaman ayrıntısıyla betimlemek gerekir. Kimi zaman mahir bir yönetmen, engin bir dekor kurar: İnebahtı, XVI. yüzyılın tamamı, ebedi Akdeniz veya Allah'tan başka bir şey bulunmayan çöl; derin bir sahne düzeni kurmak ve, barok sanatçılar gibi, farklı zaman ritimlerini yan yana koymaktır bu, determinizmler sıralamak değil. Koyré'nin bir okuru için, XVII. yüzyılda fiziğin doğuşunun yükselen burjuvazinin teknik ihtiyaçlarıyla açıklanabileceği fikri[17] mesnetsiz hatta saçma da olsa, bu şekilde açıklanan bilim tarihi ortadan kalkmaz; aslında, bir

tarihçi bilim tarihinin toplumsal tarihe bağımlı olduğu konusunda ısrar ediyorsa, çoğunlukla, bütün bir dönemin genel tarihini yazıyor ve bilimle ilgili başlıklarla topluma dair başlıklar arasında köprüler kurmayı emreden retorik bir kurala itaat ediyor demektir. Tarih, yan yana yerleştirmeler diyarıdır.

Bununla birlikte, 1914-18 savaşının Hayır Pazarı'ndaki yangından ya da seri katil Landru vakasından daha önemli bir olay olduğu izlenimi değişmez: Savaş tarihtir, gerisi vakayı adiyedendir. Söz ettiğimiz olayların her birinin ait olduğu diziyi ve dizi içindeki göreli büyüklüklerini karıştırmış olmamızdan kaynaklanan bir yanılsamadır bu. Landru vakası savaştan daha az ölüme sebebiyet vermiştir, fakat XV. Louis diplomasisinin bir ayrıntısı ya da III. Cumhuriyet dönemindeki bir bakanlık krizi yanında çok mu küçüktür? Ya Hitler Almanyası'nın devasa bir gündelik olay olan Auschwitz ile insanlığın yüzüne sıçrattığı dehşete ne demelidir? Landru vakası suç tarihinde birincil öneme sahiptir. Bu tarih, siyasi tarihten daha mı az değerlidir, insanların çoğunun hayatında daha mı az yer işgal etmektedir? XVIII. yüzyıldan önce felsefe ve bilim için de aynı şey söylenebilirdi; bunların bugün daha mı az sonucu vardır? XV. Louis diplomasisinin sonuçları çok daha fazla mıdır?

Fakat ciddi olalım: Eğer iyi niyetli bir cin, günümüzde meçhul bir uygarlığın geçmişinden on sayfayı tanıma imkânı bahşetseydi bize, hangisini seçerdik? Cinayetleri mi görmeyi tercih ederdik, yoksa bu toplumun neye benzediğini bilmeyi mi: Melanezya kabilelerine mi, yoksa Britanya demokrasisine mi? Elbette toplumun kabile halinde mi demokratik mi olduğunu öğrenmeyi tercih ederdik. Ancak yine olayların boyutlarını ve ait olduğu dizileri birbirine karıştırmış olduk. Suç tarihi, toplumsal tarihin küçük (ama usta bir tarihçinin elinde gayet ufuk açıcı) bir parçasıdır sadece; aynı şekilde, Venediklilerin icadı olan kalıcı elçiliklerin tesisi de siyasi tarihin küçük bir parçasıdır. Hem canilerle elçilerin boyutlarını karşılaştırmak, hem de toplumsal tarihle siyasi tarihi karşılaştırmak gerekir.

---

17. A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, s. 61, 148, 260, n. 1, 352 vd.; *Etudes newtoniennes*, s. 29; ayrıca bkz. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, s. 307.

Neyi bilmeyi tercih ederdik, meçhul uygarlığımızın kabile olmayıp demokratik olduğunu mu? Yoksa sanayileşmiş mi, yontma taş devrinde mi kalmış olduğunu mu? Kuşkusuz ikisini de — tabii siyasetin mi toplumun mu daha önemli olduğu ya da deniz tatilinin mi dağ tatilinin mi daha iyi olduğu konusunda çekişmeyi tercih etmiyorsak. Ama bir demograf çıkıp gelse o da asıl önemli olanın demografi olduğunu iddia edebilir pekâlâ.

Fikirleri bulandıran, "genel" veya "umumi" denen tarih türüdür. Seçtikleri kıstas daha başlıklarından anlaşılan, *Tehlikeli Sınıflar* ya da *Diplomatik Tarih* isimli kitapların yanında, bir de *On Altıncı Yüzyıl* adını taşıyan ve kıstası gizli kalan kitaplar vardır; bunlar daha az değildir, daha az öznel de değildir. Bu genel tarihlerin ekseni çok uzun süre siyasi tarih oldu, fakat bu ekseni günümüzde daha çok, olaysal olmayan tarih oluşturur: iktisat, toplum, uygarlık. Her şey halledilmiş değildir yine de. Tarihçimiz muhakkak ki şöyle akıl yürütür: Sunuşumuzun oransal dengesini bozmamak için, III. Henri'nin saltanatındaki Fransızların çoğunluğu için en önemli olan ne ise ondan söz edelim — siyasi tarih pek önemli değildir, zira kralın tebaasının, iktidarla ancak vergi mükellefi ya da suçlu olarak işi olurdu; özellikle Jacques Bonhomme'un çalışmalarından ve hayatından söz ederiz; kültürel hayatın hızlıca bir tablosu çizilir, ama becerikli olanlar daha çok almanaklardan, gezgin satıcıların kitapçıklarından ve Pibrac'ın dörtlüklerinden söz ederler. Peki ya din? XVI. yüzyıl için büyük boşluk. Ama bu dönemdeki günlük hayatın ortalama çizgilerini betimlemeye mi vereceğiz kendimizi, yoksa yoğun ve kısa olan duygusal zirveleri betimlemeye mi? Peki XVI. yüzyılın nasıl olduğunu ya da onu, önceki ve sonraki yüzyıllardan ayırt edenin ne olduğunu anlatacak mıyız? Coğrafyacılar bu sıkıntıyı iyi bilir: Balıkçılarıyla meşhur olan şu kasabada, aslında nüfusun küçük bir yüzdesinin balıkçılıkla uğraştığını tespit ederler; kasabanın orijinalliğini buna borçlu olduğu doğrudur, ama balıkçılığın, belki de onun yumuşak karnı, ekonomisinin en zayıf stratejik noktası olduğu da doğrudur; o halde, ortalama mı, farklılık mı, yoksa stratejik nokta mı? Bir başka tarihçinin gözünde de en önemlisi, seçilen olayların süreleri olabilir: Derin yapılar, ağır nabız atışları, asırlık döngüler; kıstas niceliktir ancak bu defa söz konusu olan kişi sayısı veya

onların saatlerinin toplamı değil, tam da zamandır. Üçüncü bir tarihçi eserleri olaylara tercih edebilir: XVII. yüzyıl fizik, barok, Descartesçılık ve mutlakiyetçilik demektir. Antikçağ tarihçisi için anlaşılabilirlik anlamlı bir kıstas olacaktır: Okuruna, Sappho edisyonuymuş gibi boşluklarla dolu bir tarih sunmaktansa, daha az boşluklu olanlar arasından seçtiği bir olaylar antolojisine indirger onu; Pompei'nin yerel tarihi ve yönetici kadronun hayat hikâyelerinin incelenmesi, Roma kentinden ve bütün bir III. yüzyıldan daha fazla sayfa tutar. Ya da uygarlığı kitlelerinden ziyade zirveleriyle tanımlar: Vergilius'un dindarlığı, bilinmesi son derece zor olan Roma'nın dindarlığı üzerine bir bakış açısı oluşturur.

Hangi olgunun tarihsel olduğuna, hangisinin unutulmayı hak eden bir anekdot olduğuna karar vermek imkânsızdır, çünkü bütün olgular bir diziye girer ve bunların ancak bir dizinin içinde göreli bir önemi olabilir. Bir olguyu diğerinden daha önemli kılan, söylendiği gibi,[18] sonuçlarının boyutu mudur? 404 yılındaki Atina bozgununun sonuçlarını başka şeylerden soyutlayıp günümüze kadar takip edebilene aşk olsun! Ayrıca bilindiği gibi, "kökenler nadiren güzeldir". Üstelik sonuçlar kendi başlarına bir seçimin konusunu oluşturmalıdır; şu cansıkıcı "tarihin anlamı" —ona vermeyi tercih ettiğimiz anlam— sorusunun yeri burasıdır: Vergilius ve Roma'nın kaderi, Marx ve burjuvazi, Augustin Thierry ve *tiers état* (üçüncü zümre), Lavisse ve Fransız birliği. Her ne şekilde olursa olsun, sonuçların önemi gibi bir kıstas, ciddiyet niyetinden ortaya çıkmış bir kurgudan başka bir şey değildir: Tarih, XIV. Louis'nin savaşlarını sırf savaş oldukları için anlatır, uzak bir gelecekteki muhtemel sonuçları dolayısıyla değil. Her olayın göreli önemine kendi çağının değerlerinden yola çıkarak karar vermek gerekmez mi daha çok? Başlıca ilgili tarafların öznelliğini büyük bir alicenaplıkla nesnellik olarak kabul etmektir bu; maalesef değerler de olaydır. Westphalia Antlaşmaları çağdaşlarımızın duyduğu ilgi nedeniyle anlatılmaz; antlaşmalar halk tarafından hiç fark edilmeseydi, bu kayıtsızlığın kendisi de fazladan bir olay olacaktı. Romalılarla birebir aynı şekilde arenayla ilgilen-

18. Max Weber'in Eduard Meyer'e itirazları için bkz. *Essais sur la théorie de la science*, çev. J. Freund, Plon, 1965, s. 272 vd.

miyor, arenaya olan ilgileriyle ilgileniyoruz. O halde münferit olmayan, insanı bir toplumsal varlık olarak içine alan mı tarihseldir? Sorunun cevabını vermek, böyle bir ayrım yapabileceğini ya da ona bir anlam bulabileceğini düşünenlere düşer.

XIV. Louis'nin nezlesi, kraliyete bağlı olmakla birlikle siyasi bir olay değildir, ancak Fransız halkının sağlık tarihiyle ilgilidir. Olaylar alanı dizilerin birbirleriyle kesişmesi demektir. Tarihyazımının hangi düzenleyici fikre yöneldiği görülebilir: olay olan hiçbir şeyin dışarıda kalmadığı topyekûn bir tarih. Gerçekten de artık hiç kimse, dergilerin içindekiler bölümünde süre duygusunun tarihi ya da renklerin algılanışının (ya da sınıflandırılmasının) tarihi gibi başlıklar görünce şaşırmıyor. Diğer taraftan, artık kimse, XIV. Louis döneminde toplum tarihi ya da Pompei'nin resim tarihi ya da Toscana bölgesi tarihi ile, günümüz Trobriand toplumunun, Paris banliyölerindeki Kuzey Afrikalı işçilerin ya da popüler sanat olarak fotoğrafın betimlemesi arasında nasıl bir radikal fark olabileceğini anlamıyor. Tarih, betimleyici etnografya ve çağdaş uygarlığın tarihi olarak sosyoloji arasında geleneksel ya da akademik kurumlardan kaynaklı ayrımlardan başka bir ayrım yoktur.

Tarihin Kapsamının Genişlemesi

Ne var ki olaysal ufuk genişledikçe gözümüze daha bir belirsiz görünür. Bütün insanların günlük hayatını oluşturan her şey, tek bir günce yazarının farkına vardığı şey de dahil, tarihçi için bir avdır. Zira varlığın hayattan başka hangi bölgesinde günbegün düşünebilir tarihsellik, bilemiyoruz. Bu hiçbir şekilde tarihin, gündelik hayatın tarihi olması gerektiği anlamına gelmediği gibi, kralın şaşaalı şehre giriş törenleri esnasında Paris halkının duygularının betimlemesinin XIV. Louis'nin diplomatik tarihinin yerini alacağı, mekân ve onun aracılarıyla ilgili bir fenomenolojinin ulaşım teknikleri tarihinin yerine geçeceği anlamına da gelmiyor; hayır, bir olayın ancak bıraktığı izler sayesinde bilinebileceği ve gündelik hayatın bütün olgularının, bazı olayların (bu olaylar ister sınıflandırılmış olsun ister hâlâ olaysal olmayanın ormanında uyumakta olsun) izleri olduğu anlamına geliyor. Voltaire ya da Burckhardt'tan bu yana ta-

rihyazımının çıkardığı ders budur. Önce Balzac medeni durum kaydıyla rekabete girdi, ardındansa tarihçiler —*İnsanlık Komedyası*'nın 1842 baskısının önsözünde— kendilerini âdetlerin tarihini ihmal etmekle suçlayan Balzac'la rekabete girdiler. Önce en bariz boşlukları doldurdular, demografik ve iktisadi gelişimin istatistik görünümünü betimlediler. Aynı zamanda zihniyet ve değerleri keşfettiler; Yunan dininde delilik ya da ortaçağ ormanları hakkında ayrıntılar vermekten yapacak daha ilginç şeyler olduğunun farkına vardılar; o çağın insanlarının ormanı ya da deliliği nasıl gördüklerini anlatmak gibi. Çünkü onları soyut şekilde görmenin bir yolu yoktur, her çağın kendine ait bir görme şekli vardır ve bu görme şekillerinin betimlemesinin araştırmacıya çok zengin ve incelikli bir malzeme sunduğu da deneyimle sabittir. Buna rağmen, yaşanmış olanı oluşturan bütün küçük algıları kavramlaştırmayı becermekten hâlâ uzağız. Mart 1414 tarihli *Parisli Bir Burjuvanın Güncesi*'nde öyle kendine has birkaç satır vardır ki, bütün dünya tarihinin alegorisi olabilir: "Bu dönemde küçük çocuklar, akşamları şarap ya da hardal almaya giderken şarkı söylerlerdi:

Kıçını üşütmüşsün cici annem
Öksürüyorsun da öksürüyorsun
Aman ha dikkat diyeyim
*Öksürüyorsun da öksürüyorsun**

Nitekim Tanrı'nın takdiriyle, dünyanın üzerine pis, leş gibi bir hava çöktü, Paris'te yüz bini aşkın insan yemeden içmeden kesildi, uyuyamaz oldu; bu rahatsızlık öyle bir öksürüğe sebep oluyordu ki, büyük ayinlerde ilahi söylenemiyordu. Bu yüzden ölen olmadıysa da iyileşmeleri çok zor oldu." Gülümsemekle yetinenler tarih için kayıp demektir; bu birkaç satır, Mauss'a yakışır cinsten bir "topyekûn toplumsal olgu"dur. Pierre Goubert'i okuyanlar, öldürmediğine şaşırdığımız —hatta araba kazalarının bugün çok daha fazla ölüme sebebiyet verdiğini de tevekkülle kabullendiğimiz— salgın hasta-

* Fransızcası: "Votre con a la toux, commère / Votre con a la toux, la toux." Türkçeye uyarlayarak çevirdik. — *y.n.*

lıkların çoğunlukla yöresel yaz hastalıklarının arkasından geldiği sanayi öncesi toplumlarda normal demografik durumu öğrenirler; Philippes Ariès'i okuyanlar, onun çocuklarının ham dilinde Rousseau öncesi eğitim sisteminin etkisini görürler (yok eğer Abram Kardiner okuyup temel kişiliğe inandıysak iş değişir...). Fakat çocuklar neden özellikle şarap ve hardal almaya gönderilir? Muhakkak ki diğer yiyecekler dükkândan değil çiftlikten geliyor, evlerde hazırlanıyor (ekmeğin durumu böyleydi) veya sabahları pazardan satın alınıyordu; işte iktisat, işte kent, kentin kırsal çevresi ve iktisatçı Von Thünen'in haleleri... Ondan sonra da kendi âdetlerine, kendi imtiyazlarına ve zamanına sahip olduğu anlaşılan bu çocuklar cumhuriyetini araştırmak kalıyor geriye. En azından dilsel açıdan, iki katmanlı tekrarı ve ikinci şahsa yönlendirilmiş alaycılığıyla, söyledikleri şarkının hiç de sıradan olmayan biçimine hayranlık duyabiliriz. Dayanışma, üvey akrabalık ve akrabalıkla ilgilenen herkes, etnograflara şaka malzemesi olsa da, "cici anne" (*commère**) kelimesinde gizli olan her şeye hayran kalacaktır; Van Gennep okumuş olanlar bu folklorik alayın tadını iyi bilirler. Bir olay için ölçü teşkil eden bu büyük ayinler Le Bras'nın okurlarına tanıdık gelecektir. Şu "kötü hava"yı tıp tarihi açısından, şu Armagnac'lar döneminin Parisi'ndeki "yüz bin kişi"yi demografi ve demografik bilincin tarihi açısından, nihayet şu "Tanrı'nın takdiri"ni ve şu kader duygusunu yorumlamaktan vazgeçelim. Sonuçta, bu zenginliklerden hiçbirini içinde bulamayacağımız bir uygarlıklar tarihi, yazarının adı Toynbee olunca o başlığı hak edecek midir?

Muazzam bir uçurum vardır ki dar bir siyasi bakış açısı olan antik tarihyazımı ile bizim iktisadi ve toplumsal tarihimizi birbirinden ayırır; fakat bugünün tarihyazımı ile yarının tarihyazımını ayıran uçurumdan daha büyük de değildir. Nasıl ki betimleyici bir dilbilgisini sınamanın en iyi yolu onu bir tercüme makinasında ters yönde çalıştırmaksa, bu uçurumun farkına varmanın en iyi yollarından biri de tarihsel bir roman yazmaya çalışmaktır. Geçmiş hakkındaki kavramlaştırmamız o kadar indirgemeci ve özettir ki, en iyi belge-

* *Commère* öncelikle "vaftiz anası", bunun yanı sıra "geveze kadın, çaçaron" anlamına geliyor. — *y.n.*

lerden yararlanmış tarihsel roman bile, kişiliklerinden biri ağzını açtı mı, bir harekette bulundu mu, sahte olduğunu hemen belli eder; biz daha Fransızca, İngilizce ya da Amerikanca bir konuşma arasında hissettiğimiz farklılığın tam olarak nerede bulunduğunu söyleyemezken ya da Provence'lı köylüler arasında geçen bir konuşmada hilekâr bilgiçleri ayırt edemezken başka türlüsü nasıl olabilirdi ki zaten? Söylediklerini duymadığımız halde, sokakta konuşan iki adamın tavrından baba-oğul veya iki yabancı olmadıklarını, damat ve kayınpeder olduklarını seziyoruz. Şu diğer adamın duruşundan, az önce aştığı eşiğin kendi evine mi, kiliseye mi, kamusal bir mekâna mı, yoksa yabancı birinin evine mi ait olduğunu çıkarabiliyoruz. Bununla birlikte, uçağa binip Mumbai'ye gitmemiz, bütün bunları bilmekten mahrum kalmamıza yeter. Zamanın kum saatini ters çevirebilmemiz için tarihçinin daha yapacak çok işi var; yarının incelemeleri belki de bizimkiler Froissart'ınkilerden ya da Eutropius'un *Breviarium*'undan (Muhtasar Roma Tarihi) ne kadar farklıysa o kadar farklı olacak bizimkilerden.

Tarih Bir Sınır-Fikirdir

Bu düşünce şu şekilde de ifade edilebilir: Büyük harfli Tarih, yani *Evrensel Tarih Üstüne Söylev*'deki, *Tarih Felsefesi Dersleri*'ndeki ve *Tarih'e Dair Bir İnceleme*'deki Tarih yoktur; yalnızca "....nın tarihi" vardır. Bir olay ancak bir dizi içinde anlamlıdır, dizilerin sayısı ise sonsuzdur, hiyerarşik olarak birbirlerine hükmedecek konumda değillerdir ve göreceğimiz gibi, bütün perspektifleri içeren bir geometralde* buluşmazlar. Tarih fikri ulaşılmaz bir sınır ya da, daha doğrusu, aşkın bir fikirdir; bu Tarih yazılamaz, topyekûn olduğunu sanan tarihyazımları, sattıkları mal hakkında okuru farkında olmadan yanıltır, tarih felsefeleriyse dogmatik yanılsamadan doğan birer *nonsense*'dir (safsata) ya da, doğrusu, çoğunlukla "...nın tarihi"nin felsefesi, ulusal tarih olmasalardı safsata olurlardı. Tarih fikrinin olası tek doğru kullanımı, düzenleyici bir fikir olarak kullanılması-

* Belirli bir perspektif içermeyen temsil veya tasavvur. — *ç.n.*

dır; Kant olsa düzenleyici fikir için şöyle derdi: "idraki belirli bir amaca yönlendirmek gibi mükemmel ve vazgeçilmesi mümkün olmayacak derecede zorunlu bir kullanıma sahip" fikir; dolayısıyla da "nesnel fakat belirsiz bir değeri" vardır ve onu hiçbir şekilde "ampirik olarak" kullanamayız, "çünkü bize en küçük bir ölçüt işaret etmez"; "bir bulgulama ilkesinden" ibarettir.

Aziz Augustinus'un izinden gidip, imparatorluk ve milletleri İlahi Takdir'in idare ettiğini ve Roma fethinin ilahi plana uygun olduğunu ifade etmekle yetindiğimiz sürece her şey yolunda demektir; o zaman hangi "...nın tarihi"nden söz ettiğimizi biliriz; Tarih, milletlerin tarihi olmaktan çıkıp geçmiş hakkında algıladığımız her şeyle birlikte yavaş yavaş genişlemeye başladığı zamansa her şey bozulur. Uygarlıklar tarihini İlahi Takdir mi idare eder? Ayrıca uygarlıklar ne demek?[19] Tanrı bir *flatus vocis*'i (anlamsız, çıplak ses)

19. Aynı çağın bütün olaylarının aynı fizyonomiye sahip olduğu ve anlamlı bir bütün oluşturduğu fikri çok yaygındır; aynı şekilde bizim gözümüzde Paris'in her mahallesinin ya da bütün Umbria manzaralarının yerel renkleri aynıdır. Spengler, tarihsel dönemlerin orijinalliğini ya da süreksizliğini fark edebilmek için bir tür duyarlılığa (kelime onun), istisnai bir derecede sahip olmakla övündüğü bir sezgiye başvuruyordu. 1950'lere doğru Fransız fenomenolojisi, nasıl ki algı dünyası bir tür melodik birlik oluşturuyorsa, günün birinde, hiç kuşku yok ki aynı dönemin bütün olaylarının içinde yüzdüğü bir üslup birliği yakalanabilir diye umuyordu. "Şen Paris" ya da "Güzel Dönem (1900-14)" kadar safdilane olan bu fizyonomik yanılsamanın hangi temellere dayandığını görmek son derece ilginç olur. Özellikle kaynakların retorik çeşnisinden ve cümle yapısından ileri gelir yanılsama: klasik Yunan'ın duruluğu, hepsi erkek olan soyluların ruhun ölümsüzlüğünden söz ederek revakların altında dolaştığı Cicero döneminin süslü basitliği... Roma İmparatorluğu'nun gözümüzde, ilk döneminden farklı olarak, mücevherlerle dolu, şaşaalı, barok, boğucu, gaddar bir fizyonomisi olan son dönemini ele alalım. Bu fizyonominin kaynağı, Ammianus, Aziz Hieronymus, Theodosius kanunları ile E. Auerbach'ın gayet incelikli bir analizini yaptığı (*Mimésis*, Fr. çev., s. 70-77) yazıtlarda ortak olan, son dönem imparatorluğunun Kafkaesk retoriğidir yalnızca; yoksa imparatorluğun ilk dönemine ait papirüsleri, elimize ulaşan az sayıdaki kararnameyi ya da *Actes des Martyrs*'i okuduğumuzda aynı ağır gaddarlık duygusu ortaya çıkar. Yönetimin uzak, yolsuzluğa bulaşmış olduğu ve köylü kitlelerine şöyle bir değip geçtiği bütün imparatorluklar, aczini gaddarlık ve azametli kurumlarla dengeler; Türk ve Çin imparatorluklarında da bu böyledir. Aynı şekilde, Villon'un yaşadığı yüzyılın ve ölüm danslarının bizim gözümüzdeki karanlık betimlemesinin arkasında nasıl bir gerçeklik olduğunu ve Huizinga'nın o hayranlık uyandıran fizyonomik incelemesinin gerçekliğe ne ölçüde tekabül

mi idare ediyor? Çift meclisliliğin, *coitus interruptus*'un (ilişki sırasında penisi geri çekme), merkezi kuvvetler mekaniğinin, doğrudan vergilerin, incelikli ya da etkili bir cümle söylerken parmakuçlarında hafifçe yükselmenin (Bay Birotteau böyle yapardı) ve XIX. yüzyılın diğer olaylarının aynı ritimde evrilmesi için bir sebep yoktur; neden olsun ki? Ve eğer böyle değilse, tarihsel sürekliliğin bizde yarattığı izlenim, belirli bir sayıda uygarlığa bölünmüş olma izlenimi, optik bir yanılsamadan başka bir şey değildir ve olsa olsa takımyıldızların gruplanmalarını değil sayılarını tartışmak kadar ilginç olur.

İlahi Takdir Tarih'i idare ediyorsa ve Tarih bir bütünse o halde ilahi plan Tarih'ten ayırt edilemez; bir bütün olarak Tarih'i göremeyiz, dizilerin iç içe geçmesi olarak Tarih ise, uçaktan görülen büyük bir şehrin karışıklığı gibi bir kaostur. Tarihçi, ille de söz konusu karışıklığın belirli bir yöne eğilimi olup olmadığını, bir kuralı olup olmadığını, bir gelişim olup olmadığını bileyim demez. Nitekim bu kuralın her şeyin anahtarı olmayacağı da gayet açıktır; trenin Orléans'a gittiğini öğrenmek vagonlardaki yolcuların neler yapabileceğini ne açıklar ne de özetler. Evrim yasası mistik bir anahtar değilse, Sirius'tan gelen bir gözlemcinin Tarih'in kadranında saati okumasını ve hangi tarihsel ânın diğerinden sonra geldiğini söylemesini sağlayacak bir *belirti*'den (*indice*) başka bir şey olamaz; söz ettiğimiz yasa rasyonalizasyon, ilerleme, homojenden heterojene geçme, teknik gelişme ya da özgürlüklerin gelişmesi olursa, XX. yüzyılın IV. yüzyıldan sonra geldiğini söylemeye olanak tanır, ancak bu yüzyıllar içinde olup bitenlerin hepsini özetlemez. Sirius'tan gelmiş olan gözlemci, basın özgürlüğünün veya otomobil sayısının kronolojik bir gösterge olduğunu bildiğinden, gerçeğin bu veçhesini Dünya gezegenindeki gösteriyi tarihlendirmek için kullanır, fakat dünyalıların araba kullanmak ve gazetelerde hükümetlerini lanetlemek dışında da birçok şey yapmaya devam edeceklerini söylemeye gerek yok. Evrimin anlamı, biyolojik, teolojik, antropolojik, sosyolojik ya da

---

ettiğini bilmek isterdik. Bu karanlık atmosfer, ölüm saplantısına, XV. yüzyılın şartlarına, vebaya, savaşlara, Büyük Bölünme'ye bağlanır. O halde, madem her şey birbirine bu kadar basitçe bağlanıyor, Auschwitz ile Hiroşima çağının edebiyat ve resminin nasıl bir fizyonomisi olması gerektiğini sormak isterim.

patafizik bir sorundur, ama tarihsel bir sorun değildir. Çünkü tarihçi tarihi, veçhelerinden birine feda etmek istemez, bu veçhe ipucu olur. Fizik, hatta termodinamik bile entropinin temaşasına indirgenemez.[20]

---

20. Tarih felsefesi bugün ölü bir türdür ya da ancak Spengler gibi oldukça popüler zevklerin takipçilerinde yaşayan bir türdür. Çünkü yanlış bir türdü: Vahyedilmiş bir felsefe olmadığı sürece, tarih felsefeleri, olguların somut açıklamalarını yapmak ve bu olguları açıklayan mekanizmalarla yasalara gödermede bulunmak gibi gereksiz bir tekrara düşer. Yalnızca iki uç varlığını sürdürebilir: Augustinus'un *Tanrı Kenti*'ndeki İlahi Takdir anlayışı, bir de tarihsel epistemoloji — gerisi beş para etmez. Diyelim ki tarihin genel hareketinin Tanrı'nın krallığına doğru ilerlemek (Aziz Augustinus) olduğunu ya da ebedi bir dönüş içinde tekrarlanan mevsimlik döngülerden oluştuğunu (Spengler) veya bir üç hal "yasası"na —aslında ampirik bir tespite— uygun olduğunu (A. Compte) söyleme hakkına sahibiz; ya da "özgürlüğün işleyişini dikkate alarak" insanlığı mükemmel bir anayasayla özgürce yaşamaya götüren "düzenli bir akış, devamlılığı olan bir gelişme" (Kant) keşfettik. Şu ikisinden biri geçerli olacaktı: Ya bu hareket tarihi yönlendiren güçlerin basit bir sonucudur ya da esrarengiz bir dış güç tarafından buna sebebiyet verilmiştir. Birinci durumda tarih felsefesi tarihyazımının gereksiz bir tekrarı ya da, daha doğrusu, büyük ölçekli bir tarihsel tespit, bütün tarihsel olgular gibi açıklanmayı bekleyen bir olgudur; ikinci durumdaysa, ya bu esrarengiz güç vahiy yoluyla bilinir (Aziz Augustinus) ve akıllıca davranıp İlahi Takdir'in yollarını keşfetmeyi reddetmezseniz, olayların ayrıntılarında bunların iyi kötü izlerini ararsınız; ya da tarihin kendisine bakılarak keşfedilen bir olgu: Çember gibi dönüyor olması (Spengler), ilginç ve açıklanmamış bir olgu olduğuna göre, transa geçmek yerine bu tuhaf keşfi açıklamak, insanlığı çember gibi döndüren birkaç somut sebep görmeye çalışmak gerekir; belki bu sebepler bulunamaz, ama bu durumda da Spengler'in keşfi tarihsel bir sorun, tarihyazımının tamamlanmamış bir sayfası olur.

Gelelim Kant'ınki gibi, bütün olarak insanlığın hareketinin şu ya da bu yolu izlediği ya da izleme eğiliminde olduğu ve bu yönelmenin somut sebeplere dayandığı tespitini yapan tarih felsefelerine. Tabii bu tür tespitlerin sadece ampirik anlamları vardır: Kıtaların sınırlarının bize büsbütün malum olacağı tam bir düzlemkürenin birdenbire Yeryüzü ve kıtalar hakkındaki sınırlı bilginin yerini alması gibi. Bütün kıtanın şeklini tamamıyla bilmek muhakkak ki önceden bildiğimiz kısmın betimlemesini değiştirmemizi gerektirmez; aynı şekilde, insanlığın geleceğinin ne olacağını bilmek de geçmişin tarihini yazma biçimimizi değiştirmemizi gerektirmez ve bu bize hiçbir felsefi açıklama getirmez. İnsanlık tarihinin belirgin satırları özellikle didaktik bir değere sahip değildir; insanlığın giderek daha fazla teknik ilerleme yolunda gitmesi belki de misyonu böyle olduğu için değildir; sıradan taklit fenomenlerine, "kartopu"na, Markov zincirindeki bir tesadüfe ya da epidemik bir sürece de bağlı olabilir. İnsanlığın geleceğini bilmenin kendi başına hiçbir faydası yoktur; nitekim bu bilgi bizi tarihsel nedensellik mekanizmala-

Peki bu devasa sorun tarihçiyi ilgilendirmiyorsa ne ilgilendirebilir? Bu sorunun sorulduğunu sık sık duyarız[21] ve cevabın basit olması da mümkün değildir: Tarihçinin ilgisi belgelerin durumuna, zevklerine, kafasından gelip geçen bir fikre, yayıncının siparişine göre değişir. Ama bundan kasıt, tarihçinin neyle ilgilenmesi *gerektiği* ise, sorunun cevabı bütün bütün imkânsızdır. Tarihin o soylu adını diplomatik bir olaya tahsis edip sporun tarihinden esirgemek kabullenilecek şey midir? Nesnel olan bir önem ölçütü tespit etmek imkânsızdır. Söyleyeceğini güçlü bir şekilde söyleyen Popper'dan bir sayfayla bitirelim sözlerimizi:[22] "Sanıyorum zorluğu çözmenin tek yolu, bilinçli olarak, seçim yapmak için baştan kararlaştırılmış bir bakış açısını devreye sokmaktır. Tarihselcilik, yorumları yanlışlıkla teori zanneder. Mesela 'tarih'i, sınıf mücadelesinin tarihi ya da ırkların üstünlük elde etmek için verdiği mücadelenin tarihi veya bilimsel ve sınai ilerlemenin tarihi olarak yorumlamak mümkündür. Bütün bu bakış açıları ama az ama çok ilginçtir ve hepsi birer bakış açısı olarak kusursuzdur. Fakat tarihselciler onları bu şekilde sunmaz; temelde eşdeğerli (her ne kadar aralarından bazıları —gayet önemli bir husus olan— verimlilikleriyle sivrilse de) bir dizi yorumun kaçınılmaz olarak var olduğunu görmezler. Bunun yerine, bunları, bütün tarihin sınıf mücadelesi tarihi vb. oldu-

---

rının araştırılmasına, tarih felsefesiyse tarih yöntembilimine yönlendirir. Mesela Comte'un üç hal "yasa"sı, insanlığın neden üç halden geçtiği sorusuna yönlendirir. Kant'ın yaptığı da budur: Son derece vazıh olan tarih felsefesi kendini bir *tercih* gibi sunar ve somut bir açıklamaya yönlendirir. Gerçekten de "insan türünün felsefi tarihi" adı verilen projenin bütün tarihi felsefi olarak yeniden yazmak anlamına gelmediğini, bu tarihin tercih edilen perspektife dahil olan kısmını, yani özgürlükteki ilerlemeleri yazmak olduğunu saklamaz. Ve insanlığı bu amaca yönlendiren bazı somut sebepler aramaya özen gösterir. Mesela barbarlığın geçici geri dönüşleri olduğunda bile, en azından, pratikte bir "ışık tohumu" gelecek kuşaklara aktarılmıştır ve insan, bu tohumların yeşereceği mümbit bir toprak olarak yaratılmıştır. İnsanlığın bu geleceği, mümkün ve muhtemel olsa da hiçbir şekilde kesin değildir; Kant, kendi felsefi Tarih'ini bu gelecek uğrunda çalışmak, onun gelişini daha da muhtemel kılmak için yazmıştır.

21. Mesela W. Dray, "The historian's problem of selection", *Logic, methodology and philosophy of science, Proceedings of the 1960 international Congress* içinde, Stanford University Press, 1962, s. 595-603.

22. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, çev. Rousseau, Plon, 1956, s. 148-50; Türkçesi: *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan, 1998.

ğunu gösteren doktrin ya da teoriler olarak sunarlar. Bu yönteme haklı olarak karşı çıkan klasik tarihçilerse, başka bir yönden daha büyük bir hataya düşerler; nesnelliği hedeflediklerinden kendilerini bütün seçici bakış açılarından uzak durmak zorunda hissederler, ama bu imkânsız olduğundan, farkına bile varmaksızın birtakım bakış açıları edinirler."

Büyük harfli Tarih diye bir şey olmadığına göre, küçük bir muamma karşımıza çıkıyor: Nasıl oldu da antik felsefe, skolastik ve klasik felsefe, hiç Tarih felsefesi yapmadı? XIX. yüzyılın tarih'çiliği klasik felsefeyi geçtiği fikrindeydi; geçmişin keşfi, mümkün olan her türlü hakikatin mekânı olabilecek yeni bir kıtanın keşfi demekti. Troeltsch, "insan ve değerleri hakkında düşündüğümüz her şeyi temelden tarihselleştirmek" gerektiğini söylüyordu. Pyrrhon paradokslarının modern versiyonudur bu. Hakikat şu ki klasik felsefe tarihi ya da, daha doğrusu, tarihleri bilmiyor değildi, fakat Tarih üzerine felsefe yapmaktansa ya genel olarak Varlık ve Oluş ya da diğerlerinin arasında daha iyi tanımlanmış bir "...nın tarihi" —mesela siyasi rejimlerin art arda gelişi, krallık, demokrasi, tiranlık— üzerine tefekkür ediyordu.

Tarih Ay-altında Cereyan Eder

Ayrıca klasik felsefe Tarih'i kişileştirmez: Dünyamızın bir oluş, türeme ve çürüme dünyası olduğunu tespit etmekle yetinir. Aristoteles ve skolastiğe göre dünyanın iki ana bölgesi vardır: yeryüzü ve gökyüzü. Gökyüzü determinizmin, yasanın, bilimin bölgesidir: Yıldızlar ne doğar ne değişir ne de ölürler; dönemsel hareketleri bir saat mekanizmasının mükemmelliğini taşır. Oysaki bizim, Ay'ın altına yerleştirilmiş dünyamızda, oluş hüküm sürer ve orada her şey olaydır. Bu oluş halinden dolayı orada kesin bilim olamaz; yasalar olsa olsa muhtemeldir, çünkü biçim ve saf kavram üzerine yaptığımız akıl yürütmelere "madde"nin dahil ettiği özellikleri de katmak gerekir. İnsan özgürdür; rastlantı diye bir şey vardır; olayların nedenleri vardır, ama bu nedenlerin etkileri kuşkulu görünmeye devam eder; gelecek belirsizdir, oluşsa olağan. Aristoteles'in bu gök ve ay-altı karşıtlığını, doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasında kur-

mayı sevdiğimiz karşıtlıkla kıyasladığımızda daha iyi anlarız: İnsan bilimin nesnesi olamaz deriz, insanla ilgili olgular birer "şey" değildir... Bu karşıtlık, Aritotelesçi karşıtlığın başka bir varlık seviyesine taşınmış halidir; kitabın sonunda bu görüşe ne kadar inanılabileceğini göreceğiz, fakat tarihi olduğu şekliyle ve tarih adını hak ettiği sürece nasıl olacaksa öyle betimlemek için, en uygun araç Aristotelesçi anlayıştır: Fiziksel ve beşeri bilimlerin hüküm sürdüğü soyutlamalara ait gökyüzünün aksine, ay-altı âlemde herkes, içinde yaşadığımız ve eylemde bulunduğumuz, gözlerimizle gördüğümüz, romanların, dramların ve tarih kitaplarının anlattığı dünyayı tanır. Şu fikir sarsıcı gelebilir, fakat çoğunlukla kafamızda belli belirsiz bir görüş vardır: Özgürlük ve rastlantı, bilimin reddettiği sağduyuya ait yanılsamalardır; tarihçi eğer, bayağı bilginin üzerine çıkmak istiyorsa, rastlantı ve özgürlüğün yerine determinizmi geçirmeli, ay-altı âlemden çıkmalıdır. Tarihin bir beşeri bilim olduğunu sanmak demektir bu; sözünü ettiğimiz iki yanılsama şunlardır: Beşeri bilimlerin ay-altına ait olduğuna inanmak, tarihinse ay-altına ait olmadığına inanmak. Tarihçiliğin ve tarihte bilimciliğin karşısına, büyük harfli Tarih diye bir şeyin olmadığını, tarihsel olguların da bilimsel olmadığını kabul eden klasik felsefeyi koymak gerekir. Tarihin epistemolojisiyle ilgili bir inceleme özellikle Aristoteles'in ve Thukydides'in sofrasından dökülen kimi kırıntılarla beslenebilir;[23] ayrıca, göreceğimiz üzere, yüzyıldır tarihçilerin yaptığı *çalışmalardan* çıkarılacak derslerle.

23. E. Gilson, *Linguistique et Philosophie*, Vrin, 1969, s. 87: "Aristoteles'in adı bile yetiyor kendilerinden önce dünyaya geldiği ve —bugün kolayca aşmamız mümkün olmadığından, ancak yeniden keşfedebildiğimiz— basit, yekpare, aşikâr gerçekleri neredeyse naif bir açıklıkla görüp dile getirmiş olduğu için onu affetmeyenleri sinirlendirmeye... Bu basit ve dolaysız nesnellik Aristoteles'in şeyleri gördüğü gibi ifade etmesini sağlıyordu. Aristotelesçi felsefe hiç olmadı: Söylenmesi gereken gerçeklik onda sistem denen şeyin yerini tutuyordu."

Hangi Olgular Tarihseldir?

Herder ve Hegel'den Collingwood ve Toynbee'ye, tarih'çilik yararsız ya da hatalıdır; sorunları çözmek, hatta ortaya koymak bir yana, birtakım zorluklar yaratmıştır.[24] Tarihçiliğin dışına çıkmak için her şeyin tarihsel olduğunu ortaya koymak yeter; bu şekilde en son noktasına taşınan tarih'çilik zararsız hale gelir. Bir apaçıklığı tespit etmekle yetinir: Her an her tür olay olur, dünyamız bir oluş dünyasıdır; bu olaylardan bazılarının özel bir doğası olduğuna, onların "tarihsel" olduklarına ve Tarih'i oluşturduklarına inanmak nafiledir. Oysaki tarih'çiliğin ortaya koyduğu ilk soru şuydu: Tarihsel bir olayı tarihsel olmayandan ayıran nedir? Bu ayrımı yapmanın kolay olmadığı, bu bölünmeyi gerçekleştirmek için safdil bilince ya da milli bilince bel bağlanamayacağı, ama daha iyisinin de bulunamayacağı ve tartışma konusunun parmaklarımızın arasından kayıp gittiği hızla ortaya çıkınca tarih'çilik, Tarih'in öznel olduğu, değerlerimizin bir projeksiyonu ve kendisine sormak istediğimiz soruların cevabı olduğu sonucuna vardı.

Tarih'çiliğin en büyük marifeti ne olurdu, biliyor musunuz? Büyük harfli Tarih fikrinin sıkıntılarını ve tarihsel nesnelliğin sınırlarını gün ışığına çıkarmak. Daha da basiti, en başta büyük harfli Tarih fikrini ortaya atmamak ve ay-altı âlemin muhtemelin krallığı olduğunu baştan kabul etmek olurdu. Tarihsel nesnenin ayrışması, tarihin krizi, "var olmayan" olgular, yani günümüzdeki tarih sorunsalının canevinde duran her şey (en azından Almanya ve Fransa'da; İn-

24. F. Meinecke'nin kitabı, tarih'çiliğin (*historisme*) —ya da isterseniz şöyle diyelim: tarihselciliğin (*historicisme*)— Voltaire ve Ferguson'dan Herder ve Goethe'ye uzanan kökenleri üzerine klasik bir kitaptır: *Die Entstehung des Historismus* (*Werke*, c. 3), Münih, Oldenbourg, 1965. Fakat Prusyalı âlimin meyli, tarihsel ya da herhangi bir "totalitarizm"den çok bireyselliğe ve Goetheci anlamda bireyedir (bkz. c. 4, s. 100-1 — bu sayfaları 1939'da yayımlamak cesaret ve asaletini göstermiştir): Dolayısıyla Meinecke özel bir tarih'çilik akımı ortaya koyar; Hegel'i ele almayan kitabında milliyetçilik de kısıtlı bir yer tutar (Croce, eser hakkındaki kitabiyat yazısında Meinecke'nin tezini reddeder, tarih'çiliğin kökenine Hegel'i yerleştirir; yazı, *La Storia come pensiero e come azione* içinde yeniden yayımlandı).

giltere'deyse tarihsel nedensellik denen insani sorundur canevinde duran) hakkında söylenen her şey, şu ilk sorunun bir devamıdır sadece: Ne tarihseldir, ne değildir? Oysaki bu sorunsalın hem apaçık hem de zararsız hale gelmesi için her şeyin tarihsel olduğunu kabul etmek yeter. Evet, tarih, sorularımıza verdiğimiz cevaplardan ibarettir, çünkü bütün soruları sormak, bütün oluşu betimlemek maddi olarak imkânsızdır, çünkü tarihin soru çizelgesi zaman içinde gelişmiştir, üstelik gelişimi her biliminki kadar yavaştır; evet, tarih özneldir, çünkü tarih kitaplarının konusunun özgürce seçildiğini inkâr edemeyiz.[25]

25. Tarih duygusunun XVIII. yüzyıldaki kökenleri konusunda bkz. H. Butterfield, *Man on his past, the study of the history of historical scholarship*, Cambridge University Press, 1955 ve 1969, s. 33; eseri incelenmeyi hak eden Başpapaz Claude Fleury'nin adını da zikredelim. Tarih denen türün genel tarihi için, bkz. Fritz Wagner, *Geschichtswissenschaft* (Orbis Academicus, c. I, 1), Freiburg ve Münih, Karl Aber, 1951 ve 1966 (Alman tarihselciliğinin önemi üzerinde durarak Miletoslu Hekataios'tan Max Weber'e kadar tarihçileri inceler). Günümüzde tarihyazımı eğilimlerinin bir tablosu ve yakın dönem yazarları için bkz. A. Marwick, *The Nature of history*, Macmillan, 1970.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ne Olgu Ne Geometral, İlle de Olay Örgüsü

EĞER OLMUŞ OLAN HER ŞEY, tarihin alanına girmeyi aynı ölçüde hak ediyorsa, tarih kaosa dönüşmez mi? Bir olgu tarihte nasıl diğerinden daha önemli olur? Nasıl olur da her şey tekil olayların sıkıcı yavanlığına indirgenip kalmaz? Neversli bir çiftçinin hayatı XIV. Louis'ninkiyle bir mi olacaktır; şu anda caddeden yükselen korna gürültüleri, bir dünya savaşıyla?.. Tarih'çi sorgulamadan kaçılabilir mi? Tekillikler üzerinde dağılmaktan ve her şeyin birbirine denk olduğu bir ayrımsızlıktan kaçınabilmek için tarihyazımında bir tercih yapılmalıdır.

Buna iki türlü cevap verilebilir. Her şeyden önce tarih, münferit olayların tekilliğiyle değil, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, özgüllüğüyle ilgilenir. Sonra olgular, görüleceği gibi, kum kadar çok değildir. Tarih atomik bir determinizm değildir; bir dünya savaşının gerçekten de bir korna konserinden daha önemli olduğu dünyamızda cereyan eder — meğerki (her şey mümkün) konser bir dünya savaşına sebebiyet vermiş olsun. Zira "olgular", yalıtılmış bir halde bulunmazlar; tarihçi onları sebep, amaç, fırsat, rastlantı, bahane gibi roller oynadıkları kümeler içinde düzenlenmiş halde bulur. Kendi varoluşumuz, ne de olsa, birbirinden bağımsız olaylardan oluşan tekdüze bir yığın olarak görünmez bize; baştan bir anlamı vardır, bunu anlarız; tarihçinin durumu neden daha Kafkaesk olsun ki? Tarih, bizlerin hayatıyla aynı kumaştan mamuldür.

Demek ki olguların, tarihçinin konusunu seçtikten sonra hazır bulduğu ve değiştirilemez, doğal bir düzeni vardır. Tarihsel çalışmanın amacı bu düzene *ulaşmak*'tır: 1914-18 savaşının sebepleri, savaşanların amaçları, Saraybosna olayı. Tarihsel açıklamaların nesnelliğinin sınırları, her tarihçinin açıklamayı az çok ileri taşıyabilmesine bağlıdır kısmen. Seçilmiş konu içinde, olguların bu düzeni o olgulara göreli bir önem yükler; 1914-18 savaşının askeri tarihinde, ileri karakollara ani bir taarruz, gazete manşetlerini o gün haklı olarak işgal etmiş bir saldırıdan daha fazlası değildir. Aynı askeri tarihte Verdun, İspanyol gribinden çok daha önemlidir. Demografik bir tarihteyse elbette bunun tam tersi söz konusu olur. Ancak, Tarih'in bakış açısından hangisinin, Verdun'ün mü yoksa gribin mi mutlak anlamda daha önemli olduğu sorusunun sorulması akledildiği anda güçlükler baş gösterecektir. O halde, olgular tek başlarına var olmaz, nesnel bağlantıları vardır; tarihten bir konuyu seçmek serbesttir, ancak seçilmiş olan konu içinde olgular ve bağlantıları neyse odur, hiçbir şey bunları hiçbir şekilde değiştiremez; tarihsel hakikat ne göreli, ne de bütün bakış açılarının ötesine geçip, kelimelerle ifade edilemeyen, "geometral" gibi erişilmez bir şeydir.

Olay Örgüsü Kavramı

Olgular tek başlarına bulunmaz: Bu anlamda tarihin dokusu, "olay örgüsü" dediğimiz şeye benzer; maddi sebeplerle amaçlar ve rastlantıların, son derece insani ve pek az "bilimsel" bir karışımıdır. Tarihçinin hayattan keyfine göre kesip aldığı ve olguların kendi nesnel bağlantılarını ve göreli önemlerini barındıran bir dilimdir: Feodal toplumun ortaya çıkışı, II. Felipe'nin Akdeniz siyaseti ya da bu siyasetin bir epizodundan başka bir şey olmayan Galileo devrimi.[26] *Olay örgüsü* teriminin, tarihçinin çalıştığı şeyin bir drama ya da bir roman —*Savaş ve Barış* ya da *Antonius ve Kleopatra*— kadar insani olduğunu hatırlatmak gibi bir faydası var. Bu olay örgüsü dediğimiz şey illaki kronolojik bir sıraya göre düzenlenmez; aynen bir iç

26. Bkz. J. Vialatoux, aktaran J.Hours, *Valeur de l'histoire*, Paris, PUF, 1963, s. 69 (anlatının mantığı ile tarihin mantığını karşılaştırıyor).

drama gibi bir düzlemden diğerine geçebilir. Galileo devriminin olay örgüsü Galileo'yu, XVII. yüzyıl başındaki fizik düşüncesinin genel çerçevesiyle, içinde belli belirsiz hissettiği özlemlerle, o sırada moda olan sorunlar ve referanslarla, Platonculuk ve Aristotelesçilikle, vb. ilişkiye sokar. O halde olay örgüsü, değişik, geçici ritimlerden alınmış enine bir kesit, spektral bir analiz olabilir; olay örgüsü hep olay örgüsü olacaktır çünkü olay örgüsü ay-altı âleme özgü, insani olmaya devam edecektir, çünkü determinizmin bir parçası olmayacaktır.

Olay örgüsü, Prusya ordusu denen atomların Avusturya ordusu denen atomları yendiği bir determinizm değildir; ayrıntılar burada göreli bir önem kazanır ki olay örgüsünün iyi ilerlemesi için bu şarttır. Olay örgüsü dediğimiz şeyler küçük determinizmler olsaydı, Bismarck'ın Ems telgrafını çekmesi ele alınırken, telgrafın işleyişi ile şansölyenin kararı aynı nesnellikle detaylandırılırdı; keza tarihçinin ilk iş olarak bize, Bismarck'ın hangi biyolojik süreçlerden geçerek dünyaya geldiğini açıklaması gerekirdi. Ayrıntıların önemi göreli olmasaydı, Napoléon'un askerlerine emir vermesi konusunda, tarihçinin her seferinde, askerlerin ona neden itaat ettiklerini açıklaması gerekirdi (unutmayalım ki *Savaş ve Barış*'ta Tolstoy, tarih sorununu aşağı yukarı bu şekilde ortaya koymuştu). Gelgelelim, askerler bir kere itaatsizlik etmiş olsalardı, dramanın seyri değişmiş olacağı için, bu olay elbette son derece önemli olurdu. Peki tarihçinin ilgisini cezbetmeyi hak eden olgular nelerdir? Her şey seçilen olay örgüsüne bağlıdır; herhangi bir olgu kendi başına ne ilginçtir ne de değildir. Semadirekli Nike'nin kanatlarında kaç tane tüy olduğunu saymak bir arkeolog için ilginç midir? Övgüye değer bir titizliğin mi kanıtı olur bu, yoksa lüzumsuz bir özenin mi? Buna cevap vermek mümkün değil, çünkü olay örgüsü olmaksızın olgu bir hiçtir. Fazla tüy kullanmama ve temsili çok detaylı düzenlememe şeklindeki klasik eğilimi, detaylarla doldurmak şeklindeki barok eğilimi ve barbar sanatlarda alanı dekoratif unsurlarla doldurma zevkini art arda sıralayacağımız bir sanat tarihi dramasında, bunu kahraman mı figüran mı yaptığımıza bağlı olarak bir şeye dönüşür.

Şuna dikkat edelim; biraz önceki olay örgümüz Napoléon'un uluslararası siyaseti değil de Büyük Ordu, onun maneviyatı ve tutu-

mu olsaydı, muhafız kıtası askerlerinin olağan itaati konumuz için önemli bir olay olurdu ve sebebini açıklamak durumunda olurduk. Yalnız, olay örgülerini alt alta yazıp toplamak ve bundan bir toplam çıkartmak zordur: Ya kahramanımız Neron'dur ve "Muhafızlar, itaat edin" demesi yetecektir ya da kahramanımız muhafızlardır ve başka bir trajedi yazacağızdır. Tarihte de, tıpkı tiyatroda olduğu gibi, her şeyi birden göstermek imkânsızdır; çok fazla sayfa tutacağı için değil, temel bir tarihsel olgu, olaysal bir atom olmadığı için. Olayları ait oldukları olay örgüleri içinde görmeyi bırakırsak, sonsuz küçüğün girdabı içine çekiliriz. Arkeologlar bunu iyi bilir: Anlamını bilmediğiniz bir sahneyi temsil eden, biraz aşınmış bir alçak kabartma bulursunuz; en iyi fotoğraf bile iyi bir betimlemenin yerini tutamayacağından bunu betimlemeye girişirsiniz. Fakat hangi ayrıntıları sıralamak, hangilerini sessizce geçmek gerekir? O sahnedeki figürlerin ne yaptıklarını anlamadığınız için bunu bilemezsiniz. Yine de gözünüzde anlamsız olan bir ayrıntının, sizden daha mahir bir meslektaş için sahnenin anahtarı olabileceğini öngörebilirsiniz; asa olduğunu düşündüğünüz bir tür silindirin ucundaki hafif bir kıvrım, ona bir yılanı çağrıştıracaktır: Figürün tuttuğu şey meğer bir yılanmış, demek ki o da bir peri figürüymüş... Öyleyse bilimin menfaati için her şeyi betimlemeli mi? Bir deneyin bakalım!

Atomik Olgu Yoktur

Talihsizliğimiz şu ki, tarihsel olayı gayrişahsi bir davranış olarak ele almayı reddetsek de, anlamını görmemek için gözlerimizi kapamıyor olsak da çekeceğimiz acıların sonuna gelmiş sayılmayız: Bu yolda daha fazla olaysal atoma rastlamayacağız ve bir değil iki girdaba birden yakalanacağız. Ne olursa olsun, her olay, anlamı olduğuna göre, bir bağlamı ima eder; kendisinin bir parçası bir olay örgüsüne ya da, daha doğrusu, belirsiz sayıdaki olay örgülerine atıfta bulunur; buna karşılık, olay her zaman daha küçük olaylara bölünebilir. Peki olay ne olabilir? 1940'ta Almanların Sedan taarruzu olabilir mi sözgelimi? Hayır, bu stratejik, taktik, idari, psikolojik, vb. bir olay örgüsüdür. Tarihsel olgunun atomu, her iki ordunun her bir askerinin tek tek davranışı mıdır? Tek bir insanı anlayabilmek için

gereken olağanüstü emeği bir düşünün hele! Yoksa her askerin her bir hareketi, her bir adımı mıdır? Fakat adım dediğimiz, marifetli bir cihazın kaydedebileceği zamansal-mekânsal bir davranış değildir; bir anlamı vardır, bir asker herkes gibi yürümez, uygun adım yürür, hatta kaz adımlarıyla yürür; II. Friedrich pek uzak değildir, I. Friedrich-Wilhelm de öyle... Hangisini seçmeli? Tercihimiz hangi dramadan yana olacak? Her şeyden söz edemeyiz, sokakta karşımıza çıkan her yayanın hayatını da anlatamayız.

Bir bütünü betimlemek imkânsızdır, her betimleme seçicidir; tarihçi, olaysalın haritasını asla el altından kaldırmaz, en fazla oradan geçen yolların sayısını artırabilir. F. von Hayek'in[27] de yazdığı gibi, Fransız Devrimi'nden ya da Yüz Yıl Savaşları'ndan sanki doğal bütünlermiş gibi söz eden dil bizi aldatır: Bu olayları incelemenin ilk adımının, tıpkı bir taştan ya da hayvandan söz edildiğinde yaptığımız gibi, gidip neye benzediklerine bakmak olduğunu zannetmemize sebep olur. İncelemenin nesnesi asla, belirli bir zaman ve mekân içindeki gözlemlenebilir fenomenlerin tamamı değildir, içinden seçilmiş bazı veçhelerdir yalnızca. Sorduğumuz soruya bağlı olarak, aynı zamansal-mekânsal durum, farklı inceleme konuları içerebilir. Hayek şunu ekler: "Bu sorulara bağlı olarak, tekil bir tarihsel olay diye kabul etmeye alıştığımız şey, birden çok bilgi nesnesine bölünebilir; günümüzde çok rağbet gören doktrinden esas olarak sorumlu olan da işte bu noktadaki kafa karışıklığıdır; söz konusu doktrine göre her türlü tarihsel bilgi ister istemez görelidir, bizim 'durumumuz' tarafından belirlenir, zamanın akışıyla birlikte değişmesi de mukadderdir; tarihsel bilginin göreliliğiyle ilgili önermenin içerdiği hakikat nüvesi şudur: Tarihçiler farklı zamanlarda farklı konularla ilgilenecek, fakat aynı konu hakkında farklı görüşler savunmayacaklardır." Aynı "olay"ın farklı olay örgülerine dağılması mümkün olduğu gibi, ayrı türden kategorilere (toplumsal, siyasal, dinsel...) ait verilerin bir olay oluşturmasının da mümkün olduğunu ekleyelim; hatta bu çok sık rastlanan bir durumdur. Olayların çoğunluğu,

27. *Scientisme et Sciences sociales*, çev. Barre, Plon, 1953, s. 57-60 ve 80; ayrıca bkz. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, çev. Rousseau, Plon, 1956, s. 79-80. ve n. 1.

Marcel Mauss'un anladığı anlamında "topyekûn toplumsal olgulardır"; doğrusunu söylemek gerekirse, topyekûn toplumsal olgu teorisi çok basit bir şeyi ifade eder: Geleneksel kategorilerimiz gerçekliği sakatlar.

Aslında küçük bir muamma geliyor aklıma: Coğrafi bir konunun parçalanmasından ve coğrafyanın öznelliğinden pek az söz edildiği halde, tarihin konusunun parçalanması, tarihte nesnellik krizi neden bu kadar sık sorun ediliyor? Ya "topyekûn coğrafi olgu"? Bölge dediğimiz şeyin, olay dediğimiz şeyden daha fazla nesnel varlığı olmadığı açıktır; keyfimize göre parçalara ayırırız onu (coğrafyada bir Toynbee çıksa, yeryüzünde kırk üç ya da yüz on dokuz "bölge" bulunduğunu ve hepsinin "*should be regarded as philosophically equivalent*" olduğunu [felsefi nazarda bir tutulması gerektiğini] ferman buyururdu); jeolojik, klimatolojik, botanik, vb. verilere ayrılır ve bu bölgenin, ona sormayı tercih edeceğimiz sorularla biz neye dönüştürürsek o olacağı da aynı ölçüde aşikârdır: *openfield* (açık arazi sistemi) sorununa önem atfedecek ve sorunu ortaya koyacak mıyız? Uygarlıkların kendi değerlerinden yola çıkarak tarihi sorguladığı ve kendilerini geçmişin aynasında görmekten hoşlandıkları söylenir; eğer uygarlıkların böyle varoluşsal ihtiyaçları olduğu ve bu ihtiyaçlarını tarihle karşıladıkları doğruysa, o halde kendilerini bugünün aynasında görmelerini sağlayacak olan coğrafya bu ihtiyacı en güzel şekilde karşılar. Dolayısıyla, tarih'çilik gibi bir coğraficiliğin olmaması şaşırtıcıdır; coğrafyacıların tarihçilerden daha az felsefi bir kafaya sahip olduklarını mı düşünmeli, yoksa filozofların coğrafiden ziyade tarihsel bir kafaya sahip olduklarını mı?[28]

---

28. Dünya yüzeyinin coğrafi bölgelere ayrılması meselesi için bkz. H. Schmitthenner'in şu derinlikli makalesi: "Zum Problem der allgemeinen Geographie", *Geographia Helvetica* içinde, c. VI, 1951, özellikle s. 126 ve 129 (W. Storkebaum'un hazırladığı şu derlemede tekrar yayımlanmıştır: *Zum Gegenstand und zur Methode der Geographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, Wege der Forschung dizisi, c. LVIII, s. 195 ve s. 199-200). "Farklı coğrafi kategoriler esas alınarak yapılan ayrımlar çeşitli şekillerde birbirleriyle kesişir"; doğal bölgelerin olduğu fikri, yer adlarına takılıp kalmış safdil algının bir yanılsamasıdır. Seçilmiş olan kıstasa göre coğrafyacının kavramsal irdelemesi bu ayrıma çeşitli şekillerde zarar verir ve hiçbir şekilde bilimsel temeli olan ve (ölçütlerin örtüştüğü —sahi hangi mucizeyle örtüşecek bu ölçütler?) organik birer bütün oluşturan böl-

Oluşun bütününü anlatmanın imkânsız olduğu açıktır, seçim yapmak gerekir. Aynı şekilde, Tarih'i oluşturan ve tercihimize kendini dayatacak, olaylar diye özel bir kategori (mesela, siyasi tarih) de yoktur. Dolayısıyla Marrou'nun izinden giderek şunu öne sürersek harfi harfine doğru bir şey söylemiş oluruz: Her türlü tarihyazımı özneldir; tarihten konular özgürce seçilir ve bütün konular ilkece birbirine denktir; büyük harfli Tarih diye bir şey olmadığı gibi, "tarihin anlamı" diye bir şey de yoktur; olayların akışı (gerçekten bilimsel tarihin birkaç lokomotifi tarafından ortaya çıkarılır) belirlenmiş bir yol üzerinde ilerlemez. Olayların alanını betimlemek için tarihçinin tercih ettiği güzergâh özgürce seçilebilir ve bütün güzergâhlar (aynı ölçüde ilginç olmasa da) aynı ölçüde meşrudur. Hal böyleyken, olay alanının biçimlenişi neyse odur ve aynı yolu izleyen iki tarihçi alanı aynı şekilde görür ya da anlaşmazlıklarını nesnel olarak tartışabilirler.

---

geler bulunmasıyla sonuçlanmaz; "gerçek" bölgeleri bulmak istemek, "çemberden kare çıkarmaya çalışmak" gibidir. Öte yandan Schmitthenner'in bu makalesi, coğrafyanın epistemolojisine mükemmel bir giriştir; sağlayacağı fayda da tarihin epistemolojisininkiyle birebir aynıdır. Ne kadar tuhaf değil mi? Coğrafya ile tarih arasında güçlü bir paralellik olduğu halde, tarihin epistemolojisi asil, dokunaklı, felsefi bir konu olarak görülürken, coğrafyanın epistemolojisinin okuru muhakkak ki pek azdır. Bununla birlikte iki disiplinin sorunları temelde aynıdır ("olgu"nun ayrışması, nedensellik ve etkileşim, özgürlük, açıklayıcı ve müdahil bilimlerle —jeoloji ya da iktisat— ilişkiler, pratik veçhe —siyaset ya da arazi düzenlemesi—, kavram, tür, karşılaştırmalı yöntem sorunları, "ay-altı" veçhesi); tarih ile coğrafyanın popülerliğindeki eşitsizlik, tarihe bakışımızdaki romantizmin ölçüsünü gösteriyor: Tarihin epistemolojisini "asil" bir konuya dönüştüren şey, tarihin dünyanın mahkemesi olacağı şeklindeki romantik fikirdir (ya da coğrafyanın insan özgürlüğüne hükmettiğini ve coğrafyanın bugün tarihe atfettiğimiz görecilik dersiyle aynı değere sahip olduğunu söyleyen iklimler teorisine artık inanmıyoruz; etnografya bu derse devam ediyor). Tarihin bu romantik halesini kesinlikle çekip almak lazım. Coğrafyanın da bir Toynbee'si oldu nitekim: Herder'in verdiği dersi çıkış noktası sayan coğrafyacı Carl Ritter (ayrıca bkz. Michelet'nin *Fransa Tablosu*'nun sayfa kenarlarında hayallere dalan Fransız coğrafya ekolü). Ritter'e göre gerçekten doğal bölgeler diye bir şey vardı, bunlar Tanrı tarafından insana bahşedilmek üzere yaratılmış münferitliklerdi; insanın göreviyse, Yaradan'ın onlara atfettiği amaca uygun olarak buraları yaşanabilir kılmaktı. Öte yandan Ritter, yine de, coğrafyacıların, önemini ve orijinalliğini vurguladıkları olumlu bir eser bıraktı.

Olay Alanının Yapısı

Tarihçiler olay denen son derece nesnel alan (ki sonsuz kez bölünebilir, olay atomlarından oluşmaz) içinde keyiflerine göre çizdikleri güzergâhların sayısı kadar çok olay örgüsü anlatırlar. Hiçbir tarihçi bu alanın bütününü betimlemez, çünkü bir güzergâh her yerden geçemez, tercih yapmak zorundadır; bu güzergâhlar ne hakikattir, ne de Tarih. Ayrıca olay alanı, gidilip ziyaret edilebilen ve olay adı verilen mevkiler içermez; olay bir varlık değildir, mümkün güzergâhların bir kesişmesidir. 1914-18 savaşı denen olayı ele alalım ya da daha belirli bir noktaya kendimizi yerleştirelim: Askeri harekâtlar ve diplomatik faaliyet — herhangi bir başkasıyla eşdeğerli bir güzergâhtır bu. Daha geniş bir bakış açısıyla komşu alanlara uzanabiliriz: Askeri gerekler iktisadi hayata devlet müdahalesine yol açtı, siyasi ve anayasal sorunlara yol açtı, âdetleri değiştirdi, hemşire ve kadın işçilerin sayısını artırdı ve toplumda kadınların durumunu altüst etti... Heh şimdi, yakından veya uzaktan takip edebileceğimiz feminizm güzergâhındayız. Bazı güzergâhlar kısadır (savaşın — yanlışlıkla olanlar müstesna— resim sanatının evrimi üzerinde çok az etkisi olmuştur); belirli bir güzergâhta temel sebep olan bir "olgu", bir başkasında ara-olay ya da ayrıntı olur. Olay alanındaki bütün bu bağlantılar tamamıyla nesneldir. O halde 1914-18 savaşı denen olay hangisidir? Sizin savaş kavramına özgürce atfettiğiniz kapsam, onu neye dönüştürüyorsa odur: Diplomatik veya askeri harekâtlar ya da bunu kesen güzergâhların küçük veya büyük bir parçası. Eğer yeterince geniş bir açıdan bakıyorsanız, savaşınız "topyekûn bir toplumsal olgu" bile olabilir.

Olay dediğimiz, bir nesne, dayanıklı bir şey, bir töz de değildir; gerçekliğin içinden serbestçe çekip aldığımız bir kesittir; etkileşim halindeki tözlerin, insanların ve şeylerin, eylemde bulunup katılaştıkları bir süreçler yığınıdır. Olayların doğal birliği yoktur; *Phaedra*'nın becerikli aşçısının aksine biz, onları asıl eklem yerlerinden kesip ayıramayız, çünkü öyle eklem yerleri yoktur. Ne kadar basit olursa olsun, bu hakikat geçen yüzyılın sonlarından önce bilinen bir şey haline gelmemiş, keşfedilmesi de belli bir şok yaratmıştır; tari-

hin konusunun özneciliğinden, parçalanmasından söz etmiştik. Bu durum ancak, XIX. yüzyıla kadar tarihyazımının son derece olaysal olmasıyla ve bakış açısının darlığıyla açıklanabilir; bir yandan kutsanmış olan bir büyük tarih vardı ve bu özellikle siyasiydi, bir de "kabul edilmiş" olaylar vardı. Olaysal olmayan tarih, bir tür teleskop etkisi yaratarak, gökyüzünde antikçağ astronomlarının bildikleri dışında milyonlarca yıldızı fark etmemizi ve takımyıldızlarla dolu gökyüzünden aldığımız kesitin öznel olduğunu anlamamızı sağladı.

Dolayısıyla olayların bir gitar ya da çorba kâsesi gibi sabit bir varoluşu yoktur. Kim ne derse desin, "geometral" şeklinde var olmadıklarını da eklemek gerek; kendi içlerinde bir küp ya da piramit misali var oldukları söylenebilir: Küpün bütün yüzeylerini aynı anda göremeyiz hiçbir zaman, her zaman kısmi bir görüş açımız olur; buna karşılık görüş açılarını çoğaltabiliriz. Olaylar için de durum böyledir: Olayların erişilmez hakikatleri, onlar hakkında edindiğimiz ve hepsi de kısmen doğru olan sayısız görüş açısını birleştirir. Ama öyle bir hakikat yoktur; olayın geometrale benzetilmesi yanıltıcıdır, kullanışlı olmaktan ziyade tehlikelidir. Bakış açılarının şu sözde çoğulluğunun neye dayandığını görebilmemiz için, okur, biraz uzun (bu kitap içinde, çok değil iki ya da üç kere karşımıza çıkacak) bir örneği açıp geliştirmemize izin versin.

Bir Örnek: Evergetizm

Roma toplumunda hibe ve armağanın (*le don*), daha doğrusu bu muğlak kelimeler altında toplayabileceğimiz şeylerin yeri, en az başka toplumlarda potlacın ya da Üçüncü Dünya toplumlarında yardım ve bölüşüme yönelik vergi sistemlerinin tuttuğu yer kadar büyüktür. Ekmek ve sirk, toprakların emektarlara dağıtılması, bayram hediyeleri, imparatorların memurlarına "hediyeler"i, bir kurum seviyesine çıkarılmış olan bahşiş, mülklerin dostlar ve hizmetçiler arasında bölüştürüldüğü vasiyetnameler, bütün şehrin davet edildiği ziyafetler, yönetici sınıfı oluşturan saygın kişilerin hamiliği (bu hamiliğin önemi o kadar büyüktür ki, bir Helenistik Roma kentinde, Kuzey Afrika ya da Türkiye'de kalıntıları turistler tarafından gezi-

len kentlerden birinde, kamusal diyebileceğimiz anıtların çoğu kent-devlete saygın bir kişi tarafından bağışlanmış olur. Birçok amfitiyatro böyledir. Durumu daha iyi anlamak için Fransa'da belediyelerin, okulların ve barajların çoğunu, çalışanlarına çerez ikram eden veya sinemada bedavaya film izleten burjuvaların cömertliğine borçlu olduğumuzu hayal edin). En karışık davranışların (memurlara verilen hediyeler onların ücreti yerine geçiyor, hamilik de gelir vergisinin yerini tutuyordu) ve çok çeşitli saiklerin (yükselme hırsı, paternalizm, monarşik üslup, yolsuzluk, cömertlik, yerel yurtseverlik, rekabet zevki, sosyal seviyesini koruma arzusu, genel kanaate uyma, yuhalanma korkusu) karıştığı bu hazmı zor ihsanlar kütlesini nasıl yorumlamalı?

Bu davranışların bazılarında —ama yalnızca bazılarında— yardım ve iyilikseverliğin antik bir karşılığı bulunabilir.[29] Bu olay örgüsünden neler mi çıkar? Bedava ekmek, arazi dağıtımı ve kolonilerin kurulması, yoksulların et ve tatlı yeme imkânı buldukları halka açık ziyafetler, "himaye edilenler"e iyi evlerde konaklama imkânının sağlanması, Stoacılara ya da, daha doğrusu, yaygın ahlak anlayışına göre insanlık ödevi. Şüphesiz *yoksul* ve *iyilikseverlik* kelimeleri paganların lugatinde yoktur; Musevi ve Hıristiyanların kavramlarıdır bunlar. Paganlar cömertlik ya da yurtseverlikle hareket ettiklerini beyan ediyorlardı ve yardımlar bütün yurttaşlara yönelik kabul ediliyordu: Kamu buğdayından pay alma hakkı olan Roma halkına, kolonilere gönderilmiş "yurttaşlar"a. Fakat değerler konusunda aldanmayalım, aslında yalnızca yoksul yurttaşlar buğdaydan ve topraktan yararlanıyorlardı; sonuçta tumturaklı sözler yoksullar dediğimiz iktisadi kategoriyi, hukukun yurttaş evrenselliği içinde eritmeye devam ediyordu. Evrenselcilik yoksullara ya da, daha doğrusu, kendilerini Roma yurttaşı olarak tanımlayabilen yoksullara yardım edilmesine engel değildi; diğerleriyse sefalete ve kişisel insanseverliğin insafına terk ediliyordu. Dolayısıyla buğday dağıtımı ne tam olarak antik değerlerin söylediklerine uyuyor, ne de modern yardım anlayışına denk düşüyordu; kendine özgü bir olaydı.

29. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939.

Halka yardımın, aldatıcı boş sözlerin ardında, tarih boyunca hep aynı kalmış bir işlev olduğunu sanmak yanlış olur; değerler davranışların aynası olmadığı gibi davranışlar da işlevlere göre şekil almaz.

Yardım denen olay örgüsüyle çakışmayan, başka davranış ve saikleri ortaya çıkaran başka olay örgüleri de tasavvur edilebilir. Mesela evergetizm: 1948'de Marrou tarafından ortaya atılan bu kavram, kentte yaşayan, toprak sahibi soylulardan oluşan yönetici sınıfın kent-devlet yönetimini hem bir hak hem bir görev olarak kabul etme tutumunu ifade eder. Bu sınıf aynı zamanda kendini, masraflarını kendi cebinden karşılayarak çarkı döndürmek ve cömertlik sergileyerek halkın gönlünü kazanmak zorunda hissediyordu; halk da ihtiyaç halinde, yaygara çıkararak onlara bu görevlerini hatırlatmayı biliyordu. Anıtlar, amfitiyatrolar, halka açık ziyafetler, arena ve sirk gösterileri... Bu durumda olay örgüsünün konusu, pagan yönetici sınıfı kendi ayrıcalıklarının esiri haline getiren mekanizmadır. Bu sınıf, kendini kent-devlet için helak ediyordu, çünkü soyluluk bunu gerektiriyordu. Burada üçüncü bir olay örgüsü vardır: aristokratik cömertlik. Soylu, yanaşmalarının rızkını verir, vasiyetnamesinde arkadaşlarına ve hizmetçilerine yatacak yer ayarlar, amfitiyatro yaptırır, sanatı ve edebiyatı himaye eder; Hıristiyan olduktan sonraysa sadaka verir, kölelerini azat eder, bazilikayı güzelleştirir, dinsel ve hayır amaçlı eserleri çoğaltır... Aynı olay alanı içinde başka güzergâhlar da tasavvur edilebilir: Antikçağda iktisadi rasyonalite, "fazla"nın kullanımı, "müşterek mülkler" (antik toplumlar, bencil bir *homo oeconomicus*'tan beklenemeyecek ve modern insanın esas olarak devletten beklediği mülkleri nasıl ediniyorlardı?).[30] Kendi nesnelliği olan bütün bu olay örgüleri, aynı davranışla, aynı değerlerle ve aynı aktörlerle bağlantılı değildir. Hatta bütün hibe davranışlarını farklı değerlendirebiliriz, genellikle yapıldığı gibi kamu hukuku, ideoloji ve gelenekler arasında paylaştırabiliriz, ayrıca fazla anekdotik diyerek büyük bir bölümünü sessizce geçebiliriz.

30. A. Wolfelsperger, *Les Biens collectifs*, Paris, PUF, 1969.

Geometral Kavramının Eleştirisi

Bu durumda nerede olacak şu bizim geometral? Birbirlerini kesseler de bu farklı olay örgüleri, her şey birbiriyle temas halinde olmadığı sürece, aynı noktada buluşmaz: Bu farazi perspektifler sayısız bakış açısına ulaşır (evergetizm; kerim devlet, bürokrasinin ortaya çıkışı, savurganlık...). "Hibe/armağan" (*le don*) kelimesi ve genel bir egzotizm izlenimi olmasa bütün bu davranışları da kısmi denen bakış açılarını da karşılaştırmayı aklımızdan geçirmezdik ("Bütün bunlar bizim geleneklerimizden uzaktır; Roma potlacıdır bu"). Geometrale inanırsak, anlamsal bir tuzağa düşeriz. Mauss'u okuduğumuz için "hibe/armağan"dan söz etmek yerine, Yunanlar gibi rekabet zevkinden ve yurtseverlikten, Romalılar gibi özgürlükten ve popülerlik arayışından, yerliler gibi törensel hediyelerden söz etmiş olsaydık, olay alanını bambaşka biçimde bölmüş olurduk ve bu söz dağarcığı aklımıza başka geometraller getirirdi. O halde "doğru" geometral, ilgili kişilerinki midir? Bir toplumu kendi değerlerinden yola çıkarak incelemek daha doğru olmaz mı? Sonuç hoş olabilir. Bir toplumun davranışlarını incelemek ile olay alanını nasıl böldüğünü incelemek ayrı şeylerdir; Romalıların buğday dağıtımını yurttaşlık ödevi olarak kabul ettikleri de, bunların yardım olduğu da kesindir. Paradoksu daha önce görmüştük: Bu dağıtımlarla ilgili olarak antik, yurttaş evrenselciliği kavramı olgularla örtüşmez, oysaki 1948 tarihli evergetizm kavramı, onlar için biçilmiş kaftan gibidir.

İllaki geometralden söz etmek istiyorsak, bu kelimeyi, aynı olayın farklı tanıklar, birbirinden farklı kanlı canlı bireyler tarafından algılanışına ayırmalıyız: Fabrice adlı monad, Mareşal Ney adlı monad, kantinci adlı monad tarafından görüldüğü şekliyle Waterloo Muharebesi gibi. Bir tarihçinin yazacağı şekliyle *olay*'a, "Waterloo Muharebesi"ne gelince, o bu kısmi görüşlerin geometrali değildir; tanıkların görmüş olduklarına dair eleştirel bir seçimdir. Tarihçi, *geometral* kelimesine aldanarak tanıklıkları birleştirmekle yetinirse, bu tuhaf muharebede, başka şeylerin yanı sıra, genç bir İtalyanla aynı soydan büyüleyici bir köylü güzelinden doğan birçok romanesk esinti olur. Tarihçi, olay nasıl olsun istiyorsa belgeler ve tanıklıkları

o şekilde kesip biçer; işte bu yüzden bir olay asla aktörlerinin ve tanıklarının *cogito*'suyla çakışmaz. Waterloo Muharebesi'nde, bir muhafızın *cogito*'sundan gelen homurdanmaları ve esnemeleri bile bulabiliriz; tarihçi, "kendi" Waterloo Muharebesi'nin yalnızca stratejiyi değil savaşanların zihniyetini de kapsayacağına karar vermişse, böyle olur.

Kısacası, tarihte tek bir sahici geometral var gibi görünüyor — o da Tarih'tir, topyekûn tarih, olup biten her şeyin toplamı. Fakat bu geometral biz fanilere göre değildir; ancak bir piramidin bütün açılarını aynı anda görebilen Tanrı, —o da varsa— "farklı yönlerden bakılan bir şehir gibi" Tarih'i seyredebilir (böyle diyor *Monadoloji*). Bunun karşılığında, Tanrı'nın da seyretmediği çünkü sadece lafta var olan bazı küçük düzlemler de vardır: potlaç, Fransız İhtilali, 1914-18 savaşı gibi. O halde I. Dünya Savaşı bir sözden mi ibarettir? "1914-18 savaşı ve geleneklerin dönüşümü", "1914-18 savaşı ve güdümlü iktisat" gibi konular çalışılıyor; savaş bu kısmi bakış açılarının bütünü değil mi? Tam olarak bir toplam bu, bir karmaşa; bir geometral değil. 1914 ile 1918 arası feminizmin yükselişinin, cephe saldırısı stratejileriyle aynı şey olduğu, başka gözlerden görüldüğü iddia edilemez. Ama ya savaşın mantığı, modern çatışmaların korkunç, totaliter mantığı? *Savaş* kelimesinden kastınız ne? Şu iki şeyden biri: Ya askeri ve diplomatik çatışmadan söz ediyorsunuzdur ya da bu çatışma esnasında olup biten her şeyden. Topyekûn savaşlar korkunç fırtınalar gibidir. Fırtınalar iklim ve meteoroloji fenomenleridir. Bir dağ kütlesinin üzerinde fırtına koptuğu zaman, bunun etkisi doğanın her noktasında hissedilir: Engebeler, buzul oluşumlar, sel çukurları, hidrografi, flora, fauna, manyetik alan, insan habitatı, bütün bunlar fırtınanın etkilerine maruz kalır ya da onlardan korunmaya çalışır. Fırtınayı yalnızca meteorolojik bir fenomen ya da onun sonuçlarının toplamı olarak görebilirsiniz, ancak bu ikinci durumda, bütün bakış açılarını bütünleştiren bir fırtına geometralinin olduğu zannedilmemelidir. Geometralden söz etmek, bütüne dair bir bakış açısı konusunda kısmi bir görüş (hepsi böyledir) konumu almak demektir. "Olay" dediğimiz şeyler bütün değildir, ilişki düğümleridir; serbestçe dar ya da geniş kapsamlar atfettiğimiz kelimelerden başka bütün yoktur: "savaş" ya da "armağan" gibi.

Zararsız bir komuşma şekline karşı cephanemizi böyle harcamak doğru mu? Evet, çünkü şu üç yanılsamanın temelinde o vardır: tarihin derinliği yanılsaması, genel tarih yanılsaması, nesnenin yenilenmesi yanılsaması. *Bakış açısı* sözü, *öznellik* ve *erişilemez hakikat* sözleriyle uyumlu gibi geliyor kulağa: "Bütün bakış açıları aynı değerdedir ve hakikati hiçbir zaman yakalayamayız, o hep daha derindedir." Aslında ay-altı âlemin hiçbir yerde derinliği yoktur, yalnızca çok karmaşıktır; hakikatlere ulaşırız ama bunlar kısmi hakikatlerdir (tarihle bilim arasındaki farklardan biri budur; bilim de birtakım hakikatlere ulaşır ama bu hakikatler, ileride göreceğimiz gibi, geçicidir). Hiçbir geometral onlara bir birlik kazandırmadığına göre, "...nın tarihi" denen tarihler ile genel denen tarih arasında kurulan ayrım tamamıyla uzlaşımsaldır. Genel tarih, kendine özgü sonuçlara ulaşacak bir faaliyet olarak var olmaz. Özel tarihleri aynı ciltte bir araya getirmekle ve bunların her birine ayırılacak sayfa sayısını kişisel teorilerin yanı sıra okurun zevklerine göre düzenlemekle yetinir; iyi yaptığı zaman resmen ansiklopedistliktir bu yaptığı. Genelle uğraşan ile özelle uğraşanın işbirliği kuşkusuz arzu edilir bir şeydir.[31] Bir zararı olmaz bunun; körle kötürümün işbirliği gibi değildir. Genel tarihçinin herkes gibi derinlikli görüşleri olabilir; bunlar, özel bir "...nın tarihi"ni aydınlatır, anlaşılmaz bir sentez ortaya çıkarmaz.

Üçüncüsü, yani nesnenin yenilenmesi yanılsaması ise birçok tartışmaya konu olmuş kökenler paradoksudur. "Kökenler nadiren güzeldir" ya da —daha doğrusu—anekdotik olana, tanımı gereği, köken denir: Tiberius'un saltanatında basit bir anekdot olan İsa'nın ölümü, bir süre sonra devasa bir olaya dönüşecektir, o sırada böyle olacağını kim bilebilirdi ki... Paradoks ancak bir genel tarihin olduğuna ve bir olayın kendi içinde tarihsel olduğuna ya da olmadığına inandığımız noktada, rahatsız edicidir. Tiberius'un saltanatının sona erdiği sırada ölen bir tarihçi, İsa'nın çilesinden hiç söz etmeyecektir kuşkusuz. Onu işin içine sokabileceği tek olay örgüsü, Musevi halkının siyasal ve dinsel huzursuzluğudur, burada da İsa, o tarihçi için olduğu gibi bugün hâlâ bizim için de bir figüran rolü oynar sadece.

31. A. Toynbee, *L'Histoire et ses interprétations* içinde, s. 132.

Hıristiyanlık tarihindeyse İsa başrole sahiptir. Çilesinin anlamı zaman içinde değişmez, biz Musevi tarihinden Hıristiyanlık tarihine geçerken olay örgüsünü değiştiririz; her şey tarihseldir, fakat sadece kısmi tarihler vardır.

Tarihsel Nominalizm

Sonuç itibariyle, Marrou tarihin öznel olduğunu yazdığında, bu ifadenin ruhuna hak verebilir ve onu tarihin epistemolojisinin *ktêma es aei*'si (ebediyen geçerli malı) olarak kabul edebiliriz. Bu kitabın perspektifi içinde cümleyi başka türlü kurabiliriz: Madem her şey tarihsel, o zaman biz neyi seçersek o tarih olacaktır. Marrou'nun da hatırlattığı gibi, öznellik keyfilik demek değildir. Diyelim ki penceremizden (tarihçi de zaten yazı odasında oturan adamdır), Champs-Elysées'de ya da République Meydanı'nda gösteri yapan bir kalabalığı seyrediyoruz. Birinci olarak, bu sonsuz sayıda kola bacağa bölünebilecek bir insan gösterisidir, insan davranışı değil; tarih bilimselci değildir, ay-altına aittir. İkinci olarak, burada temel olgular yoktur, çünkü her olgu ancak kendi olay örgüsü içinde anlamlıdır ve belirsiz sayıda olay örgüsüne göndermede bulunur: Siyasi bir gösteri, belirli bir yürüme şekli, her göstericinin kişisel hayatının bir dönemi, vb. Üçüncü olarak, yalnızca "siyasi gösteri" adı verilen olay örgüsünün Tarih'e layık olduğuna karar vermek doğru değildir. Dördüncü olarak, bu olay alanından seçilebilecek bütün olay örgülerini bütünleştirebilecek bir geometral yoktur. Bütün bunlar dolayısıyla tarih özneldir. Nasıl ele alınırsa alınsın, insan denen tözlerin sokakta yaptıkları tamamıyla nesneldir.[32] Dolayısıyla Marrou'nun luga-

32. Aynı şekilde, icra ettikleri bilimin yöntembilimi konusunda en bilinçli coğrafyacılar, (coğrafyada olay örgüsünün tarihte oynadığı role birebir tekabül eden bir rol oynayan) bölge kavramının öznel olduğunu kabul etmiş, coğrafyanın Toynbee'si olan ve Dünya bölgelerinin gerçekliğine inanan Ritter'e tepki göstermişlerdir. Schmitthenner'in ileride atıfta bulunacağımız önemli makalesi dışında, bkz. W. Storkebaum'un zikredilen derlemesi içinde H. Bobek ve H. Carol'un tespitleri, s. 293, 305, 479. Mekânsal sürekliliğin bölgelere ayrılmasında coğrafyacı sayısız bakış açısından birini seçebilir, bu bölgelerin sınırları ve nesnel varoluşları yoktur. Ritter gibi bölgelerin "gerçek" ayrımlarını bulma işine girişirsek, bakış açılarının üst üste yığılması gibi çözümsüz bir sorun içinde ve organik bireyselli-

tinde, itirazlara sebep olmuş (tarih perisi Kleio'nun hikmetinden sual olunmaz) bu *öznellik* kelimesinin ne anlama geldiğini görebiliyoruz; "idealizm" değil, "nominalizm" ya da, okuru ikna etmiş olduğumuzu umut edebileceğimize göre, hiçbir şey nominalist bir tarih tasavvurundan daha rasyonel değildir.[33]

Tarihsel Betimleme Sorunu

Nominalist tasavvur, geçmişin zenginleştirilmesi yanılsamasını, geçmişin geleceğe dair bir anlamı ancak geriye dönük bir etkiyle kazandığı izlenimini fark etmemizi sağlar — yani, Hıristiyanlığın müstakbel zaferinin İsa'nın hayatının anlamını değiştirdiğini ya da, ağaç kabuğuna kazınmış bir yazının ağaçla birlikte büyümesi gibi, şaheserlerin de insanlıkla birlikte büyüdüğünü. *La Pensée et le Mouvant* adlı kitabında Bergson, geleceğin geçmiş üzerindeki bu bariz etkisini inceler. Preromantizm kavramı hakkında şöyle yazar: "Bir Rousseau, bir Chateaubriand, bir Vigny, bir Hugo olmasaydı, hem romantizm diye bir şeyi hiç fark etmemiş olacak, hem de geçmişin klasiklerinde gerçekten de romantizm diye bir şey olmayacaktı, çünkü klasiklerin bu romantizmi ancak eserlerinden belli bir kesit alınmasıyla fark edilir ve nasıl ki üzerimizden geçen bulutta —şekilsiz kütleyi sanatçı kendi hayal gücüne göre düzenleyinceye kadar—

ğin metafiziğinde ya da bir peyzaj fizyonimisinde buluruz kendimizi (geometral kavramı bu boş inançların yumuşatılmış şeklidir). Aslında bakış açılarının üst üste yığılması, kafa karışıklığı gibi durumlarda ortaya çıkar: Ya açıklama sırasında gizliden gizliye bir bakış açısından diğerine zıplanır ya da mekân, (yer adlarının ya da idari coğrafyanın ilhamıyla) keyfi olarak ya da safdillikle seçilmiş bir bakış açısına göre bölünür. Coğrafyada ve tarihte öznellik fikri —yani, bakış açılarının özgürlüğü ve eşitliği fikri— kesin bir berraklık getirir ve tarih'çiliğin ölüm fermanını imzalar. Ancak, zaman içinde olup bitmiş her şeyin öznel olduğu sonucu çıkmaz bundan (Marrou da bu konudaki kafa karışıklığına karşı çıkar); hiçbir şey, coğrafyanın konusu olan Dünya yüzeyinden daha nesnel değildir. Coğrafya da tarih de nominalizmdir; bölgelerin ve uygarlıkların bir bakış açısı meselesi değil, gerçekten var olduklarına inanan Toynbee tarzı tarih ile Ritter tarzı coğrafyanın imkânsız olmasının nedeni budur.

33. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1954, s. 63 vd., s. 222 vd. H. W. Hedinger'in son kitabı, *Subjektivitat und Geschichtswissenschaft, Grundzüge einer Historik*, Duncker und Humblot, 1970, 691 sayfa ve pek faydalı değil.

eğlenceli bir resim olmazsa o özel şekliyle bu kesit de klasik edebiyatta romantizmin ortaya çıkışından önce bulunmuyordu." Peki ama bu, kavramsal bir kesiti tözsel bir biçim sanmak değil midir? Günün birinde preromantik olarak nitelendirilebilecek temalar — bir isim taşımaksızın— klasisizmin içinde bulunuyordu; oraya sonradan girmiş olamazlar, zira Tanrı bile olmamış bir şeyin olmuş olmasını sağlayamaz. Gelecek, romantizm ortaya çıktığında bu temaların romantizme iliştirilmesi imkânını beraberinde getirmek durumundadır, ama onları yaratmaz; bir olguyu keşfetmekle onu yaratmış olmayız.

Romantizm zamanda geriye dönüp preromantizmi yaratmaz; kendi yaşadığı çağda edebiyat tarihçisi yapar o işi. Görünüşün aksine zaman, Bergson'un paradoksunda hiçbir rol oynamaz; XX. yüzyılda romantizmin bir post-klasisizm olarak betimlemesine girişildiğindeyse konunun zenginleştirilmesi belirli bir rol oynar, fakat tam tersi yönde. Paradoksun ortaya koyduğu gerçek sorun, tarihten kesit alma sorunudur; olayın, ne kılığa sokulacaksa o şekilde oluşturulması sorunudur. Romantizm hakkında, klasisizm hakkında sayısız şey yazılabilir, klasisizm preromantizm olarak betimlenebilir, hepsi kabul edilebilir olan daha binlerce olay örgüsü çıkarılabilir bundan. Çünkü betimlemeyi mutlaklık içinde yapmayız; bütün betimlemeler, çoğu zaman bilinçsiz bir tercih içerir: Önemli olduğu buyrulmuş, kararlaştırılmış özellikler seçilmiş olur. Mesela 1914-18 savaşı "olgu"su, belki de binlerce şekilde betimlenebilir ya da, daha doğrusu, oluşturulabilir: Örneğin bir yanda diplomatik ve askeri olayların vakayinamesi olabilir; öbür yanda da bu olayların yol açtığı siyasi, toplumsal, zihinsel, iktisadi ve stratejik şartların analizi, bir tür "derinlemesine" analiz, Verdun adının ancak örnek niyetine zikredilebileceği, bu çatışmanın "sosyoloji"si. İki ayrı uçta duran bu yaklaşımların aynı meraka cevap vermediği, önemli özelliklerin seçimi konusunda aynı tercihe dayanmadığı, aynı kitleye hitap etmediği açıktır. Yazmaya başlarken, olay vakayinamesinin tarih yazmanın tek yolu olmadığını, hatta bunun vazgeçilmez bir parçası dahi olmadığını, daha çok tembelce bir çare olduğunu unutmamak gerek. Tarihçinin işi, La Marne ve Verdun gibi kutsanmış bazı epizotların resmigeçidine indirgenmemelidir. Dönemin belgelerinden, kolektif

hafızadan ve akademik gelenekten bize ulaştığı şekliyle "olgu"nun etrafında, binlerce muhtemel, farklı yapılanmayı hissedebilmeli ve böylesi daha uygunsa, betimleme düzeyini usulca değiştirmeye hazır olmalıdır tarihçi. Uygunluk, yani iç tutarlılık: Betimlemeye dayalı bütün bölümler iyidir; önemli olan, seçtikten sonra o seçtiğimize bağlı kalmaktır. Yalnızca 1914-18 savaşını konu eden bir kitap anlatısal olmalı ve Verdun'ü anlatmalıdır; genel bir tarih içindeyse 1914-18 savaşından, ancak ana çizgileriyle, "sosyolojik" olarak söz edilmelidir.

Tutarlı Bir Sentezin Zorluğu

İç tutarlılık, "olgu"ların betimleme düzeyini değiştirebilmekteki çeviklik güzel, zor ve nadir bulunur şeylerdir. Çoğu zaman bir tarih kitabı, aynı düzeyde olmayan betimlemelerin art arda sıralanmasıyla oluşturulur. Roma tarihiyle ilgili bir kitap, askeri olayları anlatısal tarzda ortaya koyar. Eskilerin stratejisinde modernlerinkine ters olan noktalar (bu konuda Ardant du Picq'e bakınız) ve Roma emperyalizminin sonunu getirecek silsile, tezahürlerinin ayrıntısında bulunacaktır. Siyasi tarih bazen gün gün, bazen uzaktan uzağa yazılır; edebiyat hayatının sunumu, edebiyat fenomeninin her zaman her yerde aynı olduğunu varsayar ve eserlerle yazarları sıralamakla yetinir; toplumsal hayatsa aksine çok daha yüksekten görülür. Kısacası, tarihçi kimi zaman Roma atmosferine, olaysal olmayan verilere neredeyse Romalılar kadar hâkim (bütün bu bilgiler içinde yüzen ve ancak en yeni haberlerle ilgilenebilecek) bir uzmana hitap eder; kimi zaman ise, her yerde hazır ve nazır olaysal olmayan verilerden başlayarak, her şeyin tek tek öğretileceği cahil ama zeki bir okura. Bu okur, Roma uygarlığını çağdaş uygarlıktan ve evrensel tarih çerçevesi içindeki diğer büyük uygarlıklardan ayıran ya da onlara yaklaştıran özelliklerin kendisine açıklanmasını bekler; sayfalarca "sosyoloji" ve kronolojinin aynı cilt içinde düzensiz olarak önüne konmasına kolay kolay tahammül edemez.

Tutarlılık konusunda bu kadar müşkülpesent bir okuru memnun etmek ancak Herkül'ün altından kalkabileceği bir iştir; bir, hatta birkaç Max Weber gerekir bunun için. Roma'yı, aynı kalibrede gö-

rülen diğer uygarlıklardan ayıranın ne olduğunu söylemek, mesela Roma dinini diğer dinlerden ayıranın ne olduğunu analiz etmek gerekir; bu analiz elbette, din fenomenine dair karşılaştırmalı bir tipoloji bulunduğunu varsayar. Tarihte yönetim fenomenine senteze dayalı ve karşılaştırmalı bir bakış geliştirme zahmetine girip aynısını yönetim için de yapmak gerekir. Roma toplumunun da sanayi öncesi uygarlıkların karşılaştırmalı incelemesi çerçevesine yerleştirilmesi gerekir; böyle bir karşılaştırma, Roma hakkında bizim için o âna kadar örtük ve saklı kalmış binlerce özelliğin farkına varmamızı sağlar. Bütün bu güzel şeyler karşılığında müşkülpesent okurumuz, Caesar ile Pompeius arasındaki savaşın ayrıntılarını vermemize razı olur. Dolayısıyla genel tarih yazmak en gözüpekleri bile tir tir titretecek bir iştir, zira "olgu"ları özetlemek değildir söz konusu olan, onları başka şekilde oluşturmak ve benimsenen düzeyle tutarlı olmaktır. Bunu iyi yapmak için de yeniden düşünülmemiş ve — olsa olsa bir vakayiname ya da monografi ölçeğinde önemli olacak— hiçbir olaysal veri tortusu kalmaması gerekir. Kısacası, Fustel de Coulanges'dan bu yana tarihsel "sentez" denen şey, olguyu, belgedekiyle illaki aynı olmayan bir betimleme düzeyinde yeniden oluşturma çabasından başka bir şey değildir. Monografiden genel tarihe geçmek, birincisinin belirgin özelliklerini ikincisi içinde korumak demek değildir, çünkü birinden diğerine geçildiğinde belirgin özellikler artık aynı değildir; Roma tarihinde, cumhuriyet diniyle imparatorluk dini arasındaki uçurumu yaratan, Roma diniyle diğer dinler arasındaki uçurumu yaratan şeyden farklıdır. İyi bir genel tarih yazmak nihayetinde öyle zor bir girişimdir ki, görünüşe bakılırsa henüz hiçbir uygarlık için başarılabilmiş değildir, yani o gün daha gelmemiş. Ancak, geleceğin Weber'leri sayesinde dünya tarihinin büyük ayırt edici özellikleri aşina olduğumuz konular haline gelince, bundan daha uygun bir şekilde yeniden söz edebiliriz.

Bu arada, tarihsel nominalizmden faydalı üç sonuç çıkarılabilir. Birincisi: Her tarih, bir şekilde karşılaştırmalı tarihtir. Önemli olduğu için korunan ve münferit bir olguyu betimlemede esas alınan özellikler evrensel, tümel özelliklerdir; dolayısıyla Roma dininde tarikatların varlığını ilginç ve önemli buluyorsak, bir başka dinin de aynı özelliği taşıyıp taşımadığını söylemeliyiz; buna karşılık, bir

başka dinde teoloji olduğunu tespit etmemiz Roma dininde böyle bir şey olmadığına uyanmamızı ve bunun nasıl böyle olduğuna şaşırmamızı gerektirir. Ayrıca bütün "olgu"ların etrafı, örtük bir olaysal olmayan alanla çevrilidir ve onu geleneksel olarak oluşturulduğundan farklı bir şekilde oluşturmamıza olanak tanıyan da bu alandır. Sonuçta, "olgu", biz ne yaparsak o olduğuna göre, gerekli esnekliğe sahipsek, tarihle karşılaştırabileceğimiz disiplin edebiyat eleştirisidir; çünkü biliyoruz ki, Racine hakkında elkitaplarının söyledikleri, bu yazar hakkında söyleyebileceklerimizin en küçük parçasıdır. Racine üzerine yüz kitap yazacak yüz eleştirmen, bütün bunları birbirlerinden daha farklı, daha doğru, daha incelikli yazacaklardır; yalnızca yeteneksiz eleştirmenler akademik dogmalarla, "olgu"larla yetinir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Sırf Özgül Olana Duyulan Meraktan

HÜMANİZMDEN KASIT, güzel eserler barındırdığı için tarihin hakikatiyle ve iyiyi öğrettikleri için bu güzel eserlerle ilgilenmek ise, tarih kesinlikle bir hümanizm değildir; çünkü aşkınları işin içine karıştırmaz. Hümanizmden kasıt, tarihin bizim için özel bir değer taşıdığı, çünkü bize insanlardan yani kendimizden söz ettiği kanaati ise, tarih yine hümanizm değildir. Bunu söylemekle tarihin bir hümanizm olmaması gerektiğini iddia ediyor ya da tarihte herkesin kendi keyfine göre (bu arada kendisinden başka bir şey aranarak okunan tarihin keyfi epey sınırlıdır) bunu bulmasını yasaklıyor değiliz. Sadece, tarihçilerin ne yaptıklarına bakılırsa, tarihin bilimlerden ya da metafizikten daha fazla hümanizm olmadığının tespit edileceğini tahmin ediyoruz. O halde neden tarihe ilgi duyuyor, neden tarih yazıyoruz? Daha doğrusu (çünkü herkesin ilgisi kişisel bir meseledir: pitoresk zevki, yurtseverlik...), tarih dediğimiz tür doğası gereği ne tür bir ilgiyi memnun etmeye yöneliktir? Amacı nedir?

Tarihçilere Özgü Bir Söz: "İlginç"

Tanıdığım bir arkeolog var, mesleğine tutkuyla bağlı ve yetenekli bir tarihçi; kazısında hani *fena olmayan* bir heykel bulduğu için onu tebrik etseniz yüzünüze acıyarak bakar. Saygın alanlar veya yerleşim yerlerini araştırmayı reddeder ve bir çöplük kazısının çok daha eğitici olduğunu söyler. Asla bir Milos Venüsü bulmayı istemez,

çünkü bunun yeni hiçbir şey öğretmeyeceğini ve sanatın, "işin dışında kalacak" bir zevk olduğunu söyler. Başka arkeologlar meslekleriyle estetiği uzlaştırıyorlardır, fakat ikisinin özünde bir birlik olmasından ziyade, kişisel bir birlik anlayışıyla. Benim güzellik düşmanı arkeoloğumun en sevdiği sıfat, tarih dediğimiz türün anahtar kelimesidir: "İlginç". Bu sıfat hazineler hakkında, taçlara işlenmiş mücevherler hakkında kullanılmaz; Akropolis'in üzerinde gülünç, son iki dünya savaşındaki muharebe meydanlarından biri üzerinde kötü durur. Her milletin tarihi kendi gözünde kutsaldır, Mayaların eski eserlerinin çekiciliğini ya da Nuerlerin etnografyasını över gibi "Fransa tarihi ilginçtir" denemez. Kaldı ki Mayaların ve Nuerlerin kendi tarihçi ve etnografları vardır. Popüler tarihin kendi kutsanmış repertuarı vardır: Büyük adamlar, meşhur epizotlar; bu tarih etrafımızda her yerdedir, sokak tabelalarında, heykel kaidelerinde, kitapçı vitrinlerinde, kolektif hafızada ve okul müfredatlarında. Tarih denen türün "sosyolojik" boyutu böyle bir şeydir. Fakat tarihçilerin ve okurların tarihi bu repertuarı başka bir makamda terennüm eder; üstelik kendini bu repertuarla sınırlamaktan da çok uzaktır. Uzun süre ayrıcalıklı bir tarih var oldu: Plutarkhos aracılığıyla biraz Yunanistan, bolca Roma (imparatorluktan, özellikle de geç dönem imparatorluğundan çok, cumhuriyet), ortaçağın bazı epizotları, modern zamanlar... — ama doğrusunu söylemek gerekirse, bilginler her zaman bütün geçmişle ilgilenmişlerdir. Kadim ve yabancı uygarlıklar keşfedildikçe ortaçağ, Sümerler, Çinliler, "ilkeller" kolaylıkla ilgi alanımıza girdiler; Romalılar halkı biraz sıktıysa, bunun sebebi de ne kadar egzotik olduklarına bakmak yerine, onlardan bir değer-halk yaratılmış olmasıydı. Her şey ilgilendiğimiz bir hakikat olduğu için de Max Weber'in, neredeyse altmış yıl önce, tarihe gösterdiğimiz ilgiyi, şu meşhur "değerlere ilişkin olma" kavramı üzerine kurabilmiş olmasını anlamıyoruz.

Weber: Tarih Değerlere İlişkindir

Alman tarih'çiliğinin altın çağı uzaklaştıkça anlamı esrarengizleşen bu deyim, tarihe girmeye layık olduğuna karar verdiğimiz olayları layık olmayanlardan ayıran şeyin onlara yüklediğimiz değer olduğunu anlatır: Avrupa milletleri arasındaki bir savaşı tarihin alanına dahil sayarken, "Güney Afrika kabileleri arasında bir kavga"yı ya da Kızılderililer arasındakini tarihten saymayız.[34] Olup bitmiş her şeyle ilgilenmek yerine geleneksel olarak yalnızca bazı halklara, belirli olay kategorilerine ve belirli sorunlara ilgi gösteririz (bu halklar ve bu olaylarla ilgili verebileceğimiz olumlu ya da olumsuz değer yargılarından tamamıyla bağımsız olarak). Tercihimiz tarihin sınırlarını oluşturur; halktan halka ve çağdan çağa değişir. Müzik tarihini ele alalım: "Bu disiplinin, *modern Avrupalının merakı açısından* (işte değerlere ilişkin olma!) esas meselesi hiç kuşkusuz şu soruda yatar: Neredeyse her yerde popüler çokseslilikten doğmuş olan harmonik müzik, neden sadece Avrupa'da gelişmiştir?" İtalikler, parantez ve ünlem işareti Weber'in kendisine ait.[35]

Bu, Avrupalının merakı konusunda önyargıda bulunmak ve tarih sosyolojisini onun amaçlılığıyla karıştırmaktır. Hautes Etudes'deki bir Yunan tarihi uzmanı, kendi disiplinini, Kızılderilileri araştıran bir meslektaşınınkinden farklı bir öze sahip sayıyor gibi görünmez; yarın "İrokua İmparatorluğu Tarihi" adlı bir kitap çıkarsa (sanırım böyle bir imparatorluk olmuştu), hiç kimse kitabın varlığını ve tarihe dahil olduğunu inkâr edemez. Buna karşılık, Atina'nın, şu bir saniye önce hayalini kurduğumuz "geçmişin yüce makamı"ndan inmesi için herhangi bir Yunan tarihini açmak yeterli olur ve —tarihleri dünya tarihinin geri kalanından ne daha fazla ne daha az aldatıcı olan— İrokua Birliği ile Atina Birliği arasında pek bir fark yoktur. Weber'in durumu bundan farklı görmediğini düşünüyoruz elbette, fakat o zaman "varlık sebebi" ile "tanıma sebebi" arasında na-

34. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, çev. J. Freund, Plon, 1965, s. 152-72, 244-89, 298-302, 448.

35. *Essais*, s. 448.

sıl ayrım gözetebilir? Atina tarihi bizi kendi başına ilgilendirecek; İrokualıların tarihi ise değerlerle ilgili sorunlarımızı, mesela emperyalizm ya da toplumun ilk adımlarını tanımamıza yarayacak bir malzemeden başka bir şey olmayacaktır.[36] İşte bu gayet dogmatik bir görüştür; etrafımıza bakarsak, bazılarının (örneğin Thukydides bağlamında giriştiği ebedi savaş incelemesinde Raymond Aron) İrokualıları sosyolojik malzeme olarak gördüğünü, bazılarınınsa aynı muameleyi Atinalılara yaptığını ve gene bazılarının İrokualıları İrokualıların aşkına, Atinalıları da Atinalıların aşkına araştırdığını görürüz. Fakat Weber'in düşüncesinin bu itirazlardan daha incelikli olduğu gayet kuşkuludur; yaklaşık olarak şöyle yazar Weber: "IV. Friedrich-Wilhelm'in imparatorluk tahtından feragat etmesi tarihsel bir olaydır, onun üniformasını diken terzilerin kimler olduğunu bilmeninse önemi yoktur. Bunun siyasi tarih için önemsiz olduğu, ama moda ya da terzilik mesleğinin tarihi için öyle olmadığı şeklinde bir cevap verilebilir buna; elbette ama bu perspektiften bakıldığında bile, terziler ancak, modanın ya da terzilik mesleğinin yönünü değiştirmişlerse kişisel olarak önemlidirler; aksi halde biyografileri modanın ya da mesleklerinin tarihini tanımak için birer araçtır sadece. Bazen, yazılı bir tablet parçası bir kralı ya da bir imparatorluğu tanımamızı sağlar, ama kırık parça bu yüzden bir olay değildir."[37] İtiraz okkalı bir itiraz olduğundan, vermeye çalışacağımız cevap da uzun olacak.

Öncelikle değer-olgu ve belge-olgu ayrımı bakış açısına, seçilmiş olay örgüsüne göre değişir; olay örgüsü tercihini ve neyin tarihsel olup neyin olmayacağını belirlemekten uzaktır. İkinci olarak, burada olay örgüsünün kendisi ile konu ettiği baş kişiler ve figüranlar arasında bir karışıklık var (tarih ile biyografi arasında diyelim); olay ile belge arasında da birtakım karışıklıklar var. İster bir kırık kap parçası, ister bir terzinin biyografisi olsun, kaynak ya da belge denen şey, öncelikle —küçük ya da büyük— bir olaydır aynı zamanda. Günümüze maddi bir iz bırakmış bütün olaylar belge olarak tanımlanabilir.[38] Kutsal Kitap İsrail tarihinin kaynağı olduğu gibi aynı zamanda ona ait bir olaydır; siyasi tarihin belgesi, din tarihinin

36. *Essais*, s. 244-59. 37. *Essais*, s. 244, 247, 249.

bir olayıdır; Sina'nın kadim taşocaklarında bulunan ve üzerinde bir firavun adını taşıyan tablet parçası, hanedan tarihinin bir belgesi olduğu gibi, yazının törensel kullanımının tarihini ve gelecek kuşaklar için yazılı ya da başka türlü anıtlar dikilmesi geleneğinin tarihini oluşturan birçok küçük olaydan biridir. Olaylarından biri olduğu olay örgüsünde ana rolleri de kapabilir, figürasyonda da kalabilir; yalnız, Weber'in sözlerine rağmen ana roller ile figürasyonun doğası arasında fark yoktur; basit nüanslar ayırır onları, hissedilmeksizin birinden diğerine geçilir ve en sonunda IV. Friedrich, Wilhelm'in de aslında figüranlardan biri olduğunu fark ederiz. XIV. Louis'nin saltanatında köylülüğün tarihi köylülerin tarihi değil midir? Bu köylülerin her birinin hayatı bir figüranın hayatıdır ve belge de tam olarak mesela, bu Köylünün Akıl Kitabı olacaktır. Ama köylülük dediğimiz şeyde, her köylü yalnızca kelle sayısı olarak varsa, tarihçinin burjuva hanedanlarını onların isimlerine göre tanımlaması ve istatistikten prosopografiye geçirmesi için, büyük burjuvazinin tarihine geçmesi yeterlidir. XIV. Louis'ye gelince o işte bir değer-insandır, siyasi olay örgüsünün kahramanı, tam tarihe dönüşmüş adam. Hayır, sadece bir figüran, sahnede yalnız, ama yine de figüran; tarihçi ondan La Vallière'in Platonik âşığı ya da Purgon'un hastası olarak değil devlet başkanı olarak söz eder — bir insan değil, bir roldür o, tanımı gereği tek bir figüran içeren monark rolü. Buna karşılık, Purgon'un hastası olarak tıp tarihi içinde yer tutuyor ve buradaki "tanıma sebebi" Dangeau'nun günlüğü ve kralın sağlığıyla ilgili belgelerdir. Diyelim ki olay örgüsü olarak modanın gelişimini seçiyoruz, bu gelişim, onu altüst eden terziler ve onun eski izlerini muhafaza edenler tarafından şekillendirilmiştir. Olayın ait olduğu dizi içindeki önemi, dizinin seçimine göre değil, tarihçinin ona vereceği hat sayısına göre belirlenir. Siyasi olay örgüsünü seçtiğimiz için XIV. Louis başrole sahiptir; yoksa bu olay örgüsünü XIV. Louis'nin menakıbnamesine bir biyografi daha eklemek için seçmiş değilizdir.

38. III. Bölümde, bütün "olay"ların sonsuz sayıdaki mümkün olay örgüsünün kavşağı olduğunu görmüştük; işte bu yüzden, haklı olarak tekrar ettiğimiz gibi "belgeler sonsuzdur".

Sorunun Temeli: Weber ve Nietzsche

Doğrusunu söylemek gerekirse, Weber'in teorisine buraya kadar kasıtlı olarak dürbünün ters tarafından baktık, tarihçinin gerçek faaliyetiyle uyup uymadığını görmeye çalıştık; aynı zamanda, bir teoriyi yargılayanın da olgularla uyumu olup olmadığını anlamaya gayret ettik. Fakat teorinin çözmeye çalıştığı sorun pek düzenlenmiş değildir; temelde Nietzscheci olan Weber için bu sorun Nietzscheci terimlerle ifade edilir. Tarihin değerlere ilişkin olduğunu söylerken kastı, Yunan tarihini Kızılderili tarihine tercih etmemize sebep olan tanımlı değerler (mesela klasik hümanizm) değildir. Aslında kendi dönemine kadar hiçbir tarih yaklaşımının geçmişin tamamıyla ilgilenmediğini, her birinin bir tasnifte bulunduğunu ve değer yükleme dediği şeyin de bu seçim olduğunu tespit etmeye çalışır yalnızca. Atinalıları Yerlilere tercih etmemizin nedeni bazı oturmuş değerler değildir, tercih edilmeleri onları değer haline getirir. Haklı görülemeyecek trajik bir seçim, mümkün olan tüm tarih vizyonunu temellendirebilir. Tarih dediğimiz türün topyekûn tarihe dönüşmesi (tuhaf bir rastlantıyla Weber'in ait olduğu kuşaktan hemen sonra olmuştur) bunu gösterir. Bir başka deyişle, bu tarihsel bilgi yaklaşımı, tarihyazımının bir doğruluk, hakikat normuna bağlı bir faaliyet olduğunu reddetmeyi gerektirir; tarihçi için bu normu herhangi bir akıl mahkemesine havale etmek imkânsızdır, zira bu mahkemenin kendisi de haklı gösterilemez bir kararla kurulmuş olacaktır. Weber'in çok da açık olmayan sayfalarının satır aralarında bu fikirler saklı gibidir.

Talihsizlik şurada ki, doğruluk, hakikat normu, kapıdan kovsak bacadan girer; Weber'in kendisi dahi tarihyazımı konusunda yasa koymaktan geri duramaz. Geçmiş tasavvurunun değer yükleme olduğunu tespit ettikten sonra, bu değer yüklemeyi bir norm olarak ortaya koyar. Vaktiyle bir genel tarih kitabının yazarları, Afrika ve Amerika tarihine Eski Dünya'nınkiyle aynı derecede önem atfetmeye karar vermişlerdi (günümüzde bu artık sıradan bir durumdur); Weber, bu değer yükleme davranışına saygı duymak yerine, tarihin nasıl olması gerektiğini söyleyerek kitabı eleştirmişti: "Şimdiye dek

onur kırıcı şekilde tahkir edilmiş Afrika halklarına ve Kızılderililere nihayet! nihayet!—, en az Atinalılar kadar önemli bir yer vermek isteyen, tarihte siyasi-toplumsal eşitlik fikri, düpedüz safdilliktir."[39] Trajedi alçalıp akademizme dönüşüyor; bir tercihi diğerinden üstün tutmanın haklı gösterilemeyeceğini ortaya koyduktan sonra Weber, bundan yerleşmiş düzene bağlı kalmak gerektiği sonucunu çıkarıyor. Trajik radikalizmden konformizme geçişin ilk örneği Weber değildir; yanılmıyorsam ilk örnek Tanrı Krişna idi. Krişna *Bhagavadgita*'da, savaşa hazırlanan Prens Arjuna'ya, yaşamak ve ölmek bir olduğuna göre, (savaşa girmemek ya da ihtiyatla orta yol aramak yerine) görevini yapmaktan ve savaşa girmekten başka yapacak bir şeyi olmadığını öğretir. Böylelikle Weber'de Nietzscheciliğin nasıl, onun epistemolojik düşüncesi ile I. Dünya Savaşı öncesinde ve esnasındaki —böylesine makul bir tarihçide görünce şaşırdığımız— siyasi tutumu arasında bağ kurduğunu anlıyoruz: pancermenizme çalan bir milliyetçilik, norm düzeyine çıkarılmış bir *Machtpolitik* (güç siyaseti).

Nietzsche'nin Batı felsefesinin sonuna mı işaret ettiğini, yoksa muhaliflerinden ilki mi olduğunu incelemek bizim işimiz değil. Bizim sorunumuz bir adım ileride: Weber'e göre değer yüklemenin, belirli bir dönemde oluşturulmuş değerlerle ilgisi yoktur; bu da, bizim geçmiş vizyonumuzun bugünün projeksiyonu, değerlerimizin ve sorgulamalarımızın bir tercümesi olduğu şeklindeki yaygın fikri saf dışı bırakmaya yeter: Nietzscheci büyük trajedinin varoluşsal duyarlılıkla ilgisi yoktur. Değer yükleme tarihin sınırlarını çizer, bir psikodrama tiyatrosu gibi içeriyi düzenlemez; bu sınırlar içinde tek başına tarih kendi değerine eşitttir. Gerçekçilik (yine o), bilimsel idealin, aynen sanat ya da hukuk idealleri gibi,[40] bizi harekete geçiren saikler arasında *de facto* bulunduğunu ve bu idealin bilimsel faaliyeti düzenlediğini kabul etmemizi ister; faaliyet, ideale nispetle her zaman az çok kusurludur, ama o olmaksızın da anlaşılmaz hale gelir. Şu bir gerçek ki insanlar her zaman bilimin, hukukun, sanatın,

39. *Essais*, s. 302; ayrıca bkz. 246 ve 279.

40. H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, çev. Eisenmann, Dalloz, 1962, s. 42, 92, 142.

ahlakın, vb. kendi kuralları olan özgün faaliyetler olduğunu ve bu kurallara göre yargılanmaları gerektiğini kabul etmişlerdir; kurallar tartışılabilir, uygulamalara itiraz edilebilir, ama tek olan ilke tartışılamaz. Bir tarihçi için ilginç olan, kendi uygarlığını ilgilendiren şey değil, tarihsel olarak ilginç olan şeydir. Aynı şekilde ortaçağ (şöyle diyelim: ortaçağda bazı çevreler), özel olarak tuhaf ve egzotik hayvanlarla ilgilenebilmişti. Ortaçağın zoologları, zoolojik olarak ilginç olanla yani bütün hayvanlarla meşgul olmuş ya da meşgul olmak zorunda kalmışlardı; kendi bilimlerinin idealinin az çok bilincine varabilmişlerdi. Kaldı ki aralarından biri çıkıp onları bu ideale çağırabilirdi; zoolog idealinin evrim geçirmiş olması da mümkün; fakat bu evrim saf bilimsel bir evrim olacak ve bilimin kendine ait bir dava oluşturacaktır.

Tarihe Duyulan İlgi ve Tarihin Yararı

Bir disiplinin doğuşunun ve sürdüğü ömrün yakın sosyolojik nedeni, —Gramsci ve Koyré'nin dediği gibi— bilgiyi amaç edinen ve çoğunlukla tek izler-çevreleri yine kendileri olan (papazlar, öğretmenler, teknisyenler, gazeteciler, asalaklar, rant geliri olanlar, marjinaller ve hiçbir işe yaramayanlardan devşirilmiş) küçük bir uzmanlar topluluğunun bulunmasıdır. Tarihsel bilgide de durum farklı değildir. Uzmanlara özgü bir merak olduğundan o da, "sosyolojik" ilişkilerinden, kralların isimlerinin kayıtlı olduğu kronoloji cetvellerinden ya da kahramanlıkların ve milli dramların hatırasını yaşatan anıtlardan doğar. "Uygarlığımız" değer yükleyici bir tercih yaptığı için değil, olgular olay örgüleri içinde var olduğu, onlar tarafından var edildiği ve insanlığın dram mantığının dayattığı göreli önemi bu olay örgüleri içinde kazandığı içindir ki geçmiş bizim gözümüzde, her olgunun aynı önemde olduğu bir tekdüzelik değildir.

Tam anlamıyla tarihsel olan ilginin doğası, tarihin özünden çıkarsanır. Tarih olmuş olan şeyi, sırf olmuş olduğu için anlatır;[41] do-

41. Aynı anlamda, bkz. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Methuen, 1962 (University Paperbacks, 1967), s. 137-67: "The Activity of Being an Historian" (Tarihçilik Faaliyeti); bu faaliyet "ilk ve —uzun süre de— tek olan, geçmişe karşı pratikteki tutumdan kurtulma sürecidir".

layısıyla değerleri ve ibret meselesi gibi iki ilgi odağını yok sayar; menkıbevi ya da öğretici ve hoş değildir. Tarihçi için yalnızca bir monark rolü oynayan ve münferit olarak bir değer taşımayan kralın ölümünü kayda geçirmek dışında, XIV. Louis'nin kangreninin, bu büyük kralın başına gelmiş olması, tarihin bu hastalıkla yakından ilgilenmesi için yeterli değildir. Aynı şekilde parıltılı olaylarla ya da gürültülü felaketlerle, ibret değerine sahip olaylarla ilgilenmez.

Olmuş olan her şeyin gerçekten ilginç olduğuna inanabilir miyiz? İnsanların tırnaklarını kestiklerini, elma soyduklarını ya da kibrit çaktıklarını anlatmak tarihe yakışır mı? Evet, Selevekosların 198 yılında Bekaa Vadisi'ni Ptolemaios hanedanından kesin olarak aldıklarını anlatmak ne kadar yakışırsa o kadar. Zira tuhaftır, meyve soymak için insanlığın bir yarısı, bıçağı sabit duran meyveye yaklaştırır ve bunu böyle yapmayı doğal bulurken, Pasifik adalarında yaşayan diğer yarısı, sabit duran bıçağın üzerinde meyveyi döndürür ve bunu yapmanın tek akılcı yolunun bu olduğunu söyler; kibrit çakmak içinse Batılılar, kadın ya da erkek olmalarına bağlı olarak ya önden arkaya ya da arkadan öne doğru bir hareket yaparlar. Teknikler, doğa-kültür diyalektiği, kadın erkek "rol"leri, taklit, tekniklerin ortaya çıkışı ve yayılması üzerine bazı düşünceler ilham etmiyor mu bize bu; ne kadar zamandır kibrit kullanıyoruz? Kibrit çakmaya başladığımız zaman, cinsiyete göre farklılık gösteren hangi teknik hareket buna örnek oluşturdu? Bunun altında kesinlikle çok ilginç bir olay örgüsü var. Senelerden bir senenin eylül ayında bir sabah, Dupont'un veya Sarıçizmeli Mehmet Ağa'nın çaktığı bir kibritin önemine gelince, olay örgüsü olarak bu hayatla ilgili dilim alınmışsa, kibrit, Dupont'un hayatında taşıdığı önem neyse ancak o kadar tarihsel önem taşır.

Bir-iki paragraf boyunca arketipsel olarak düşünelim (çünkü sınıflandırmacı, hatta yapısal olan yaban düşünce iyidir). Yazıldığı şekliyle tarih, iki arketipe bağlanabilir: "bu eylem hafızalarımızda yaşamayı hak etmektedir" ve "insanlar kendi aralarında farklılık gösterir". Hint vakayinamelerinin en meşhurunu, *Rajatarangini*'yi açalım: Kral Harsha'nın zaferlerini, felaketlerini ve saltanatında saraydaki unutulmaz olayın ne olduğunu okuruz orada. Herodotos'u açalım: Araştırmasını, "zaman başarıları unutturmasın ve Yunanla-

ra ya da Barbarlara ait parlak olaylar günün birinde şöhretten düşmesin" diye yazdığını söyler. Fakat Herodotos, insanlığın sırayla nakledilmesi olarak kabul edilen tarihle kendini sınırlandıramayacak kadar büyük bir dehaydı ve aslında yazdığı kitap ikinci arketipe dahildi: Zaman ve mekân içinde "halklar kendi aralarında farklılık gösterir" ve "Mısır'da kadınlar ayakta işer, erkekler çömelerek" (Marcel Mauss'un beden teknikleri çalışmasını önceden haber verir bu). Günümüzde etnografya denen seyahat sanatının (etnografik bir yöntemin var olabileceğini hayal etmeye kadar vardırıyorlar işi) ve olaysal olmayan tarihin babası Herodotos'tur. Bu şekilde tarih, değerlere ilişkin olmayı bırakmış, insanların doğal tarihine, saf merakın eserine dönüşmüştür

Romanın Kökenleriyle Karşılaştırma

Tarihin romanla (yani, yalan söyleyen tarih diye tanımlayabileceğimiz hikâyeyle) bazı benzerlikleri vardır, çünkü roman da aynı şekilde, değerlerle kurulan ilişkiden, sırf anlatmak için anlatmaya geçmiştir. Yunanlarda, ortaçağ ve modernlerde roman, değer-kişilerden, krallardan ve prenslerden söz eden romanlaştırılmış tarih olarak ortaya çıkmıştır: *Ninos ile Semiramis*, *Büyük Kiros*. Çünkü meşhur biri, bir kral ya da büyük adam söz konusuysa, halka yönelik bir işte bu ismi bir kalemde silmek göze alınamaz. Herkesçe tanınan kişiler hatıralarını yazar ya da hayatlarını yazdırırlar, fakat sıradan birinin biyografisiyle halkın ilgisini çekmek mümkün değildir. Tanınmış bir kişi olmak demek, eylem ve tutkuları, sırf ona ait olmalarıyla ilginç olan biri olmak demektir. Aristoteles söylemiştir bunu: Tarihi tarih yapan şey, Alkibiades'in eylemlerini ve tutkularını anlatmasıdır; adamın biri kendisinden söz edilsin diye tutup onun köpeğinin kuyruğunu kesmiştir ve kesik kuyruktan söz edilmesinin tek sebebi köpeğin Alkibiades'e ait olmasıdır. *France-Dimanche* dergisi hem tanınmayan insanların başından geçmiş ilginç maceralardan hem Kraliçe Elizabeth ya da Brigitte Bardot'nun başına geldiği için ilginç olan yavan hikâyelerden söz eder. Bu dergi yarı yarıya değerlerle ilişki kurar, yarı yarıya bir *exempla* (ibretlikler) derlemesidir. Tarihin ve romanın bütün sorunu budur. Roman, Kiros'tan söz et-

meyi bırakıp meçhul insanların maceralarını anlatmaya başlayacağı zaman, önce gerekçelerini açıklamak zorunda kalmış, bunu da çok çeşitli şekillerde yapmıştır: Sıradan bir kişinin kendi hayatından ziyade gördüklerini aktardığı seyahat anlatısı; son müminin, kardeşlerinin ahlaki eğitimi için, insanlık halini içeren kendi hikâyesini ifşa ettiği itiraf; nihayet yazardan başkası olmayan ve okurlar nezdinde hikâyenin ilginçliğinin ve gerçekliğinin teminatı olarak orada bulunan üçüncü bir kişinin bir yabancıdan duyduğu ya da birtakım belgeler arasında bulduğu hikâyeyi aktardığı dolaylı anlatı ("Adolphe: Meçhul Bir Kişinin Evrakı Arasında Bulunmuş Bir Hikâye").

Sonuçta, tarihin kendine has ilgisinin ne olduğu meselesi şu şekilde dile getirilebilir: Neden *Le Monde* okumaktan bu kadar etkileniriz de, elimizde *France-Dimanche*'la görülmekten rahatsız oluruz? Brigitte Bardot ve Afganistan Kraliçesi Süreyya hafızalarımızda yaşamaya hangi bakımdan Cumhurbaşkanı Georges Pompidou' dan daha çok layıktır? Pompidou'nun durumu kesindir, tarih türünün ortaya çıkışından bu yana devlet başkanları bu sıfatla kronolojilerde kaydedilmişlerdir. Brigitte Bardot'ya gelince, değer-kadın olmaktan çıkıp, *star sistemi, kitle iletişimi,* yani —bizde Edgar Morin'in tebliğ ettiği— şu modern şöhret dinini konu alan bir çağdaş tarih senaryosunda basit bir figüran olursa, o zaman büyük tarihe layık olacaktır. Konu sosyolojinin alanına giriyor ve *Le Monde* nadiren Brigitte Bardot'dan söz ettiğinde, bu önemli başlık altında söz eder.

Tarih Özgül Olanla İlgilenir

Kısmen haklı görünen bazı sebeplerle, Brigitte Bardot ile Georges Pompidou'nun durumu arasında bir fark olduğu söylenerek itiraz edilecektir; biri kendi başına tarihseldir, diğeriyse aynen Friedrich-Wilhelm'in terzilerinin moda tarihini tanıtması gibi, ancak *star sistemi*'ni tanıtmaya yarar. Meselenin canevi burası ve tarih dediğimiz türün özünü burada keşfedeceğiz. Tarih, asla tekerrür etmeyen münferit olaylarla ilgilenir, fakat asıl ilgilendiği şey münferit olmaları da değildir; onları anlamaya, yani onlarda bir tür genellik, daha doğrusu bir özgüllük bulmaya çalışır. Doğa tarihi için de bu böyledir:

Tükenmez bir merakı vardır, bütün türler onun için önemlidir, fakat ortaçağda çok sevilen, asil, güzel, tuhaf ya da acımasız hayvan betimlemelerinin okunduğu hayvan öykülerinde olduğu gibi onların tekilliğiyle oyalanmak niyetinde değildir. Gördük ki, değerlere ilişkin olmaktan uzak olan tarih, genel bir kıymetten düşürmeyle başlar işe: Brigitte Bardot ve Georges Pompidou, hayran olunan ya da arzulanan tanınmış bireyler değil, ait oldukları kategorilerin temsilcileridirler. Birincisi stardır, ikincisiyse, siyasete atılan profesörler türü ile devlet başkanları türü arasında bölünmüş durumdadır. Münferit tekillikten özgüllüğe, yani kavranabilir olan bireye geçmiş bulunuyoruz (bu yüzden *özgül* hem "genel" hem "özel" anlamına gelir). Tarihin ciddiyeti şuradadır: Bireylerin anılarını kurtarmaya değil, geçmiş uygarlıkları anlatmaya niyet eder; yani, devasa bir biyografiler derlemesi değildir tarih. Friedrich-Wilhelm döneminin bütün terzilerinin hayatları birbirine çok benzer, tarih bunları toplu olarak anlatır, çünkü içlerinden birine merak sarmak için hiçbir sebep yoktur; tarih bireylerle ilgilenmez, onların özgül olarak ne sunduklarıyla ilgilenir, çünkü göreceğimiz gibi; yalnızca, değer yüklemeye sözle tanımlanamaz bir destek vermeye yarayan ("çünkü oydu, çünkü bendim") münferit tekillik hakkında söylenebilecek bir şey yoktur. Birey, ister tarihteki ilk büyük role sahip olsun, ister binlerce figürandan biri olsun, ancak özgüllüğüyle tarihsel olarak bir öneme sahiptir.

Weber'in kralın terzileri ve değerlere ilişkin olma ile ilgili argümanı sorunun —yani, tekil olanla özgül olan arasındaki ayrımın— asıl konumunu gözden kaçırmamıza sebep olur. Günlük hayatın her alanında doğuştan gelen ayrımlar yaparız (ayrımsız olanlar, ait oldukları türlerin temsilcisi olarak var olabilirler ancak); işte bu yüzden arılık yanlısı arkeoloğumuz Milos Venüsü bulmak istemez; güzel olduğu için ondan şikâyetçi değildir, bize bir şey öğretmediği halde kendinden çok söz ettirdiği için, değerli olduğu halde ilginç olmadığı için şikâyetçidir. Tekilliğinin arkasında, şaheserin üslubuyla, çalışılmışlığıyla ve bizzat güzelliğiyle Helenistik heykel sanatına getirdiği katkının farkına vardığı an, onayını verir. Özgül olan her şey tarihsel midir; aslında Dupont'un Durand olmamasını ve bireylerin tek tek var olmasını gerektiren tekillik hariç, her şey kavra-

nabilir niteliktedir. Burada saptırılamaz bir olgu vardır, ama dile getirildikten sonra üzerine daha fazla bir şey söylenemez artık. Buna karşılık, tekil varoluş bir kere ortaya kondu mu, bir birey hakkında dile getirilebilecek her şey bir tür genelliğe sahiptir.

Gerçekliğin tarih üzerine kavranabilir söyleme indirgenmesini engelleyen tek şey Durand ve Dupont'un iki ayrı kişi olmasıdır: Geri kalan her şey özgül ve bu yüzden de —ikinci bölümde gördüğümüz gibi— her şey tarihseldir. İşte arkeoloğumuz kazı alanının başında sıkıcı bir Roma evini temizliyor, yaygın bir mesken tipi bu ve duvar parçalarının arasında tarihe yaraşır bir şey olup olmadığını merak ediyor; yani, hem kelimenin kaba anlamıyla olay bulmaya çalışıyor —ama bu evin inşası kesinlikle kendi döneminde büyük bir haber olmamıştı— hem de âdetleri, gelenekleri, "kolektif"i, tek kelimeyle "toplumsal" olanı arıyor. Bu ev binlercesinden farksız, altı odası var, tarihsel mi bu? Cephesi tam olarak şakulle belirlenmemiş, biraz girintili çıkıntılı, külah arasında rahat beş santimlik mesafe var — bu özellikleri tesadüf eseri ve tarihsel açıdan yararsız. Diyelim ki yararlı olsa, o zaman bu ihmal, dönemin yaygın inşa tekniğine has bir özellik demek olurdu; bizde seri üretim ürünü daha çok tekdüzeliğiyle ve kaçınılmaz düzgünlüğüyle dikkat çeker. Külahla aradaki beş santimetre özgül bir şeydir, "kolektif" bir anlamı vardır ve hatırlanmayı hak eder; her şey tarihseldir — sebebini henüz anlamadığımız şey hariç. Kazının sonuna gelindiğinde belki de evin, kendi türüyle bağlantılandırılamayacak hiçbir özelliği çıkmayacak ortaya; gözardı edilemeyecek tek olgu, söz konusu evin kendisi olması ve hemen yanında yükselen şu diğer ev olmamasıdır, fakat tarih ne yapacaksa işte bu tekillikle yapacaktır.[42]

42. Bununla birlikte tekillik (zaman ve mekân yoluyla münferitleşme ve bilinçlerin ayrılması) tarihçinin yazdığı tarihte kendine yer bulamasa da, tarihçilik mesleğinin şiirini oluşturur; arkeolojiyi seven geniş kitle bu konuda yanılmaz, çoğu zaman bu meslek tercihini belirleyen odur hatta. Antik bir metin ya da nesnenin yarattığı heyecan malumdur, bunlar güzel olduğu için değil, artık yok olmuş bir dönemden kaldığı ve aramızdaki varlığı bir göktaşınınki kadar olağandışı ol-

Tarihsel Bilginin Tanımı

Böylelikle tarihin bir tanımına varmış oluyoruz. Her dönemde tarihçiler tarihin, bireyden ziyade topluluk halinde insanla ilişkili olduğunu, toplumların, milletlerin, uygarlıkların, hatta insanlığın, — kelimenin en muğlak anlamıyla— kolektif olanın tarihi olduğunu, kendi halinde bireyle ilgilenmediğini; XIV. Louis'nin hayatı tarihin konusuysa, onun saltanatı altındaki Neversli bir köylününkinin tarih olmadığını ya da tarih için ancak bir malzeme olduğunu hissetmişlerdir. Fakat asıl zor olan, kesin bir tanıma varmaktır. Tarih, münferit olguların tozuna indirgenemeyecek bir "kolektif olgular bilimi" midir? İnsan toplumlarının bilimi midir? Toplum içinde insanın bilimi midir? Fakat hangi tarihçi ya da hangi sosyolog, münferit olanı kolektif olandan ayırmaya, hatta bu kelimelere bir anlam vermeye muktedirdir? Neyin tarihsel olup neyin olmadığına dair ayrım anlık ve içgüdüsel olarak yapılır. Devamlı çoğaltılan ve asla "tutturulduğu" duygusu vermediği için hemen ardından üstü çizilen tarih tanımı denemelerinin ne kadar "yaklaşık" olduğunu görmek

---

duğu için olur bu (yalnızca geçmişten gelen nesneler, "iskandillerimiz" için değişmezler katmanına göre daba "erişilmez" olan bir "çukur"dan gelir). Zamanın şiiriyle mekânın şiirinin üst üste bindiği tarihsel coğrafya araştırmalarının verdiği heyecan da malumdur; bir yerin varlığının tuhaflığına (çünkü bir yerin başka bir tarafta olmak yerine orada olması için hiçbir sebep yoktur) dilsel göstergelerin nedensizliğinin ikinci planda olduğu yer adlarının tuhaflığı eklenir; bunun sonucunda da öyle bir durum ortaya çıkar ki çok az okuma harita okumak kadar şiirsel olur. Bunun üzerine bir de; bu aynı yerin, şu anda burada gördüğümüzle aynı yer olduğu halde vaktiyle başka bir şey olduğu fikri gelip eklenir: Caesar'ın hücum ettiği Marsilya surları, "ölülerin geçmiş olduğu" ve şu anda ayaklarımızın altındakiyle aynı izi takip eden antik yol, aynı yeri işgal eden ve antik habitatla aynı ismi taşıyan modern habitat. Birçok arkeoloğun (örneğin Camille Jullian'ın) o tutkulu vatanseverliğinin kaynağı muhakkak ki buydu. Dolayısıyla tarih, bilimsel tümellik ile dile getirilemeyen tekillik arasında kalan bir bilgisel konuma sahiptir: Tarihçi tekillik aşkıyla inceler geçmişi — öyle bir tekilliktir ki bu, tam da onu incelemekte olduğu için elinden kaçar ve "çalışmakla erişilemeyecek" rüyaların konusu olabilir ancak. Tarihe gösterdiğimiz ilgiyi hangi varoluşsal ihtiyacın açıklayabileceği sorusunu kendimize sormuş olmamız ve, en basit cevabın, tarihin geçmişi, iskandillerimizin erişemediği bu çukuru incelemesi olduğunu düşünmemiş olmamız da bir o kadar kafa karıştırıcı.

için, bunları kesin çizgilere kavuşturmaya çalışmak yeter. Hangi tür toplumların bilimi? Bütün bir milletin, hatta insanlığın mı? Bir köyün mü? Yoksa, en azından, bütün bir ilin mi? Bir grup briç oyuncusunun mu? Kolektif olanın incelenmesiyse eğer, kahramanlık kolektif mi? Peki ya tırnakları kesmek? Zincirleme tasım argümanı asıl işlevini burada bulur: Uygulanabileceği bütün soruların yanlış ifade edildiği söylenir eleştiri babında. Aslında soru hiçbir zaman bu şekilde sorulmaz; geçmişten gelen bir tekilliğin karşısındayken onu birdenbire anladığımızda, zihnimizde sosyolojinin değil, mantığın (daha doğrusu, ontolojinin) alanına giren bir tetiklenme oluşur: Bulduğumuz kolektif ya da toplumsal olan değil, özgül olan, anlaşılabilir münferitliktir. Tarih, insani olayların içinde özgül, yani anlaşılabilir olanların betimlemesidir.

Tekillik, değer bulmadığı anda silinir, çünkü anlaşılmaz olur. *Latince Kitabeler Bütüncesi*'ndeki doksan bin meçhul meşhurun mezartaşı kitabesi arasından işte bir tanesi: Doğmuş, ölmüş ve bu zaman zarfı içinde azatlı kölelerinden biriyle evlenmiş Publicius Eros diye biri; huzur içinde yatsın ve nisyanın hiçliği içinde kaybolsun. Biz romancı değiliz ve tek işimiz de sırf Dupont aşkıyla Dupont'un üzerine eğilmek ve okuru ona âşık etmek değil. Ancak Publicius'un neden azatlı kölelerinden biriyle evlendiğini pek zorlanmadan anlayabiliriz; adının ele verdiği üzere kendisi de eski bir kamu kölesidir (bugün olsa, "belediye çalışanı" derdik) ve kendi çevresinden biriyle evlenmiştir; azatlı kölesi muhtemelen uzun zaman metresi olmuştur ve kendine layık bir eş edinmek için azat etmiştir onu. Belki de çok daha kişisel saikleri vardı; belki hayatının kadınıydı o, belki civarın en namlı güzeliydi... Bu saiklerden hiçbiri tekil değildir, Roma'nın toplumsal, cinsel ve evlilik tarihinin parçasıdır bütün bunlar. Bizim için önemsiz —fakat onun çevresi için esas nitelikte— olan tek olgu, Publicius'un bir başkası değil kendisi olmasıdır. Gerçek olaylara dayalı romanımız, bu Romalı Dupont'un çekici kişiliğine odaklanmak yerine, bir dizi anonim olay örgüsüne bölünür: kölelik, metreslik, içevlilik, eş seçiminde cinsel gerekçeler. Bütün Publiciuslar bu olay örgülerinde kendinden bir şeyler bulacak, ama üzerine söylenecek hiçbir şey olmayan tekilliğini kaybedecektir. Tarihsel olaylar ile bir bireyin *cogito*'su hiçbir zaman birbirine ka-

rışmaz ve bu yüzden, birinci bölümde gördüğümüz gibi, tarih geride bırakılmış izler sayesinde edinilen bilgidir. Yalnız şunu belirtmeliyiz: Publicius'u olay örgülerine ayırırsak evrensel hakikatleri (insanın cinselliği vardır, gökyüzü mavidir) bir kenara koymuş oluruz, zira olay farklılıktır.

Evrensel/tümel olmayan ile tekil olmayan tarihseldir. Bir şeyin evrensel olmaması için bir farklılığı olması gerekir; tekil olmaması için özgül olması,[43] anlaşılmış olması ve bir olay örgüsüne gönderme yapması gerekir. Tarihçi olayların doğabilimcisidir, sırf bilmiş olmak için bilmek ister, oysa tekilliğin bilimi yoktur. Georges Pompidou adında bir tekilliğin var olduğunu bilmek, —Aristoteles'in deyişiyle— "ne yaptığını ve başına ne geldiğini" söyleyemediğimiz sürece tarih değildir, bunu söyleyebiliyorsak buradan özgüllüğe yükseliriz.

İnsanın Tarihi ve Doğanın Tarihi

Tarih, özgül olanın bilgisi olarak tanımlanabilirse, bu tarihle, yani insani olguların tarihi ile, fiziksel olguların, mesela Yeryüzü'nün ya da Güneş sisteminin tarihi arasında karşılaştırma yapmak kolaylaşır. Bu iki tarih arasında hiçbir ortak yön olmadığı söylenir. Doğa tarihi gerçekten de, nesnesi hatırı sayılır boyutta, yerküremiz büyüklüğünde olmadığı sürece bize bir şey ifade etmez. Hiç kimse de bir vakayinamede, dünyanın ıssız bir köşesinde neler olup bittiğini (şu gün büyük bir fırtına, ertesi sene deprem oldu, bir buçuk yüzyıl sonra buraya bir köstebek topluluğu yerleşti) anlatmaz. Buna karşılık insan toplumlarının hayatındaki en ufak olaylar dahi hatırlanmaya değer kabul edilir. Bundan şöyle bir sonuç çıkıyor; insan tarihine, özel, insanmerkezli bir dikkat atfediyoruz çünkü bu tarih, benzerimiz olan varlıklardan söz ediyor bize.

Yerkürenin tarihini yazıyorsak da dünyamızın değişik bölgelerinin meteorolojik ve zoolojik kaydını tutmayı dert etmeyiz. Konula-

43. Tekil ve özgül ayrımı, Benedetto Croce'nin tarih ve vakayiname arasında yaptığı ayrımı kısmen kapsar: *Théorie et Histoire de l'historiographie*, çev. Dufour, Droz, 1968, s.16.

rını tarihsel olmayan bir bakışla inceleyen meteoroloji ve zooloji, yok köstebeklerin, yok fırtınaların hikâyesini anlatma zahmetine girmemize gerek kalmadan, bize yeter de artar bile. Öyleyse, köstebeklerin tarihçileri yokken yerküremizin tarihçileri varsa bunun nedeni, bize XIV. Louis'nin saltanatında Neversli köylülerin tarihini yazdıran, ama bu köylülerin tek tek biyografilerini yazmaktan bizi alıkoyan sebeple aynıdır: sadece özgüllüğe ilgi duyuyor olmamız. Tarih insan varoluşunu tanımlayan özelliklerden biri değildir, tarih-yazımı da bir hümanizm değildir. İnsani olaylarla doğal olaylar karşısındaki tavrımız tamamen aynıdır: Bizi ilgilendiren tek şey özgüllükleridir; bu özgüllük zaman içerisinde değişiyorsa bu çeşitliliklerin, bu farklılıkların tarihini yazarız; değişmiyorsa ona tarihsel olmayan bir tablo çizeriz.

Bir tarihçinin, Neversli köylüleri ya da Roma'nın azatlı kölelerini ele aldığında ilk yaptığı şeyin, bunların her birinin tekilliklerini silmek, özgül veriler olarak dağıtmak olduğunu yukarıda görmüştük — bu veriler de kendi aralarında konu başlıkları (incelenen halkın hayat seviyesi, evlilik âdetleri) halinde toplanır. Biyografilerin sıralanması yerine, toplanınca "Neversli köylülerin hayatı"nı oluşturan bir sıralama elde edilir böylece. Üstelik bu köylülerin yemek yediği, cinsel hayatlarının olduğu sessizce geçilir, çünkü bu böyledir. Doğal olguların tarihini hangi ölçülerle yazdığımızı ve neden insani olgulardan daha az yazdığımızı açıklamaya yine şu iki kıstas yeter: özgüllük ve farklılık. İşte yerküremizin küçük bir bölgesi. Yağmur yağıyor oraya, kar yağıyor, fakat komşu bölgelere de yağıyor; bu bölgelerden birini öbürüne tercih etmemiz için herhangi bir sebep de olmadığından, yağmur damlaları nereye düşerse düşsün aynı konu başlığında toplanıyor. Yağmur da birkaç milyon yıldır hiç değişmediğine göre, anlatabileceğimiz bir tarihi yoktur; bu mekanik hava olayının ancak hiç bitmeyecek bir tablosunu yapabiliriz. Buna karşılık bu bölgenin iklimi ve yüzey şekilleri ikinci zamanla üçüncü zaman arasında değişmiştir; yıllıklarını tuttuğumuz yerküremizin tarihinde küçücük bir olaydır bu. Nihayetinde, insanların tarihi ile doğanın tarihini ayıran tek nüans nicelikseldir: İnsan doğaya, hatta hayvanlara nispetle daha çok değişir ve onun hakkında anlatılacak çok daha fazla hikâye vardır. İnsanın bir kültürü vardır, bu

da onun aynı zamanda hem rasyonel (amaçları vardır ve onlara ulaşmanın en doğru yollarını düşünür; usulleri ve eserleri sonraki kuşaklara aktarılır ve kendi rasyonaliteleri içinde bu kuşaklar tarafından anlaşılmaya ve her zaman geçerli olduklarından "şu anda" yeniden ele alınmaya müsaittir) hem de rasyonaliteden uzak ve keyfi olduğunu gösterir (mesela hayvanlar gibi yemek yer ama farkı şudur, her zaman ve her yerde aynı şeyi yemez; her kültürün kendine ait geleneksel mutfağı vardır ve komşu halkın mutfağını iğrenç bulur). Tarihçi bütün insanların öğle ve akşam yemeklerini tek tek yemekleri sayarak anlatmaz, çünkü bu yemekler de tıpkı biraz önceki yağmurlar gibi, benzerleriyle birlikte öbek halinde toplanır, bunlar da her uygarlığın mutfak geleneklerini oluşturur. Tarihçi, "insan yer" demek sıkıntısına da girmez, çünkü bu ayrımsal bir olay değildir. Yüzyıllar içinde mutfak kültürü tarihini, yerküre tarihiyle aynı başlık altında anlatır.

Tek "tarihsel" şey olan geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki karşıtlık gibi, doğa tarihi ile insan tarihi arasındaki karşıtlık da özle ilişkili olmadığı için o kadar önemli değildir. Heidegger'e karşı, tarih'çiliğe karşı, varoluşçuluğu ve bilgi sosyolojisini unutmaksızın, tarihsel bilginin entelektüalist niteliğini yeniden vurgulamak gerekir. Tarihçi insani olan hiçbir şeye yabancı değildir, kesinlikle, fakat biyolog da hayvani olan hiçbir şeye yabancı değildir. Buffon sineğin, doğabilimcinin uğraşları arasında, doğanın sahnesinde işgal ettiğinden daha fazla yer işgal etmemesi gerektiğini düşünüyordu; buna karşılık ata ve kuğuya karşı bir değer ilişkisi geliştiriyordu; kendi tarzında Weberciydi. Fakat o günden bugüne zooloji çok değişti ve Lamarck aşağı hayvanlara sahip çıktığından beri bütün organizmalar onun için eşit hale geldi; zooloji artık primatlara özel bir önem atfetmiyor, *Tarsius spectrum*'u geçtikten sonra dikkati dağılmaya başlayıp sineğe yaklaştığında neredeyse sıfıra inmiyor. Weber, Güney Afrika yerlilerinin tarihi ile Yunan tarihi kadar meşgul olunabilmesine bozuluyordu. Hadi zamanın değiştiğini, üçüncü dünya diye bir şeyin ve orada yurtseverliğin doğduğunu, kendi geçmişleri üzerine eğilen Afrika halklarının uyanışını yüzüne vurmayalım onun. Ama yurtseverce değerlendirmelerin entelektüel bir ilgiyle çakıştığını ve Afrikalıların Yunan antikçağını hor görmek için, Av-

rupalıların Güney Afrika antikçağını hor görmek için sahip olduklarından daha fazla sebepleri olduğunu görse iyi eder. Kaldı ki bugün, Weber'in ve Frobenius'un zamanında olduğundan çok daha fazla Afrika uzmanı var. Nuerlerin ya da Trobriandlıların araştırılmasının, Atinalılar ve Tebaililerin araştırılması kadar eğitici olmayacağını savunmaya kim cesaret edebilir? Belgeler eşit düzeyde olduktan sonra, o da kesinlikle diğeri kadar eğiticidir, çünkü orada da aynı mekanizmaların işlediğini görürüz. Şunu da ekleyelim: Güney Afrikalı *homo historicus*'un, Atinalıdan daha basit bir organizma olduğu anlaşılırsa daha da fazla yararı olur, çünkü böylelikle doğanın daha az bilinen bir parçasını ortaya çıkarmış olacaktır. Güney Afrika yerlileri tarihi ile Yunan tarihine kaçar sayfa ayırmak gerektiğine gelince —Weber'in sorduğu da budur— cevabı basit: İkinci bölümde gördüğümüz üzere, belgelerin hacmine bağlı.

Bilginin kendi amacı vardır ve bilgi, değerlere ilişkin değildir. Bunun kanıtı da Yunan tarihini yazma tarzımızdır. Güney Afrika yerlilerinin kavgalarını Atinalıların savaşlarıyla aynı kefeye koymak naiflikse, yalnızca Thukydides'in bilgi sunduğu Peloponnesos Savaşı'yla ilgilenmek için nasıl bir sebebimiz olabilir? Bu savaşın dünyanın kaderi üzerinde neredeyse hiçbir etkisi olmamıştır, oysaki Fransa'da yalnızca beş-altı uzman tarafından bilinen Helenistik devletler arasındaki savaşlar, Helenistik uygarlığın Asya karşısındaki kaderinde, bundan dolayı da Batı ve dünya uygarlığının kaderinde belirleyici rol oynamıştır. Afrikalı bir Thukydides çıkıp anlatmış olsaydı, Güney Afrika yerlileri arasındaki bir savaşa gösterilen ilgi ile Peloponnesos Savaşı'na gösterilen arasında bir fark olmayacaktı. Doğabilimciler de böyledir, ancak üzerine yazılmış iyi bir monografi varsa, tanımlanmış bir böcekle özel olarak ilgilenirler; değerlere ilişkin olmak buysa, söz konusu değerler münhasıran bibliyografiktir.

Tarih Münferitleştirmez

Tarih değerlere ilişkin değildir; diğer yandan münferit olayların tekilliğinden çok, özgüllüğüyle ilgilenir. Tarih idiografikse, olayları münferit olarak anlatıyorsa, yani savaş fenomenini değil de, 1914

ya da Peloponnesos Savaşı'nı anlatıyorsa, münferit olanın estetik zevkinden ya da hatıralara sadakatten değil, daha iyisini yapmak mümkün olmadığı içindir bu. Olayların çeşitliliği bu dönüşümü imkânsız kılıyor olmasaydı, tarihin istediği tek şey nomografik hale gelmek olurdu. İlk bölümde, tekilliğin fiziksel olgular karşısında tarihsel olgulara bir ayrıcalık kazandırmadığını görmüştük; fiziksel olgular da daha az tekil değildir. Bilginin diyalektiği, esrarengiz bir "en az çaba yasası"na dayanır. Bu yasa gereğince, halkların devrimleri, fiziksel fenomenler kadar genel açıklamalara indirgenebilir durumda olunca, artık onların tarihiyle ilgilenmeyiz; o zaman bizim için önemli olan, insanın oluşunu, dönüşümünü yöneten yasalar olur; bu yasalar aracılığıyla insanın ne olduğunu öğrenmekle tatmin olur, tarihsel anekdotları önemsemeyiz ya da bunlarla, yetişme çağımızla ilişkili şeylerde olduğu üzere duygusal sebeplerle ilgileniriz — büyük tarihin yanı sıra köyümüzün anekdotları ya da şehrimizin sokaklarıyla ilgilendiğimiz gibi. Ne yazık ki tarihsel olaylar genellikler içine sıkıştırılamaz; ancak kısmen tipler halinde toplanabilirler ve art arda gelişleri de amaca yönelik değildir ya da bildiğimiz yasalarca yönlendirilmez; her şey farklılıktır ve her şeyi anlatmalıdır. Tarihçi, yalnızca tiplerle meşgul olan ve aynı hayvan türünün temsilcilerini tek tek betimleme kaygısı taşımayan doğabilimciyi taklit edemez. Tarih idiografik bir bilimdir, biz öyle uygun gördüğümüz ve insani olayların ayrıntılarından zevk aldığımız için değil, olayların kendileri tekilliklerini korumakta ısrar ettikleri için.

Tarihin Nizamnamesi

Her olay tek başına bir tür gibidir. Tarihin nizamnamesi doğal tarihin kurucusundan ödünç alınabilir. Helen dehasına borçlu olduğumuz en ufuk açıcı sayfalardan birinde Aristoteles, tanrılar demek olan yıldızların incelenmesi ile ay-altı âlemimizin canlı organizmaları demek olan Doğa'nın olay örgüsünün incelenmesini karşı karşıya koyar: "Doğal münferitliklerden bazılarının ne başı ne de sonu vardır, onlar ezelden beri vardır, bazılarıysa ortaya çıkıp kaybolmaya mahkûmdur. İkisinin de incelenmesinde fayda vardır. Ezeli varlıklar hakkındaki azıcık bilgimiz, bu temaşanın yüceliğinden dola-

yı, bütün ay-altı âlemden daha çok coşku verir bize; aynı şekilde, sevgiliyi şöyle bir görmek, daha önemli şeylerin ayrıntılı bilgisinden daha fazla coşku verir âşığa. Diğer yandan, bilginin kesinliği ve genişliği açısından, ay-altı âlemin bilimi üstünlüğü ele geçirir. İlahi varlıkları daha önce ele alıp bu konuda ne düşündüğümüzü söylediğimize göre, mümkünse, üstün ya da aşağı olsun hiçbir ayrıntıyı gözardı etmeksizin, yaşayan doğadan söz etmek lazım. İtiraf etmek gerekir ki bu varlıklardan bazıları estetik bir görünüm sunmaz; ancak, şeylerin nedenlerini görmeyi bilenler ve öğrenmeyi gerçekten sevenler için, Doğa'nın planı onlarda tarifsiz zevkler saklar. Dolayısıyla, çocukça bir isteksizliğe kapılıp bu hayvanların en ufak bir tanesinin araştırılmasından dahi vazgeçmemeliyiz; Doğa'nın her parçasında hayran olunacak bir şey vardır."[44]

Tarihçinin tarafsızlığının ne olduğu görülüyor; tarafgir olabilecek ve genellikle yaygın olan iyi niyetten daha ileriye gider bu; hakikati söylemek konusundaki kararlılıktan ziyade, seçilen amaçta ya da, daha doğrusu, bilmek için bilmek dışında hiçbir amaç edinmeme olgusunda yatar; tarafsızlık basit merakla iç içe geçer; bu merak Thukydides'te, kitabının verdiği entelektüel üstünlük izlenimine sebep olan, malum yurtsever/teorisyen bölünmesine yol açmıştır.[45] Bilmek için bilmek virüsü, taşıyıcılarının, çok değer verdikleri kanaatlerin yıkıldığını görmekten bir tür zevk almalarına dahi sebep olur. Demek ki burada insani olmayan bir şey var: Tıpkı evergetizm gibi, kendisi için gelişir, biyolojik hayatta kalma isteği üzerinde çoğalır ki değerler bu isteğin uzantısıdır.[46] Ayrıca çoğu zaman dehşet yaratır: Bilmenin —Aziz Tommaso'nun deyişiyle— amaçla-

---

44. *Les Parties des animaux*, I, 5. 644 *b*.

45. Bu vesileyle Annie Kriegel'e saygılarımızı sunalım: *Les Communistes français*, Seuil, 1968.

46. Schopenhauer, *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*, 3. kitap, ek, 30. bölüm: "Nasıl ki yanan madde ve onun çıkardığı duman alevi karartırsa, İrade'den çıkmış olmasına rağmen bilgi de yine bu İrade tarafından bozulur. Keza şeylerin tam anlamıyla nesnel özünü ve onlarda bulunan fikirleri kavramamızın tek yolu şeylerin kendilerine —İrademizle hiçbir ilişkileri olmadığı için— ilgi duymamaktır... Gerçekliğin canevindeki fikri yakalamak için bir bakıma onun sunduğu yararın üstüne çıkmak, kendi iradeni soyutlamak gerekir ki bu da zekâdan özel bir enerji ister..."

ri kendi bünyesinde bulunan tek faaliyet olduğu yolundaki kadim hakikati hatırlatan J. Monod değerler mabedine saldırır gibi göründüğünde, o mabedi savunmak için nasıl bir kalem kavgasının patladığı malumdur.[47] Bütün bunların arasında gerçekten, insan neye dönüşür? Şundan emin olabiliriz; düşünelim, daha az insan değiliz, yemek yiyoruz, oy veriyoruz ve sağlıklı doktrinler tebliğ ediyoruz. Saf merak denen bu günah her zaman cezasız kalmaz; bizim için kaçınılmaz olan değerler için duyulan heves kadar bulaşıcı olamaz hiçbir zaman.

47. *Leçon inaugurale*, Collège de France, moleküler biyoloji kürsüsü, 1967: "Bugün her yerde görüyoruz ki herkes her türlü dolaysız zorunsuzluktan arınmış saf araştırmayı savunuyor — hem de bu, praksis adına, bir tek praksisin ortaya çıkarabileceği ve kullanıma sokabileceği hâlâ meçhul birtakım güçler, kudretler adına savunuluyor. Bilimadamlarını bu karışıklığı sıklıkla, fazla sıklıkla devam ettirmekle; aslında kendileri için önemli tek şey olan bilgiyi beslemek için gücü, kudreti işin içine sokarak asıl amaçları hakkında yalan söylemekle itham ediyorum. Bilgi etiği, bilginin kendisini amaç olarak değil, kendisine ulaşılması için bir araç olarak gören dinsel ya da yararcı sistemlerden tamamıyla farklıdır. Bilgi etiğinde tek amaç, yüce değer, en üstün iyi, itiraf edelim, insanlığın mutluluğu veya dünyevi kudret ve onun rahatlığı değildir, hatta Sokratesçi *gnothi seauton* (kendini tanı) da değildir, nesnel bilginin kendisidir." Aziz Tommaso, *Summa contra gentiles*, 3, 25, 2063 (haz. Pera, c. 3, s. 33, ayrıca bkz. 3, 2, 1869 ve 1876), bilgi ile başlı başına bir amaç olmayan oyun arasında karşıtlık kurar. Bilginin başlı başına bir amaç olması, onun yeri geldiğinde yararlı ya da güzel başka amaçlarla kullanılamayacağı anlamına gelmez. Fakat her durumda kendi kendisinin amacı olur ve bu amaç her zaman yeterlidir, bilgi bu tek amaca, yani tek hakikate göre oluşur. — Thukydides'e göre, her zaman doğru olacak hakikatlerden ortaya çıkaran tarih, *ktêma es aei*'nin fazla genel hakikatlerini gereksiz kılan tekil bir durumu değerlendirmeyi gerektiren eylem alanında değil— bilgi alanında tam bir kazanımdır: J. De Romilly, Thukydides tarihçiliğinin karşısına eylem adamlarına ders verme iddiasındakileri (Polybius, Machiavelli) çıkartarak (Jaeger'in görmezden geldiği) bu önemli noktanın altını çizmiştir. Aynı şekilde, ünlü bir söze göre, Platon *Devlet*'i kent devletleri iyileştirmek için, Aristoteles de buna karşılık *Politika*'yı daha iyi bir teori yapmak için yazmıştır.

Tarihyazımının İki İlkesi

Tarihsel bilginin, öyleyse, bin yıllık evrimine, her biri bir dönüm noktası oluşturan iki ilke damgasını vurmuştur. Birincisi Yunanlar zamanına rastlar: Tarih, milli ya da hanedana ait hatıralar değil, çıkar gözetmeyen bir bilgidir. Ancak günümüzde tam olarak ortaya çıkabilmiş olan ikincisi: Bütün olaylar tarih addedilmeye layıktır. Bu iki ilke birbirinden doğar; geçmiş ancak merakla araştırılırsa bilgi özgül olanı bulur, çünkü bir münferitliği diğerine tercih etmek için bir sebep yoktur. Ondan sonra, tarihçi düşünmek için gerekli kavram ve kategorileri hazırlar hazırlamaz, her tür olgu tarihçinin ağına düşer: İktisadi ve dinsel olguları idrak edecek araçlara sahip olduğumuz andan itibaren bir iktisadi veya dinsel tarih olacaktır.

Zaten topyekûn tarihin ortaya çıkışının henüz bütün sonuçlarını doğurmamış olması muhtemeldir; beşeri bilimlerin halihazırdaki yapılanmasını altüst edeceğine şüphe yok; kitabın sonunda göreceğimiz gibi özellikle de sosyolojiyi parçalayacaktır. En azından derhal sorulabilecek bir sorudur bu. Bütün olaylar eşit oranda tarihsel olduğu için olay alanı serbestçe bölünebilir; o halde nasıl oluyor da büyük bir çoğunlukla bu alanı geleneksel olarak mekâna ya da zamana göre —"Fransa tarihi" ya da "XVII. yüzyıl"—, özgüllükler yerine tekilliklere göre bölmekte ısrar edilebiliyor? Geçenlerde yayımlanan üç kitabı geliştirecek, "tarih boyunca devrimci mesihçilik", "1450'den günümüze Fransa'da, Çin'de, Tibet'te, SSCB'de ve Rusya'da sosyal hiyerarşiler" ya da "milletler arasında savaş ve barış" gibi başlıklar taşıyan kitaplar neden hâlâ bu kadar ender görülüyor? Kraliyet kronolojileri ile milli vakanüvis tarihleri geleneğini devam ettiriyor görünen kronolojik bölünmelerin bu üstünlüğü neden? Tarih, bu hanedan ve millet biyografilerinden mi ibaret? Daha da ileri gidebiliriz: Tarihte temel olan zaman değildir, istemeye istemeye maruz kaldığı olayların şu münferitliği de değildir; "öğrenmeyi gerçekten seven" ve olguların özgüllüğünü anlamak isteyen kişi, arkasında, onu Galyalı atalarına bağlayan haşmetli halının serilmesine özel bir değer atfetmez. Orada herhangi bir olay örgüsünün olup olmadığını anlamak için biraz süreye ihtiyacı vardır sade-

ce. Tarihyazımının "kayıt" veya "yazıt" değil "hatıra" veya "hafıza" olduğu, "tensel, ruhsal, geçici ve ebedi aynı ırk içinde kalmış" ve tarihçi için "yalnızca Eskileri anmak ve onları yardıma çağırmanın söz konusu" olduğu Péguy'nin örneğine sadık kalıp aksi yönü tutarsak, bu durumda, yalnızca Langlois ve Seignobos'u değil, Thukydides'ten bu yana bütün ciddi tarihyazımını mahkûm etmiş oluruz. Şurası acıklıdır ki, Péguy'den *Varlık ve Zaman*'a, hatta Sartre'a, tarihte, haklı bir eleştiri olan bilimselcilik eleştirisi, her türlü anti-entelektüalizm için sıçrama tahtası işlevini görmüştür. Doğrusunu söylemek gerekirse, Péguy'nin dayatmasının nasıl eyleme tahvil edildiği ve tarihyazımı anlamında ne verebileceği pek açık değildir. Tarih "ırk"ın geçmişi değildir; Croce'nin gayet derinlikli bir şekilde belirttiği gibi,[48] tarihte zamanı inkâr etmek paradoksal gibi görünebilir; fakat, yalnızca anlaşılabilir süreçlere (olay örgüsü diyebiliriz) ihtiyacı olan tarihçi için zaman kavramının vazgeçilmez olmadığı aşikârdır. Bu süreçlerin sayısı sonsuzdur, çünkü onları parçalara ayıran şey düşüncedir, bu durum da tek yol izleyen kronolojik silsileyle çelişir. Pitekantropustan günümüze tarihte anlatılan şey za-

48. B. Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, çev. Dufour, Droz, 1968, s. 206. Aynı şekilde H. Bobek, gayet haklı olarak, çoğunlukla ne söylenirse söylensin, coğrafyanın mekânın bilimi olmadığını yazar; bölgelerin (tarihçi için olay örgüsü neyse, coğrafyacı için de bölge odur) bilimidir coğrafya. Bölgenin mekânsal niteliği besbellidir ama özsel veya zorunlu değildir; bir şehrin diğerinin kuzeyinde olduğunu bilmek coğrafya değildir, XIII. Louis'nin XIV. Louis'den önce geldiğini bilmekten farkı yoktur. Bkz. H. Bobek, "Gedanken über das logische System der Landeskunde", W. Storkebaum'un *Zum Gegenstand der Geographie* derlemesi içinde, s. 292. Coğrafyanın, fenomenlerin mekânsal niteliğinin bilgisi olduğu şeklindeki asılsız fikrin ifadesi yavanlığa sebep olacaktır; mesela "hukuk coğrafyası" söz konusu olduğunda, bu noktaya nasıl gelindiğinin, hukuki coğrafyanın nasıl anlaşıldığının anlatılması yerine şu ve şu bölgelerde Anglosakson hukuklarının karşı karşıya geldiğinin söylenmesi yeterli bulunacaktır. Şunu da ekleyelim; nasıl ki bir tarihsel olay zamanla ve kendi kendine münferitleşmiş, tekilleşmişse, aynı şekilde bir coğrafi olgu da (buzul), yalnızca mekân içindeki konumuyla münferitleşir; geri kalan her şey, buzula ait bütün münferit nitelikler ya da öyle olduğu kabul edilenler açıklanmalıdır ve bunlar özgüldür. Coğrafi ya da tarihsel münferitlik, tekrarlanabilir özgül niteliklerin bir bileşimidir ve bu bileşimin kendisi de tekrarlanabilir: Birbirinin aynı olan iki bileşimi birbirinden ayıran tek şey, mekân ve zamanın farklı noktalarında bulunmalarıdır.

man değildir, zaman sadece, tarihsel olay örgülerinin içinde serbestçe gelişip serpildiği bir ortamdır. Tek olay örgüsü birliğine tamamıyla kendini vermek üzere, en son tekillik kalıntılarından, zaman ve mekân birliklerinden kendini kurtarmayı tamamlamış bir tarih-yazımı nasıl bir şey olurdu? Bu kitapta bunu da göreceğiz.

EK

DEĞER-KURAMSAL TARİH

Tarih, olmuş olan şeyle olmuş olduğu için ilgilenir; kendi sınırları içinde değerlere ilişkin olmalarıyla tanımlanan (çünkü büyük sanatçılara, şaheserlere eğilir), değer-kuramsal birer disiplin olan edebiyat ve sanat tarihlerinden onu titizlikle ayırt etmek için başvurduğumuz bakış açısı budur. Max Weber'e göre değer-kuramsal tarih, "tarihsel bir bağlantı için nedensel olarak önemli olguların araştırılmasına yönelmez", ama "nesnelerini sırf kendi hatırları için tasavvur eder" ve "tarihinkinden tamamıyla farklı bir bakış açısıyla ele alır nesnesini". Bu ilk ayrıma bir ikincisini eklemek gerekir. Değer-kuramsal tarih iki aşama içerir: Bir ön-değerlendirme ("işte büyük yazarlar"), bir de bu şekilde değerlendirilmiş nesnelerin tarihi. Bu ikinci aşama, yani okuduğumuz şekliyle edebiyat ve sanat tarihi, tarihten hiç farklı değildir. Durumu şöyle açıklayabiliriz: Saf tarihin değer-kuramsal olmayan bakış açısıyla yazılmış, XVII. yüzyılı konu alan bir edebiyat tarihi "kendi döneminde" bir "XVII. yüzyıl edebiyatı" olur; genellikle yapıldığı gibi, değer-kuramsal bakış açısıyla yazılmış bir edebiyat tarihiyse, "XX. yüzyıl zevki açısından XVII. yüzyıl edebiyatı"na denk düşer. Şu meşhur "şaheserlerin yenilenmesi" paradoksunun değer-kuramsal tarihe özgü olduğu ve yalnızca onun için normal olduğu da buradan anlaşılır.

Bu üç unsurun (değerlendirme, değer-kuramsal tarih, saf tarih) ayrımı Max Weber'in en tartışılmaz artılarından biridir; burada onu elimizden geldiğince geliştireceğiz (Weber'in metinleri pek açık değil: *Essais sur la théorie de la science*, çev. Freund, s. 260-64, 434, 452-53, ayrıca bkz. s. 64-67). Bu aydınlatıcı ayrımlar çoğu zaman görmezden gelinmiş, tabii bu da değerlerin tarafsızlığı mese-

lesinin aleyhine olmuştur: Olgu yargısı ile değer yargısı arasındaki ayrımın aşılmaz olduğu inkâr edilmek istendiğinde, bu ayrımın imkânsızlığının sözde kanıtı olarak edebiyat tarihinden medet umulur hep; bu da edebiyat tarihinin yöntembilimsel netliğinin aleyhinde olur. Edebiyat tarihi çoğunlukla kendini bir "şaheserler tarihi" olarak sunar; gelgelim bunun içine, keyfi ve sağlam ilkelerden yoksun, sonuçta saf tarihle aynı kapıya çıkan ve kâh şaheserlerin tarihi daha iyi anlaşılsın diye, kâh sırf kendi hatırı için geliştirilmiş bir "edebiyat hayatının ve beğeninin tarihi" karışır. Tarihsel mizaçla edebi mizaç arasındaki husumet buradan gelir; insanlar birbirlerine "basit estet" ya da "kaba filolog" nitelemeleriyle saldırır ve — görünüşe bakılırsa— bu sıfatları "büyük hakaret" addederler; ikisi de kendi tercihinin dışında kalanı anlamamak için elinden geleni yapar nitekim.

1. Edebiyata, sanata, bilime vb. uygulanan saf tarih elbet değer yargıları içerir, ama dolaylı söylemde, bir başka deyişle olgu yargıları olarak. Saf tarihçinin, insanlar için sanatın sanat olduğunu ve *Iphigenia*'nın geometrik bir ispat, siyasi bir risale ya da "tanıklıklar" veya "mesajlar" aktaran laik bir vaaz olmadığını bilmemesi mümkün değildir. Tarihçi diyelim ki XIV. Louis döneminin toplum ve medeniyet tablosunu çiziyorsa, XVII. yüzyılın edebiyat tarihini nasıl ele alır? Bu soru şimdiye kadar herhangi bir yayında soruldu mu bilmiyorum, ama *Annales* ekibinden tarihçilerin sözlerine bakılırsa, ablukanın çoktan kurulmuş olduğu anlaşılır: XVII. yüzyılı konu alan bir tabloya "edebiyatçıların" gözünden kaleme alınmış bir özet eklemek ve büyük adamların portrelerinden bir galeri hazırlamak söz konusu bile olamaz — tarihçi için papağanlık olur bu. Edebiyat tarihi, tamamıyla tarihsel bir bakış açısıyla yeniden yazılmalı ve XIV. Louis dönemi edebiyatının bir tür "sosyolojisi" yapılmalıdır. Kim okuyordu, kim yazıyordu? Ne okunuyor, edebiyat ve yazarlar nasıl tasavvur ediliyordu? Edebiyat hayatının ritüelleri, rolleri ve yolları neydi? Küçük olsun, büyük olsun, hangi yazarlar modayı yaratmış, hangileri taklit edilmişti? Saf tarihçilerin bu bakış açısını doğru ve uygun bulmamak elde değildir; bunun için, bir edebi üretimin kendi çağdaşları için ne olduğu ile, sonraki kuşakların onu ne olarak

gördüğü arasındaki uçurumu düşünmek yeterlidir. Sahafların müdavimleri iyi bilir, XVII. yüzyılda okunanların yarısını dinsel kitaplar ve vaaz derlemeleri oluşturuyordu. Bu çok önemli bir olgudur ve tarihçinin bunu öne çıkarmaması anlaşılabilecek bir şey değildir; tarihçi bunun ardından, aynı kalemle Racine'in saflığı üzerine estet bir cümle mi döktürecektir? Hayır, tabii ki; ancak, çağdaşları için dokunaklı olan (ya da, olmayan) bu saflığın edebi dönemle açıklanabileceğini (ya da, açıklanamayacağını) ve bunun o dönemin üretimi üzerinde bazı sonuçları olduğunu (ya da, olmadığını) söylemek için olursa, o başka. Tarihçi, dönemin insanlarının, edebiyat açısından parlak bir çağda yaşadıkları izleniminde olmadıklarını söyleyebilir ve sonraki kuşakların bu yargıyı teyit ya da reddettiklerini de ekleyebilir.

Edebiyat alanında pek net olmayan, değer taşıyan faaliyetlerin saf tarihini yapma düşüncesi, oysa arkeologlar ve bilim tarihçileri için çok tanıdık bir düşüncedir. Roma sanatı sayısız heykel, belirli sayıda resim ve birkaç nadir şaheser bırakmıştır; arkeologlar —güzel olsun kötü olsun— buldukları her şeyi yayımlarlar, sonuçta bunlar sanatsal hayat ve üslupların gelişimi hakkında tanıklıklardır. Sanatı "sosyolojik" bir bakış açısıyla ya da, daha doğrusu, uygarlık açısından incelerler: hayatın çerçevesi, ev heykelciliği, cenaze sanatı, Pompei bahçelerinin çakıldan, ucube dekorları, popüler sanat, yani işçilerin sabocularınki kadar beceriksiz sanatı, bizim üzerinde Raffaello'nun *Güzel Bahçıvan*'ı bulunan resimli kâğıtlarımızın ya da koltuk döşemelerimizin eşdeğerlisi olan Pompei resimleri...

Doğrusunu söylemek gerekirse, edebiyat ve sanatın saf tarihi, sanat sosyolojisi adı altında yirmi yıldır büyük bir gelişme kaydetti ("sosyoloji" bilindiği gibi toplumsal tarihin ya da olaysal olmayan tarihin sık kullanılan eşanlamlılarından biridir). Her ne kadar, genellikle öncü kitaplarda rastlandığı gibi, yöntemleri ve sonuçları tartışılır olsa da, bu konuda çığır açan kitap, Antal'in Floransa resminin tarihsel arkaplanı hakkındaki çalışmasıdır; daha yakın döneme gelirsek, saf edebiyat tarihi örnekleri olarak Raymond Picard'ın *La Carrière de Jean Racine*'i ya da Pierre Goubert'in *Louis XIV et vingt millions de Français* kitabı içinde XIV. Louis dönemi edebiyatına ayırdığı sayfalar sayılabilir.

2. Değer-kuramsal tarih, ayakta kalmayı hak etmiş, dönemlerine ait değil, canlı ve ebedi kabul edilmiş eserlerin tarihidir; onların zamansal tarihinden başka bir şey değildir bu yazılan. Eserler değer kazanmış oldukları için *tekillikleri* içinde ele alınır ve onlar çağlarının tarihinin oluşturulmasına hizmet edeceğine, çağları onlarla ilişkilendirilir. Değer-kuramsal tarihçi, Racine'in hayatını ve eserlerini açıklamak için XIV. Louis döneminde edebiyat hayatından söz eder, saf tarihçinin yapacağı gibi Racine'i bu edebiyat hayatının bir figüranı olarak görmez.

A. Koyré'nin eseri bazı bakımlardan bilim tarihini, değer-kuramsal bir tarihten saf tarihe, bir "kendi döneminde" bilim tarihine geçirmeye dayanır. Bilim tarihi ondan önce özellikle "büyük keşifler ve icatlar tarihi", kanıtlanmış hakikatler ve onların edinimi tarihiydi. Koyré bunun yerine bir "hatalar ve doğrular" tarihi, ebedi hakikatlerin son derece insani ilerleyişinin tarihini koydu (Kepler'in Pythagoras'ın çalışmalarını temel alarak, birbirini sıfırlayan iki hesap hatasından sonra yasalarından birini keşfetmesi; Galileo'nun kendini, Platoncular ile Aristotelesçiler arasında bir yerde durduğunu ifade etmek zorunda hissetmesi, Platon'un düşüncesinin izinden gitmesi gerektiğine inanması ve, XX. yüzyılda bir fizikçinin keşiflerini Marksizme borçlu olduğuna inanması gibi, onun da bu filozoftan ilham aldığını hayal etmesi). Bilim tarihi değer-kuramsal olmaktan çıkınca, hakiki bir roman gibi sürükleyici olmak için ödül dağıtımı olmaktan da çıkar. Weber şunu yazmakta haklıydı: Değer-kuramm saf tarihi istila etmesinin sonu her zaman felaket olur; barok sanatı tarihsel olarak açıklamak ve anlamak yerine, Guermantes düşesi misali, değer-kuramsal olarak "Bu iğrenç olduğuna göre güzel olamaz" dediğimiz anda onu anlamayı da bırakmış oluruz, "sanatın yozlaşması"ndan başka bir şey göremeyiz ki, değer-kuramsal olarak tartışılabilir olan bu yargı, tarihsel olaraksa büsbütün anlamsızdır. Bilim tarihinde de durum farklı değil. Astrolojinin bir sahtebilimden çok daha fazlası olduğunu, zamanında matematik ve determinist teorilere inanmak anlamına geldiğini, ciddi şekilde bilimsel zihniyetin bir olgusu olduğunu unutursak, astrolojiyi salt bir ba-

tıl inanç, bir sahte-bilim olarak görürüz. Aynı şekilde, bizde de psikanaliz bilimsel kafalarca uygun görüldüğü halde en bayağı sağduyu adına reddedilmedi mi?

3. Demek ki değer-kuramsal tarih, değerlendirmeler üzerine, yani sahici değer yargıları üzerine kuruludur; ama Weber'in nüfuzunun ortaya çıktığı ayrım, bu evrimlerden farklı bir şey, "sıklıkla ihmal edilip yapılmayan bir ayrım"dır (s. 434, ayrıca bkz. s. 453), zaten bir edebiyat tarihçisinin kötü zevk sahibi olabileceği yolundaki meşhur paradoksu açıklayan da budur. İyi bir değer-kuramsal tarihçi olmak için, genel kabul görmüş büyük yazarlar kanonu listesini benimsemek yeterlidir; ondan sonra da yapılacak şey, Béranger'den ziyade Baudelaire'in hayatı ve eserlerini incelemek olacaktır.

İster tarihçinin kendi eseri olsun, ister hitap ettiği çevreden alınmış, bu ön değerlendirme, hangi yazarların söz edilmeye layık olduğunu belirler, bu da zevk sahibi olmayı gerektirir; ondan sonra da değer-kuramsal tarihin saf tarihten töz bakımından bir farkı kalmaz, yazarların tekilliğine odaklanmış olmaya devam etmesi hariç; fakat ne edebiyat için fazladan bir zevk ya da sempati gerektirir ne de sanat eseriyle aynı doğadan olmayı. Yalnızca tarihçinin temel yetisine sahip olmayı gerektirir, bu da sempati değil *mimesis* yetisidir; üstüne biraz da kalem oynatma yeteneği ister; bunlar olduktan sonra, iyi eğitim almış her öğretmenlik mezunu bu işi yapabilir. Bu mimesis yetisi her resim galerisi yöneticisinin de en çok ihtiyacı olan şeydir. Yönetici zevk sahibi olmayabilir, ama bu sayede müşterisinin zevkini daha iyi takip eder; buna karşılık resim meraklılarıyla konuşabilmesi için sanat eserlerine hangi açıdan bakılacağını, bunlara değer yükleyenin neler olduğunu bilmesi gerekir; Weber'in dediği gibi: "değer yükleyişten ayrı tuttuğumuz değer-kuramsal yorum, belirli bir fenomen karşısında, *mümkün olan* anlamlı, farklı konum alışların geliştirilmesidir" (s. 434, vurgu Weber'e ait).

Bir başka deyişle, değerler ile onlar hakkında yargıda bulunmanın ayrı şeyler olduğunun farkına varılması. Roma portrelerinin tarihçisi, eserleri kendi üslup dizileri içinde tasnif edecek yanılmaz bir göze sahip olduğu halde o portrelerin salt sanatsal değeri hakkında hiçbir fikre sahip olmayabilir.[1]

Bu durumun bir sonucu olmaz, çünkü değer-kuramsal da olsa tarih, şaheserlerden söz eder, çünkü bunlar güzeldir ama onlardan güzel oldukları için söz etmez. İster Baudelaire ister Béranger söz konusu olsun ele alınacak temalar aynıdır: üslup, teknikler, poetika, temalar, duyarlığın doğası, vb. Değerlendirmenin payı ister istemez "güzel" ya da "güzel değil" yargısına indirgenir, ama bu da bir edebiyat tarihi elkitabı için biraz kısa olur. Değer yargısı dediğiniz bir ünlem uzunluğunu geçemez. Demek ki ön değerlendirme geçildikten sonra değer-kuramsal tarih tarihe birebir benzer. Edebiyat tarihçilerinin bazı ayrımlar yapma ve kendi çalışmalarının zımni postülalarını açığa çıkarma ihtiyacı duymadıkları anlaşılıyor. Onların temel yetisinin ne olduğu da anlaşılıyor: zevk ve sempati değil, mutlağın bakış açısından yargılamaksızın değerlerin farkına varmalarını sağlayacak mimesis yetisi; belirli bir tür sorun —sahicilik sorunları— yaratmadığı sürece yeterlidir bu; hakikatin sınavı budur. Bu vesileyle Roberto Longhi'ye veya *Flagrant Délit*'nin (Suçüstü) yazarı André Breton'a saygılarımızı sunalım.

---

49. Bkz. özellikle sanat eleştirisi konusunda, Rickert'in fikirlerini tartışan E. Cassirer: "Zur Logik der Kulturwissenschaften". *Acta Universitatis Gotoburgensis* içinde, 48, 1942, s. 70-72.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Entelektüel Bir Faaliyet

TARİH YAZMAK entelektüel, zihinsel bir faaliyettir. Yine de böyle bir önermenin bugün her yerde itibar görmeyeceğini itiraf etmek gerekir. Genellikle tarihyazımının, temelleri ya da amaçları itibariyle başka bilgiler gibi olmadığı düşünülür. Kendisi de tarihselliğin içinde olan insan tarihe özel bir ilgi duyar ve tarihsel bilgiyle ilişkisi, diğer bilgi türleriyle olduğundan daha mahrem bir ilişkidir. Bilme öznesi ile nesne orada kolay kolay birbirinden ayrılamaz. Geçmiş vizyonumuz şimdiki durumumuzu ifade eder; bir yandan tarihi resmederken bir yandan kendimizi de resmederiz. Olanaklılık koşulu *Dasein*'ın zamansallığı olan tarihsel zamansallığın kökleri insanın en derinlerine uzanır. Çağımızda insan fikrinin radikal bir dönüşüme maruz kalacağı; ebedi bir insan fikrinin yerini, salt tarihsel bir varlığa bırakacağı da söyleniyor. Kısacası her şey, "tarih, kendisi de tarihin içinde bulunan bir varlık tarafından bilinir" cümlesindeki gibi olur, birinci önerme ("tarih bilinir") ile ikincisi ("bilen varlık tarih içinde bulunur") arasında kısa devre olur, çünkü bunların ikisi de tarih kelimesini içerir. Tarihsel bilgi ancak yarı yarıya entelektüeldir; kısmen bilinçten ya da varoluştan ileri gelen son derece öznel bir şeyler barındırır. Bütün bu fikirler ne kadar yaygın olursa olsun, bize yanlış görünüyor ya da, daha doğrusu, çok daha az dramatik bazı hakikatlerin mübalağasına benziyor. "Tarihsel bilinç" ya da "tarih bilinci" yoktur; tarihsel bilgi konusunda *bilinç* kelimesinden kaçınılırsa bütün sis dağılır.

Bilinç Tarihten Habersizdir

Kendiliğinden bilinç, entelektüel hazırlık gerektiren tarih kavramına sahip değildir. Geçmişin bilgisi dolaysız bir veri değildir; tarihin alanında sezgi olamaz, sadece yeniden inşa olabilir ve bu alanda rasyonel kesinlik, kaynağı bilinçten uzak olan bir olgu bilgisine yer açar. Bilincin bildiği tek şey zamanın akıp gittiğidir; bir *Dasein* eski bir büfeye baktığında, bu mobilyanın kullanılmış olduğunu, eski olduğunu, kendisinden daha eski olduğunu söyleyebilir, ancak Heidegger'in iddia ettiğinin aksine, mobilyanın "tarihsel" olduğunu söyleyemez. Tarih, varoluşsal değil, kitabi bir kavramdır; *Dasein*'a ait olmayan bir zamansallıkla ilişkili verilerin zekâca düzenlenmesidir. "Tarihsel" peşinen "eski"yi varsayıyorsa, "eski" ile "tarihsel" arasındaki zihin (*intellect*) uçurumu daha az değildir. Bu iki sıfatı özdeşleştirmek, ben'in ve tarihin zamanını bir tutmak, tarihin olanaklılık koşullarını tarihin özüyle karıştırmak, özsel olanı karman çorman etmek, öğretmenlik taslamaktır.[50]

---

50. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın sonunda tarihe ayırdığı uzun sayfaların bir artısı var, bugün yaygınlaşmış bir anlayışı açıklıyorlar: Tarihsel (*Historie*) bilginin kökleri "özel ve imtiyazlı bir biçimde" *Dasein*'ın tarihselliğidir (s. 392); "*Historie* için olası nesne olması gerekenlerin seçimi, *Dasein*'ın varoluşa bağlı olgusallık tercihinde zaten mevcuttur, tarihin ilk kaynağı buradadır ve burada ancak tarih var olabilir." Tarih'çiliğin temel sorunu yeniden karşımıza çıkıyor (daha önce Hegel'in *Dersleri*'nde de bir anlamda bu vardı): Her şey tarihe layık olmadığına göre, hangi olaylar seçilmeyi hak ediyor? — Heideggerci tarih yaklaşımı, zamanın var olmasını ve aynı zamanda yaşanmışı açıklar (insan İhtimamdır; insanın benzerleri, hatta bir de *Volk*'u [halkı, milleti] vardır), ama o da ancak kısmen (Heideggerci insan, Tommasocu insandan farklı olarak kendini ölümlü hisseder, buna karşılık, yemek yemez, üremez ve çalışmaz) olur; son olarak da tarihin kolektif bir mite dönüşebileceğini anlamamızı sağlar. Fakat *Dasein*'ın zamansallığı ve *Mitsein* (birlikte-varlık) tarihi kurmaya yetseydi, bu durumda, "Guermantes tarafı" ve "Méséglise tarafı" gibi mekân algıları, Combray kantonu hakkında eksiksiz bir coğrafi monografinin temeli olabilirdi. Temel olanın yararına, özsel olanın benzer bir harmanı yapılsa yararsız değil de daha az yanlış bir tarih anlayışına varır. Bu anlayış, mesela, her ne olursa olsun bütün kolektif budalalıkları haklı gösterir. Araştırmamız için bir ayrıntıyı not edelim: *Historie*'nin kökü *Dasein*'in geleceği ise, yine bir çağdaş tarih yazılabilir mi? Şimdiki zamanın tarihyazımını dü-

Bilincin tarih hakkında bildiği tek şey, bugünün kuşağının ortak hafızasında hatırası hâlâ canlı olan geçmişin daracık bir uzantısıdır;[51] bilinç şunu da bilir ki —Heidegger bunun epey üzerinde durur— varoluşu başkasıyla birlikte varoluş, ortak kader, *Mitgeschehen/* birlikte-oluştur ("bu kelimeyle topluluğa, *Volk*'a işaret ediyoruz"). Gelgelelim bu, tarihi bilmeye ve onun olay örgüsünü düzenlemeye yetmez. Ortak hafızanın uzantısının ötesinde bilinç, şimdiki sürenin yinelemeyle uzatılabileceğini farz etmekle yetinir: Büyükbabamın da bir büyükbabası vardı. Bu akıl yürütme gelecek için de geçerli olabilir, ama gelecek pek düşünülmez.[52] Aynı zamanda, kendilerine ait tarihleri olan, kayda değer başarılar diye tanımlayabileceğimiz şeylerin ortasında yaşadığımızın da —en azından ilkece— farkındayızdır. Şehirli bir insan, oluşturulması için on kuşağın emek verdiği bir tarım arazisinin, doğanın bir parçası olduğunu zannedebilir; coğrafyacı olmayan biri makinin ya da çölün kökeninde insanın yıkıcı faaliyetinin bulunduğunu bilmeyebilir; buna karşılık, bir kentin, aletin ya da teknik bir usulün insani bir geçmişi olduğunu herkes bilir. Husserl, kültürel eserlerin insan yaratısı olduğunu *a priori* bir bilgiyle biliriz, der. Aynı şekilde, kendiliğinden bilinç geçmişi düşündüğünde de onu, tıpkı inşa edilmiş bir ev gibi, ya da artık yaşlılığı beklemekten başka yapacak bir şeyi olmayan işi bitmiş bir adam gibi tamamına ermiş, bitmiş sayılan insanın şimdiki dünyası-

---

zenleyecek bir rasyonalite nerede bulunacak? Halkım daha filanca eyaleti bünyesine katmaya karar vermediyse, söz konusu eyaletin tarihi halkın bu konuda kendine seçtiği gelecek anlamında nasıl yazılabilir? Zaten Heidegger de işe "tarihyazımına geçmişi açma görevini vermek için, şimdi'de tarihin olanaklı olup olmadığı sorununu çözmek" ile başlar. — Geçmişin tarihi ile şimdinin tarihi arasında mahiyet bakımından bir fark olduğu düşüncesi, tarih yöntembiliminde sonu gelmez karışıklıkların kaynağı olmuştur; kitabımızın sonunda bunun, sosyolojinin eleştirisi için çok önemli olduğunu göreceğiz.

51. Bu uzantının olağanüstü çeşitliliği hakkında bkz. M. Nilsson, *Opuscula Selecta*, c. 2, s. 816: 1900 yılına doğru, Danimarka'nın bir köyünde çiftçiler, Otuz Yıl Savaşları'ndan kendi köyleriyle ilgili belirli bir vakanın hatırasını saklarken, aynı vakanın genel koşullarını da tarihini de çoktan unutmuşlardır.

52. Ama filozof düşünür: "Devletlerin kurumları ve kalıntıları, düzene uygun ya da ters, her tür âdet, çeşitli mutfak gelenekleri, yeme-içmedeki değişiklikler bütün yeryüzünde ortaya çıkar; canlıların asıl doğasını binbir şekilde dönüştüren binbir çeşit iklim değişikliği olmuştur" (Platon, *Yasalar*, 782 *a*).

nın[53] kurulmasının tarihi olarak görür. Tarihin —genellikle görmezden gelinen— kendiliğinden kavranışı bu şekildedir.

Bilinç, geçmişe baktığında bugünün yapılanmasını görür, çünkü eylem bizzat şimdi'dedir ve geçmişle ilgilenmez. Hangi çağda olursa olsun uygarlar da "ilkeller" de, kaderlerinin bir ölçüde, kendi eylemleriyle yaptıkları şey olduğunu bilmişlerdir. Kendilerinden önce çok zamanın akıp gitmiş olduğunu da bilmişlerdir, fakat bu zamanın içeriğini bilmezler, çünkü eylem geçmişin bilgisini kapsamaz, bu bilgiyi kullanmayı da bilmez. Elbette bir kazanımdan yola çıkılarak eylemde bulunulur ve düşünülür, bir şeyi istedikten sonra da silip geçemezsiniz; dünyayı baştan yaratma iddiasındaki Robinson tarzı maceralar sonunda dün ya da daha uzak geçmişle ilgili klişeleri yeniden bulur hep. Zira insan, o kadar doğal olarak tarihseldir ki, geçmişten gelenin nerede başladığını bile ayırt edemez. Ama insan, do-

53. Dünya tamamına ermiştir; daha da ileri gidelim: Bugün her şeyin dünden daha kötü olduğunu herkes tespit edebilir (toprak tükeniyor, insanlar küçülüyor, mevsim diye bir şey kalmadı, sınavların seviyesi giderek düşüyor, dindarlık, saygı ve ahlak kaybediliyor, bugünün işçileri, sandalye parmaklıklarını aşkla kıvıran o eski işçiler gibi değil — Péguy'nin bu meşhur sayfasından Shakespeare'e yaklaşabiliriz, *Nasıl Hoşunuza Giderse*, 2, 3, 57); bundan sadece dünyanın olgun çağına ulaştığı değil, yaşlılığına ve ömrünün sonuna yaklaştığı sonucu da çıkar. Dünyanın tükenişi hakkındaki metinler sayısızdır ve çoğu da yanlış anlaşılmıştır. İmparator Alexander Severus bir papirüste, kendi saltanatında imparatorluğun çöktüğünden söz ederken cesurca bir itirafta bulunmuyordu ya da bir devlet başkanının beceriksizce ağzından kaçırdığı bir söz değildi bu, bir klişe söz konusuydu; bugün bir devlet başkanının, atom bombasının insanlığı büyük bir felakete sürüklediğinden söz etmesi kadar normaldi. V. yüzyılda son Paganların, Roma'yı buruşuk suratlı bir ihtiyar, *vieto vultu*, olarak betimlemeleri ve sonu yakın olan imparatorluğun çökme emareleri gösterdiğini söylemeleri, Tarih'in mahkûm ettiği ve kendi sonunun geldiği duygusuyla içi içini yiyen bir toplumsal sınıfın ani bir itirafı değil, kullanıla kullanıla aşınmış bir temaydı: ayrıca, Roma illaki ihtiyar idiyse bile, çocuklarının saygısını hak eden muhterem bir yaşlı hanımefendiydi. *Les Tragiques*'te kendi partisinin kurbanlarından söz ederken, "Sonbahar gülü sadece bir zarafet değildir, *Kilise'nin sonbaharı*'nı şenlendirdiniz," diye yazan Aubigné pespaye bir septik değildi. İnsanlığın, yediyle sınırlı çağlarının altıncısını yaşamakta olan bir insana benzediği şeklindeki Agustinusçu düşünce malumdur (mesela bkz. M. D. Chenu, *la Théologie au Douzième Sciècle*, Vrin, 1957, s. 75; Dante, *Convivio*, 2, 14, 13). "Biz, zamanın sonuna yerleşmiş olanlar" sözü Otton de Freising'in vakayinamesinin nakaratı gibidir; bundan da XII. yüzyılda bir bunalım olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bu duygu, ilerleme fikrinin, düşünce tarihinin en etkileyici dönüşümlerinden birini kolektif bilince dahil ettiği XIX. yüzyı-

ğal olarak tarihyazımsal değildir; bu kazanım, bir hatıralar hazinesinden ziyade ulaşılmış bir aşamadır. İnsan onu, doğanın parçaları olup olmadığını düşünmeden, toprakla ve gelenekle birlikte kullanır. Tarihsellik sadece şu anlama gelir: İnsan her zaman çıktığı yolun bir aşamasındadır, ulaştığı noktadan olsa olsa yeniden yola çıkabilir ve kültürel yolunun bu aşamasında olmayı son derece doğal bulur. Eylemin, kullandığı usullerin, araç gereçlerin, teamüllerin nasıl ortaya çıktığını bilmesi gerekmez. Geometriciysek, diyordu Husserl, geçmiş ve gelecek geometrici camiasına mensubuzdur. Fakat Husserl, kültürel eserlerin anlamının "tortu gibi biriktiği"ni; bugünün geçmişe yollamasından çok, geçmişin canlı ve burada olması için "yeniden harekete geçirilmesi" gerektiğini de söylüyordu. Geleneği norm seviyesine yükseltmekle birlikte şeyleri tersinden almak değil midir bu? İnsanların geleneğinin olmaması mümkün

---

la kadar devam etmiştir. XVIII. yüzyıl da yine dünyayı demografik ve iktisadi çöküntüye yakın görüyordu (Lucretius'un karşısına Columelle'i çıkaran fizyokratların itirazlarına rağmen). Hume'un *Mucizeler Hakkında Deneme* metni, en şaşırtıcısıdır; İngiliz filozof, inanılmaz olgularla inanılabilir tuhaflıkları karşı karşıya getirir; "Farz edin ki bütün çağların bütün yazarları, 1 Ocak 1600'den itibaren sekiz gün boyunca, bütün dünyada tam bir karanlık olduğunu söylemekte anlaşmış olsunlar; elbette biz, bugünün filozofları, kuşku duymak yerine, bunu kesin olarak kabul edecek ve nereden türediğini araştıracaktık; doğanın batışı, yozlaşması, bozulması, o kadar çok analojiyle muhtemel kılınmış bir olaydır ki bu felakete yönelmiş görünen bütün fenomenler insan tanıklığının sınırları içine girer." Yaşlanma fikri, dünyanın olgunlaştığı, sonuna yaklaştığı yolundaki temel fikrin bir çeşitlemesidir aslında; aynı şekilde biz de, insan türünün tarihini maymundan insana geçiş olarak anlatıyoruz; maymun, bugünkü insana dönüşmüş, masal bitmiştir. İnsan denen hayvanın nasıl ortaya çıktığını öğrendik. *De Natura Rerum*'un (Evrenin Yapısı) sonuncu kitabı olan V. kitapta Lucretius da uygarlık tarihini aynen bu şekilde öngörmüştür. İnsanlığın siyasi ve teknolojik gelişiminin betimlendiği o meşhur mısralarda Lucretius'un "ilerlemeye inanıp inanmadığı" ve maddi ilerlemeyi takdir mi ediyor olduğu, yoksa bunu beyhude mi gördüğü çok sorulmuştur. Her şeyden önce beşinci kitabın maksadının ne olduğunu anlamak lazım. Lucretius burada bir düşünce deneyi önerir: Epikuros'un teorileri dünyanın ve uygarlığın kuruluşunu *tam olarak anlamak* için yeterlidir. Çünkü dünya kurulup bitmiştir, icat edilecek teknikler icat edilmiştir, bundan sonraki tarih yeni felsefi sorunlar ortaya koyamayacaktır. Bu, dünyanın tamamlanmış olduğu ve bundan böyle yaşlanmaktan başka yapacağı bir şey kalmadığı fikri, tarih felsefeleri arasında en yaygın ve en doğal olanıdır; K. Löwith'in incelediği yaklaşımlar (döngüsel zaman ve bir eskatolojiye doğru düz bir hatta ilerleme) bununla karşılaştırıldığında, daha entelektüel, daha az doğal ve yaygındırlar.

olmadığına göre ve ısmarlama gelenek olmayacağından, onlara hiç sahip olmadıkları ve olmayacakları bir geleneği benimsetmeye çalışmak lüzumsuz olduğuna göre, gelenekçiliğe "geri dönmek" neye yarar?

Tarihselcilikle Bir Kabuk Değişikliği Olmadı

Geçmişin bilgisi, erdemleriyle olduğu kadar kökeninde de bilince yabancı, eyleme de kayıtsız olduğuna göre, çoğu zaman ifade edildiği gibi, tarihsel bilimin son iki yüzyıl boyunca gelişiminin ve insanla doğanın tarihselliğinin keşfinin bir devrim oluşturabilmiş olduğuna, modern insanın bununla bir şok yaşadığına, içinde bulunduğumuz çağın tarih çağı olduğuna, artık sonlu kabul edilen insanın ne olduğunun bilinmediğine inanmak zor. Eskiden daha fazlası biliniyor muydu? Bu tarihselci travma meydana gelmedi, en fazla bir çağ bunalımı yaşandı;[54] insana dair bilgide hatırı sayılır bir zenginleşme oldu, fakat bu alanda bir kabuk değişikliği olmadı.

---

54. Tarihselcilikle birlikte bir kabuk değişikliği olduğu fikri ve son yüzyıldır *tarih* kelimesinin etrafını saran hale, hiç de yeni olmayan ve daha önce başka terimlerle ortaya konan değişik sorunları bu kelimeye bağlama alışkanlığı kazanmış olmamızdan ileri gelir biraz; bu sorunlar tarihin yöntembilimini ilgilendirmediğine göre, onları sıralamakla yetinebiliriz. 1) Öncelikle, tarihsel göreciliğin çeşitli temaları: değerlerin göreliliği ya da düşünce çerçeveleri. Burada Collingwood'dan ya da Renan'ın, güzelin göreliliği hakkındaki fikirlerinden Nietzscheciliğin bazı eğilimlerine kadar uzanan bir dizi fikir vardır. Görecilik, değerler konusunda çeşitliliğin olduğunu tespit etmek değil, bu konuda hukuk sorusunu sormayı reddetmektir; oysa tarihçilerin tek işi bu değişmeleri betimlemeden ibaret olup onları yargılamak olmadığına göre, bu sorun tarihçileri ilgilendirmez; tarihin kabuk değiştirmesi onlar için, değerlerin değiştiğini kabul etmek değil, değişen her şeyin tarihe layık olduğunu kabul etmek olmuştur. 2) Eylemin sorumluluğu meselesi (tarihin anlamı, tarihsel ahlakın karşısında bireysel ahlak, Marksist ahlak). Siyaset mimari bir bilim olduğu için kişisel ahlak meselesinin mükemmel *politeia* alanına girdiği her kabul edildiğinde yeniden ortaya çıkan bu ahlak ve siyaset sorunu günümüzde tarih açısından ifade ediliyor. 3) İnsanın özü meselesi: İçinde *tarih* kelimesinin de geçtiği bir başlık altında, insanı düşünen hayvan, siyasi hayvan, zaman içinde var olan varlık olarak ele alan birçok kitap vardır; insan yalnızca doğanın bir parçası değil midir? Özgür müdür, kendi ortak kaderinin yaratıcısı mıdır? 4) Croce ya da Gentile gibi yeni-Hegelci İtalyanlarda tarih olarak hakikat meselesi: "Nasıl ki insani, zamansal/fani, dünyevi yani tarihsel olan hakikat yerini insan-dışı, zaman-dışı hakikate bırakıyorsa, olgu-bilgi de yerini *in fieri* (oluşum

Bugünkü tarih ve etnografyanın en açık dersi, insanın değişkenliği gibi görünüyor; insanın değiştiği konusundaki kanaatimiz reflekse dönüştü. Bugün bir tarihçiye, gökyüzünün Romalılara uçsuz bucaksız bir girdap gibi göründüğünü, Romalı hamile kadınların "aşerdiği"ni ve aile reislerinin kendi çocuklarını başkalarının çocuklarına tercih ettiklerini söylerseniz, bunlardan ilke olarak şüphe eder, çünkü algının, psikopatolojinin ve babalık içgüdüsünün kültürden kültüre değiştiğini bilir. Belirli bir noktada değişim olmadığı görülebilir (günümüzde eşcinsellikle anne takıntısı arasında çoğunlukla bir bağlantı olduğunun tespit edildiğine inanılmaktadır, oysaki bu tespit Seneca'nın *Phaedra*'sında geçmektedir), tarihçi bu dikkate değer sürekliliği kayda geçirir, onu olmuş bitmiş varsaymaz, oluş halinde görür. Tarihçi karakteri ile "edebiyatçı" karakteri arasındaki en hassas sürtüşme noktalarından biri budur: Tarihsel bir muamma karşısında ikinciler, çözümü insan kalbini tanımakta arar, birincilerse dönemin verilerinden yola çıkarak bir "dizi oluşturma" ya girişirler. İnsan neden dağlardan ya da canlı türlerinden daha değişmez olsun? Belirli bir ortamda, uzun ya da kısa bir süre görece

---

halinde) bilgiye bırakmalıdır" (F. Battaglia, *La Valeur dans l'Histoire*, çev. Roure, Aubier, 1955, s. 121). 5) Tarih (ya da kültür) *versus* doğa, yani *thesis versus physis*. 6) Husserl'in vurguladığı bilim tarihi ve hakikatin zaman içine yerleştirilmesi meselesi (bir bilimin "kurulması", tarih boyunca bilimciler camiası); mutlak zihinler olmadığımız için, bilginin gelecekteki gelişimi hakkında önceden tahminde bulunmaktan âciziz, bununla birlikte bu bilgi kesin olarak doğru olacaktır. Bu sorun bize kendini tarih açısından gösterir: XIII. yüzyılda daha çok bir "psikoloji" sorunu, bir fail zihin (*intellect agent*) sorunu olarak görülürdü (kuvveden fiile geçen bilginin kademeli keşfi, fiilen ve hükmen, bilen öznenin zihninden önce gelen tamamıyla eylem halinde bir zihin varsayar; düşündüğü her şeyi ezelden beri düşünen ve fiile çıkmamış hakikat içermeyen, bütün tarihsel değişimlerden "kayıtsızca" sıyrılarak zaman içinde var olan ve insan zihinleri üzerinde, tarihsel farklardan dolayı her zaman aynı olmayan "maddi" etkiler yaratan bu fail zihin, insanlığın hakikati kademeli olarak keşfetmesini sağlar; dahası, görünüşe bakılırsa zaman içinde bütün insanlar için aynıdır; zekâlar topluluğu da bu hakikatlerin bulunduğu biricik depo etrafında toplanır. — Husserl'in *Krisis*'i ile Dante'nin *Monarchia*'sı arasında paralellik kurmak hoş olabilir). 7) Hegel'in *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'i. Etrafında bolca efsane dönen (bu *Dersler* üzerine verdiği dikkate şayan dersleri dinlemiş olmak avantajına erişmiş biri olarak, eski dostum Gérard Lebrun'ün sözüne güveniyorum) bu zor metin, *Doğa Felsefesi*'nin kaderini paylaşıyor: Sistemin bütününden koparılırsa önemini ve tadını kaybeder. Ayrıca tarih felsefesinden çok siyaset felsefesini ilgilendiriyor.

değişmez olabilir; ama yalnızca belirli bir süre böyle olacaktır. Bu değişmezlik türün ömrü boyunca sürebilir. Bu da aynı şekilde, bunun uzun süre mi yoksa hep mi olacağını bilememek demektir. Savaşmak kesin olarak insani bir şey midir? Kimse bilmiyor. Tarihsel açıklamalarla antropolojik açıklamalar arasında fark gözetmek de yararsız; bu da az çok bir süre meselesidir. Dine karşı çıkanların devrimci tutumu ya da sıkıştırılamaz genişliği Aydınlanma çağına özgü nitelikler midir, yoksa insan doğasının parçası oldukları için her çağda binbir kılıkta bulunurlar mı? Önemli değil, çünkü bu tutum ile büründüğü tarihsel kılıklar arasında yapılan ayrım yanıltıcıdır; dönemin kıyafetlerinden bağımsız olarak kendinde Kıyafet diye bir şey yoktur. Yalnızca belirlenmiş olan vardır.

Son iki yüzyıldır tarihsel ve etnografik bilginin artması bize, gelişmesinin bütün biçimleri içinde insan görüntüleri sundu: Rasyonalizmi ve ayinleriyle, amaçlarının azaltılamaz çeşitliliği ve birbirine en zıt davranışlara getirdiği doğallıkla; kültürünün, sınıfının ya da içinde bulunduğu topluluğun dinamiğinin oluşturduğu şekliyle; yaptığı şey hakkında ebedi bir aydınlanmadan ziyade dönemin biblolarından birine benzeyen bir bilinçlenmeyle; her zaman işletmelerde çalışması ve kurumlarda bulunması, hiç yalnız olmaması, hep meşgul olmasıyla; onun için bir kral yolunun ya da geri dönüşsüz bir noktanın olmamasıyla — her şey çağdaş ve her şey her zaman mümkün.

Bundan dolayı insan tasavvurumuzun altüst olduğu söylenebilir mi? André Malraux'nun *Altenburg'un Ceviz Ağaçları* kitabında heyecanlı bir şekilde konu edilen insan fikrinin sözde dönüşümü, basit bir noktada kalmıştır; ebedi insandan oluş halinde insana geçilememiş, "ebedi" demekle herhangi bir taahhüde girmeyeceğimiz bir insan imgesinin yerine, ayrıntılar bakımından çok daha zengin bir imge geçirilmiştir. İnsanın ne olduğu konusunda ne daha az ne daha çok fikrimiz var, sadece daha çok ayrıntı var elimizde; belgeye dayalı bilgi boşlukta hüküm vermenin itibarını bitirdi. Havada kalmış bir fikri, sağlam enformasyonlara dayalı bilgiyle aynı kefeye koyuyorsak, Epikuros'u da atom bilginlerinin atası olarak selamlamamız son derece meşrudur. Şu meşhur ebedi insan fikri neyle anlatılabilir? Karşı çıkacağımız ya da ekleyeceğimiz hiçbir şey olmayan, öze

dair bir tanımla mı (düşünen hayvan); olguyla doğrulanamayan, bir olgu aksini gösterirse kendi kendini düzeltecek, zararsız mekanik ifadelerle mi (insanoğlunun hep savaşacağını söylediğimizde yaptığımız gibi); Thukydides "Geçmiş ve gelecek olaylar, insani niteliklerinden dolayı benzerlikler arz eder" derken tam olarak bunu yapar, ama söz konusu niteliklerin hangileri olduğunu söylemediği için pek bir şey söylemiş de sayılmaz. Tarihselci devrim olmadı, çünkü ebediyetçi bir antropoloji ile tarihsel bir antropoloji hiçbir zaman, belirli bir sorun üzerinde gerçekten çatışmadı; malumat eksikliğinden ileri gelen önyargıların, meydanı hiç savaşmaksızın belgeye dayalı bilgiye bıraktığı görüldü sadece. Mesela Sombart'dan önce, iktisadi kâr tutumunun ebedi olduğuna ve insanın doğasında bulunduğuna inanıldığı doğru değil, insanlar bunu düşünmüyordu bile, bu tür kavramları yoktu. İnsanın zamana ve yere göre değiştiği ilkesine gelince, işte bu hep bilinenlerden biridir. Dolayısıyla antropolojide işler, türlerin evrimi ile yerkürenin çağlarının keşfinin gerçek bir değişim yarattığı ve polemikler doğurduğu doğa tarihindeki gibi gitmemiştir.

İnsan bilgisindeki niceliksel değişim, hiçbir ahlaki sarsıntıya yol açmadı. İnsanlığın 5 200 değil de bir milyon yıl önce ortaya çıktığını öğrenmek, gökyüzünün sonsuz ya da evrenin eğri olduğunu öğrenmek gibidir: Bundan dolayı dünyanın gidişatı değişmez ve halklar, entelektüelleri bu değerlerin ebedi olmadığını tahmin ediyorlar diye değerlerine sıkı sıkıya bağlanmaktan vazgeçmez. Belki de yeğenlerimizin çocukları, "Sonunda tarih fikrine takıntılı olduklarına kendilerini inandırdılar, oysaki pek de öyle değillerdi," diyerek dalga geçecekler bizimle. Tarihsel bilginin salt kültürel sonuçları vardır; tarih taşralılıktan kurtarır, olmuş olanın pekâlâ olmayabileceğini öğretir. *Batı Divanı*'nın dediği gibi:

Wer nicht von drei tausend Jahren
Sich weiss Rechenschaft zu geben
Bleibt im Dunkel unerfahren,
*Mag von Tag zu Tage leben.**

* "Kim ki geçen üç bin yılda olup bitenlerden ders çıkaramaz, karanlıkta acemi kalır, günü gününe yaşar." — *y.n.*

Tarihsel Bilginin Amaçları

Tarih, insanın mahrem varlığıyla ilgilenmez ve onun kendi hakkında taşıdığı duyguyu sarsmaz. O halde neden onun geçmişiyle ilgilenir? Kendisi de tarihsel olduğu için değil, çünkü doğayla da bir o kadar ilgilenir; bu ilginin iki sebebi vardır: İlk olarak ulusal, toplumsal, ailevi... bir gruba aidiyetimiz, bu grubun geçmişini bizim için özellikle çekici kılabilir; ikinci sebepse meraktır — ister anekdotik olsun, isterse bir anlaşılırlık talebiyle birlikte.

Özellikle ilk sebebi ileri sürmek âdettendir: milli duygular, gelenek; tarih, halkların kendilerinin bilincine varmasıymış. Ciddiyete bakın! Bir Fransız, Yunan ya da Çinli bir tarihçinin kitabını açtığında, çok satan bir tarih dergisi satın aldığımızda, tek amacımız oyanlamak ve bir şeyler öğrenmektir. V. yüzyılın Yunanları da bizim gibiydi; sadece Yunanlar mı, daha milliyetçi zannedilen Spartalılar da. Sofist Hippias onlara ders vermeye gittiğinde, en çok şunlardan söz edilmesi hoşlarına giderdi: "Kahramanlar ya da insanlarla ilgili soykütükleri, değişik halkların kökenleri, ilkel çağlarda kent-devletlerin kuruluşu ve genel olarak eski çağlarla ilgili her şey. Dinlemekten en çok hoşlandıkları şeyler bunlar"; "sonuçta, diye cevap verdi ona Sokrates, Spartalıları eğlendirmek için, şu engin ilmine, küçük çocukların karşısındaki tatlı ihtiyar rolünü oynatıyorsun; eğlenceli hikâyeler anlatıyorsun onlara".[55] Bu açıklama yeterlidir: Tarih kültürel bir faaliyettir ve karşılıksız bedelsiz kültür, konu dağarcığının antropolojik boyutlarından biridir. Aksi halde okuma-yazma bilmeyen despotların sanatı ve edebiyatı himaye etmesini ve Louvre'a gelip sıkılan turist sayısının bu kadar fazla olmasını anlayamazdık.

Tarih zevki her zaman, önemli ölçüde karşılıksız olmakla kalmadı, doğru sözlülüğü de hep gerekli kıldı. Her ne kadar dinleyiciler keyiflerini bozmamak için kolay aldanır görünseler de, tarih masal gibi dinlenmez; eğer gerçekliğine inanılmazsa tadı kaçar. Ayrıca *Volk*'umuzun geçmişine duyduğumuz ilginin rolü her halükârda küçüktür; isteğe bağlı, özle ilgisiz, ikincil, hakikate tabi ve her şeyden

55. Platon, *Büyük Hippias*, 285 *e*.

önce sınırlıdır; nihayetinde merakımız milli tarihimizle sınırlamaz kendini. Geçmişe milliyetçi değer yükleme evrensel bir olgu değildir ve sunulabilecek başka içkiler de vardır: "halkımız parlak bir gelecek hazırlıyor", "biz, arkasında bir geçmişi olmayan ve dünya gençliğine yeni bir soluk getirecek yeni barbarlarız". Bu tür toplu sarhoşluklar bir parça düşünülmüş taşınılmış olur; onları yerli yerine oturtmak gerekir, tarihin özünde hazır halde bulunmazlar. Zaten ideolojilerin baş aşağı mantığından ileri gelirler. Tarihsel gerekçeler milliyet duygusunu üretmez, milliyet duygusu tarihsel gerekçeleri var eder. Önce milliyet duygusu gelir, topraktan ve ölülerden medet ummak onun organizasyonundan başka bir şey değildir. Vatanseverliğin var olmak için hakikati tahrif etmeye ihtiyacı olmadığına göre, en şoven tarihyazımı bile fazla zahmete girmeden kendini nesnel gösterebilir; yalnızca kendisini haklı çıkaranla ilgilenir, gerisini olduğu gibi bırakır.[56] Bilgi herkesin ona atfetmeye çalıştığı — çıkar gözetmez veya pratik— amaçlardan etkilenmez; bu amaçlar onun peşine eklenir, onu oluşturmaz.

Sahte Bir Sorun: Tarihin Doğuşu

Bu sebeplerden, tarih türünün kökenleri filolojik bir meseledir ve tarih felsefesini ilgilendirmez. Tarihteki her şey gibi tarihyazımının doğuşu da, zorunluluğu olmayan bir kazadır; tarihyazımı insan topluluklarının benlik bilincinden doğmaz, devletin ortaya çıkışına ya da siyasi bilincin kazanılmasına gölgesiymiş gibi eşlik etmez. Yunanlar kendilerini bir milliyet olarak oluşturdukları zaman mı tarih yazmaya başladılar?[57] Yoksa demokrasi onları etkin yurttaşlar yaptığı zaman mı? Hiç bilmiyorum ve bu konu pek önemli de değil, ancak edebiyat tarihinin konularından biri olabilir. Başka bir yerde, unutulmaz bir saltanatın sarayındaki ihtişam, bir şairi bunun hatıra-

56. Vatanseverliğin yalnızca asil bir bahane olduğu da olur; *Monumenta Germaniae Historica*'nın sayısız ve kocaman ciltleri *Sanctus amor patriae dat animum* ibaresiyle yayımlanmıştı; nitekim vatan aşkı ölme cesareti verir ama derleme cesareti vermez.

57. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Tarih Felsefesi Dersleri), çev. Gibelin, Vrin, 1946, s. 63

sını bir vakayinamede yaşatmaya teşvik eder.[58] Düşünce tarihini ya da edebi türleri zihin fenomenolojisinin üzerine çıkartmayalım, rastlantısal olaylar dizisini bir özün açılımı olarak görmeyelim. Günün birinde tarih yazılabilsin diye her şey hep yerli yerindeydi; ne şekilde ve ne kadar etkili olarak kayda geçeceğine rastlantılar karar vermiştir. Geçmişin bilgisi her zaman için merakı olduğu kadar ideolojik sofizmleri de beslemiş, insanlar her zaman, insanlığın oluş halinde olduğunu ve ortak hayatlarının eylemleriyle tutkularından meydana geldiğini bilmişlerdir. Tek yenilik, her yerde var olan bu verilerin önce sözlü, sonra da yazılı olarak ortaya konmasıydı; tarih denen türün ortaya çıkışı diye bir şey var ama tarih bilincinin ortaya çıkışı diye bir şey olmadı.

Tarihyazımı, tarihsellik karşısında, eylem karşısında yeni bir tavır getirmeyen, tam anlamıyla kültürel bir olaydır. Oldukça yaygın bir etnografik miti tartışmak için bir parantez açarsak, kendimizi bu konuda ikna etmeyi başarabiliriz. İlkellerde bir oluş fikri olmadığı söylenir; onların gözünde zaman, döngüsel bir tekrardır: Varoluşları onlara göre, yıllar içinde değişmez bir arketipi, mitik ya da atalara ait bir normu tekrar eder. İşte bu zaman kavrayışı onları tarih hakkında düşünmekten, dahası tarih yazmaktan alıkoyar. Dinler tarihinde çokça rastlanan bu gösterişli melodrama bir an için inanıyormuş gibi yapalım[59] ve yalnızca "alıkoymak" fiilinin ne anlama gelebileceğini soralım: Nasıl olur da bir arketip fikri, bir başkasını yani tarih fikrini oluşturmaktan alıkoyar? Bu hesapla, Batlamyus sisteminin varlığı tekbaşına, Kopernik sisteminin ortaya çıkmasına en-

58. Sade yurttaş tarih yazar mı? Bundan kuşkuluyum. Siyasi bakımdan aktif bir insan olarak yurttaş nerede başlar? Mutlak monarşilerin tebaası, krallarının şanını, yabancı hükümdarların işlerinin tarihini yazar ve soykütüğüyle ilgilenir. Bütün çağlarda insanlar siyaseti sevilen bir gösteri olarak görmüşlerdir (David Riesman bu düşkünlüğü gelişmiş demokrasilerin *inside-dopester*'larına [pasif seçmenler] atfetmeden önce La Bruyère haberciler için aynı şeyi söylemişti). "İlkel" bir kabile savaş ya da ticaret yapar; siyasi olarak aktif değil mi? Apolitik bir pasifliğin içinde ezilen serf tarih yazmaz, ama aynı zamanda entelektüel bir pasifliğin de içinde ezildiği için değil midir bu? Buna karşılık, bu serfin çağdaşı ve siyasi olarak onun kadar pasif bir saraylı, despotun ve onun sarayının tarihini yazar.

59. P. Vidal-Naquet'nin sağduyulu itirazları için bkz. "Temps des dieux et temps des hommes", *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1960, s. 56.

gel olmaya yeter miydi; ancak bir fikrin diğerinin yerini aldığı olmuyor mu? Ama mesele de bu: İlkeller söz konusu olduğunda arketipin bizim kendi teorilerimize benzer bir fikir, bir teori, bir kültürel üretim olduğunu düşünmek istemiyoruz; daha derinlere kök salmış olması, zihniyetten, bilinçten, yaşanmışlıktan kaynaklanıyor olması gerekiyor onun. İlkeller, dünya görüşleri konusunda, bizim en çok onaylanmış teorilerimiz karşısında sahip olduğumuz kötü niyet nüvesini ve biraz uzaktan bakma eğilimini taşıyamayacak kadar yakındırlar orijinal sahiciliğe. Ayrıca elbette, teorileri olacak insanlar değillerdir onlar. Bu durumda onların bütün kültürel ve felsefi üretimlerini bilinç seviyesine indiriyoruz, bu da, bu bilince bir taşın donuk ağırlığını vermemiz anlamına geliyor.[60] O halde, bir yılın bir öncekine benzemediğini kendi gözleriyle görmüş olduğundan her şeye rağmen kuşku duyamayacağımız ilkelin, her şeyi arketiplerle görmeye devam ettiğine fakat bunu açığa vurmadığına inanmak gerekecek.

---

60. İlkellerin kültürel faaliyetlerini bilinç alanına taşımak ortalığı kasıp kavuran bir hareket olmuş ve XX. yüzyılın ilk yarısında, etnoloji ve dinler tarihinin ayırt edici üslubu olmaya devam etmiştir. Düşüncenin türlere bölündüğü (masal teolojinin bir birimi gibi değildir, teolojik birim bir kömürcünün imanı gibi değildir, dinsel bir abartı da inanç değildir, vb.) unutularak her tür düşünce, yoğun bir *cosa mentale* (zihinsel bir şey) olmaya indirgendi. İlkel zihniyet miti ya da yuvasının içindeki karıncanın düşüncesine benzeyen bir Sümer *Weltanschauung*'u (dünya görüşü) veya mitik düşünce miti böyle doğdu: O mite idealist bir filozofun günlük hayatta dış dünyanın var olmadığına inandığı kadar inanan birkaç kutsallık uzmanına özgü ruhani kozmogoniler, Griaule'ün meşhur *Su Tanrısı* gibi ipe sapa gelmez münferit kuramlar, öğretici anlatılar, uzun gecelerde ve hasat zamanlarında anlatılan ve Yunanların kendi mitolojilerine inandıklarından daha fazla inanılmayan masallar... — bütün bunları darmadağınık şekilde bir araya getirip adına mit diyoruz (B. Malinowski'nin panzehiri için bkz. *Trois Essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, 1968, s. 95 vd.). Bütün abartıların arkasına, din duygusu adına, kömürcünün imanının tamı yükünü koyuyoruz. XIV. Louis hakkında öyle bir çalışma düşünün ki, Güneş-Kral temasını, Roma imparatorunun güneş tabiatli olması ya da firavunun tanrısallığı kadar ciddiyetle ele alsın (G. Posener'in panzehiri için, "De la divinité du pharaon", *Cahiers de la société asiatique*, XV, 1960). Hazırlıksız yakalanıp, ilkellerin bir hayat sahnesinde "gerçekten hazır bulunup bulunmadığı"nı kendisine soran genç etnografın, etnografinin şu Fabrice del Dongo'sunun hikâyesini nerede okumuştum, yoksa hayal mi ettim? Bu etnograf bir kabileyi incelemeye gitmiş. O kabilenin rahipler bir müzik enstrümanını

Nitekim ilkeller, hakikati aynen bizim gibi görürler: Tohum ektiği zaman nasıl bir mahsul alınacağını merak ederler; aynen bizim gibi, hakikati betimlemek için kullandığı ya da doğruladığı felsefeleri vardır — arketip de bunlardan biridir. Arketip düşüncesi gerçekten yaşanmış olsaydı, uzun süre tarih düşüncesine engel olabilirdi. Belirli bir şekilde yapılanmış bir beyne sahip olduktan sonra onu değiştirmek zordur. Buna karşılık, fikir değiştirmek hiç de zor değildir, daha doğrusu gereksizdir, çünkü en birbirine zıt fikirler barış içinde bir arada yaşayabilir. Bir teoriyi, özel olarak geliştirildiği alanın dışına yaymayı düşünmeyiz. Vaktiyle bıçakları "kesmek için yapılmış" sayan, biyolojik felsefe alanında amaçlılığı inkâr eden, siyaset teorisi konusunda tarihin anlamına inanan, uygulamalı siyasete geçildiği zaman da aktivizmini gözler önüne seren bir biyolog vardı. Aynı şekilde bir ilkel de yarının bugüne de düne de benzemediğini görür, mısırın belirli bir şekilde ekilmesi gerektiğini çünkü Tanrı'nın ilk gün onu öyle ektiğini söyler, onu başka şekilde ekmeye kalkan gençleri kınar ve kendisini heyecanla dinleyen aynı gençlere, büyükbabasının zamanında, kabilenin bir siyasi hileyle, nasıl komşu halkın hakkından geldiğini anlatır. Bu fikirlerden hiçbiri diğerini engellemez; bu ilkelin kendi kabilesinin mücadelelerinin tarihini yazmaması için de bir sebep yoktur. Tarihini yazmıyorsa bunun sebebi, belki de sadece, tarih diye bir şeyin olduğu haberinin henüz ona ulaşmamış olmasıdır.

çalmayı bir an için bırakırlarsa, evrenin derin bir uykuya dalıp öleceğine "inandığı" söylenir (sözü geçen müzik, dinler tarihinde evrenin varoluşunu sağladığı, topluluğun refahını harekete geçirdiği, vb. söylenen ayinlerden biridir). Oysa etnografımız, müzisyen rahiplerde, bir atom bombasının fünyesini tutan insanların kafasını bulmayı bekliyordur. Kutsal ve sıradan görevlerini çalışkan işçilerin sıkıcı profesyonel bilinciyle ifa eden din adamları bulmuştur. *Upanişadlar*'da da aynı şekilde, eğer sabah adağı sunulmazsa güneşin doğacak gücü kendinde bulamayacağı yazar; papaz okulu tarzı bu abartı, Déroulède'in vatanseverliğinde olduğu gibi kömürcünün imanında da bulunur. Ancak her şeyi harfi harfine anlayan saftirigin biri, bunda yerlilerin dünya görüşünün bir anlatımını ve arkaik zihniyete dair sahici bir belge bulur.

Tarih Türünün Doğuşu

Nitekim tarih türünü yaratmanın her zaman mümkün olması yetmez; bir de bu işi yapmayı düşünmek gerekir; o noktaya nasıl gelinir? Yaratmanın psikolojik ilerleyişi önceden bilinemez, bizim için hâlâ meçhul. Bilimsel düzyazı diye bir şey varsa, halk kendini yetiştirmek için okuma alışkanlığına sahipse, sosyoekonomik yapı bu halkın var olmasına uygunsa yenilik kolaylaşır... Her zamanki gibi sayısız küçük sebep bunda rol oynar. Tarihyazımının doğuşunun tek parça olarak ele alınması olgusunun, kendisiyle örtüşen, yine bir o kadar tek parça olan *bir* özsel nedeni yoktur; buna bağlı olarak, kendi içinde bir tarihyazımı olmadığına göre, tarihyazımının farklı bir formu, farklı bir sebep demetine karşılık verecektir. Bir eserin okurlara, olayların öykülemesinin tutarlı ve anlaşılabilir bir kitap ortaya çıkarabileceğini ispatladığı gün, tarih denen gelenek kurulmuş olacaktır; o günden sonra bu geleneği kırmak da en az onu yaratmak kadar güç olacaktır.

Örnekler şunu gösteriyor: Tarih türünün evrimi öyle tuhaflıklarla doludur ki bunlara ne kadar derin açıklamalar arasanız boşuna. Tiyatro, felsefe ve anayasa tarihi Aristoteles'in zamanına kadar uzanır, güzel sanatların tarihi en az Plinius'a kadar gider; buna karşılık XIX. yüzyıl ortalarından önce müzik tarihi yazılmamıştır, kendi isteğiyle bunu yapacak birisi çıkmamıştır. Bilginleri, filozofları, gramercileri olduğu halde Hindistan'dan neden neredeyse hiç tarihçi çıkmamıştır acaba? Üretim ilişkilerinden dolayı ya da Hintli ruhu yalnızca sonsuz olanla ilgilendiği için değil herhalde. İktisat tarihini neden XVII. yüzyılda kuramadık? Bu yüzyılın düşünce yapısı kendisini, iktisadı bir tema olarak ele almaktan ve tarih olarak düşünmekten alıkoyduğu için mi? Bu düşüncenin doğruluk payı var, ama altı boş. Hakikatlere karşı, onları tarihe layık görecek kadar büyük bir aşk taşımıyordu belki de? Bununla birlikte, *Fransa'nın Büyük Yollarının Tarihi*'ni ve binlerce lüzumsuz şeyi yazmayı küçümsemiyordu. Zamanın edebiyatçıları etraflarına, kırsal manzaraya baktıklarında, arazinin hep aynı görünüme sahip olmadığını bilmiyor değillerdi elbette; bilmedikleri şey, henüz örneğini görmemiş

olduğumuz için, bir arazinin tarihi sistematik olarak izlendiğinde, sonunda tam bir eserin yazılabileceğiydi. Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir esere ve onu yazmak için gerekli bütün yeni kavramlara tek bir kişi ulaşamazdı. İktisat tarihinin yaratılması, rastlantısal ilerlemelerde birikimin insafına kalmıştı; o da, bir sonraki yüzyılda, antikçağ milletlerinde fiyatların tarihlerini derleyecek olan âlimler tarafından başlatılacaktı.

Yalnızca belirlenmiş olan var olduğuna göre, tarihyazımının doğuşu meselesi, neden şu veya bu biçimde doğduğu meselesinden ayrı tutulamaz. Süreye bağlı kesintisiz anlatı şeklindeki Batılı tarih yazma tarzının, tek tasavvur edilebilir ya da en iyi tarz olduğunu ispatlayan hiçbir şey yoktur. Tarihin, böyle bir şey olduğuna inanmaya öyle bir alışmışız ki böyle olması gerektiğinin apaçık olmadığı bir dönem olduğunu unutuyoruz. En başlarda İonya'da, günün birinde tarih dediğimiz tür olacak şey, tarihle coğrafya arasında gidip gelmiştir. Herodotos, Yunan-Med savaşlarının kaynaklarını anlatmak için Pers fetihlerinin aşamalarını vesile eder; fethedilen halkların her birinin geçmişini ve o günkü etnografyasını hatırlatarak coğrafi bir incelemelerini yapar. Thukydides, siyasetin mekanizmalarını incelemek için Fizikçilerinkine yakın bir düşünce tarzıyla bir savaşın olay örgüsünü nümune olarak almış ve böylece —istemeden de olsa— tarihin, bir milletin başından geçen olayların anlatısı olduğu izlenimini yaratmıştır. Onun araştırmasından, niçin sosyoloji ya da siyaset *tekhne*'si değil de anlatı biçiminde birtakım sonuçlar çıkardığını kitabımızın sonunda göreceğiz. Nihayetinde, Thukydidesçi anlatının mekanik bir şekilde Ksenophon tarafından sürdürülmesi, vasat bir takipçinin yanlış anlamasından doğmuş Batılı tarih geleneğine damgasını vurmuştur. Ama yol milli tarihlerden başka bir şeye de varabilirdi; Herodotos'tan, Arap coğrafyacılarınkine ya da İbn Haldun'un *Mukaddime*'si tarzında coğrafi-sosyolojik bir incelemeye benzer bir *historia* çıkabilirdi. Tarih bir kere bir halkın tarihine dönüştü mü orada takılıp kalır; öyle ki günün birinde, bir tarihçi çıkıp da başka bir yol açarsa, diyelim ki Weber gibi tek bir öğenin, mesela çağlar boyunca Kent-Devlet'in tarihini yazarsa, sosyolojiden ya da karşılaştırmalı tarihten medet umulur.

Varoluşçu Anlayış

Mevzuyu toparlayalım: Tarih, yerleşmiş edebi biçimlerle, salt meraka hizmet eden entelektüel bir faaliyettir. Bu konuda okuru ikna edebildiysek, hızla tarihin çok meşhur bir yorumuna geçebiliriz: Tarihyazımı bizim durumumuzun yansıması, tasarımızın geriye doğru yansıtılmasıdır; geçmişi görme biçimimiz, değerlerimizin yansımasıdır; tarihin nesnesi, tarihin izleyicisinden bağımsız olarak var olmaz, geçmiş, kendi tarihöncemiz olarak kavradığımız şeydir.[61] Tarihsel bilgi üzerine her türlü tefekkürün kanonik metni şöyle olacaktır: "La Fayette, işte buradayız!" Bu temaların daha on yıl öncesine kadar, tarih felsefesi konusunda "ders meselesi" olduğunu söylemek abartılı olmaz.

Niteliğinin doğrulanabilir olmaması bir yana, tarihçilerin ve okurlarının kendi yaptıkları şey hakkındaki duygularına yabancı olan — ve XIX. yüzyıl tarihyazımında milliyetçi mitlerin analizi dışında hiçbir şeye faydası olmayan— bir anlayışı tartışmak sıkıntılıdır. Antigone Gonatas'ın 276'da (önemli bir tarihtir bu) kendini Makedonya'nın hâkimi ilan etmesi hangi bakımdan değerlerimizin bir yansıması veya benim tasarı'mın ifadesidir? Tarihyazımının, aynen fizik ya da psikanaliz gibi, toplumsal bir boyutu ve ideolojik bir rolü var muhakkak, ama bu disiplinlerden daha fazla değil, tarihyazımı ne popüler imgesinden ibarettir ne de onu norm olarak alır. Aynı zamanda, eğer ki bilim iffetliyse, onun hizmetkârları ve kullanıcıları ancak şöyle böyle iffetlidir; bunu hiçbir zaman unutmamakta fayda vardır ve bu nahoş hakikati hatırlamak, işi mesleki savunmaya dökmekten çok daha sağlıklıdır. Kaldı ki tarih, yazıldıktan sonra hangi amaçların hizmetine sunulmak isteniyor olursa olsun, yazılırken yalnızca kendisi ve hakikati hedeflenerek yazılır; öyle olmasa ona tarih denmez. *Omnes patimur Manes* (Hepimiz hayaletiz): Her milletin yayımlanacak Brichot'ları vardır; 1934'te Romalılarda *Führer*'lik üzerine bir kitap, 1940'ta yine aynı halkta *Reich* fikri üzerine

61. Mesela bkz. *Fischer-Lexicon*'un (Fischer-Bücherei, 1961) fevkalade faydalı 24. cildi *Geschichte*'de s. 80 *vd.*

bir başkası ve 1950'de Doğu tehdidi karşısında ortaçağ Batı dünyasının savunusu üzerine bir kitap; ancak içeriği gerçek olduğu sürece, yapılan gaf kitabın başlığından öteye gitmez; öyle olmasaydı zaten bunu nesnel olarak tartışırdık. Değerlerimizin geçmişe yansıtılmasına gelince, bir tarihçinin günün kaygılarına cevap vermeyen bir kitap yayımladığı hiç olmamış mıdır? Tarihin aynen bilgi gibi zaman içinde geliştiği, sorabileceği soruların hepsini ilk anda soramadığı söylenmek isteniyorsa ve her dönemde sorduğu soruların tam olarak zamanın ruhunu, zihniyetini —tabii bu ifadenin bir anlamı varsa— oluşturan sorular olduğu koyutlanıyorsa, o başka. "İktisat tarihi, iktisadın çok güçlü bir boyut haline geldiği zaman ortaya çıkar" denebilir. Kesinlikle hayır, maddi bir hata bir kere bu[62] ve kaynağı da entelektüel hayatla ilgili dar kafalı bir anlayıştır; fikirler doğabildikleri yerden doğarlar: Güncel olaylardan, modadan, rastlantıdan, fildişi kuledeki okumalardan, çoğunlukla da birbirlerinden ve nesnenin incelenmesinden. Bu bahsi kısa kesmek ve bu boş sözlere bir son vermek gerekirse; tarihi konu eden varoluşsal teori, tarihsel bilginin toplumsal şartları üzerine bazı basmakalıp ya da muğlak tespitler derlemeye ve bunların tarihin nesnesinin *kurucu öğeleri* olduğunu iddia etmeye dayanır. Nasıl ki Kant'ta, fiziksel bir fenomen, yayılımsal bir büyüklük olarak görülmeksizin değerlendirilemezse, geçmiş de bugünün kaygılarıyla görülmeksizin değerlendirilemez. Buna karşı iki itirazda bulunulabilir. Öncelikle, elbette hiç kimse, yayılımsal olmayan fiziksel fenomenleri görmek için uğraşmayı aklına getirmez; bu durumda nasıl harekete geçilir? Buna karşılık bir tarihçiye bugünün değerlerini geçmişe yansıttığı söylenirse, o bunu daha çok bir eleştiri olarak görür ve böyle bir eleştiriye maruz kalmamak için gelecekte daha nesnel davranmaya çalı-

62. Eskinin kıtlıkları, 1846 ve 1929'da yaşanan iktisadi krizlerden çok daha berbattı. İktisat tarihi bilgi birikiminden ve iktisat teorisinden doğmuştur. Daha 1753 ve 1754'te Michaelis ve Hamburger, İbranilerde ve Yunanlarda fiyatları inceler, zira XVIII. yüzyılda ilim, halka yönelik "büyük" tarihe göre çok daha olaysızdır (XX. yüzyılda klasik epigrafi için de geçerlidir bu). A. H. L. Heeren'in *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*'i 1793'te yayımlanmaya başlar. 1817'de Boeckh'in, Atinalıların siyasi iktisadı hakkındaki büyük kitabıyla da bu tür kesin olarak kurulmuş olur. En çok okunmuş olan teorik modeller hiç şüphe yok ki Adam Smith ve J.-B. Say'inkidir.

şır. Ya da isterse, bizzat varoluşçuların itiraflarındaki gibi yapabilir: Onlar kendi vicdanlarında tarihyazımının bizim tasarımızdan çok farklı bir şey olduğuna ikna olmuşlardır, tarihyazımının o tasarı olması *gerektiğini* ve geleceğin toplumunda bu gereklilikten kaçamayacağını beyan ettikleri de olmuştur;[63] aslında bunu o kadar nesnel biçimde bilirler ki tarihyazımını nesnelcilikle itham ederler.

Tarihsel Katharsis

Aslında varoluşçular tarihe kuşkuyla yaklaşırlar, çünkü tarih siyaset dışıdır. Tarih, zihnin kimyasının en zararsız ürünlerinden biridir. Tarih değer düşürür, tutkuyu yok eder, ama tarafgir hataların karşısına hakikati diktiği için değil de onun hakikati hep hüsrana uğrattığından ve kendi vatanımızın tarihinin de yabancı milletlerinki kadar sıkıcı olduğu çabucak ortaya çıktığından. Dünün dramlarından birinin bir gencin ağzında "tarihe dönüştüğü"nü duyduğunda Péguy'nin yaşadığı sarsıntıyı hatırlayın. Aynı katharsis en yakıcı güncel olay konusunda da yakalanabilir ve sanıyorum bu buruk zevk, çağdaş tarihin cazibelerinden biri. Tutkular, güçlü duygular kendi dönemlerinde hiç de yanlış değillerdir ya da geçen zaman, pişmanlıkları faydasız kılmaz, bağışlama vaktini getirmez; kayıtsızlık demeyelim ama, bu duygular, hissedilmekten çok rol misali oynanırlar. Yalnız, seyre dalma ile pratiğin birbirine karışmaması gerek; Peloponnesos Savaşı'nı, ateşli bir vatansever olsanız da kusursuz bir nesnellikle anlatabilirsiniz ("Atinalılar şunu yaptı, Peloponnesoslular bunu yaptı"), ama vatansever olarak anlatamazsınız, çünkü vatanseverin bu anlatıyla işi olmaz. Kierkegaard'un dediği gibi, en mü-

63. Bkz. Sartre'ın 17 Mart 1969 tarihli şu söyleşisi: "Bugünkü perspektifte (şimdi'nin tarihini *yapmak* ve *yazmak*), Haçlı seferlerinin incelenmesi ancak iki şeyden yola çıkılarak yapılabilir: ya seçici bir zorlamadan ya da evrensel bir bilginin hümanizm yanılsamasından (ki seçiciliğin üstünü örter). Ama gerçekten devrimci bir toplumda, bilginin tepkinin tekeli ve gerekçesi olmak yerine pratiğe açılacağı, seçici olmayan bir toplumda, tarihin *olduğu gibi yeniden kurulamayacağı* söylenemez — hayır, tarihin, eskisi gibi gönül alıcı bir görünümle kurulmasından değil, oluşmakta olan toplumun kendi geçmişine pratikte vereceği öneme göre çarpışmalarla, kısaltmalarla, sıkıştırmalarla yazılmasından söz ediyorum." Bu görüşler pek öyle Peripatetik sayılmaz.

kemmel Hıristiyanlık bilgisi ile Hıristiyanlığın bizi ilgilendiren bir şey olduğunu hissetmek asla bir değildir; entelektüel alandaki hiçbir telakki, bizi asla illaki eylem alanına geçirmez.

Bir paradoksu ortaya çıkaran sebeplerden biridir bu ama kesinlikle tek sebep değildir: Siyasette ne kadar keskin görüşlerimiz olursa olsun, *La Fronde* esnasında, *Marmouset*'ler zamanında ya da Octavianus Augustus'un saltanatında kimin tarafında yer alacağımızı söylemek çok zordur, daha doğrusu soru çocuksu ve anlamsızdır. Geçmişte bizimkiyle aynı olan bir siyasi kategori bulmak, tutkumuzu oraya aktarmamız için yeterli değildir; analoji yoluyla tutku olmaz. Bunun tersine, hâlâ bizi tedirgin etmeye devam eden çağdaş tarihin en korkunç trajedileri, gayet doğal bir refleksle yüzümüzü oradan çevirme, onun hatırasını silme duygusu uyandırmaz bizde; kelime ne kadar sarsıcı da olsa, "ilginç" görünür; gerçekten de tarihi bunlarla okur ve yazarız. Péguy'nin yaşadığı şok, kendi trajedisinin bir temsilinde hazır bulunan Oidipus'un hissedeceği türden bir şoktur.

Tarihin tiyatrosu seyircisine, entelektüel tarzda yaşanıp bir tür arınmadan geçmiş tutkuları hissettirir; bunların karşılıksızlığı apolitik olmayan bütün duyguları boşa çıkarır. En gerçek biçimde yaşandığı bir an bile unutulmayan dramlar konusunda genel bir acıma duygusu kalır sadece. Tarihin tonu, Dante'nin, 1300 yılı Paskalyası'nda Satürn'ün yukarısından, bütün yuvarlaklığıyla yerküreyi seyre daldığında vâkıf olduğu, kötülüğün kederli bilgisidir: "bizi böylesine zalim kılan şu toprak parçası" *l'aiuola che ci fa tanto feroci.* Elbette bir "hikmet" dersi değildir bu, çünkü tarih yazmak yaşama sanatı değil, bir bilgi faaliyetidir; tarihçilik mesleğinin tuhaf bir özelliğidir bu, hepsi o kadar.

İKİNCİ KISIM

Anlama

ALTINCI BÖLÜM

Olay Örgüsünü Anlamak

TARİHİN BİR ANLATI OLMAKLA yetinmeyeceği söylenir sık sık; "Tarih aynı zamanda açıklar, daha doğrusu açıklamalıdır," denir. Bu aslında, tarihin her zaman açıklamadığının ve açıklamamasının ona tarih olma payesinden bir şey kaybettirmediğinin itirafıdır. Mesela MÖ III. binyılda, adını bile bilmediğimiz bir Doğu imparatorluğunun varlığını bildirmekle yetinebilir. En ufak tarihsel olgu bile —bir kral, bir imparatorluk, bir savaş— bir anlam taşıdığına göre, tarih için asıl zor olanın açıklamamak olduğunu söyleyerek bu iddiaya cevap verebiliriz. Yarın Mitanni'nin başkentinde kazı yapılsa ve kraliyet arşivleri ortaya çıkarılsa, benzer olayların zihnimizde düzene girmesi için bunlara göz gezdirmemiz yeterli olur: kral savaş yapmış ve yenilmiştir, olanlar budur. Açıklamayı biraz daha ileri götürelim: Kral şan olsun diye savaşmış —ki bu gayet tabiidir— ve ordusu sayıca az olduğundan yenilmiştir, çünkü küçük birlikler —istisnalar dışında— büyük birlikler karşısında geri çekilir. Tarih bu basit açıklama düzeyini asla geçmez, temelde bir anlatı olarak kalır; açıklama denen şeyse, anlatının, anlaşılabilir bir olay örgüsü olarak düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte ilk bakışta açıklama çok farklı bir şeydir; peki bu sentez kolaylığı ile bu sentezi işleyip ortaya çıkarmaktaki gerçek zorluk —ki bu zorluk sadece eleştiride ve belgelerin kullanılmasında değildir— nasıl uzlaştırılacak? Ya büyük sorunların varlığı ile "Muhammed ve Charlemagne" varsayımını ya da Fransız Devrimi'nin burjuvazinin iktida-

ri ele geçirmesi olduğu şeklindeki yorumu? Açıklamaktan söz etmek, ya çok fazla ya da çok az şey söylemektir.

"Açıklama" Kelimesinin İki Anlamı Vardır

"Açıklama" kelimesi kimi zaman, bilimin ya da felsefenin yaptığı gibi, "bir olguyu kendi ilkesi içinde ya da bir teoriyi daha genel bir teori içinde ortaya çıkarmak" demek olan güçlü bir anlamda kullanılır; kimi zaman da "Durun, ne olduğunu açıklayayım da anlayasınız" dediğimizde olduğu gibi, zayıf ve samimi bir anlamda. Kelimenin ilk anlamıyla tarihsel açıklama, yalnızca olaysal alanın birkaç noktası üzerinde tamamlanabilmiş zorlu bir bilimsel zaferdir; Fransız Devrimi'nin, burjuvazinin iktidarı ele geçirmesi olduğunu söyleyen açıklama bunun bir örneğidir. Kelimenin ikinci anlamına gelince; anlaşılmaz bir dil ya da kronolojik liste seviyesinde kalmadığı sürece, tarihin hangi sayfası, okura biraz olsun anlam aktarabilecek kadar açıklayıcı değildir ki?

İlerleyen sayfalarda, bazı belirti ve umutlara rağmen, kelimenin bilimsel anlamıyla tarihsel açıklama diye bir şey olmadığını, bu açıklamaların kelimenin ikinci anlamıyla açıklama seviyesinde kaldığını; ikinci türdeki bu "samimi" açıklamaların tarihsel açıklamanın asıl şekli, daha doğrusu tek şekli olduğunu göstereceğiz; şimdi bunları inceleyelim. Bir tarih kitabını açtığımızda onu bir romanı anlar gibi ya da komşularımızın ne yaptığını anlar gibi anlarız; bir başka deyişle, tarihçinin açıklaması demek, "olay örgüsünün nasıl cereyan ettiğini göstermek, onun anlaşılmasını sağlamak" demektir. Tarihsel açıklama böyle bir şeydir; tamamıyla ay-altıdır, kesinlikle bilimsel değil; bu yüzden biz *anlama* (*compréhension*) kelimesini kullanacağız.

Tarihçi olay örgülerinin anlaşılmasını sağlar. İnsani olan ve olmayan olay örgüleri vardır, mesela insan üzerinde etkileri olan jeolojik dramlar: Grouchy çok geç geldi; pazarın kaybedilmesiyle kökboyası üretimi düştü; iki başlı monarşinin bencil fakat ustalıklı siyasetinin endişeyle izlendiği Quai d'Orsay'deki Dışişleri Bakanlığı'ndan bir alarm çığlığı yükseldi. Sauvy'nin yazacağı Halk Cephesi konulu bir iktisat tarihi bile, verimlilik üzerine teoremleri olduğu

kadar aktörlerin niyetlerini, yanılsamalarını da ortaya koyan ve olayların akışını değiştiren küçük rastlantının da eksik kalmadığı bir olay örgüsü olur (Léon Blum ekonominin 1937'de yeniden büyümeye geçtiğini anlamamıştı, çünkü söz konusu büyüme istatistiklerde mevsimsel bir daralmanın arkasında kaldığından dikkat çekmiyordu). Tarihçi olaylarla tek bir nedenle ilgilenir: Olmuş oldukları için! Olaylar tarihçinin gözünde yasaları keşfetmek için bir fırsat değildir; uygun bir durum ortaya çıktığında yasalar ileri sürebilir olsa olsa. Tarihçinin asıl keşfetmek istediği, meçhul kalmış olaylar ya da olayların bilinmeyen yönleridir. İnsan bilimleri tarihsel anlatının içine hakikat iddiaları olarak girer, ama onların dahli fazla ileri gidemez, zira öyküleme, şeylerin derinleştirilmesine pek fazla fırsat sunmaz. İktisat tarihi yatırımları, pazarları, altından kaçışı anlatır; Roma İtalyası'nın çöküşünü, imparatorluğun eyaletleri arasındaki rekabetle (bu sadece lafta kalır, zira kaynaklar, karşılaştırmalı avantajların ve *terms of trade*'in [ticaret koşulları] neler olduğunu belirlemeye izin vermez) açıklar;[1] daha ileriye gidemez. Bir milletin iktisadi hayatı, iktisat yasalarının oluşturduğu sistemle örtüşmez ve bununla açıklanamaz.

"Tarihsel Sentez Elkitabı" ya da "Tarihin Yöntembilimi" ("Eleştirisi" demiyoruz) başlıklı bir kılavuzun olabileceğini hayal etmek zordur. Böyle bir kılavuz demografinin mi, siyaset biliminin mi, sosyolojinin mi özeti olacaktır? Hiçbirinin değil. Çünkü, birinci soru, bu kılavuz şu veriye hangi başlık altında yer verecektir: "Grouchy çok geç geldi" ve ikinci soru, şu veriye: "Jean Huss odun yığınlarının üzerinde can verdi"? Yakılmanın etkilerini konu eden insan psikolojisi şeklinde bir incelemeyle mi? Tarihsel açıklama diplomatların, askerlerin, seçmenlerin mesleki bilgilerini kullanır, doğru, ama

1. Mesela, birinci yüzyıldan itibaren İtalya yarı-lüks çömlek pazarını Galya'ya bıraktıysa, bunun, İtalya ekonomisi eyaletlerin teknik üstünlüğü ya da ucuz işgücü karşısında ezildiği için değil, başka sektörlerde, eyaletler karşısında İtalya'nın ezici bir üstünlüğü olduğu, Galya'dan daha iyi çömlek üretebileceği halde, çok daha ileri olduğu sektörlerde uzmanlaşmak görece kârlı olduğu için böyle olduğunu düşünebiliriz. Ama bu varsayımın havada kaldığını belirtmeyi de unutmayalım; ben sadece diğer varsayımların da eşit derecede havada olduğunu göstermek istedim, en akıllıcası, bunları incelemeye hiç yanaşmamaktır. Olgular sadece kayda geçirilebilir ve bu olgulardan pek azı eleştiriye direnebilir.

daha doğrusu tarihçi, o günün bir diplomatının ya da askerinin çıraklığını belgelerle yeniden kurar. Kalıntıların durumuna göre tarih, özellikle iktisadi ve demografik alanda bazı bilimsel gerçekleri de kullanır; ama hepsinden çok da, zikretmeye ya da dikkat çekmeye gerek kalmayacak kadar gündelik bilgimizin parçası olan gerçeklerden yararlanır; ateş yakar, su akar gibi. "Grouchy çok geç geldi" meselesine gelince, bu cümle bize, tarihin, sebeplerin dışında "karar"ları da kapsadığını, aktörlerin niyetlerini de hesaba katmak gerektiğini hatırlatır. Gözlerimizin gördüğü dünyada, gelecek zorunsuzdur ve dolayısıyla kararın kendine ait bir varlık sebebi vardır.[2] Grouchy işte bu şekilde "çok" geç gelebilir. Tarihin ay-altı âlemi böyledir, yasalardan başka bir şey tanımayan bilim âleminin aksine, orada özgürlük, rastlantı, sebepler ve amaçlar yan yana hüküm sürer.

Anlamak ve Açıklamak

Mademki tarihsel açıklamanın özü budur, bu açıklamanın övgüyü pek hak etmediğini ve günlük hayattaki ya da bu hayatı anlatan herhangi bir romandaki açıklamadan farklı olmadığını kabul etmek gerekir; yeterince belgelendirilmiş bir anlatıdan yayılan açıklıktır bu. Öykülemenin içinde tarihçinin önüne kendiliğinden gelir ve romancı gibi tarihçi için de öykülemeden ayrı bir işlem değildir. Anlatılan her şey, anlatılabildiğine göre anlaşılır demektir. O halde, Dilthey için çok değerli olan "anlama" kelimesini, gönül rahatlığıyla yaşanmışların, sebeplerle sonuçların dünyasına ayırabiliriz; bu "anlama" M. Jourdain'in düzyazısı gibidir, dünyaya ve benzerlerimize gözlerimizi açtığımız andan itibaren yaptığımız budur; bunu uygulamak ve tam bir tarihçi olmak için insan olmak yeterlidir, yani kendini akışa bırakmak. Dilthey beşeri bilimlerin de anlama kavramına başvurduğunu görmeyi ne çok isterdi; ama beşeri bilimler (ya da en azından aralarından, saf iktisat teorisi gibi, yalnızca lafta kalmayan

2. Aristoteles, *De interpretatione*, IX 18 B 30; M. Merleau-Ponty, *Sens et nonsens*, s. 160: "Asıl nesnellik, doğru rolü verebilmek için olayın öznel bileşenlerini, olayın kahramanlarının bunlar hakkındaki yorumlarını incelemeyi gerektirir... Geçmişi uyandırmamız, onu bugüne yerleştirmemiz gerekir."

bilimler) akıllıca bunu reddeder. Birer bilim, yani varsayımsal-tümdengelimli sistem oldukları için, tıpkı fizik bilimleri gibi açıklamak isterler.

Tarih, tümdengelim yapamayacağı ve öngörüde bulunamayacağı için açıklamaz. Tarihin açıklamaları olayı anlaşılır kılacak bir ilkeye gönderme yapmaz, açıklamalar tarihçinin anlatıya yüklediği anlamdan başka bir şey değildir. Açıklama bazen, soyutlamalar âleminden çekilip alınmış gibi görünebilir: Fransız İhtilali kapitalist burjuvazinin yükselişiyle açıklanır (bu burjuvazinin bir grup tuhafiyeci ve adliyeci olup olmadığını incelemeyelim); bu da, İhtilal'in, burjuvazinin yükselişi *olduğu*, İhtilal'in öykülemesinin de bu sınıfın ya da temsilcilerinin devletin mekanizmalarını nasıl ele geçirdiğini gösterdiği anlamına gelir: İhtilal'in açıklaması, *özet*'inden başka bir şey değildir. Tarihte "açıklama"nın bütün kabul edilebilir kullanımlarını sayıp dökmeye hiç girişmeden, çok meşhur olan bir tanesini ele alalım: Henri Pirenne, geleneksel olarak, Charlemagne döneminin iktisadi çöküşünü esrarengiz "Muhammed ve Charlemagne" adıyla anılan varsayımla açıklayabilmiştir. "Açıklama" kelimesinin buradaki kullanımı şudur: Pirenne yeni bir olguyu gün ışığına çıkarmıştır, Arap fetihlerinin ardından Batı ile Doğu arasındaki ticari ilişkilerin kesintiye uğradığı olgusunu. Bu kesinti zaten yaygın bir bilgi olsaydı, nedensel bağlantı o kadar bariz olacaktı ki, açıklama olguların anlatısından ayırt edilemeyecekti.

Nedenler Denen Yanlış Kavram

Fransız Devrimi'nin açıklanmasını istediğimizde, 1789'un kendisinden tümdengelim yoluyla türeteceğimiz bir genel devrim teorisi ya da devrim kavramının bir izahını beklemeyiz, bu devrimin meydana gelmesine sebebiyet veren öncüllerin analizini isteriz. Açıklama, 1789 olayının hangi olayların ardından geldiğini gösteren bu öncüllerin anlatısından başka bir şey değildir ve "neden" kelimesi de yine bu olayları ifade eder. Nedenler, olay örgüsünün çeşitli epizotlarıdır. Günlük hayatta bana "Neden öfkelendiniz?" diye sorulursa birtakım sebepler sıralamam, niyetler ve rastlantılarla örülmüş küçük bir hikâye anlatmaya başlarım. Dolayısıyla tarihte nedensel-

liği inceleyen bu kadar çok kitap olması şaşırtıcıdır; neden özellikle tarihte nedensellik ki? Günlük hayatta Dupont'un neden boşandığını ya da Durand'ın dağa gitmek yerine neden denize gittiğini açıklarken de yaptığımız çalışma daha kolay değildir. Gustave Flaubert'in *Duygusal Eğitim*'indeki nedenselliği de inceleyebilirdik rahatlıkla; bunun sunduğu epistemolojik yarar, Pirenne ya da Michelet'deki nedenselliğin tıpatıp aynısıdır. Tarihin ayrı bir şey olduğuna ve tarihçinin, tarihsel açıklamaya ulaşmak için bazı esrarengiz faaliyetlere daldığına inanmak önyargıdan başka bir şey değildir. Tarihte nedensellik meselesi paleo-epistemolojik dönemin bir kalıntısıdır; fizikçinin, yerçekiminin nedenlerini söylediği gibi, tarihçinin de Antonius ile Octavianus arasındaki savaşların nedenlerini söylediği farz edilmeye devam edilmiştir. Cisimlerin düşmesinin nedeni, aynı zamanda gezegenlerin hareketlerini de açıklayan çekimdir, fizikçi fenomenden ilkeye uzanır; daha genel bir teoriden daha sınırlı bir sistemin işleyişini çıkarsar; açıklama süreci yukarıdan aşağıya doğru gider. Tarihçi ise aksine yatay düzlemde kalır. Octavianus ile Antonius arasındaki savaşın "nedenler"i bu savaşın öncesindeki olaylardır, tıpkı *Antonius ile Kleopatra*'nın IV. perdesinde olanların nedenlerinin ilk üç perdede olup bitenler olması gibi. Zaten *neden* kelimesi tarih hakkındaki kitaplarda tarih kitaplarında olduğundan çok daha fazla kullanılır: Bir tarih kitabında, beş yüz sayfalık anlatı boyunca *neden* kelimesine tek bir kere bile rastlanmayabilir.

Seignobos, bir olayın nedenlerinin olduğunu, bütün nedenlerin birbirine denk olduğunu, aralarından bazılarının ana nedenler olarak gösterilemeyeceğini söyler. Bunların hepsi sonucun ortaya çıkmasına katkıda bulunur, hepsi olayın aynı ölçüde nedenidir. Bu bakış açısı iki yönden ve iki kat kurmacadır. Tarihçi, sonucu doğuracak olan nedenleri tek tek ayırmaz, epizotları ardışık ve aktörleriyle etkenleri kendi rollerini oynayan bir anlatıyı gözler önüne serer. Bu epizotlardan birini kenara ayırıp ona *neden* adını vermek mümkündür, hatta belki kullanışlı da olabilir, fakat olay örgüsünü *neden* adı verilmiş parçalara ayırmakla oyalanmak, ancak söylem düzeyinde değeri olan, mekteplik bir alıştırmadır. Bu sürekliliği parçalara ayırarak teamüllere göre çok ya da az neden (bütün olarak Büyük Ordu ya da tek tek askerler) elde edebiliriz, ama bunların hepsini sayıp

dökmek mümkün olmaz, sadece her nedensellik dizi zamanın başlangıcına kadar uzanacağından değil, asıl böyle bir dizi olaysal olmayanın içinde çok çabuk kaybolduğundan. Bizden çok daha incelikli olacak olan gelecek yüzyılların tarihçileri, Büyük Ordu'nun askerlerinin ruhunda bizim aklımızdan bile geçmeyecek incelikler bulacaklardır. Yalnızca fizikçi, o da soyutlamalar hakkında yasa koyma yolunu tuttuğu için, bir sorunun gizli değişken ve parametrelerini eksiksiz olarak sıralayabilir.

İkinci olarak Seignobos, Hippolyte Taine gibi, tarihçinin işe olguları toplamakla başlayıp sonra bunların nedenlerini aradığını ve bulamadığında üzüldüğünü farz eder. Bu noktada bir yanlış var, çünkü tarihçi dedektiften çok gazeteciye benzer; belgelerde gördüklerini söylediğinde görevini tamamlamış demektir, suçluyu ancak bulabilirse bulur. Peki dedektif tarihçinin "doğrusu" mudur? Elbette, ama kimse imkânsızı vaat etmez; belgeler suçluyu bulmaya yetmiyor diye insan daha az tarihçi olmaz. Tarihçinin anlattığı her şey mesleki olarak tatminkârdır. Birdenbire nedensel boşluklar hissetmeyiz,hissedersek bu olumlu bir keşif demektir, kendimize soracak fazladan sorularımız olduğu için hissedebilmişizdir. Asıl muamma şudur: nasıl olur da tarih, bir yandan tarih olarak kalıp çeşitli nedenler arayabilir ya da bu iş için pek çaba göstermeyebilir, yüzeysel ya da derin şeyler anlatabilir ve aynı olay için, çok farklı oldukları halde hepsi aynı oranda açıklayıcı olan birden çok olay örgüsü kurabilir: 1914-18'te yapılan savaşın kaynaklarının diplomatik tarihi ya da iktisadi ya da psikolojik ya da prosopografik tarihi? Bundan "tarihsel nesnelliğin sınırları" sonucunu çıkarmalı mı?

Muammanın çözümü basittir. Gözlerimizle gördüğümüz dünyada insanlar özgürdür ve rastlantı hüküm sürer. Tarihçi açıklamasını her an, ikisi de aynı oranda karar merkezi olan özgürlüğe ya da rastlantıya bağlayabilir. Napoléon savaşı kaybetti, bundan daha doğal ne olabilir? İnsanın böyle talihsizlikler başına gelir ve bu konuda daha fazlasının anlatılmasını da beklemeyiz: Anlatı boşluksuzdur. Napoléon çok hırslıydı: Herkes hırslı olmakta serbesttir, işte imparatorluğu açıkladık bile. Ama Napoléon burjuvazi tarafından mı tahta getirilmişti? O halde imparatorluğun asıl sorumlusu burjuvazidir; sorumlu olduğuna göre de burjuvazi özgürdü. Bu durumda olaysal

olmayanla ilgilenen tarihçi kendi kendine kızar. Tarihin *endechomena allos echein*'den, "başka şey olabilecek olan şeyler"den oluştuğunu bilir ve burjuvazinin özgür kararının sebeplerinin analiz edilmesini eskiden ileri siyaset ilkeleri denen şeyden ayrılmasını ister. Bu şu anlama gelir: Tarihte açıklama, açıkça belirtmedir — tarihçi karşısına çıkan ilk özgürlükle ilk rastlantıda durmayı reddettiğinde yerlerine bir determinizm geçirmez, orada başka özgürlükler ve başka rastlantılar keşfederek bunları açıkça belirtir.[3] Hruşçev Raporu'nun yayımlanmasının ardından, Hruşçev'le Togliatti arasında yaşanan polemiği hatırlayanlar belki vardır: Sovyet devlet adamı, Stalin'in cinayetlerinin açıklamasını ilk özgürlüğe —yani, genel sekreterin özgürlüğüne— ve ilk rastlantıya —yani genel sekretere— bağlamak isterken, olaysal olmayanla ilgilenen iyi bir tarihçi olan Togliatti, bu özgürlük ve rastlantının ortaya çıkmış ve katliam yapmış olabilmesi için, Sovyet toplumunun da bu türden bir insan ve rastlantıya hem meydan verecek hem müsamaha edecek bir yapıda olması gerektiğini söyleyerek bu açıklamayı tersine çevirecekti.[4]

"Derinlemesine" Tarih

Her tarihsel anlatı, gizli nedenlerin ancak yapay bir şekilde kesilip çıkarılabileceği bir kanaviçedir ve bu anlatı ilk aşamada nedensel ve anlaşılabilirdir; ancak sağladığı anlaşılabilirlik her zaman aynı derinlikte değildir. "Nedenleri aramak" demek, olguyu daha nüfuz edici biçimde anlatmak, olaysal olmayan tarafları gün ışığına çıkarmak, çizgi-romandan psikolojik romana geçmek demektir.[5] Anlatısal bir tarihin karşısına açıklayıcı olmak hevesindeki bir başka tarihi çıkarmanın faydası yok; daha fazla açıklamak daha iyi anlatmak de-

3. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, s. 183: "bu yeniden inşa özgürlüğü seviye seçiminde de kendini gösterir. Tarihçilerden biri kendini aktörle aynı düzleme yerleştirir, diğeri mikroskopik analizi ihmal eder ve bütünün ele alınan olaya götüren hareketlerini izler. 1914-18 savaşının dolaysız kökenleri meselesinin önemi ve yararı bir Marksist için daha az olacaktır. Kapitalist iktisat, XX. yüzyılın Avrupa siyaseti adeta bir çatışma salgılıyordu, son günlerin küçük olaylarının fazla önemi yoktu."

4. Troçki'nin II. Nikolay hakkında söyledikleriyle karşılaştırın: *Histoire de la Révolution russe*, c. I, "Monarşinin Azabı" başlıklı bölümün sonu.

mektir ve zaten açıklamadan anlatmak mümkün değildir; bir olgunun Aristotelesçi anlamda "nedenler"i, faili, malzemesi, biçimi ya da amacı, bütün bunlar aslında bu olgunun *veçheleri*'dir. Günümüz tarihyazımı çoğunlukla anlatının derinleştirilmesine, verilerin, amaç-

---

5. Tarih belirlenim de değildir açıklama da — öykülemedir. "Olgu" ve "neden" karşıtlığı (Taine, Langlois ve Seignobos), tarihsel nominalizmin bilinmemesinden kaynaklanan bir yanılsamadır. Tarihin belirlenim olmadığı besbellidir, açıklamak gerekmez (Napoléon'un belirli bir kararı "vermemesinin mümkün olmadığı"nın ispatlandığı zannedilebilir, ancak bu kararın öncesindeki gece imparator gizemli bir kriz ya da beyin kanaması geçirebilirdi). Buna karşılık yaygın bir fikre göre, adına layık ve gerçekten bilimsel bir tarihyazımı, "anlatısal" bir tarihten "açıklayıcı" bir tarihe geçmelidir. Mesela Aristotelesçi-Tommasocu Josef Gredt'in felsefe elkitabında, tarihin hakiki bir bilim olmadığı, çünkü tarihin nesnesinin olgulara ait veriler bütünü olduğu ve bundan çıkarım yapılamayacağı yazar; bununla birlikte tarih, bu olgulara nedenler bularak, bir şekilde bilimsel hale gelir. Ama bütün anlatının en başından bir anlamı olduğuna göre, zaten olguları nedenlerine bağlamamak mümkün müdür? Bir olguyu nedensel kökenlerini dışarıda bırakarak çekip almak imkânsızdır. Aynı şekilde "bir" olgunun yeni bir nedenini bulmak, söz konusu olgunun, sonuç biçimindeki yeni bir yönünü ortaya çıkarmak değil midir? Fransız Devrimi'nin iktisadi nedenlerini bulmak, devrimin iktisadi yönlerini gün ışığına çıkarmak demektir. Yanılsamanın kaynağı, devrimin nominal olmayan bir olgu olduğuna inanmaktır; "varlık ve *bir* birbirine dönüştürebilir" olduğu için, devrim *bir* olgu değil demek, devrim bir *olgu* değil demektir: Nominal bir toplamdır. Elbette "Devrim'in nedenleri nedir?" diye yazdığımızda ve dikkatimizi bu ifadeye yönelttiğimizde, olgu burada duruyor da iş nedenlerini bulmaya kaldı zannına kapılıyoruz; bu durumda, tarihin açıklayıcı olduğunu ve baştan anlaşılabilir olmadığını tahayyül ediyoruz. *Devrim* kelimesini, küçük olguların oluşturduğu kümeyi öğrenmek üzere, kapsadığı şeylerle değiştirdiğimiz an bu yanılsama dağılır. R. Aron'un *Les Dimensions de la conscience historique*'te yazdığı gibi, hep birlikte nedenler bunların bir sonucu olarak Devrim'i getirmez: Devrim adı altında bir araya getirilen sayısız *ayrıntı* olgudan birini açıklayan *ayrıntı* nedenler vardır yalnızca. Aynı şekilde Max Weber, kapitalizmin başlangıcıyla püritanizmi ilişkilendirdiğinde, kapitalizmin nedenini ya da nedenlerini keşfettiğini iddia etmedi; kapitalizmin, kendisinden önce bilinmeyen bir yönünü gün ışığına çıkardı sadece ve o yönün nedenine, yani dinsel bir tutuma işaret etmiş oldu. Bu yön, kapitalizm denen geometrale dair bir perspektif değildir, zira öyle bir geometral yoktur; söz konusu yön, kapitalizm diye adlandırdığımız toplamla doğal olarak bütünleşecek yeni bir tarihsel olgudur sadece. Bir başka deyişle, bileşimi zenginleştiği için aslında artık kesinlikle aynı şey olmayan bir olaya yine kapitalizm demeye devam edeceğiz.

10. bölümde göreceğimiz gibi, tarihin ilerlemesi anlatıdan açıklamaya geçiş değil (bütün anlatılar açıklayıcıdır), anlatıyı olay olmayanın alanında daha ileri götürmektir.

ların ve eylem yollarının açıklanmasına yönelir; buradan, kelimenin alışılmış anlamıyla anlatı olmayan fakat içlerinde etkileşim, rastlantı ve amaçlar barındırdıkları için olay örgüsünden farklı bir şey de olmayan analizlere (analiz romanı deyişindeki anlamıyla analize) varır. Bu tür analizi bir metaforla, iktisadi döngüleri konu eden teoriden alınma, farklı zamansal ritimlerin incelenmesi adıyla ifade etmek âdettendir: Sahnenin önünde II. Felipe'nin günlük siyaseti vardır, arkada dekor olarak da hiç değişmeyen Akdeniz verileri; böylelikle eylemin kutupları, derinlemesine bir zamansal sahne kurmaya hizmet eder ve anlarız ki Braudel gibi barok bir sanatçı bundan hoşlanır. Aynı şekilde bilim tarihi de, bir bilimcinin biyografisi, dönemin teknikleri ile o çağda bilimcinin görüş alanını sınırlandıran sorunlar ve kategoriler arasındaki ilişkilerin tarihidir.[6]

"Birden çok zamansal ritim vardır" şeklindeki metaforu doğrulayan şey, eylemin farklı kutuplarının değişim karşısındaki eşit olmayan dirençleridir. Her çağda bir bilimci ya da bir sanatçıya bilinçsiz şemalar, dönemin havasındaki *topos*'lar, büyük çağında klasik filoloji çalışırken olduğu gibi *geprägte Formen* (etkilenmiş biçimler) kendini dayatır:[7] sanatçıların hayal gücüne şaşırtıcı bir güçle kendini dayatan ve sanat eserinin malzemesi olan şu "hazır biçimler". Mesela Wölfflin, XVI. yüzyılın sanatçı kişiliklerinin büyük çeşitliliğinin ötesinde klasik bir yapıdan barok bir yapıya ve "açık biçim"e geçiş bulur; çünkü tarihin her ânında her şey mümkün değildir: Sanatçı zamanının görsel imkânlarıyla kendini ifade eder, ki bunlar bir bakıma sanatsal iletişimin gramerini oluşturur ve bu gramerin, sanatçıların üslup ve tarzlarının doğasını belirleyen kendi tarihi, kendi ağır ritmi vardır.[8] Tarihsel açıklama gökten zembille inmediğine göre, "hazır biçimler"in bir sanatçıya kendini nasıl bir-

6. G. Granger, "L'histoire comme analyse des oeuvres et comme analyse des situations", *Méditations* içinde, I, 1961, s. 127-43, şöyle der: "İnsana ait bütün eserler, onun koşullanmasının ürününden öte bir şeydir, fakat diğer yandan bu şey bizi, hiçbir şekilde, bilinç çerçevelerini yanlışlıkla somutlaştırmaya ve her türlü gerçeklik algısını onlara uydurmaya zorlamaz."

7. Klasik örnek, E. Norden'in, Aziz Pavlus'un Ares Tepesi önündeki hutbesine yaptığı biçimsel analizdir: *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1923, tekrar baskı 1956.

denbire dayatabildiğini somut olarak açıklamak gerekir, çünkü sanatçı "etkiler"e "maruz" kalmaz: Nasıl ki heykeltıraş mermeri, heykelinin maddi nedeni olarak kullanırsa sanat eseri de kaynakları ve "etkiler"i maddi neden olarak kullanan bir kılıştır. Bu durumda XVI. yüzyıl ressamlarının yetişme biçimini, atölyelerin atmosferini, bir sanatçı için moda olan tarzlardan vazgeçmeyi az çok zorlaştıran toplum beklentilerini, önceki kuşağın eserlerinin tersine, yakın zamanda revaçta olan eserlerin ağırlığını incelememiz gerekir. XVI. yüzyılda figürasyonun altında yatan ve Wölfflin'in parlak bir şekilde analiz ettiği "kaide"nin, bu görsel gramerin etkisi, tarihsel incelemenin konusu olan, sanat tarihçisinin de görmezden gelemeyeceği psiko-sosyal dolayımlardan geçer.

Fakat dolayım ve etkileşim varsa, ters yönde işleyecek başka dolayımlar olacak ve figüratif mekânın barok yapısının ve açık biçimin ortaya çıkabileceğini, devam edebileceğini ve ortadan kaybolduğunu açıklayacaktır; hazır biçimler eserin maddi nedenlerinden biri olduğu gibi, eser de bu biçimlerin maddi nedenidir. Biçimlerin grameri hızlı tempo açısından kendisini sürekli yaratımla sürdüren veya devrime uğratan sanatçılarda olduğundan farklı şekilde var olsaydı, yavaş süre açısından gerçekleşmiş bir soyutlama olurdu. Üstelik, sanatsal faaliyetin bu iki ucunun farklı hızlarda evrildiğini, biçimlerin sanatçılardan daha yavaş öldüğünü ve bu biçimlerin gramerinin varlığının, sanatçıların kişiliğine nispetle daha zor bilincine vardığımızı söyleyebiliriz.

Tarihsel tempoların çoğulluğu, iki anlama gelen bir sözdür: Kendi çağlarının verilerini altüst eden yenilikçiler, taklitçilere göre çok nadirdir ve tarihçi, kendisini belgelerin yazdıklarıyla ya da en olaysal tarihin olguları görme şekliyle yetinmeye itecek bir tembelliğe karşı durmalıdır.

Bütün olgular aynı anda hem neden olan hem de neden olunandır; maddi koşullar insanlar bunlardan ne yaparsa odur, insanlar da

---

8. H. Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, Fr. çev., Plon, 1952, s. 262 vd., 274 vd. (Türkçesi: *Sanat Tarihinin Temel Kavramları*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi). *Pathosformen* incelemesiyle birlikte A. Warburg'un eseri, gayet yakın bir anlam ifade eder.

maddi koşullar insanlardan ne yaparsa o. Leopold von Ranke'nin *Wallenstein*'ından (1869) bu yana, biyografide, bir insanla çağının etkileşimlerinin anlatısı görülür; etkileşime bugün "diyalektik" deniyor, bu da şu anlama gelir: Hayatı yazılan birey çağının çocuğu kabul edilir (nasıl olmasın ki?), ancak aynı zamanda çağı üzerinde eylemde, yani tesirde bulunur (zira boşluğun üzerinde eylemde bulunulmaz), bunu yapmak için de çağının verilerini hesaba katar, çünkü maddi sebep olmaksızın eylemde bulunulmaz.

Rastlantı, "Madde" ve Özgürlük

Özetlemek gerekirse, tarihsel açıklama etkenlerin açıklamasını biraz ileri götürür. Ay-altı âlemde bu etkenler üç türdür: Biri rastlantıdır ki buna yüzeysel nedenler, küçük olaylar, deha ya da fırsat da denir. Diğerine nedenler, koşullar ya da nesnel veriler adı verilir, bizse bunlara maddi nedenler diyeceğiz. Sonuncusu olan özgürlük, verilen karardır, ki bunlara da nihai nedenler diyeceğiz. En ufak tarihsel "olgu", insani ise, bu üç unsuru barındırır. Her insan doğduğu anda nesnel verileri, yani olduğu haliyle dünyayı hazır bulur ve bu veriler onu ya bir proletere ya da kapitaliste dönüştürür. İnsan, amaçları için bu verileri maddi nedenler olarak kullanır; sendikaya girer veya grev kırıcı olur, sermayesiyle yatırım yapar ya da onu yer, aynen heykeltıraşın mermer kütleyi bir tanrı, bir masa ya da bir küvet yapmak için kullanması gibi. Bir de rastlantı vardır, Kleopatra'nın burnu ya da büyük adam gibi. Rastlantıya yoğunlaşırsak, aynen Fırtına'nın bütün planlarımızı tepetaklak ettiği bir tiyatro oyununda olduğu gibi, klasik tarih yaklaşımına varırız; nihai nedene yoğunlaşırsak, idealist denen tarih yaklaşımına varırız: Mesela Droysen'in, sahte-Hegelci terimlerle oluşturulmuş fikri şudur: Geçmiş, son kertede, "manevi güçler ya da fikirlerle" açıklanır.[9]

Maddi neden üzerine yoğunlaşmak tercih edilebilir: Özgürlüklerimiz ortamın verilerini kullanmıyor mu? Bu Marksist anlayıştır. Anlayışlar arasındaki çatışmayı sürdürmenin faydası yok; iki bin yıl

9. J. G. Droysen, *Historik*, 1857; Hübner, 1937 (tekrar baskı 1967, Münih, Oldenbourg), s. 180.

önce ortaya çıkmış bir sorundur bu. Ne kadar maharetli ya da devrimci olursa olsun, tarihçi dönüp dolaşıp hep aynı maddi ve nihai nedenleri bulur. Düşünce tarihinin baskısı altında hep yanlış bilinmek gibi bir özelliği olmasaydı, felsefi hakikat, başka hakikatlerin aksine, aslında çok basit, neredeyse besbellidir. Maddi nedenleri mi tercih edeceğimize, yoksa nihai nedenlerden mi daha çok yararlanacağımıza karar vermek için tarih kitaplarına katlanmak zorunda değiliz. Gündelik hayat, tercihimizi aydınlatmaya yetmelidir, en kavrayışlı tarihçi bile, çalışmalarının sonunda, işin başında anlatacağından farklı bir şey bulmaz; "madde"yle ya da özgürlükle ilintili nedenlerden tek birini bulabilirse, gizlice patafiziğin ötesine geçmiş olur. Max Weber'in meselesini (Kapitalizmin nedeni Protestanlık mıdır?) eşeleyerek, elimizde belgelerle, nihayet, her şeyi idare edenin madde mi yoksa zihniyetler mi olduğunu, bilimsel olarak ve itiraz kabul etmez biçimde ortaya koyabileceğimizi sanmak beyhudedir; tarihsel açıklama ne kadar uzağa giderse gitsin, asla bir sınır bulamaz; hiçbir zaman esrarengiz üretim güçlerine ulaşamaz, ancak sizin ve benim gibi insanlara, üreten, bunun için de —şayet rastlantı işin içine girmezse— nihai nedenlerin hizmetine maddi nedenler sunan insanlara ulaşır. Tarih, maddi ve iktisadi bir temelin toplumsal bir zemini taşıdığı, bunun üzerinde de kültürel amaçlı üstyapıların (resim atölyesi, oyun salonu, tarihçinin çalışma odası) yükseldiği çok katlı bir bina değildir; nedenler, amaçlar ve rastlantılar şeklindeki ayrımın bir soyutlama olduğu yekpare bir bloktur.

İnsanlar var olduğu sürece, maddi vasıta olmaksızın amaç olmayacaktır, vasıtalar ancak amaçlara bağlı olarak vasıta olacaktır ve rastlantı ancak insan eylemi için var olacaktır. Bundan şöyle bir sonuç çıkar: Tarihçi, açıklamasını sonuçların da maddenin de rastlantının da üzerinde yoğunlaştırsa, bu açıklama her seferinde eksik kalır; doğrusunu söylemek gerekirse, tarihçiler var olduğu sürece açıklamalar eksik kalacaktır, çünkü açıklama asla ezele kadar gidemez. Tarihçiler her zaman, yüzeysel neden, nesnel koşullar ya da zihniyetler gibi kelimeleri ya da kendi çağlarında moda olan, bunlarla eşanlamlı birtakım başka kelimeleri kullanırlar. Çünkü açıklamalarını nedenlere de yoğunlaştırsalar, olaysal olmayanda daha ileri gitmekten de vazgeçseler, insan eyleminin bu üç veçhesinden bi-

ri üzerinde dururlar. Çağlara göre, bu veçhelerin biri ya da diğeri üzerinde durmaları için bulgusal gerekçeler vardır; zihniyetlerin incelenmesi şimdilik en elverişlisi gibi görünmektedir, "ebedi insan" şeklindeki önyargı ölmemiştir ve materyalist açıklamalara alışılmıştır. Önemli olan, bulgusal düzlemin ötesinde, eylemin üç veçhesinin üç katman ya da üç ayrı öz olduğunu sanmamaktır. "Tarihsel sebep disiplini" başlığı altında, bu üç veçheye tekabül eden üç tarih yaklaşımını inceleyelim: Materyalist tarih teorisi, zihniyet tarihi, yüzeysel nedenler ile derin nedenler ayrımı. Bunları çürütmek iddiasında değiliz, bir bütün olan insan eylemine nispetle göreli niteliklerini ve sonsuzluğa atıfta bulunan tarihsel açıklamaya nispetle geçici niteliklerini göstermeye çalışacağız.

Maddi Nedenler: Marksizm

Açıklamayı maddi nedenlere bağladığımızda ve açıklamanın bununla tamamlandığını düşündüğümüzde, elde ettiğimiz şey Marksist "materyalizm"dir: İnsanlar nesnel koşullar onları neye dönüştürürse odur; Marksizm, gerçeğin irademiz karşısında gösterdiği çok güçlü bir direnç duygusundan, *madde* kelimesiyle açıklamaya çalıştığı tarihin yavaşlığından doğmuştur. Bu determinizmin bizi hangi çıkmaza sürüklediğini biliyoruz: Bir yandan toplumsal gerçekliğin ezici bir ağırlığı olduğu ve insanların genellikle içinde bulundukları koşulların zihniyetini benimsedikleri çok doğrudur, kimse kendini gönüllü olarak ütopyaya, isyana kaptırmaz ya da yalnızlığa gömülmez; altyapı üstyapıyı belirler, denir. Fakat diğer yandan bu altyapının kendisi de insanidir; saf halde üretim gücü yoktur, üreten insanlar vardır yalnızca. Sabanın köleliği yarattığı, yeldeğirmeninin serfliği belirlediği söylenebilir mi? Ama üreticilerin verimlilik sevdasıyla yeldeğirmenini kabul etme ya da alışkanlığa uyarak bunu reddetme özgürlükleri vardı; o halde onların girişimci ya da gelenekçi zihniyetleri mi üretim güçlerini belirlemiştir? Bu durumda sahte sorun kafalarımızın içinde dönüp durmaya başlar, Marksist bir eksenin etrafında (Altyapı üstyapıyı belirler, o da daha sonra altyapıyı belirler) ya da Weberci ya da sahte-Weberci eksende (Kapitalizm mi protestan ruhundan doğdu, Protestan ruhu mu kapitalizm-

den?). İlke beyanlarıyla (Düşünce gerçekliği yansıtır ya da tersi) ve zevahiri kurtaran küçük hareketlerle (Hakikat bir meydan okumadır, insan buna cevap verir) ilerleriz. Aslında kısır döngü yoktur, sonsuza veya ezele gerileyiş vardır. Üreticiler yeldeğirmenini alışkanlıktan mı reddetmişlerdi? Daha sonra bu alışkanlığın bir *ultima ratio* (son neden) olmadığını göreceğiz; alışkanlık açıklanabilir, kendi tarzında rasyonel bir tutumdur bu...

Gerçeğin direnci, tarihin yavaşlığı altyapıdan değil, her bir insan için bütün diğer insanlardan ileri gelir; Marksizm, en gündelik anlayışa bağlı olan çok basit bir olguyu gazeteciliğinkine benzer bir metafizikle açıklamaya çalışır. Bir türlü "kalkınamayan" azgelişmiş ülkelerin bugün yaşadıkları dramı ele alalım: Bu ülkelerde modern sanayi alanında kârlı yatırımlar yapmanın imkânsızlığı, yatırıma yabancı bir zihniyetin sürüp gitmesine, bu zihniyet de bu imkânsızlığın sürüp gitmesine sebep olur. Nitekim kapitalistin bu ülkelere yatırım yapmaktan fazla bir kârı yoktur, çünkü emlak spekülasyonu ve faiz ona, daha güvenli, daha az zahmetli ve aynı ölçüde yüksek kazanç getirir; hiçbirinin bu döngüyü kırmaktan çıkarı yoktur. Ama farz edelim ki bu döngü, buraya yatırım yapmaya başlayıp iktisadi hayatın koşullarını değiştiren, "işi bozan" bir hain tarafından kırıldı; bu durumda diğer hepsi hizaya gelmek ya da sektörden çekilmek zorunda kalır. Bu demektir ki her insan, rol sırası geldiğinde, başkaları karşısında, bir imkânsızlığa tekabül eden bir tutum alır ki diğer insanlar bu imkânsızlığın müsebbibidir; diğerleri de onunla birlikte hareket etmedikçe herkes âcizdir. Bütün, herkesin herkese tutsak olduğu ve tarihsel materyalizmler kadar katı, tunçtan bir yasa meydana çıkaran bir ihtiyat ittifakı oluşturur; ancak materyalizmle açıklanamayacak münferit bir inisiyatif büyüyü bozabilir ve bir başka ittifakın işaretini verebilir. En sık rastlanan toplumsal süreçlerden biri de önceden geldiği için bütün öngörüleri ve nedensel açıklamaları yalanlayabilecek olan süreçtir; başkaları tarafından teşebbüs edilecek bir eylemin bildirilmesi, her bireyin beklentilerini üzerine kurduğu verileri dönüştürür ve onları planlarını değiştirmeye sevk eder.

Nihai Nedenler: Zihniyet ve Gelenek

Açıklamanın maddi nedenler yerine nihai nedenlere bağlandığı da olur; bunlar *ultima ratio* kabul edilirse, açıklama şu iki mitik çehreden birine bürünür: zihniyet (milli ya da ortak ruh) ve gelenek. Tarihçinin kafasından geçenler aşağı yukarı bunlardır. Tespit etmek konusundaki gündelik ve gaddar aczini bir kere daha yaşamakla işe başlar tarihçi: Neden şu mazlum halk isyan ederken şu öbürü etmez? Neden Helenistik Atina'da evergetizm varken XV. yüzyıl Floransası'nda yok? III. Cumhuriyet döneminde Batı Fransa'da siyasi tutumları ve oylama davranışlarını açıklamaya çalıştığımızda, açıklanamaz olan hemen karşımıza çıkar: "İncelemeler sonucunda değerini kesin olarak öğrendiğimiz etki bileşimleri, adaya oyunun kurallarını dikte eder. Caux bölgesinde mülk sahipleri ve çiftçileri yanına almış olmak yeterlidir, geri kalanlar bunun ardından gelir. Batı Maine, Anjou, La Vendée bölgelerinde, soyluyla ve rahiple anlaştıysanız neredeyse kampanyasız seçilebilirsiniz. Léon'da yalnızca rahiple yetinebilirsiniz; bunun aksine aşağı Normandiya'da, büyük çiftçiler yanınızdaysa ve kişisel olarak sağlıklı bir bünyeniz varsa, rahibi ihmal etmekle neredeyse hiçbir şey kaybetmezsiniz."[10] İşte incelikli olduğu kadar da sağlam ampirik sonuçlar. "Fakat teorik açıklamalar söz konusu olduğunda, en nazik, en nüfuz edilemez meseleye gelip çatıyoruz; çeşitli etkenlerin asli değerini ölçebilecek durumdayız kuşkusuz, fakat aynı zamanda bu değerin her yerde aynı olmadığını görüyoruz. Neden Anjou'lular, büyük mülk sahiplerinin siyasi müdahalesine, çok doğal bir şeymiş gibi, hiç ses çıkarmaksızın katlanıyorlar? Neden Bretanyalılar siyasi müdahaleye maruz kaldıklarında öfkeyle razı olurken nasıl oluyor da benzer koşullarda Normandiyalıların büyük kısmı bunu tamamıyla reddediyor? Mülkiyet rejimi, toplumsal yapı, yerleşimlerin bir araya toplanma şekilleri, başka birtakım koşullar bunların cevabı için bir başlangıç noktası sunuyor, fakat nihayetinde, gelip etnik kişiliklerin esrarına çatı-

10. A. Siegfried, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*, tekrar baskı 1964, A. Colin.

yoruz. (Bu da bir bozgun itirafı değil midir?) Nasıl ki bireysel mizaçlar varsa yerel mizaçlar ve milli mizaçlar da vardır." Peki bu zihniyetler gelenekten ibaret olabilir mi? "Bir örneğe bakalım," der bir başka sosyolog:[11] "Allier ile Puy-de-Dôme bölgelerini ayıran seçim sınırını ele alalım: Bu sınırın kuzeyinde sola oy verilir, güneyinde sağa. Bununla birlikte şu anki sosyoekonomik yapıları birbirinden çok farklı değildir. Fakat tarih bize bu sınırın, ortaçağda, toprakların herhangi bir senyöre ait olmadığı bir köylü demokrasisi ülkesi olan Auvergne ile araziyi sürmek için halkı sersefil çalıştıran kibirli bir feodalitenin hüküm sürdüğü Bourbon bölgesini ayıran sınırla örtüştüğünü gösterir."

Bu durumda tarihsel açıklamanın son sözü, cevabı zihinsel "mikroiklim"lerde aramak gerektiği olacaktır, bu da şu anlama gelir: Nedenler ortak ruhun esrarı içinde gözden kaybolur ve otuz kilometre mesafede bu ruh, sebebini açıklayamadığımız bir şekilde değişir; "mikroiklim" sözü bizim açıklama kapasitemizin darlığını gayet iyi ifade ediyor. Bir Floransalı ile bir Atinalının yurtseverliği aynıdır; evergetizm, yani bağışta bulunma imkânları aynıdır, rekabet zevki aynıdır, kent-devlet yönetimini elinde bulunduran ileri gelenlerin kendi kişisel işleri karşısındaki tavırları aynıdır; peki neden Atina'da bağışçılar olduğu halde Floransa'da yoktu? Atinalılara özgü bir gelenek miydi bu, yoksa Helenik geçmişin bazı ayrıntılarına uzanan ve genel olarak Yunan kent-devletlerinde yaygın olan bir gelenek mi? Fakat evergetizm bütün Akdeniz havzasına yayılmıştı — Persler, Suriyeliler ve Yahudilerden Kartacalılara ve Romalılara kadar. Bu noktada, nedenlerin eksiksiz dökümünü çıkarmaya giriştiğimizi, kalıntılar yöntemine ya da çeşitlemeler yöntemine başvurduğumuzu görmek hoş olacaktır.[12] Farklılığın açıklaması Floransa

11. H. Mendras, *Sociologie de la campagne française*, PUF, 1959, s. 33.

12. Bütün nedenleri açıkça ortaya koymak mümkün olmadığına göre, farklar yöntemi ile kalıntılar yöntemi hiçbir yere varmaz. Bununla birlikte bu yöntemden mucizeler bekleme fikri kadar inatçı pek az yanılsama vardır ve hiçbir şey bu anlamdaki temennilerden daha nadir değildir; örneğin Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, Peregrine Books, 1968, s. 50; L. Lipson, "The Comparative Method in Political Studies", *The Political Quarterly* içinde, 28, 1957, s. 375; R. S. Cohen, P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Cambridge, 1963, s. 130.

ile Atina'nın zihinsel ikliminde gizlidir, bu da demektir ki bilmiyoruz, fakat bilmediğimizi biliyoruz ve cehaletimizi somut olarak ortaya koyabiliriz. Atina'da, bir hatibin mecliste ayağa kalkıp, zenginlerden birinin hazine için fedakârlıkta bulunmasını ustalıkla teklif edebileceğini biliyoruz; Floransa'da, temel zanaatler meclisinde, bunun düşünülmesinin bile mümkün olmadığını anlıyoruz. Belgeler üzerinden kavramamızın mümkün olmadığı, ama o çağın insanlarını sorguya çekebilseydik, gayet güçlü bir şekilde ifade edecek oldukları bir iklim farkı bu. Bunun sebebini bizden daha iyi açıklayamayacak, ama Floransa'da böyle bir teklifi göze almalarının imkânsız olduğu konusunda da gayet net olacaklardı. Eylemimiz, açıklayamadığımız fakat kesin olduğunu bildiğimiz nüanslar tarafından yönlendirilir bilinçdışı olarak: Filanca teklif kesin olarak düşünülemezdir ya da değildir. Nedenini söylemek gerekirse, iki cevap mümkündür. Birincisi, "insanlar böyledir": Bunu söylersek bir zihniyet olgusu altına mührümüzü basmış oluruz. İkincisi, "teklif bütün âdetlere aykırı olur, şimdiye kadar böyle bir şey görülmedi": Bunu söylersek de bir gelenek olgusu altına mührümüzü basmış oluruz.

Rastlantı ve Derin Nedenler

Yüzeysel nedenler ile derin nedenler arasında yaptığımız ayrım en az üç anlama gelebilir. Farkına varılması zorsa, ancak bir açıklama çabasının sonunda ortaya çıkıyorsa, o nedene derin neden denebilir; bu durumda derinlik bilgi alanındadır: Evergetizmin derin nedeninin Atinalı ruhu ya da Yunan ruhu olduğunu söyler ve bunu söylemekle bir uygarlığın derinlerine indiğimiz izlenimine kapılırız. Fakat ikinci anlamıyla derinlik sahiden varlıkta olabilir; bir kelimeyle bütün olay örgüsünü özetleyen nedene derin neden denir; örneğin Fransız İhtilali burjuvazinin yükselişiyle açıklanır. 1914-18 savaşının kökenleri araştırılıyorsa, olay örgüsü oluştuktan sonra, yukarıdan bir bakışla şöyle bir sonuca varılabilir: Bu savaş temelde salt diplomatik nedenlerle ve güç siyasetiyle ya da kolektif psikolojiye dair sebeplerle açıklanabilir, fakat Marksistlerin düşündükleri gibi iktisadi nedenlerle değil. Bütünsel olan derindir.

Derin neden fikrinin son olarak üçüncü bir anlamı vardır: En etkili nedenlere, bedeli ile sonucu arasında en fazla orantısızlık olanlara yüzeysel neden denir. Belirli bir eylem yapısının bütün analizini işin içine katan ve stratejik anlamı olan çok zengin bir fikir söz konusudur. "Bu hadise olayların fitilini ateşlemeye yetti", "Bu tesadüf her şeyin durması için yeterli oldu" ya da "Polisin basit bir önlemi gayet etkili bir şekilde kargaşaya son verdi," demeden önce, tekil bir durumu bilmek ve stratejist olarak yargılamak gerekir. Dolayısıyla, Seignobos gibi, bütün nedenlerin birbirine denk olduğunu, çünkü bunlardan birinin eksik olmasının veto anlamına geleceğini iddia etmek kurmacadan başka bir şey değildir. Göğsümüzü gere gere nedenleri bir bir sıraladığımızı söyleyebileceğimiz, nesnel ve soyut bir süreçte nedenlerin hepsinin önemi aynı olurdu elbette; fakat o zaman da nedenlerden söz ediyor olmayacak, yasalar ve onların denklemlerini, bilinmeyenlerin bağlı olacağı değişkenleri ve sorunun verileri olacak parametreleri ortaya koyuyor olacaktık. Capucines Bulvarı'nda yaylım ateş açılmasının Louis-Philippe'in düşüşüne vesile olduğunu söylediğimizde, bu çatışma olmasaydı Louis-Philippe'in mutlaka tahtta kalacak olduğunu ya da genel memnuniyetsizlik sebebiyle muhakkak tahttan düşecek olduğunu iddia etmiş olmayız; yalnızca bu memnuniyetsizliğin harekete geçmek için fırsat kolladığını ve karar verdikten sonra vesile bulmanın hiç zor olmadığını söylemiş oluruz. Tarih şeytanı için küçük bir olayı tahrik etmek, koca bir halkı gazaba getirmekten daha az maliyetlidir ve eşit derecede gerekli olan iki nedenin bedeli aynı değildir. Derin neden en pahalı olanıdır; 1900'lerde moda olan "lider"lerin rolü tartışmasının da kaynağı budur: Toplumsal karışıklıklardan kim sorumludur, bir avuç lider mi yoksa kitlelerin kendiliğinden davranışı mı? Bir emniyet müdürünün yüzeysel fakat etkili bakış açısından görülürse liderler sorumludur, çünkü onları hapse atmak grevi engellemeye yeter; oysa proletaryayı devrimci kılmak için burjuva toplumunun bütün ağırlığı gereklidir. Tarih, düşmanın kimi zaman bir insan kimi zaman doğa olduğu bir strateji oyunu olduğu için, bazen emniyet müdürünün yerini rastlantının aldığı olur; Kleopatra'ya o burnu veren ya da Cromwell'in mesanesine bir kum tanesi bırakan rastlantıdır; kum tanesi ya da burnun maliyeti yüksek değildir ve

ekonomik oldukları ölçüde etkili olan bu nedenlere yüzeysel denir.

"Ekonomik", "elde etmesi kolay" ya da "ihtimal dışı olmayan" (aksine, rastlantı, ne kadar ihtimal dışı ise o kadar yüzeysel kabul edilecektir) anlamına gelmez, "düşmanının zayıf noktasına saldıran" anlamına gelir; Cromwell'in mesanesine, Antonius'un kalbine, işçi hareketinin kadrolarına, Şubat 1848'de Parisli kalabalığın asabi gerginliğine. Rastlantıların en ihtimal dışı olanı zırhı delmeye yetiyorsa, bu zırhın bilinmeyen zayıf noktaları var demektir. Bulvardaki yaylım ateş olmasaydı da en ufak bir olayın yurttaş-kralı düşürecek olduğunu söyleyebiliriz, ama doğal olarak, bu olayın mutlaka olacağına yemin edemeyiz; rastlantı ve emniyet müdürü bazen, fırsatların zayıf noktaya saldırmasına izin verirler ve fırsatlar da her zaman ele geçmez. Lenin 1917'de kendine bunu söylemiş olmalı, çünkü Plehanov'dan çok daha akıllıydı ve "büyük adam" denen, rastlantının cisimleşmiş hali hakkında en doğru fikirler onundu. Stratejist olmaktan çok bilimci olan Plehanov, hep önce tarihte nedenler olduğunu ortaya koyardı. Tarihsel bir durum olan muharebenin bilimsel düzeneğini unufak eder ve, Seignobos gibi, onu, nedenler adı altında tek tek sayıp döktüğü belirli sayıda çarpışmaya indirgerdi; yalnız Seignobos'tan farklı olarak bütün nedenleri aynı güçte görmezdi: Bütün güçler eşdeğerli olsaydı, tarihin lokomotifi nasıl işleyecekti? 1799' daki işleyişine bakalım: Muzaffer burjuva sınıfının çıkarları büyük bir adam olmadığı için frenlenmişti, ancak bu çıkarların ağırlığı öyle büyüktü ki, sürtüşmeden ne şekilde olursa olsun galip çıkacaklardı; Bonaparte doğmamış olsaydı bile bir başka kılıç sahibi onun rolünü oynamak üzere sahneye çıkacaktı.

Fırsatlar ile derin nedenler ayrımının dayanağı müdahale fikridir. Troçki şu şekilde akıl yürütüyordu: Kararlı polis memurları olsaydı Şubat 1917 devrimi olmazdı; Lenin olmasasaydı Ekim Devrimi olmazdı;[13] Stalin'e bel bağlanıp çok uzun süre tarihin olgunlaş-

13. Polis memurları için, bkz. Troçki, *Révolution russe*, c. I., *Février*, "Les cinq journées" (çev. Parijanine, Seuil, 1950, s. 122); Lenin için *a.g.y.*, s. 299: "Kendimize şu hiç de önemsiz olmayan soruyu sormalıyız: Lenin Nisan 1917'de Rusya'ya ulaşamamış olsaydı Devrim'in gelişimi nasıl bir yol izlerdi?.. Tarihte bireyin rolü burada devasa boyutlarda karşımıza çıkar; bu rolü tam ve doğru anlamak, bireyselliği tarih zincirinin bir halkası kabul etmek gerekir."

ması beklenebilir ve Rusya bugün Güney Amerika tarzı bir toplum olurdu. Lenin, herhangi bir harekette bulunmadığı 1905 ile 1917 arasında, nedensel olgunlaşma fikrinden, stratejik "kapitalist zincirin zayıf halkası" fikrine geçti ve bu zayıf halkanın direnci nedensel olarak en az olgunlaşmış olan ülkede kırıldı. Tarih yüzeysel, yani etkili nedenler taşıdığına göre stratejiktir, farklı düzenekleri olan ve her biri tekil konjonktürlerden oluşan bir muharebeler silsilesidir; işte bu yüzden Troçki'nin, büyük bir tarihsel savaşın güçlü bir analizi olan *Rus Devrimi* —inancını dile getirmesi hariç— Marksist bir kitap değildir. Eylem kuralları, belirli durumlar için önceden hazırlanmış stratejiler yoktur; "pragmatik" tarih yapanlar ve geçmişten taktik tarifeler çıkarmaya çalışanlar, Polybius'tan —eklemek gerekir mi ki: ve Machiavelli'den— bildiğimiz gibi acıklı sonuçlarla karşılaşmışlardır ("önemli bir garnizonu, hele de Barbarlardan oluşuyorsa, şehrin meydanına sokmak tedbirsizliğine asla düşmemek gerekir").[14]

Derin nedenler neyin olacağına —tabii eğer olursa— karar verir, yüzeysel nedenlerse onun olup olmayacağına. Burjuva devriminin patlak vermesine sebep olan kraliyet maliyesinin bütçe açığı olmasaydı, yükselen burjuvazinin atılımından söz edemeyecektik. Fransa, aydınlanmış *üst tabaka* ile büyük burjuvazinin birbirine karıştığı muhafazakâr bir monarşiye dönüşecekti. Soyluların mutlak gücü karşısında burjuva memnuniyetsizliğinden, ancak *Figaro* gibi izler ya da Thackeray İngilteresi'nde bulabileceğimiz cinsten birkaç anekdot kalacaktı. Tarihte rastlantı, Poincaré'nin tesadüfi fenomenler tanımına tekabül eder: Başlangıçta göze görünmeyecek değişikliklerle sonuçları tamamen tersyüz edilebilecek mekanizmalar. Söz konusu mekanizma (Eski Rejim, Antonius ya da çarlık) bir taraftaysa, göze görünmeyecek değişikliklerin faili (bütçe açığı, güzel burunlar yaratan tesadüf ya da doğa, Lenin'in dehası) de karşı taraftaysa, birinci tarafın maruz kaldığı şeyle ikinci taraftaki tutumluluk ilkesi arasında öyle bir orantısızlık vardır ki, ikincinin birinciyi yumuşak karnından vurduğunu söyleriz.

---

14. Polybius, 2, 7; Machiavelli de benzer bir tedbirsizliğe karşı uyarıda bulunur, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 27.

Tarihin Anahatları Yoktur

Yüzeysel neden bir diğerinden daha az etkili neden demek olmadığına göre, evrimin anahatlarını —bin yıl süren bir poker oyununda olduğundan daha fazla— keşfedemeyiz. Tarihsel rastlantıdan ya da onun eşanlamlılarından (liderler, masonların komplosu, büyük adam, Lenin'in Rusya'ya dönmek için bindiği mühürlü vagon ya da sadece "yol kazası") söz ettiğimizde, tek bir olayın durumu ile blok halinde ele alınan tarihin durumunu ayırt etmeye özen göstermek gerek. 1789 ve 1917 devrimleri gibi bazı olayların derin nedenleri olduğu doğrudur; ama tarihin son kertede, münhasıran derin nedenler —burjuvazinin yükselişi ya da proletaryanın tarihsel misyonu— tarafından yönlendirildiği doğru değildir; böyle olsa çok güzel olurdu, ama değil. Tarihi anlamak, yüzeysel çalkantının altında, derinliklerdeki büyük akıntıları görebilmek demek değildir; tarihin derinlikleri yoktur. Tarihin gerçekliğinin rasyonel olmadığı malumdur, tarihin kendisinin de daha makul olmadığını bilmek gerekir. En azından, tarihe, olması gereken şeyin sonunda olduğu, iyi bağlanmış bir olay örgüsünün güven verici görünümünü kazandıracak, normal çıkış yolları yoktur. Tarihin anahatları didaktik değildir; geçmişin manzarası elbette diğerlerine göre çok daha kalın bazı hatlar sunar: Yunan ya da Batı uygarlığının yayılması, teknoloji devrimi, bazı millet gruplaşmalarının bin yıllık istikrarı, vb.; ne yazık ki bu sıradağların açığa vurduğu şey makul, ılımlı ve ilerici güçlerin eylemi değil, insanın taklitçi ve muhafazakâr bir hayvan olduğunu gösteriyor daha çok (insan aynı zamanda bunun tam tersidir, fakat etkilerinin farklı bir tektonik görünümü vardır); bu hatların kalınlığında bir alışkanlık ya da salgın hastalıktan daha fazla akıl yoktur.

O halde her çağın tarihinin kendi "sorunlar"ı olduğunu ve bunlarla açıklanacağını düşünmek bir önyargıdır. Aslında tarih, vazgeçilmiş imkânlarla, vuku bulmamış olaylarla doludur; gerçekten olmuş olan tarihin etrafında, "başka türlü de olabilecek şeylerin" sınırsız sayıdaki birlikte-mümkün tarihini[15] sezmeyen, tarihçi olamaz. Syme'in *La Révolution romaine*'ini (Roma Devrimi) tartışan bir kitabiyat yazarı, yaklaşık olarak şöyle bir şey yazacaktı: "Tarih

günlük siyasete ve bireylerin eylemlerine indirgenemez; bir dönemin tarihi o dönemin sorunlarıyla açıklanır." Bu, sahte bir derinliktir;[16] tarih elkitaplarında her dönem, belirli sayıda soruna ayrılmıştır ve bu sorunlar, bunların çözümü olduğu söylenen olaylarla son bulur. Ancak bu *post eventum* (olaydan sonraki) berraklık, bunaltıcı sorunların gerçekten var olduğunu ya da canla başla hazırlanmış devrimler anlaşılmaz bir şekilde kaybolup giderken varlığından haberdar olunmayan sorunları geriye dönük olarak açığa çıkaran beklenmedik devrimlerin gerçekleştiğini saptamak için gerekli zamana ve imkâna sahip olsalar da o çağda yaşayanlar için geçerli değildir.[17] Tarihçinin meziyeti derinmiş gibi görünmek değil, tarihin hangi mütevazı seviyede iş gördüğünü bilmektir; gelişkin, hatta gerçekçi görüşlere sahip olmak değil, vasat şeyler hakkında doğru yargıya sahip olmaktır.

Tarihin Yöntemi Yoktur

Tarih bir anlayış meselesidir, yalnızca ayrıntılarda zorluk çıkarır. Tarihin yöntemi yoktur, yani yöntemi zaten içinde mevcuttur: Geçmişi anlamak için, çevremizdeki dünyayı ya da yabancı bir halkın hayatını anlamamıza yeten gözlerle ona bakmak yeter. Gözlerimizi

15. Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Münih, Oldenbourg, 1968, s. 53: "Olmuş olanın gerekçelendirilmesi olarak tarih, işte tarihçiyi tehdit eden en büyük tehlike budur."

16. Yazar, bireylerin rolünü öne çıkaran Syme'in prosopografik/biyografiye dayalı tarih yöntemini eleştirir. Ama prosopografi hiçbir zaman bir yöntem olmamıştır; bir serimleme usulüdür; bu usul hangi noktada Syme'i —eğer yapmak istediği bu idiyse— dönemin büyük sorunlarını ele almaktan alıkoymuştur? Toplumsal dünyaları ve sorunları da aynı anda betimlenmeden, bireyler ve eylemleri nasıl betimlenebilir ki?

17. Toplum, memnuniyetsizlik kaynağı konuların içinde kaynadığı, sonunda da kapağını havaya uçurduğu bir düdüklü tencere değildir; kapağın kazaen yerinden oynamasının kaynamayı tetiklediği, bunun sonucunda da kapağı havaya uçurduğu bir düdüklü tenceredir. Eğer ilk kaza olmazsa, memnuniyetsizlik, görülebilir olmakla beraber —eğer seyreden iyi niyetliyse ve hiçbir şey görmemekten bir çıkarı yoksa (Ağustos 1953'te Cezayirli Müslümanların son derece belirgin huzursuzluklarını hatırlıyorum)— dağınık kalır; bu dağınıklıktan patlamaya geçiş konusunda seyreden kişi gerçekten de hiçbir öngörüde bulunamaz.

açar açmaz etrafımızda keşfettiğimiz üç tür nedenin farkına varmak için geçmişe de böyle bakmak yeter: şeylerin doğası, insanın özgürlüğü ve rastlantı. Peripatetiklere, özellikle de Aphrodisiaslı Aleksandros'a göre ay-altı âlemde hüküm süren üç tür etkili neden bunlardır. Wilhelm von Humboldt, tarih üzerine yazılmış en güzel denemelerden birinde, bunları, dünya tarihini harekete geçiren üç tür neden olarak betimlemiştir.[18] Tarih, hâlâ en iyi betimlemesi Aristotelesçilik olan bu yaşanmış dünyaya yerleşir. İnsanlar, hayvanlar ve şeylerle dolu bu dünyaya, insanların bir şeyleri yapıp bir şeyleri istediği, ama her istediğini de yapamadığı, rasgele şekillendirilemeyen bir maddeyi şekillendirmek zorunda oldukları bu gerçek, somut dünyaya; yine birilerinin "meydan okuma"dan söz ederek veya, *praksis* dünyası adı altında, Marksizmi Marx'tan ziyade gerçekliğe sadık bir felsefe diye överek pek iyi betimlememek için ellerinden geleni yaptıkları bu dünyaya.[19]

Tarihçi her şeyden önce geçmişi yeniden inşa etmelidir; bu yeniden inşanın mantığı ya da psikolojisi diğer bilimlerdekinden hiç farklı değildir, zira mantık çok çeşitlilik gösteren bir şey değildir. Hakikatin yeniden inşasında tarihçi, bilimcilerle aynı normlara uyar; neden arayışındaki çıkarımlarında bir fizikçi ya da dedektifle dü-

---

18. Aristoteles'in yorumcularında gelenekselleşmiş olan bu üç parçalılık (doğa, pratik faaliyet ya da yapma faaliyeti, talih) hakkında mesela bkz. Aphrodisiaslı Aleksandros, *De fato ad imperatores*, IV ("Alexandri scripta minora reliqua", s. 168, 1-24, Bruns, *Supplementum Aristotelicum* içinde, c. 2, bölüm 2, tekrar baskı 1963); Themistius, *Paraphrasis in Physica*, s. 35, 10, Schenkl (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, c. 5, bölüm 2) *physis* ile *tukhe*'yi, nihayet *tekhne* ile *proairesis*'i ayırır. Bu üç parçalılık geleneği Dante'nin şu dizesini de açıklar, *Inferno*, 32, 76: *Se voler fu o destino o fortuna, non so* (İrade miydi, kader miydi, talih mi, bilmiyorum — *destino*'nun [kader] doğaya benzetilmesi de Aphrodisiaslı Aleksandros'tan gelir). Bkz. Platon'un meşhur, doğa-sanat-rastlantı üçlüsü, *Yasalar*, 888e ve Aristoteles, *Metafizik*, 1032a 10 ve 1070a 5 (*tekhne*'ye tekil amaçları hedef alan *proaieresis* eklenecektir); *Protreptique*, B 12 Düring; *Nikomakhos'a Etik*, 1112a 30, Aziz Tommaso'nun, (zorunluluğu ay-üstü olan) *natura, fortuna* ve *quod per hominem fit* ayrımını yaptığı yorumuyla birlikte, *Ethica* 466 (s. 131 Spiazzi); ayrıca bkz. *Somme contre les gentils*, 3, 10, 1947b: *naturalis, fortuitus, voluntarius*. Tacitus'ta bazı yerlerde, sağduyuya ait üç parçalılığa rastlanır: *mores, fortuitum, fatum*. Humboldt için bkz. Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, Cotta, 1960, c. 1, s. 578: *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*.

şüncenin aynı genel yasalarına boyun eğer. Olayların üzerine dedektiften daha özel bir filtre uygulamaz; görmeye yarayan gözleriyle yetinir; yalnızca görmeyi reddetmesin, anladığı şeyi anlamazlıktan gelmesin yeter! Bilindiği gibi, bizi, daha önce anlamamış olsak aslında hiç araştıramayacak olduğumuz anlamanın verilerini, zahmetli yöntemlerle yeniden bulmaya iten yersiz bir yöntembilim merakı vardır: bilimselciliğin dolaysızlığı yeniden oluşturma merakı. Kimi sosyologlar "toplumsal olguya, sanki kendisine yabancıymış, toplumsal bir özne olarak öznelerarasılıktan edindiği deneyime hiçbir şey borçlu değilmiş gibi yaparak yaklaşır; sosyolojinin bu yaşanmış deneyimle yapılmadığını, onun analizi, açıklaması, nesnel(l)eştirmesi olduğunu, toplumsal ilişkilere dair başlangıçta sahip olduğumuz bilinci altüst ettiğini bahane eden sosyolog, bir başka apaçıklığı unutur: Toplumsal ilişkiler deneyimimizi seyreltemeyiz ve hakiki toplumsal ilişkiler fikrini ancak ve ancak yaşadıklarımızla analoji ve karşıtlık kurarak, yani yaşadıklarımızın hayali bir çeşitlemesiyle oluşturabiliriz."[20] Sosyologların içerik analizi (*content analysis*) denen, bir metin bütüncesinin sosyolojik incelemesinde bu metinlerin okunması ve anlaşılmasına dayalı bir yöntem hazırladıklarını öğrenince içimiz bir rahatlıyor ki sormayın; herhangi bir

---

19. Madem okuma yapmak moda, ben de Sartre'ın *Yöntem Araştırmaları*'nın, en azından 2. ("Dolayımlar Sorunu") ve 3. ("İleriye Gidişli ve Geriye Dönüşlü Yöntem") bölümlerinin Aristotelesçi bir okumasını yapmaya çalışacağım; 2. bölümde töz, tek etkili neden olarak karşımıza çıkar (Alıntılıyorum: "Yalnızca insanlar ve insanlar arasındaki gerçek ilişkiler vardır —Merleau-Ponty için şeyler ve hayvanları da ekliyorum— dediğimizde, ortak nesnelerin dayanaklarının bireylerin somut faaliyetinde aranması gerektiğini söylemeye çalışmış oluruz sadece"; "Yasama Meclisi dönemindeki savaşın ticaret burjuvazisinin bir operasyonu olduğu şeklindeki hızlı ve şematik açıklama, iyi tanıdığımız insanları —Brissot, Guadet, Vergniaud— ortadan kaldırır ya da son tahlilde onları, kendi sınıflarının tamamıyla pasif araçları haline getirir."); 3. bölümde nedensellik, *proairesis*, müzakere, amaçlılık çıkar karşımıza ("Belirlenimleri muhafaza ederek toplumsal ortamı aşan ve verili koşullar temelinde dünyayı dönüştüren insan eyleminin özgüllüğünü kabul ediyoruz. Bizim için insan, asla kendi nesnelleşmesi içinde kendini bulamayacak olsa da, her şeyden önce, bir durumu aşmasına, ondan ortaya çıkarılan şeyle yapmayı başarabildiklerine bakılarak tanımlanır").

20. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, NRF, 1968, s. 116; Husserlci "hayali çeşitlemeler" için, R. Toulemont, *L'Essence de la société selon Husserl*, PUF, 1962, s. 22, 37, 90, 192, 289.

sosyolog, basın ya da eğitim sosyolojisiyle uğraştığında ve mizah dergisi *Canard enchainé*'yi ya da öğretmenlik sınavı raporlarını incelediğinde kullandığı yöntem, aynen başka okurların yaptığı gibi, fikirleri ve temaları belirleyebilmek için söz konusu yazıları okumaktır.

Tarihsel açıklama, bir şekilde zaten "hep biliyor" olduğumuz bir açıklama tarzını yeniden bulmaktır; bu yüzden bu açıklamaya "anlama" denebilir, bu yüzden tarih bize bilindik gelir, bu yüzden orada kendimizi evimizde hissederiz. Tarihyazımının Galileo'su ya da Lavoisier'si olmamıştır, olamaz da. Tarihin yöntemi Herodotos ya da Thukydides'ten bu yana —ifade ne kadar şaşırtıcı görünürse görünsün— hiçbir ilerleme kaydetmemiştir; buna karşılık tarihsel eleştiri ve ileride göreceğimiz gibi tarihsel topika, konu dağarcığı hatırı sayılır ölçüde ilerlemiştir. Tarihin işleyişine dair bazı keşifler sayesinde, çoğu zaman naif görüş aşılmaya çalışılmıştır; bunun en bilinen örneği iktisadi materyalizmdir. Bu yöntembilimsel girişimler hiçbir zaman son bulmamıştır ve tarihsel yöntembilimle uğraşan filozofların ilk dikkat ettikleri şey, kendileri tarihçiyseler, sağduyunun apaçıklığından bahis açmaktır. Taine'in tarihçi olarak başka bir şey yaptığını ve bunu teorisyen olarak yaptığından çok daha iyi yaptığını biliyoruz, Marksistlerin determinizmlerini nasıl "gevşettikleri"ni biliyoruz, tarihin kader olduğundan bahseden Auguste Comte'un çok geçmeden bu "kaderin dönüştürülebilir" olduğunu eklediğini biliyoruz.

Tarihsel açıklama, hiçbir ilkeye, hiçbir kalıcı yapıya (her olay örgüsünün kendi özel nedensel düzeneği vardır) başvuramaz. Ayrıca tarih hakkında, meslekten tarihçilerin amatörlerden çok daha az fikri vardır. Ne kadar hayret verici görünürse görünsün, tarihsel yöntembilimin belirli bir içeriği yoktur. Bunun nedeni tarihin iktisadı, toplumları ve kültürleri sahneye çıkarması ve bunların ne olduklarını ve nasıl hareket ettiklerini tarihçinin başkalarından daha iyi bilmesi değildir; herkes de bilir, hiç kimse bilmeyebilir de. Halk kimi zaman tarihçilerin meşgaleleri konusunda gururlarını okşayan fakat yanlış fikirler edinir; tarihçiler iktisadi materyalizmin doğruyu söyleyip söylemediğiyle, toplumların yapısal olup olmadığıyla ya da kültürlerde epistemik bir temelin olup olmadığıyla çok nadi-

ren ilgilenirler; bu güzel şeyleri bilmeleri gerektiğini söylerler, fakat mesleki olarak hangi açıdan bakacaklarını bir türlü bulamadıkları için, kesinlikle ufuk açıcı olduğu halde, bunun felsefenin alanına girdiği ve kendileri için çok zor olduğu sonucunu çıkarırlar. Tarihçiler genel olarak edebiyat dergilerinin yayın yönetmenlerinden daha dar kafalı oldukları için değil, çalışmaları esnasında bu tür sorularla karşılaşmadıkları ve karşılaşamayacakları için. İlginç bir toplumsal ya da kültürel olguya rastlandığında hayal kırıklığı yaratmak pahasına halkı uyarmak şart: Doğru yöntemi uygulamayı, işin temellerini ortaya çıkarmayı ya da kültürel olanı iktisadi olana bağlamayı bildiğini farz ederek, değerlendirmek üzere tarihçinin önüne getirmemek lazım. Tarihçilerin, hele de en büyük tarihçilerin okunması kadar hayal kırıklığı yaratan bir şey yoktur; fikirleri yoktur tarihçilerin. Bir fizikçinin, oldukça dar bir alan olan fizikten söz etmek yerine, bize evrenin eğri mi olduğunu ve belirlenimsizliğin son söz olup olmadığını söylediğinde çok daha ilginç olduğu malumdur; aynı şekilde, tarihçi olmayanlara yönelik bir tarih geleneği vardır. Büyük tarihçilerin bazı kitaplarının şüpheli popülerliğinin sebebi budur. Koskoca Max Weber, hani en iyi kitabı da olmayan bir kitabında, iktisadi olanın mı dinsel olanın mı önce geldiği sorununu, daha doğrusu bu olduğu sanılan bir sorunu ortaya atmıştı. Koca Panofsky, *parerga*'larında, bir gün, Aziz Tommaso'nun *Summa Theologica*'sı ile gotik kiliselerin yapısı arasında bir benzerlik olduğunu hayal etmişti — işte sevdiğimiz tarih bu. Yazık ki Marc Bloch, Pirenne ya da Syme'de yalnızca tarih var; bu yüzden bu yazarların isimlerini saygıyla anıyor, ama onlardan uzun uzun söz etmiyoruz.

Kant'tan bu yana biliyoruz ki, bir bilimi bilimcileri üzerinden incelemek ve onların, sözlerinden ziyade yaptıklarını dikkate almak gerek. Epigrafiyle ya da kilise kayıtlarıyla uğraşan, tarihsel ve toplumsal genel bir yaklaşım geliştirmeyi pek de dert etmeyen tarihçiler görüyoruz. Aslında bunu yapacaklar da ne olacak ki? Onların mesleği şeylerin bu dünyada anlaşılmasını sağlamaktır ve anlama da kendi etrafında başka tür bir açıklama olmasına tahammül edemez. Onlara tarihsel materyalizmi önerelim. Şu ikisinden biri: ya olgularda iktisadi ile toplumsal olan arasındaki ilişki kavranabilirdir ve böylece materyalist teori lüzumsuz hale gelir ya da bu ilişki

anlaşılabilir değildir ve teori mistik bir şeydir. Su değirmeninin, bizim için, üre fazlasının dehşetli halüsinasyonlara sebebiyet vermesi kadar esrarengiz bir işlemle köleliğe sebebiyet verdiğini varsayarsak, bu durumda Marksizm bir inanç meselesi olur; oysa Marksizm tarihsel olduğunu söyler ve değirmenle kölelik arasındaki ilişkinin ampirik olarak keşfedileceğini ifade eder. Bu durumda mesele, altyapının üstyapıyı belirlediğini ilan etmek değil, değirmeni birinci eyleme, köleliği de son eyleme bağlayacak uygun bir olay örgüsü kurmaktır — ve bütün bunlar işin içine hiçbir *deus ex machina* karışmadan olmalıdır. Marksizm doğruyu söylüyorsa, olguların kendi mantıklarıyla bu olay örgüsünü kurabilmemiz gerekir. O güzel güne kadar Marksizmi kutsal ruhun görüşlerini ve mümin dualarını sakladığımız dolapta bırakalım. Marksizm ya köleliğin somut açıklamasıyla çelişir ve hata eder ya da onunla mutabık olur ve bu durumda da gereksizdir. Tarihsel açıklama ancak somut olabilir; bunun dışındaki bütün açıklamalar, en iyi ihtimalle, onunla birlikte kullanılır. Marksizm doğru bir tespit olabilir: "olguların ayrıntıları incelendiğinde, tarih boyunca iktisadi nedenlerin istisnai bir önemi olduğu tespit edilir"; ancak bu, anlamanın yerini alacak bir yöntem olamaz. Olsa olsa bulgusal bir işlev görebilir.

Tarihçinin Ontolojisi

Bütün tarihsel açıklamaların somut olması şu anlama gelir: Dünyamız, soyutlamalar hariç, faillerden, eylem merkezlerinden oluşur ve yalnızca bunlar etkili nedenler olabilir. Bu failler ya şeylerdir (su, yeldeğirmeni, bizi aydınlatan güneş) ya da hayvanlar ve insanlardır (bir serf, bir değirmenci, bir Fransız). Tarihsel bir açıklamanın kabul edilebilir olması için, olay örgüsünün tarafı olan failleri —değirmenci, onun efendisi, değirmen— birbirlerine bağlayan nedensel ilişkilerde bir kopukluk arz etmemesi gerekir. Bu failler, bir başka deyişle tözler, açıklamaya giden yolu taşıyan sütunlar gibidir. Bu sütunlardan birinin yerine *deus ex machina* rolü oynayan bir soyutlama geçirmeye hakkımız yoktur; olay örgüsünün böyle bir pürüzü varsa açıklama kabul edilebilir olmaktan çıkar. İşte buna iki örnek.

Panofsky'nin, XIII. yüzyılın büyük teoloji kitaplarıyla gotik katedrallerin yapısı arasında bir biçim benzerliği olduğu konusunda yaptığını düşündüğü keşfi anlattığı kitabın koparttığı gürültü malumdur. Böyle bir benzerlik gerçekten var mı yoksa bu da kombinasyon sisteminin ortaya çıkardığı hayaletlerden biri mi, onu bilmiyorum. Ama farz edelim ki var, bu durumda tek gerçek mesele, bir teoloğun kitabı ile bir mimarın eseri arasındaki bu benzerliğin nasıl ortaya çıktığını somut olarak açıklamaktır ki Panofsky bunu açıklamaya çalışmıştır elbette: Mimarlarla teologların sık sık görüştükleri ve bir mimarın, tıpkı fiziğin temel renkler teorisini resme uygulamak isteyen Seurat ve Signac gibi (tablolarında bu renkler kendi aralarında birleşmediği ve bir tekdüzelik oluşturduğu halde yanlış anlaşılmışlardı), skolastiğin altbölümleme usullerini kendi sanatına aktarmak istediği söylenerek açıklanabilir mi bu? Elbette başka açıklamalar da düşünülebilir, ancak doğru açıklama bulunamadığı sürece Panofsky'nin tezi tamamlanmamış bir sayfa olarak kalacak ve beşeri bilimler için izinden gidilebilir bir örnek olmayacaktır.[21]

21. Bkz. Wölfflin, *Renaissance et Baroque*, Fr. çev., NRF, 1968, s. 169: "Skolastik filozofun hücresinden mimarın atölyesine giden yol açık değildir." Panofsky'nin varsayımından kuşku duymayı gerektirecek sebeplerden biri de, bu tarihçinin geçmişe dönük bir yanılsamaya kapılmış gibi görünmesidir. *Summa*'ların kalınlığı ve dizginlenemez altbölümleme yöntemi skolastiğin, *bize göre,* görünen çizgileridir. Peki ama XIII. yüzyıl insanlarının gözünde de öyle miydi? *Summa*'ların yalnızca okul kılavuzu olduğu ve ortaçağdaki felsefi eserlerin, bizde olduğu gibi, basit bir kitap ya da kitapçık boyutlarında olduğu unutulmamalıdır. Panofsky, *Summa*'lardaki çoğalma ile katedraldeki çoğalmayı karşılaştırırken aklındaki elbette *Summa theologica* idi. Ancak kılavuz değil de öncü bir eser, dünyanın en büyük beş-altı felsefi metninden biri olan ve asıl adı *Liber de veritate fidei* (İman Kitabı) olan *Somme contre les gentils*'i bir açın: Gotik bir orman yerine kısa bölümlerden oluşmuş, oldukça esnek bir planı olan ve üslubunda zarif bir açık seçiklik bulunan, altbölümlere ayırma konusunda bilgiç bir ısrarcılıkla malul olmayan kalın bir kitap çıkar karşımıza; Descartes'tan çok daha açık seçik olmasaydı hani Kartezyen bile diyebilirdik. Bu noktada bir bilgin düşünün ki 3000 yılına doğru bizim yüzyılımızın sanatıyla felsefesini ilişkilendirmeye çalışsın; üniversitelerin ilk döneminde kullanılan bir felsefe elkitabını örnek olarak alıp bundan, paragraf numaralandırma yönteminin ve tipografik ısrarın bizim gözümüzde felsefi bir çalışmanın kurucu öğeleri arasında yer aldığı sonucunu çıkarsın; buradan da yola çıkarak resimde yapısalcılıkla —Mondrian, Vasarely ve geometrik soyutlarla— kolayca bağlantı kursun. Panofsky'nin girişimi işte bu bilgininkine benzer.

İkinci örnek. Meşhur bir kalemin şu sosyolojik analizi övgüyle alıntıladığı görülür: "Merkantilist kapitalizmin ve kredinin geliş-mesinin desteklediği XVIII. yüzyılın matematiksel rasyonalizmi, mekânın ve zamanın homojen ve sonsuz ortamlar olarak tasavvur edilmesine sebep oldu." Hangi olay örgüsü bizi hiçbir pürüz olmaksızın kredi mektubundan sonsuz küçüklüklerin hesabına götürebilir? Aynı sahne ilkellerin dünyasında geçiyor olsaydı şöyle bir masal hayal edebilirdik: Köyleri surla çevrilmiş bir kabilede, iyi eğitimli bir etnograf, yerlilerin mekân kavrayışını araştırmaktadır; biraz tuhaf kabul edilen, kendine özgü fikirleri olan ve hep biraz kıyıda yaşamış bir ihtiyar, derin düşüncelere daldığı anlarda geliştirdiği ve hayal gücünü alegorilerle mütekabiliyetlerin kanatlarında süzülmeye bıraktığı ipe sapa gelmez kuramıyla cevap verir: "Etrafımızı saran büyük Bütün'e gelince, mükemmel olan her şey gibi yuvarlaktır o, vazolar gibi, ana rahmi gibi, köylerin surları gibi." Etnograf bundan, ilkellerin mekân algısının içinde yaşadıkları köyü model aldığı sonucunu çıkarmayı ihmal etmez. Ancak aynı sahne, pazarların ya da ticaretin etkilerinin surların yerini aldığı XVIII. yüzyıl Parisi'ne ya da Torino'suna taşındığı zaman ve söz konusu ihtiyar da d'Alembert ya da Lagrange olunca, etnografımız, tatminkâr bir olay örgüsü icat etmekte o kadar becerikli görünmez.[22]

Farkında olmadan Aristotelesçi olan genç bir tarihçi, yaşının da verdiği heyecanla bir gün şöyle demişti: "*Şeyler* ya da *insanlar* kelimelerini içine yerleştiremeyeceğimiz, yalnızca 'zihniyet' ya da 'burjuvazi' gibi soyutlamaları kullanabileceğimiz bütün tarihsel önermelerin boş laf olma ihtimali vardır." Kredi mektubunun sonsuz küçüklüklerin hesabına neden olabilmesi için, neden olmanın yolunun hesap makinelerinden ve tüccarlardan geçiyor olması gerek, ki bu da soyut kelimeleri ilişkilendirmekten daha zahmetli bir şeydir. Soyutlamalar, etkili sebepler olamaz, çünkü yoklar; *Sofist* diyaloğunda

22. Bkz. Georges Canguilhem'in Franz Borkenau'ya getirdiği eleştiri, *La Connaissance de la vie*, 2. baskı, Vrin, s. 108-10: "Descartes'ın yaptığı, kapitalist iktisadın uygulamalarını bilinçsizce açıklamaktan ziyade, makinacı bir tekniği bilinçli olarak rasyonelleştirmekti." Çok az eserin Borkenau'ınki kadar göklere çıkarıldığını itiraf etmek gerekir (tekrar tekrar basılıyor), onunla belki bir tek Lukács'ın eseri yarışabilir.

söylendiği gibi, "yalnızca gerçekten var olan, herhangi bir şey üzerinde etkili olmak ya da herhangi bir olgunun acısını çekmek kudretini elinde bulundur." Tözler ancak ilinekleriyle, somut varlıklar ancak olma tarzlarıyla var olur ve bir olay örgüsünün faili olabilirler. Kar ve kuğu beyazdır, Sokrates gezinir, bunlar tözdür; beyaz kar göz yangısına neden olur ama Beyazlığın böyle bir gücü yoktur. Sokrates'i öldürmek için ya baldıranotu ya da Anytos gerekir, demagojinin ya da Atinalıların muhafazakârlığının böyle bir gücü yoktur, zira yalnızca demagoglar ve muhafazakârlar vardır. Fransa savaşmaz, çünkü onun gerçek bir varoluşu yoktur, yalnızca Fransızlar vardır ve onlar savaşabilir. Aynı şekilde üretim güçleri de yoktur, yalnızca üreten insanlar vardır. Şey ya da insan, yalnızca cisimsel olan, somut olan, münferit ve belirli olan vardır. Bütün insanlar için olduğu gibi tarihçi için de, tam anlamıyla gerçek olan bireylerdir. Newton' dan beri bilimde söz konusu olanın aksine, ilişkiler değildir. Tin de değildir (tarihçilerde, bu Yeryüzünün Oğulları'nda, naif bir tarz, bir beceriksizlik, bir hakikate bağlılık vardır; onların düsturu, "önce Gerçekçilik"tir. Mesela Hegelci ontolojinin hareket halinde bir ontoloji olmasının bir önemi yoktur, bir örnemi yoktur, filozofun gözünde, Hegel'in örnek düşünce deneyimini kesinlik, sağlamlık ve incelikle en uç noktasına ulaştırdığı için yok edilemez olmasının: Tarihçi için Hegelci ontoloji faydasız ve kullanışsızdır, çünkü bu yanlış bir ontolojidir; tarihçi daha ötesine bakmaz).

Tarihte Soyutlama

Tarihselciliğin miras aldığı felsefeci gelenek tarih hakkında çok yanlış bir fikir verir. Teori bolluğu vardır, ancak tarihte bir meselenin düğümlendiği nokta asla teorik değildir (bilimlerde olabilir — o ayrı konu); belgelerin eleştirisinde de her zaman öyle değildir. Diyelim ki Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını ya da Amerikan İç Savaşı'nın kaynaklarını açıklayacağız; nedenler dağınık halde bulunur; mekanizmayı nasıl kuracağımızı ve hangi parçanın diğerini taşıdığını belirten bir doktrinin eksikliğini hisseder miyiz? Mekanizma ters kurulduysa sentez hatalı mı demektir? İşler bu şekilde yürümez. Tarihin zorluğu, sahneye birkaç ya da milyonlarca töz çıkar-

masından ve bunları tek tek ele alarak nedensel hareketi takip etmenin uygulamada söz konusu olmamasından gelir; tarihyazımı zorunlu olarak stenografidir. Her şeyi değiştiren incelikli ayrıntı, bu kısa ifadenin ilmekleri arasından geçer. Tarihte işler siyasetteki gibi yürür; zor olan, bir kararnameyi kaleme almak ya da bir kalkınma planı hazırlamak değil, bunları uygulatmaktır. Ayrıntılar söz konusu olduğunda kararname, sermayenin kapılarını aştığı anda pasif direniş batağına saplanabilir. Kalkınma planı muhakkak ki ya en liberal sosyalizm normlarına ya da en ilerici serbest teşebbüs normlarına cevap verecektir; ne yazık ki *manager*'larda inisiyatif, işçilerde de *know-how* eksikliği varsa, plan yanlış bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Bu planı imzalamış olan ekonomi bakanı başarısız olur, bu plana bakarak değerlendirme yapan tarihçi de yanılır.

Üstelik bu stenografi soyut bir dille yazılır ki, buradan da birtakım tehlikeler doğar. "Amerikan İç Savaşı'nın patlak vermesinde kölelik karşıtı fikirlerin gücünü küçümsememek gerekir"; "feodal toplum, merkezi iktidarın zayıf ve uzak olması dolayısıyla, herkesin kendine daha yakın bir koruyucu aramasından doğmuştur". Tarih kitapları zorunlu olarak bu üslupta yazılır. Ama gerçekten de kölelik karşıtı fikirleri küçümsememek mi gerekir? Bu fikirleri nerede yakalarız? Kuzeyliler öldü, zaten sayıları çok kalabalık olacaktı, bu "fikirler" hem herkeste bulunabilir hem de kimsede bulunamaz; kendilerinin ne düşündüğünü gerçekten biliyor olmaları düşük ihtimaldir; sorsanız, bu fikri yazılı ya da sözlü olarak ifade etmeyi bilme ihtimalleri daha düşüktür. "Uzak ve zayıf iktidar", hangi iktidar öyle değildir ki? Hangi uzaklıktan itibaren başka bir koruyucu aranır? "Uzak iktidar" dediğiniz, büyük bir tarihçinin sezgisi de olabilir, siyaset konulu bir kahve muhabbeti de.

Tarih, gerçeği bir soyutlamalar ağıyla yakalamak için uğraşmaya mahkûmdur. Sürekli olarak bir soyutlamayı somutlaştırma, tarihçinin kaleminden dökülen bir kelimeye aslında şeylere ve insanlara düşen şu "neden" rolünü yükleme tuzağıyla da karşı karşıyadır — hatta bu soyut nedenin kendisinin nedensiz olduğunu, tasasız olduğunu, başına tarihsel hiçbir şey gelmeyeceğini düşünme tuzağıyla: Açıklanamaz bir tepkiyle ortaya çıkıp kaybolduğu varsayılacaktır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, tarihçiler çoğu zaman, tari-

hi oluşturan tözlerin etkileşiminin oluşturduğu homojen zemin üzerinde, tarihsel oluşu açıklayan, son kertede ona hükmeden, hatta kendileri nedensiz oldukları halde ona neden olan *çerçeveleri* belirlemeye çalışırlar. Büyük tarih teorileri çoğunlukla başka bir şey değildir: Tarihsel oluşun bir yapısı, bir anatomisi olduğu, onu hareket ettiren mekanizmanın şemasının çizilebileceği kabulüne dayanırlar. Her çağda işlemin, olaysal olmayanın fethinde gelinen son aşama lehine tekrarlanması dikkate şayandır; XVIII. yüzyıl, tarihin itici gücünü iklimlerde, yasalarda, âdetlerde bulduğunu sandı;[23] XIX. yüzyıl iktisadın altyapı olduğunu mutlak bir hakikat olarak kabul etti, zaferlerin daha girift olduğu yüzyılımızsa, bir çağın görünümünü ya da düşünce çerçevelerini şeyleştirme eğiliminde. Her çağın kültürünün, hem onu sınırlandıran hem de ona bir tür tarz veya üslup birliği veren çerçevelerle (baroğun görsel grameri, fiziksel dünyanın mekanistik bir okuması, vb.) belirlendiğini varsaymayı pek seviyoruz gerçekten; bunun kadar popüler çok az fikir var, çünkü bu, tarihsel göreciliğin verdiği huysuzca zevki tatmayı sağlar ve tarihe başdöndürücü derinlikler kazandırır. Doğru kullanımına bu tür bir örnek verelim, sonra da kötüye kullanılabileceği birçok örneğe geçelim.

Örnek: Yunan Dini

Helenistik çağın başlamasından önce ve sonra Yunan dininin, Cumhuriyet'in son bulmasından önce ve sonra da Roma dininin ve Vedalar çağından Hinduizme Hint dinlerinin evrimine aynı çerçeve değişimi hükmetmiştir. Her üç durumda da öncelikle, bütün yurttaşlara hitap eden ve resmi takvimin ritmine uygun inanışlardan meydana getirilmiş dinlerle karşı karşıyayız: Brahmanizm, klasik çağdaki Atina dini ya da Roma Cumhuriyet dini. Daha sonra her müminin eğer arzu ederse, kişisel bir dindarlıkla bağlandığı ve yalnızca onun

23. Yasaları ya da âdetleri getiren nedir? Bu tartışmalar Platon'a kadar gider, *Yasalar*, 793 a-d, ayrıca bkz. 788 b; mesela bkz. A. Boeckh, *Economie politique des Athéniens*, bu çok büyük kitabın ilk baskısının çevirisi, c. I (Paris, 1817), s. 3; Hegel bir eylem karşılıklılığından söz eder (*Morceaux choisis*, Lefebvre ve Guterman, no. 110).

için var olan bir tanrı seçtiği dinlere geçilir: Hıristiyanlığın içinde ve ona karşı geliştiği "mistik paganizm"in kişisel-tanrıcılığıdır (*hénothéisme*) bu, sayısız mezhebi ve evrensel hoşgörüsüyle Hinduizmdir. Zevksiz ama açıklayıcı bir benzetmeyle ifade etmek gerekirse, "mönü" dininden "*à la carte*" dine geçilmiştir. Roma İmparatorluğu'nun Doğu dinlerinin istilasına uğraması, geleneksel ilahları da aynı şekilde etkileyen bu radikal çerçeve değişiminin sonuçlarından, veçhelerinden biridir sadece. Bir çerçeveden diğerine geçerken, dışsal olarak tamamıyla aynı olan bir olgu —Jüpiter'e yakarış— anlam değiştirir, buna rağmen bu yakarış metinsel olarak aynı kalır. İlk çerçevede Jüpiter'e resmi bir görevli gibi hitap edilir, ikincisindeyse, mümini olmuş kişinin gönlüne göre seçtiği, kalbine dokunmayı bilen bir efendi gibi.

Bu şekilde gönlüne göre tanrı seçen dindar, diğer ilahların varlığını da inkâr etmez; kişisel-tanrıcılık tektanrıcılık değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu müsamaha antikçağda yaygındır. Tanrıların, nasıl ki meşe ağacı her yerde meşe ağacıysa, bütün insanlar için aynı olduğu, en fazla her halkın ona kendi dilinde bir ad verdiği, yani tanrıların adlarının dilden dile değiştiği, cins isimler gibi tercüme edilebilir olduğu düşünülüyordu. Ancak "*à la carte*" çerçeve yerleşince bu hoşgörü yapı değiştirdi. Seçilmiş bir tanrının mümini, diğer tanrıların varlığını inkâr etmeksizin kendi tanrısının diğerlerinden daha iyi olduğunu, bu tanrının kendisi için bütün tanrıları ifade ettiğini, diğer tanrıların yanlış isimler altında aslında kendi tanrısı olduğunu açıklar — tıpkı en güzel olanın kendi sevgilisi olduğunu ve onun kendisi için bütün kadınları ifade ettiğini, onların da varlıklarını ve sevilmeye hakları olduğunu inkâr etmeksizin ilan eden bir âşık gibi. Bu evrensel hoşgörünün bireyden bireye ve halktan halka, Hıristiyanların tektanrıcılığı ya da dışlayıcılığı karşısında hoşgörüsüzlüğe dönüşmek zorunda kaldığı anlaşılıyor. Ne oldu da Hıristiyanlar başkalarının tanrılarına, özellikle de imparatorun ilahına saygılarını kaybettiler, bu tanrıları inkâr ettiler, hatta şeytan olarak gördüler (Hıristiyanların bakış açısı böyleydi) diye düşünülebilir. Genel hoşgörünün ortasında Hıristiyanların dışlayıcılığı anlaşılabilir bir şey değildi, dolayısıyla dehşet yarattı. Onların küfrü ancak gizli bir sapkınlıkla, doğaya karşı işlenmiş bir günahla açık-

lanabilirdi, zaten daha önce Yahudi tektanrıcılığı da aynen bu şekilde yorumlanmıştı.

Elbette bu iki dinsel çerçeve fikrinin sadece didaktik bir değeri vardır; bir çerçeveden diğerine geçiş sihirli değnekle olmamış, kademeli olarak gerçekleşmiştir; daha doğrusu, bu değişimi özetleyen şey bizzat "kademeli" (*progressif*) kelimesidir. Rig-Veda'dan ve Homeros'tan bu yana, kişisel inancın kolektif dinin gölgesinde var olduğu bilinmektedir ve resmi din antikçağın sonuna kadar yaşamaya devam eder. Saussure şöyle derdi: "Bir ilişkiler sisteminden diğerine geçilmek istenmemiştir; değişim düzende değildir, düzenlenen unsurlardadır."[24] Bununla birlikte, didaktik bir soyutlamayı kötüye kullanmak ve şu şekilde akıl yürütmek yönünde güçlü bir eğilim vardır: "Doğu tanrılarının ya da eski Pagan dininin yalnızca bir kişisel inanç meselesi olarak tasavvur edilebilmesi için öncelikle çerçevelerin değişmesi gerekiyordu; sistemi altüst eden Doğu dinlerinin istilası değildi, asıl bu altüst oluş istilayı mümkün kıldı." O zaman da bu altüst oluşun nedenini açıklamak gerekiyor; oysa bizim yapmaktan sakındığımız şey budur: tarihin bazı trajik cilvelerini değişime atfetmek.

Çerçeveler: Budalaca Şeyler Söylemek

İşlem şu şekilde yapılır. Diyelim ki XVI. yüzyılda saatlerin nadir olduğunu, dakik olmadığını ve bunun sonucu olarak da insanların gün içinde zaman kullanımında bazı dalgalanmaları dert etmediklerini anlatmak istiyorum; durumu daha canlı ifade edebilmek için içselleştiriyor ve XVI. yüzyıl insanı için zamanın dalgalanan, uyuyan bir zaman olduğunu yazıyorum. Saatlerin dakik olma bakımından vasatlığının zamanın bu şekilde algılanmasına sebep olması şöyle dursun, aksine, insanların bu dalgalı zaman anlayışının onları saatleri geliştirmekten ve çoğaltmaktan alıkoyduğunu açıklamak gerekir. R. Lenoble'a[25] göre de antik Doğa kavrayışı işte bu nedenle canlı-

24. *Cours de linguistique générale*, s. 121.

25. *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969, s. 31. Eserin, modern bilimin bu meşhur tarihçisinin ölümünden sonra yayımlandığını ekleyelim.

cıydı: Doğa bir ana olarak tahayyül edilirse fenomenleri mekanik olarak algılamak mümkün değildir; öncelikle bu temsillerin birinden diğerine geçiş olması gerekir. Yani, yazarın, biyologların sözünü ettiği ani dönüşümlere benzettiği esrarengiz bir devrimin. Çerçeveleri özerk bir merci olarak görme yanılsamasının nasıl bir başka yanılsamaya yol açtığı görülüyor: Her çağın bütünlüklü bir üslubu, bir görünümü vardır, aynen bizim gözümüzdeki Umbria manzaraları ve Paris mahalleleri gibi.[26] "Bilir misiniz?" diye açıklar Spengler: "Diferansiyel hesabı ile XIV. Louis'nin hanedan egemenliği arasında, antik *polis* ile Eukleides geometrisi arasında, Hollanda resminde perspektif ile mesafelerin demiryoluyla katedilmesi arasında, telefon ile uzun menzilli silahlar arasında, kontrapüntik müzik ile kredi sistemi arasında derin ve kesin bir bağ vardır." Bu bağları araştırmayı ise başkalarına bırakıyordu. Bundan sonra üçüncü yanılsamaya geçilebilir: tarihselci görecilik. Daha otuz yıl önce, Hegel'in izinden giden Collingwood Milet fiziğinin bazı temel ilkeleri (Doğal nesneler vardır, bunlar tek bir dünya oluşturur ve aynı tözden meydana gelmişlerdir) peşinen varsaydığını tespit ederek epistemik alanda zemini sarsmıştı.[27] Varlığa sorulacak soruları belirlerken cevapları da önceden belirleyen ilkelere varsayım adını vermişti. Collingwood buradan radikal tarihselciliğe varıyordu: Fizik bir hayalin anlatısıdır, fizik üzerine geliştirdiğimiz düşüncelerin tarihidir. Yüzlerce kez karşılaşılmış şu akıl yürütme hatırlanacaktır: Her bilgi bir referans ufku varsayar, onun dışında kalan hiçbir araştırma mümkün değildir ve bu çerçevenin kendisi bütün akıl yürütmelerin koşulu olduğundan, bir akıl yürütmeyle desteklenmemektedir. Tarih, ortaya çıkışları açıklanamayan, her biri en az bir diğeri kadar meşru olan *Weltanschauung*'ların, kopuşlar ve çerçeve değişimleriyle birbirini izlediğini görür; soyutlamaları somutlaştırmaya dayanmıyor olsaydı bu akıl yürütme yanlışlanamaz bir önerme olurdu.

Coğrafyanın Humboldt'tan beri özümsediği etkileşim ilkesini tarih, tam kavramakta zorlanıyor gibi görünmektedir. Her şey birbi-

---

26. Üslup birliği yanılsaması için bkz. II. Bölüm, not 7.

27. A. Shalom, *Collingwood philosophe et historien*, PUF, 1967, s. 107, 172, 433.

rine bağlıdır ve bir nedenin, nedensiz olması mümkün değildir — meğerki bizzat İlk İtici Güç olsun; Marksistler bunu o kadar iyi sezerler ki, tutarsızlığa düşmek pahasına, altyapının üstyapıyı belirlediğini öğretmiş, ama üstyapının altyapı üzerinde etkide bulunduğunu eklemekte de gecikmemişlerdir. Olaysal alanda kopuş yoktur; orada her şey kademeli geçiş halindedir: Gerçeğin eşit olmayan mukavemeti, zamansallıkların eşit olmayan akışkanlıkları, bizim bu konuda edindiğimiz eşit olmayan bilinç, öngörülerimizin eşit olmayan gerçekleşme ihtimali.

Tarihten daha somut hiçbir şey yoktur. Tarih üzerine fikirler, teoriler ve tasavvurlar, tarihsel bir eserin muhakkak ki ölü kısmıdır, aynen kalıtım teorisinin filanca romancının eserinin ölü kısmı olması gibi. Fikirler çok ilginç değildir; akademik bir alıştırma ya da büyük modacıların sunumları gibi sosyetik bir ritüeldir bu. Tarihin ne yapısı ne yöntemi vardır ve şurası kesin ki, bu alandaki bütün teoriler ölü doğar.

YEDİNCİ BÖLÜM

Teoriler, Tipler, Kavramlar

YA ANLAMA DİYE BİR ŞEY VARDIR ya da tarih tarih olmaktan çıkar. Ancak anlamadan daha fazlası mümkün olabilir mi? Açıklamada münferitleştirici bir yöntemle genelleştirici bir an ayırt edilebilir mi? Otto Hintze[28] tarihçiye, araç olarak, hatta hedef olarak Aydınlanmacı Mutlakiyet gibi (kendisi de bunun tarihçisi olmuştu) sezgisel soyutlamaların —*anschauliche Abstraktionen*— tamalgısını gösteriyordu; bu soyutlamaların, bir fizik yasası ya da kimyasal bir model kadar, fenomenlerin tekilliğinden tamamen ayrılmaksızın göreli bir genelliği olacaktı ve bu soyutlamalar olayların derin anlamına nüfuz edilmesini sağlayacaktı. Dolayısıyla sezgisel soyutlamalar bir zamanlar tarihsel teori adı verilen şeylerdi: Aydınlanmacı Mutlakiyet, burjuvazinin isyanları olarak görülen Fransız, İngiliz ya da Amerikan devrimleri. İlk bakışta çekici, güçlü, zekice gibi görünen, bütün bir tarihsel hareketi açıklamayı hedefleyen büyük teoriler ne-

---

28. O. Hintze, *Staat und Verfassung: gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Göttingen, tekrar baskı 1962, özellikle s. 110-39: *Typologie der standischen Verfassung des Abendlandes*; ayrıca bkz. Th. Schieder, *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, Münih, Oldenbourg, 1958, s. 172: "Der Typus in der Geschichtswissenschaft"; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, 1968, s. 46: "Vergleich, Analogie, Typus"; B. Zittel, "Der Typus in der Geschichtswissenschaft", *Studium generale* içinde, 5, 1952, s. 378-84; C. G. Hempel, "Typologiste Methoden in der Sozialwissenschaften", *Theorie und Realität, ausgewahlte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (haz. Hans Albert) içinde, Tübingen, Mohr, 1964.

ye dayanır? Sıradan "anlama"dan farklı bir şey mi vardır onlarda? Mesela Rostowzew, III. yüzyılın başında, "askeri monarşi"nin zaferiyle, Roma İmparatorluğu'nun içinden geçtiği siyasi krizin, köylü kitlelerini temsil eden ve imparatora sadakatle bağlı olan ordu ile belediye ve senato burjuvazisi arasında bir çatışma olarak açıklanabileceğinin düşünülmesini öneriyordu; kısacası bu, kırla kent arasında bir çatışmaydı ve Severien imparatorları Richelieu'den ziyade Lenin'le karşılaştırılmalıydı... Bu tür bir teorinin doğası nedir ve "kır-kent çatışması" nasıl bir tip olarak kabul edilebilir? Sosyolojik ve bilimsel kisvelerinin altında teorilerle tiplerin aslında dönüp dolaşıp şu ezeli kavram meselesine geldiklerini göreceğiz; zira "sezgisel soyutlama" ay-altına ait bir kavram değil de nedir?

Bir Teori Örneği

Kır-kent çatışması II. yüzyılın krizini bir olayın diğerini açıkladığı gibi açıklamaz; söz konusu çatışma bu krizin belirli bir şekilde yorumlanmış halidir: Monarşinin destekçisi ve gözdesi olan askerler yoksul köylüler arasından çıkar ve siyasi eylemleri, birlikte sefalet çektikleri insanlarla dayanışma duygusundan ilhamını alır. O halde Rostowzew'in teorisi, kısa bir şekilde betimlenmiş ve kır-kent çatışmalarının tarihte özel bir adlandırmayı hak etmeyecek kadar sıradan olduğunu ve III. yüzyılda da bu türün bir örneğine rastlamanın şaşırtıcı olmadığını düşündüren bir olay örgüsüdür (ya da yargılama hakkına sahip olmadığımız hakikati yazmanın bir yoludur). Hem olay örgüsünün özeti hem de sınıflandırmadır, tıpkı bir hekim şu cümleyi kullandığındaki gibi: "Bana anlattığınız hastalık bildiğiniz suçiçeği." Rostowzew'in teşhisi doğru mudur? *A priori* olarak (yani, sonraki başlıkta göreceğimiz gibi, nedenlerin karşılaştırmalı ihtimalinden yola çıkıp artgörü [*rétrodiction*] konusunda akıl yürüterek) bu konuda düşünmekten fazlasını yapamayız. Günümüzde Üçüncü Dünya'nın değişik milletlerinde, ordu çoğu zaman önemli bir siyasi rol oynamaktadır, çünkü aynen Roma'da olduğu gibi tek örgütlü siyasi güç ordudur, ancak bu rol ülkeden ülkeye tamamıyla değişir. Ordunun köylülerin çıkarlarını temsil ettiği de onlara zulmettiği de olur, milli güvenliği sağlama kaygısının orduyu burjuva-

zinin içeride asayiş sağlama politikasını desteklemeye ittiği de olur, hatta subay gruplarının ya da birliklerin arasındaki rekabetin ardından darbe yaptığı da görülür (Neron'un ölümünden sonraki 69 krizinde Roma'da böyle olmuştu). Her halükârda Rostowzew'in teorisi temelde bir olay örgüsünden başka bir şey değildir, ancak tarihsel kıstaslarla yargılayabiliriz onu.

Teori, Olay Örgüsünün Özetinden Başka Bir Şey Değildir

III. yüzyıldaki krizin, Rostowzew'in dediği gibi olduğu ortaya çıkmış olsaydı, kır-kent çatışmalarına bir yenisi eklenmiş olacaktı: Teori bir tipolojiye gönderme yapar. 1925'e doğru bu tip çatışmadan çok söz ediliyor ve Rus Devrimi ile İtalyan faşizmi bu çerçevede yorumlanıyordu; hakikat payı olan onlarca başka yorum gibi, bu yorumun da gayrimeşru olmadığı düşünülebilir; tarih, teorikten ziyade betimleyici bir bilim değil midir ve bütün betimlemeler ister istemez kısmi değil midir? "Kır-kent çatışması"nın gerçek anlamda bir tip olmadığını da belirtelim; anlaşılabilir bir olay örgüsü özetidir bu yalnızca. Tarım etkinliğini örgütleyenler ve bundan yarar sağlayanların, topraktan gelen gelirle kentsel faaliyetlere yatırım yapmaları köylülerin kentlilere öfke duyması sonucunu doğurdu; deyiş yerindeyse, iktisadi bir boşanmanın jeopolitik projeksiyonu söz konusudur. Bu teori ya da bu tipi esas alan tarihçinin kafasından neler geçmesi gerektiğini okur keşfedebilir: Tarihçi soyutlamanın tuzağına düşmüştür. Olay örgüsü karşımıza bir tip olarak çıkarıldığında ve bir isim aldığında, tanımlananı unutup tanımla yetinme eğiliminde oluruz; burada bir çatışma olduğunu görürüz, Rusya'da, İtalya'da, Roma' da kentler ve bunun yanında kırlar olduğunu biliriz; bu durumda teori biraz kendi kendinin yerini alır: Genel görünümüyle ilk ne zaman geliştirilmiştir bu teori, sosyolojik bir ifşa etkisi yaratamamış mıdır? Teorinin açıklayıcı olduğuna inanılır: Açıklamanın önceden hazırlanmış bir olay örgüsü özeti olduğu ve III. yüzyıldaki krize uygulandığı, teorinin ise bir olayın açıklaması olarak aynı olayın özetini ileri sürmek olduğu unutulur. Aynı şekilde, bu soyut özeti yeniden somut olay örgüsüne tahvil etmek gerektiği unutulur;

kentin, kırın, ordunun töz olmadığı, var olan tek şeyin yurttaşlar, köylüler ve askerler olduğu unutulur. Açıklayıcı akımın geçmesi için ilk önce bu etten kemikten askerlerin, eski köylü sınıfı reflekslerini koruduklarını ve orduya girerken sefalet günlerindeki kardeşlerini unutmadıklarının ortaya konması gerekir; Sartre gibi konuşmak gerekirse, bu dolayımların üzerinden atlanmıştır.

Tarihsel teorilere, Rostowzew'inkine, Jaurès'in Fransız Devrimi hakkındaki teorisine, itibarlarını verenin ne olduğu anlaşılabilir elbette: Ağırbaşlı görünen bir tipoloji barındırırlar. Onlar sayesinde tarih, her zaman Kent, Burjuvazi gibi aynı adları taşıyan tanıdık ve fakat görünmez büyük güçlerin, içinde kaynaştığı bir dram gibi anlaşılır ve esrarengiz hale gelir. Okur alegorik bir atmosfere dalar — tabii Musil'in dediği gibi alegoriden, her şeyin uygun şekilde edindiğinden daha fazla anlam kazandığı bir zihin durumu anlaşılıyorsa. Bu dramatize etme eğilimine olsa olsa yakınlık duyulabilir: Aristoteles dramatik şiirin tarihten daha felsefi ve daha ciddi olduğunu, çünkü genel bilgilere bağlı olduğunu söyler. Ayrıca derin olmak isteyen tarih her zaman, trajedinin en zevkli kısmını oluşturan ciddiyeti ve ihtişamı kuşanabilmek için, öncelikle öngörülemez ve anekdotik sıradanlığından arınmaya özen gösterir. Geriye tipolojinin tarihte bir faydası olup olmayacağına bakmak kalıyor: *Choéphores*'in olay örgüsünü anlamak isteyen biri için, bunun *Elektra*'nınkiyle aynı olduğunu ve Ptolemaios monarşisinin II. Friedrich'in Aydınlanmacı Mutlakiyetini hatırlattığını tespit etmek neye yarar? Görünüşe bakılırsa tipolojinin hatırısayılır bir bulgusal değeri olabilir, fakat bunun tarihsel açıklamaya nasıl bir katkıda bulunabileceği pek net değildir. Öte yandan, tarihten farklı bağımsız bir disipline dönüşebilir mi bu? Orası biraz şüpheli, ama hiç kimsenin cesaretini kırmamak lazım.

Tarihte Tipik Olan

Song döneminde Çin'in betimlemesinde, bireysel ilişkilerde vesayetçilik ve zanaatkâr kurulları üzerine, Roma uygarlığı tablosuna taşıyabileceğiniz sayfalar bulmak her zaman hoştur. Sizin Roma tarihi sayfanız tamamıyla yazılmıştır; Çin tarihçisi size özellikle, ken-

di kendinize edinemeyeceğiniz fikirler vermiş ya da önemli bir ayrımın farkına varmanızı sağlamış olur. Dahası da var: farklı çağlarda ve birbirinden uzak binlerce yerde aynı olguları bulmak, bütün rastlantıları ortadan kaldırır ve sizin Roma olguları hakkındaki yorumunuzun doğruluğunu teyit eder, çünkü bu yorum, şeylerin esrarengiz mantığına uygundur. Tarihte böyle çok tipik durum var mıdır? Tıp ya da botanik gibi, bir tipi —filanca bitki, falanca hastalık— sayfalarca betimleyen bilimler vardır; onların talihli tarafı şudur: İki gelincik, hatta iki suçiçeği, iki savaş veya Aydınlanmacı Mutlakiyet'ten çok daha fazla birbirlerine benzer. Tarih tipolojiye elverişli olsaydı, bu durum çok uzun zamandır biliniyor olurdu. Muhakkak ki birbirini tekrar eden şemalar vardır, çünkü bir sorunun mümkün olan çözümlerinin kombinasyonları sınırsız değildir, çünkü insan taklitçi bir hayvandır, çünkü içgüdüleri vardır, çünkü eylemin de (iktisatta görüldüğü gibi) kendi esrarengiz mantığı vardır; doğrudan vergi, hanedan monarşisi gibi alışılmış tipler; tek bir grev değil birçok grev olmuştur, keza Yahudi peygamberliğinin dört büyük, on iki küçük ve çok sayıda da meçhul peygamberi vardır. Fakat nihayetinde her şey tipik değildir, olaylar bitkiler gibi türlerine göre üremezler ve bir tipoloji ancak çok zayıf ölçüde anlaşılmışsa, kendini bir tarih lugati dökümüne —bir başka deyişle, kavrama— indirgiyorsa ("savaş: güçler arasında silahlı çatışma") ya da kavram enflasyonuna teslim olmuşsa tamamlanmış olur. Kavram enflasyonuna bir kere düşüldü mü, her yerde baroklar, kapitalizmler, *homo ludens*'ler bulunur ve Marshall Planı da ezeli potlacın bir tecellisi olup çıkar. Defalarca tarihin yanı başında bir tarihsel tipoloji kurma girişiminde bulunulmuştur;[29] sosyoloji gibi muğlak bir ad altında toplanan çok sayıdaki faaliyetten biri budur; aynen Max Weber'in eserinin bir kısmı ve bir şekilde Mauss'un eseri gibi. Deneyimle sabittir ki, çoğu zaman "tipik" başlığı altında toplananlar ilginç olamayacak kadar kısadır; tipoloji yerini hızla bir tarihsel monografiler sıralamasına bırakır; sonuçta bu tipolojiler eksik, hatta kullanılmaz durumdadırlar (itiraf etmek hoş değil, ama Weber'inkiler dahil).

29. Bkz. A. R. Radcliffe-Brown'da düşünce hareketi, *Structure et Fonction dans la société primitive*, çev. Marin, Editions de Minuit, 1968, s. 65-73.

Gurvitch'in hazırladığı gruplaşma türleriyle ilgili listeleri ya da ahlak tiplerini gözden geçiren bir antikçağ tarihçisi, "kendi dönemi"ne uygun hiçbir şey bulunmadığını görecektir.

Bu hayal kırıklıklarının sebebi basittir: Tür ile birey arasındaki farklara ancak biyolojik alanda açık olarak rastlanabilir; doğal tarihte tiplerin, canlı organizmalardan oluşan tözsel taşıyıcıları vardır; hemen hemen aynı şekilde ürerler ve bunlarda tipik olanla münferit özellikler nesnel olarak ayırt edilebilir. Tarihteyse aksine, tip denen şey, ne yapılırsa o olur; Marrou'nun kastettiği anlamıyla özneldir: Olaysal alanın içinden tipik olarak seçilir. Gayet iyi biliyoruz ki tarihsel tipler kendi kendilerine var olmaz, olaylar canlı türlerinin devamlılığıyla meydana gelmez; tarihteki tipik, bir tercihtir. Bir Aydınlanmacı Mutlakiyet'i bütün olarak ele alabileceğimiz gibi yalnızca bir yönünü ya da bir mutlakiyet rejiminin o kadar aydın veya aydınlanmacı olmayan yönlerini de ele alabiliriz. Nihayetinde herkes kendi tarzında "Aydınlanmacı Mutlakiyet" tipini tanımlayacaktır. Kısacası, varlıkları bize bağlı olduğu için tiplerin sayısı sonsuzdur. Bir kere daha dönüp dolaşıp tarihsel nominalizme gelmek zorundayız.

Tarihte bitki gibi, hayvan gibi, bir tipoloji ya da sınıflandırmayı mümkün kılacak doğal bir nesne yoktur. Tarihsel nesne, ne olması istenirse o olur ve eşdeğerli binlerce kıstasa göre yeniden kesilip biçilebilir. Bu fazlasıyla geniş özgürlük yüzünden tarihçiler, sıkıntı çekmeden tipoloji oluşturamazlar. Birçok olayı tek bir kısmi kıstas altında topladıklarında, bu olayın diğer yönlerinin seçilen kıstasa tekabül etmediğini, aşikâr olduğu halde hemen belirtmekten kendilerini alamazlar. Tarihçi, bir tür hibe olarak değerlendirilen evergetizmin bu bakımdan potlaca yaklaştığını açıkladığında, hemen peşinden, diğer bakımlardan bunun aslında daha çok bir vergi olduğunu ekler. Toplumun gerekli kaynakları elde etme yollarını araştıran bir başka tarihçi evergetizmi bu bakımdan vergiye benzetse, hemen peşinden bu benzetmede bir "tarihsel anlam eksikliği" olduğunu belirtir ve evergetizmin başka bakımlardan daha çok potlacı hatırlattığını ekler.

Tipler Aslında Kavramlardır

Hazır olarak bulunmayan bir tip oluşturulduğuna, bu da sonuçta biz ne seçersek o olduğuna göre, tipten medet ummak açıklamaya katkıda bulunmaz ve "tipoloji kullanma" fikri, bilimselci bir mitten başka bir şey değildir. Tipik olana başvurmak açıklamaya bir şey kazandırmaz, göreceğimiz gibi sadece onu kısaltmaya yarar. III. yüzyıldaki Roma krizini tipik olanla açıklamak şu anlama gelir: "Bu çatışma tipini iyi biliyoruz, daha önce kır-kent çatışması adı altında betimlediğimiz çatışma bu." Tarihçi tipik olan karşısında doğabilimciyle aynı tavrı alamaz. Doğabilimci bir gelincik gördüğünde "Bu tipik bir gelincik," der ve buna ekleyecek pek fazla bir şeyi yoktur. Tarihçiyse öncelikle, Ptolemaios monarşisinin Aydınlanmacı Mutlakiyet tipine mi uyduğunun, yoksa belgelerin başka bir yorumu mu gerekli kıldığının uzun uzun doğrulamasını yapmak zorundadır. Peki gerçekten de Aydınlanmacı Mutlakiyet olduğu sonucuna varırsa tarihçi ne kazanmış olur? Daha önce bildiğinden ve doğrulanmış olandan başka bir şey geçmez eline; ama "Aydınlanmacı Mutlakiyet'in bütün özelliklerini gösterir," diyerek Ptolemaios rejimi betimlemesini kısaltabilir; bu durumda, iyi bir tarihçi olarak tek yapması gereken, boşlukları doldurmak ve bu mutlakiyetin aydınlanmacı niteliğinin hangi şartlarda ortaya çıktığını ve Aydınlanmacı Mutlakiyet olarak hangi özel türde olduğunu söylemektir. Dolayısıyla bir tip ya da teori, ancak bir betimlemeyi kısaltmaya yarar; kısa yoldan anlatmak için Aydınlanmacı Mutlakiyet ya da kır-kent çatışması deriz, aynen "güçler arasında silahlı çatışma" demek yerine "savaş" dediğimiz gibi. Teoriler, tipler, kavramlar hep aynı şeydir: Olay örgüsünün hazır özetleri. Dolayısıyla tarihçilere teorilerin ya da tiplerin kurulmasını ya da bunların kullanılmasını şart koşmanın bir yararı yok; onlar öteden beri bunu yapıyorlar ve ağızlarını açtıkları anda başka türlüsünü yapmaları mümkün değildir ve başka türlüsünü yapabilecek kadar ilerlemiş değiller.

Tarih genellemeci olmalı, tipler hazırlamalı ve münferit olguları yorumlamak için bunlara mı başvurmalıdır? Bu bilimselci dilin içinin ne kadar boş olduğu, ancak uygulamada neye dönüştüğü görül-

düğü zaman anlaşılabilir. "Bir tip kullanmak", Ptolemaios Euergetes'i anlamak için Aydınlanmacı Mutlakiyet tipine başvurmak ne demektir? Mutlakiyetin bu hükümdarın saltanatına kelimesi kelimesine uyup uymadığını ve yönetiminin ne olduğu sorununu çözüp çözmeyeceğini doğrulamak için bir Aydınlanmacı Mutlakiyet formülüne, dört satırlık bir tanıma başvurmak mıdır bu? Yoksa daha çok, II. Friedrich ya da II. Joseph hakkında bir monografi okuyup burada anlatılan olay örgüsünü anlamış ve bundan Ptolemaios'u anlamak için fikirler edinmiş olmak ve onun hakkında başka türlü kendimize sormayı akıl edemeyeceğimiz sorular sormak mı? Peki "bir tip oluşturmak" ne demektir? Bu tabir, bir kitabı iyi düşünülmüş bir formülle (biraz da zorlama bir formülle, zira XVIII. yüzyılın hiçbir Aydınlanmacı Mutlakiyeti bir diğerine benzemez ve her tarihçi bu çeşitliliği kendi tercihlerine göre "ayırabilir") özetlemeye dayanan akademik bir işlemi belirtmiyorsa, bir tipin oluşturulması II. Friedrich ya da II. Joseph'in siyasetini anlamaktan başka bir şey değildir. Elbette bu siyaset hakkındaki belirli bir fikri sonuna kadar götürmek isterken bu hükümdarların eylemlerinin az bilinen tarafları da keşfedilebilir: Sözde tip hazırlığı, bulgusal bir sürece indirgenebilir; daha doğrusu, II. Friedrich'in siyaseti tarihçiye Ptolemaios hakkında birtakım fikirler verir. Tiplerin kullanımı, karşılaştırmalı tarih denen şeyden başka bir şey değildir ve bu da ne farklı türden bir tarihtir, hatta ne de bir yöntemdir, sadece bulgulamadır. Sonuçta genellemeci denen tarih düz tarihin yaptığından fazlasını yapmaz: anlamak ve başkalarının anlamasını sağlamak. Elbette onda, olguların anlaşılmasını, geleneksel tarihyazımının yetineceğinden daha ileri götürme konusunda sağlam bir niyet de hissedilir. "Genellemeci tarih", Fransızların daha çok yapısal tarih ya da olaysal olmayan tarih dedikleri şeyin Almancası olmalıdır. Sonuçta, tipik olan nerede başlar? Aydınlanmacı Mutlakiyet eğer bir tipse, düz mutlakiyet de öyle değil midir? Tarihte her şey tipik olmaz mı ve tipoloji sözlükle karışmaz mı? Zaten öyledir: Tipler aslında kavramlardan başka bir şey değildir.

Karşılaştırmalı Tarih

Durum böyleyse, hakkındaki fikrimiz pek açık olmasa da, bu aralar çokça üzerinde durulan ve görünüşe bakılırsa haklı olarak çok şey vaat eden karşılaştırmalı tarih disiplininin yeri ne olabilir? II. Friedrich'in tarihindeki gibi bir Aydınlanmacı Mutlakiyet tipini bir yandan akılda tutarak Helenistik monarşiler üzerine düşünmek, sözgelimi, karşılaştırmalı tarih midir? Karşılaştırmalı tarih nedir öyleyse? Tarihin özel bir çeşidi midir? Bir yöntem midir? Hayır, bir bulgulamadır.[30]

Zor olan, düz tarihin nerede bitip karşılaştırmalı tarihin nerede başladığını bilmektir. Forez'de senyörlük rejimi incelenirken, farklı senyörlere ait olgular yan yana zikrediliyorsa —zaten bu nasıl yapılmasın?— karşılaştırmalı tarih mi yazılıyor demektir? Peki ya bütün Ortaçağ Avrupası'nda senyörlük rejimi inceleniyorsa? Marc Bloch *Feodal Toplum*'da Fransız feodalitesi ile İngiltere feodalitesini karşılaştırır, ancak yalnızca Batı feodalitesi ile Japon feodalitesini mukayese ederken karşılaştırmalı tarihten söz eder. Heinrich Mitteis ise, imparatorluk döneminde Fransa, İtalya, İngiltere ve İspanya'da ortaçağ devlet tarihini şu isimle yayınlayacaktı: *L'Etat du haut Moyen Age, esquisse d'histoire comparée* (Geç Dönem Ortaçağında Devlet, Bir Karşılaştırmalı Tarih Taslağı). Raymond Aron demirperdenin iki yanındaki sanayi toplumlarının siyasi hayatlarını analiz ettiğinde, buna —çağdaş toplumlar söz konusu olduğu için— sosyoloji denir; öte yandan R. Palmer'in "Avrupa ve Amerika'da demokratik devrim çağı 1760-1800" döneminin analizini yapan kitabı, bir karşılaştırmalı tarih klasiği olarak bilinir. Bu tarihçiler arasından bazıları milliyet farkları üzerinde dururken diğerleri ortak noktaları mı öne çıkarır? Ama sanayi demokrasilerinin bunca ortak

30. Çağdaş tarihyazımının en canlı ve en vaatkâr yönelimlerinden biri olan (Fransa'da Anglosakson ülkelerine göre daha az olduğu doğrudur), fakat hakkındaki fikirler henüz pek açık olmayan karşılaştırmalı tarih konusunda bkz. Th. Schieder'in bibliyografyası, *Geschichte als Wissenschaft*, Münih, Oldenbourg, 1968, s. 195-219. E. Rothacker, *Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 60, 1957, s. 13-33.

noktası varken onların tarihi nasıl oluyor da Forez'in değişik senyörlerininkinden daha karşılaştırmalı oluyor? Ya iki senyörün, iki milletin, iki devrimin tarihinin o kadar çok ortak noktası vardır ki karşılaştırmalı tarihten söz edilemez ya da bunların kendi aralarında çok farklı tarihleri vardır, bu durumda da onları aynı ciltte buluşturup benzerliklerini ve karşıtlıklarını çoğaltmak yazar için bulgusal, okur için didaktik bir işlemdir. Mitteis'e bakalım: Avrupa devletlerinin her birine arka arkaya birer bölüm ayırır, sonra Avrupa tarihi denebilecek bir bölümde, birlikte ele alınan bütün bu devletlerin gelişimini, benzerlikleri ve farklılıkları gün ışığına çıkartarak özetler. Sonuçlardan yola çıkarak hüküm vermek gerekirse, bir karşılaştırmalı tarih kitabıyla öyle olmayan bir tarih kitabı arasında fark yoktur, yalnızca dikkate alınan coğrafi çerçeve biraz daha geniş ya da dardır.

Hakikat şu ki karşılaştırmalı tarih (karşılaştırmalı edebiyat için de geçerlidir), düz tarihle aynı olan sonuçlarından ziyade hazırlanma aşamasıyla orijinaldir. Daha net ifade etmek gerekirse, gerçek anlamda bilimsel olmayan (Cuvier ve karşılaştırmalı gramer bu durumdan alabildiğine uzaktır) ve muğlak kalan "karşılaştırmalı tarih" ifadesi, iki ve hatta üç değişik teşebbüse işaret eder: Belgelerdeki boşlukları doldurmak için analojiye başvurma, çeşitli milletler ya da çeşitli dönemlerden alınan olguları bulgusal amaçlarla yakınlaştırma ve son olarak, tarihsel bir kategori ya da bir olay tipini zaman ve mekân birliğini dikkate almaksızın tarih içinde inceleme. Bir olayın anlamını ya da nedenlerini açıklamak için, söz konusu olay başka bir zamanda ve başka bir yerde yeniden ortaya çıktığında, ilgili belgeler de o olayın nedenlerini anlamaya olanak verdiği takdirde, analojiye başvurulur (ileride buna artgörüde bulunma diyeceğiz). Frazer'dan bu yana dinler tarihi bu şekilde yapılmaktadır: Anlamı unutulmuş Roma olgularını açıklamak için anlamı bilinen yerli ve Papua olgularına başvurulur.[31] Belgelerdeki boşluklar olay-

31. Bkz. Marc Bloch, *Mélanges historiques*, c. I, s. 16-40: "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", özellikle s. 18. Karşılaştırmalı tarih anlamında (karşılaştırma bir olgunun tamamlanmasına yarar) karşılaştırmalı olan Frazer tarzı bu karşılaştırmalı dinler tarihiyle, karşılaştırmalı gramer anlamında (karşılaştırma, dinin ya da dilin, farklı dillerin ve ele alınan dinlerin kökeninde bulu-

ların kendisini bilmeye olanak tanımadığında yine analojiye başvurulur; Roma demografisiyle ilgili hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz, ancak modern sanayi öncesi toplumların demografik açıdan incelenmesi son yirmi-otuz yılda öyle bir ilerleme gösterdi ki, artık onlarla analoji kurularak Roma demografisi üzerine sayfalarca yazılabilir, Roma'dan günümüze ulaşmış zayıf veriler de bu meselede ipucu rolü oynayabilir.

Karşılaştırmalı tarihin tutabileceği ikinci yol olan bulgusal yakınlaştırma, atgözlüğü takmayan ve "kendi dönemi"ne hapsolmayan, fakat benzerlik ya da karşıtlık yoluyla birtakım "fikirler bulmak" için, Helenistik bir mutlakiyeti incelerken Aydınlanmacı Mutlakiyet hakkında, Helenistik dünyadaki köle isyanlarını incelerken de ortaçağ veya Üçüncü Dünya'daki devrimci mesihçilik hakkında "düşünmeyi aklından geçiren" her tarihçinin yaptığı iştir. Kendi çalışması için akla gelebilecek bütün sorgulamalardan yararlandıktan sonra,[32] karşılaştırmalı dosyasını kendine saklamak veya köle ve serf isyanlarını da betimleyerek kitabına *Karşılaştırmalı Tarih Denemesi* adını vermek, tarihçimizin kendi bileceği iştir. Tutulabilecek üçüncü bir yolsa, konu başlıklarıyla ilerleyen bir tarihtir; çoğu zaman iş daha da ileri götürülebilir: Çeşitli monografileri kafamızda ya da aynı ciltte yan yana koymak yerine, çoğu zaman, tarih boyunca feodalite ya da mesihçilik üzerine genel bir çalışma kaleme alabiliyoruz. Ortak noktaların yeterince vurgulanmış ve aradaki farkların ortak bir sorunun değişik çözümleri olarak görünmüş olması yeter; bu noktada mesele bir elverişlilik meselesidir. Dünya tarihinde kent-devlet konulu meşhur çalışmasında Max Weber de böyle yapmıştı; mekâna ("İngiltere tarihi") ve zamana ("XVII. yüzyıl") göre bölünmüş bir tarihin yerini öğelere ayrılmış bir tarih alır:

---

nan daha eski bir evreyi yeniden kurmayı sağlar) karşılaştırmalı olan Dumézil tarzı karşılaştırmalı dinler tarihi birbirinden dikkatle ayırt edilecektir. Genel olarak *per analogiam* tarihsel akıl yürütme hakkında bkz. J. G. Droysen, *Historik*, Hübner, s. 156-63; Th. *Schieder, Geschichte als Wissenschaft*, s. 201-4; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, s. 50-54. Ancak çalışma, artgörüde bulunma ve tümevarım teorisi içinden yeniden ele alınmalıdır.

32. Bkz. Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Fr. çev., Maspéro, 1969, s. 9.

Kent-devlet, mesihçilik, "milletler arasında barış ve savaş", Eski Rejim monarşisi, sanayi demokrasisi... — kitabın sonunda göreceğimiz üzere, tarih türünün geleceği kuşkusuz bu yoldadır. Ama öyle bile olsa, "öğeler üzerinden" ya da "karşılaştırmalı" tarih, tarih olmaya devam eder: Sonuçta maddi nedenlerle, amaçlarla ve rastlantılarla açıklanabilen somut olayları anlamaktan ibarettir; yani, tek bir tarih vardır.

Bu Bir Bulgulamadır

Karşılaştırmalı tarihin hangi bakımlardan sıradan tarihten ayrı göründüğü anlaşılıyor: Belgeleme (karşılaştırmalı tarih kaynaklardaki boşlukları doldurmak için analojiye başvurur) ve türün teamülleri (zaman ve yer birliğini kırar). Kitabımızın devamında "belgeleme" ve "türün teamülleri" sözlerini yan yana kullanmak için çok fırsatımız olacak ve gerçekten epistemolojik olmayan birtakım sorunların, aslında kaynakların doğası ya da teamüllerin yarattığı basit aldatıcı görüntüler olduklarını göreceğiz. Karşılaştırmalı tarih de bu aldatıcı görüntülerden biridir; karşılaştırmalı tarih, tarihçinin görevini yapmasından başka bir şey değildir: teamüllerin çerçevesine hapsolup kalmamak, bu çerçeveleri olayların örneğine göre yeniden biçmek ve anlamak için her yola başvurmak; Romalı yetmezse Papualıyı da işe koşmak. Ancak sonuç, diğerinden farklı, daha açıklayıcı, daha genel ya da daha bilimsel bir tarih olmaz; karşılaştırmalı tarih, karşılaştırmalı olmayan bir çalışmayla keşfedilemeyecek bir şeyi keşfetmemizi sağlamaz, olsa olsa keşfi kolaylaştırır, karşılaştırmalı tarih bir bulgulamadır fakat başka bir şeyin bulunmasını sağlamaz. Karşılaştırmalı tarih ile karşılaştırmalı gramer arasında en ufak bir ilişki olduğu zannedilmesin; karşılaştırmalı gramerin iki dili, mesela Sanskritçe ile Yunancayı karşılaştırması, analoji yoluyla, benzerlikler ya da karşıtlıklar üzerinden bu dillerden birine nüfuz etmeyi kolaylaştırmak için değildir; üçüncü bir dili, bu ikisinin kaynağı olan Hint-Avrupa dilini yeniden kurmak içindir. Karşılaştırmalı tarih ise, mesihçilikten ya da Kent-devletten söz ettiği zaman, dikkate aldığı diğer mesihçilik ve kent-devletler için geçerli olan hakikatler dışında bir şey söylemez. Karşılaştırma yoluyla aydınlığa da-

ha kolay ulaşılır ama doğrusu, yeterince kavrayış gücü olan bir zihin, monografik bir çalışmadan da, karşılaştırmanın daha kolay ortaya çıkarabileceği her şeyi kendi çıkarabilir.

Bunun sonucu olarak karşılaştırmalı tarihin tek yapması gereken "farklar yöntemi"ni kullanmaktır. Evergetizmin nedenini bulmanın en iyi yolu, buna neden olan özellikleri çıkarım yoluyla bulmak için, söz konusu kurumun geçerli olduğu Yunan uygarlığının özellikleri ile bundan büsbütün habersiz olan Floransa uygarlığının özelliklerini karşılaştırmak mıdır? Böyle bir şey ya imkânsızdır ya da gereksiz. İmkânsızdır, çünkü bütün bu özellikleri açıkça belirtebilecek yeterlilikte olmak gerekir, oysaki bunların büyük ölçüde olaysal olmayan alanda olması ihtimali yüksektir; bir başka deyişle, karşılaştırmalı soruşturmamız şu sonuca ulaşır: "Evergetizmin Yunanistan'da bulunurken Floransa'da bulunmayışının nedeni, bu iki toplumun farklı zihniyetleri ve geleneklerinde yatar." Talih, doğru nedeni yakalamamızı mı istiyordur? Bu durumda da, bulgusal olarak elverişli olan karşılaştırmalı soruşturma daha az gereksiz olmaz. Diyelim ki evergetizmin asıl nedeninin doğrudan verginin bulunmayışı olduğu ortaya çıktı: Floransa'da bu vergi olduğu için evergetizm yoktu, Atina'daysa tam tersi geçerliydi; buradaki neden-sonuç ilişkisini kim *anlamaz*? Bir kent-devletin olağan olarak paraya ihtiyacı vardır ve para neredeyse oradan alır bunu, vergi mükelleflerinden, onlar yoksa bir bağışçının kesesinden. Doğru açıklamayı bulmak için Atina üzerine biraz düşünmek yeterlidir; karşılaştırılan öğelerde bulunandan başka bir şey keşfettirmeyen bir sözde karşılaştırma yöntemi kullanmanın —işi kolaylaştırmaktan başka— ne yararı var?[33]

Sonuçta karşılaştırmalı tarih, düz tarihin ulaştığından fazlasına ulaşmaz; daha önce genellemeci tarih için de durumun aynı olduğunu görmüştük. Teoriler ve tiplerin de aynı şey olduğunu, hazır edilmiş olay örgüsü özetleri, kavram türleri olduğunu görmüştük. Bir

33. Oysa karşılaştırmalı gramerin Yunanca ile Sanskritçeyi karşılaştırması başka bir şeyi, Hint-Avrupa dilini bulmak içindir ki, bu da en zeki insan tarafından bile, bu dillerin yalnız biri incelenerek keşfedilemez; insan ne kadar basiretli olursa olsun, bir tek Yunancaya bakarak asla Hint-Avrupa dilinin farkına varamaz.

başka deyişle, anlamadan ibaret olan ve kelimelerle yazılan tek bir tarih vardır; bazıları diğerlerinden daha genel ya da daha bilimsel olan birçok tarih türü ya da birçok farklı entelektüel etkinlik yoktur. Olay örgülerini anlamaktan başka ne yapıyoruz ki? Ve anlamanın iki şekli yoktur.

Kavramlar

Tarihte tek hakiki sorun kavramlar sorunudur, bunun üzerinde uzun uzun duracağız. Bütün söylemler gibi, tarih de tek kullanımlık kelimelerle konuşmaz, kendini kavramlarla ifade eder ve kronolojilerin en kurusu bile en azından, şu dönemde bir savaş, bu dönemde bir devrim olduğunu söyler. Bu tümeller bazen savaş ya da kral gibi eskimeyen fikirler, bazen potlaç ya da Aydınlanmacı Mutlakiyet gibi daha bilimsel görünen yeni terimlerdir. Aradaki fark yüzeyseldir ve 1914-18 savaşının bir savaş olduğunu söylemek potlaçtan söz etmekten daha pozitif bir alana yerleşmek anlamına gelmez. Savaş gibi basit bir fikrin veya kavramın, toplumlar ve onların ilişkilerindeki gelişimin belirli bir evresinde zihinlerde ilk defa nasıl ortaya çıkabildiğini anlamak için, kısa bir süre önce "soğuk savaş" veya "devrimci çalışma günü" gibi kavramların nasıl doğduğuna bakmak yeter. Savaş bir idealtiptir, onu ortaçağdaki "özel savaş"tan, anarşiden, gerilladan, "Yüz Yıl Savaşları"ndan ya da yok oluş savaşlarından ayırt etmek gerektiği zaman bunun farkına varılır; Mayaların "Çiçek Savaşı"ndan, içevlilik yapmış ilkel kabileler arasındaki kavgalardan söz etmiyorum bile; Peloponnesos Savaşı'nın bir savaş olduğunu söylemek epey bir yol alındığı anlamına gelir.

Tarih, tekilin tümeller aracılığıyla betimlenmesidir, bu da kâğıt üstünde herhangi bir zorluk yaratmaz. Peloponnesos Savaşı'nın karada ve denizde cereyan ettiğini söylemek, kelimelerle ifade edilemez olanla mücadele anlamına gelmez. Tarihçilerin, yararlandıkları kavramlar ya da tiplerden sıkıldıklarına veya bunları kullanmakta aşırıya kaçtıklarına da sıkça rastlanır. Tarihçiler kâh bunların bir dönem için anahtar vazifesi gördükleri halde başka bir dönem için geçersiz olduklarından, kâh açık uçlu olmadıklarından ve yeni bir ortama girdiklerinde anakronik kalan bir fikirler kümesini peşlerinde

sürüklediklerinden şikâyet ederler. Bu son duruma örnek olarak, antikçağa uygulanması yanlış olan "kapitalizm" ve "burjuvazi" kavramlarını sayabiliriz; Yunan ya da Roma dünyasının ileri gelenleri, hiçbir şekilde, Mediciler döneminin Floransalılarında görülen kapitalist burjuva kafa yapısına sahip değillerdi. Diğer sakınca için de bir örnek vermek gerekirse: Dinler tarihi, folklor, dindarlık, kutlama, batıl inanç, Tanrı, kurban ile ilgili bütün kelimeler ve hatta dinin kendisi, bir dinden diğerine değeri değişir (Lucretius'ta *religio* "tanrılardan korkma, tanrı korkusu" anlamına gelir ve Yunancaya *deisidaimonia* şeklinde çevrilir, biz de bunu daha iyisi olmadığı için "batıl inanç" diye çevirir iz ve anlamsal bölümlemedeki bu farklar da şeylerin kavranışındaki farklara tekabül eder). Kavramsal kökenli bu zorluklar genellikle, ellerindeki kötü aletlerden şikâyet etmekten hoşlanmayan, mesleğinin erbabı olan iyi işçileri çileden çıkarır; onların işi devrim fikrinin analizini yapmak değil, 1789 devrimini kimin, ne zaman, nasıl ve neden yaptığını söylemektir; kavramlar üzerinde kılı kırk yarmak onların gözünde acemilere özgü bir hatadır. Elbette kavramsal araçlar tarihyazımının gelişme alanıdır (kavramların olması demek şeyler kavranıyor demektir). Yetersiz kavramlar tarihçiye, mesleğinin dramı içinde epizotlardan birini oluşturan karakteristik bir tedirginlik verir. Her tarihçi günün birinde, bir kelimenin yerine oturmadığı, kulağa yanlış geldiği, belirsiz olduğu; olguların, altına yerleştirildikleri kavram başlığı düşünüldüğünde, beklenen tarzda olmadığı hissine kapılır. Bu tedirginlik anakronizm veya yaklaşıklık tehdidini haber veren bir alarm gibidir. Ancak bazen, yeni bir kavram başlığı altında bir sergileme yolu bulunana kadar yıllar geçer. Tarihyazımının tarihi bir yanıyla, hazır fikirlerin neden olduğu anakronizmlerin tarihi değil midir? Olimpiyat yarışları oyun değildi, antikçağın felsefi tarikatları ekol değildi, kişisel-tanrıcılık tektanrıcılık değildi, Romalı azatlı köleler grubu yeni doğmakta olan burjuva sınıfı değildi, Romalı şövalyeler bir sınıf değildi, eyalet meclisleri kent-devletlerin imparator tarafından izin verilmiş dinsel kurullarıydı sadece, hükümetle eyaletler arasında aracı yapılar değil... Tarihçi, bu yanlış anlamalara çare bulmak için *ad hoc* (buna uygun) tipler uydurur, ancak bunlar da yeri geldiğinde tuzağa dönüşür. Yanlış yorumların bu kaderini gören tarihçide yeni kav-

ramlar geliştirmek bir reflekse dönüşür. Bir yandan L. R. Taylor'ın Roma'daki siyasi partilerin klikler ve himaye edilenlerden ibaret olduğu açıklamasına, diğer yandansa bazılarının, bunların toplumsal ya da ideolojik bazı çatışmalara karşılık geldiğini savunmasına bakılınca, kaynakların titiz bir incelemesinin tartışmayı bir milim bile ilerletemeyeceğinden peşinen emin olunabilir. İkilemi hemen ortaya koyabiliriz; tarih boyunca siyasi partilerin "sosyolojisi"yle ilgilenmek ve bulgusal karşılaştırmacılıktan yararlanarak Roma Cumhuriyeti'nde siyasi partilere uygun bir "sosyoloji" yaratmaya çalışmak gerekir.

Örnek: Yunan Milliyetçiliği

Kavramların rolünü açıklığa kavuşturmak için uzun uzun geliştirebileceğimiz bir örnek verelim; böylelikle bir kavram ya da idealtipin (bu örnekte milliyetçilik), nasıl tarihsel bir hareketin —bir kavram başlığı altında sınıflandırıldıktan sonra— daha iyi anlaşılmasını sağladığını görebiliriz; ama aynı zamanda, aynı kavramın aynı anlama eylemine nasıl engel olmaya başladığını da görebiliriz. MS 100 yılına doğru, Roma İmparatorluğu'nun altın çağında, kendi döneminde meşhur olan, Bursalı Dion adında bir Yunan yazar yaşıyordu. İmparatorluğun "eyaletleri" (hemen hemen sömürge diyebiliriz) haline gelmiş olan ve kendilerini yenenlere sadık Yunan diyarlarında itibarı çok büyüktü. Bu yazar, yüzyıllar süren Roma hâkimiyetinin ardından tuhaf bir şekilde gündemden düşmüş görünen fikirler geliştirdi sürekli: Yunanistan'ın eski bağımsızlığına özlem, kadim Yunan âdetlerine tapınma, Roma geleneklerine düşmanlık, bilincini ve gururunu yeniden kazansın diye Yunanlığa çağrı; hayatının bir kısmını, Yunanlığın lideri rolünü oynayabilecek bir kent-devlet aramakla geçirdi (Atina'dan umudunu kesip Rodos'a bağladı). Uzun zaman onun bu özlemlerinden, ancak bir edebiyatçının zihninde filizlenebilecek boş hayaller olarak söz edilebildi (Fransa' da Cermen ülkelerinden daha fazla). Sonuçta bu özlemler gerçekten de Yunan milliyetçiliğinin özlemleridir ve Dion da Roma İmparatorluğu içindeki Yunan yurtseverliğinin bir temsilcisidir. Burada söz konusu olan yalnızca, olumsuz anlam taşıyan *boş hayal* lafının

yerine, soylu *yurtseverlik* kelimesini geçirmek midir? Hayır, bizzat olguları değiştirmektir, çünkü bu, Yunan yurtseverliği fikrine, milliyetçilik kavramının doğum yerinden —yani, XIX. yüzyıl Avrupası' ndan— aldığı bütün zımni içeriği yüklemektir; Dion'un milliyetçiliği de yine, geçen yüzyıl boyunca orta ve doğu Avrupa'yı altüst eden derin hamleyle açıklanır; o da aynı siyasi sonuçlara gebeydi ve I. yüzyılın sonlarına doğru İkinci Sofistik denen Yunan rönesansı, hatta o sıralarda kasıp kavurmaya başlayan dilde tasfiyecilik (Latince özel isimlerin Yunanlaştırılmasına kadar varmıştı iş), XIX. yüzyılın milli dil ve edebiyatlarının rönesansıyla karşılaştırılabilir. İmparatorluk içindeki Yunanların durumu da, Habsburg hâkimiyetindeki Çekler ve Macarların durumuyla. Roma fetihlerinin Yunanlığı kölelikle birleştirmesinden beri varlık sebebi kalmamış olan kent-devletin antik yurtseverliğini kabul etmeyen Dion, Bizans yurtseverliğinin ve Batı İmparatorluğu ile Yunan İmparatorluğu arasındaki kopuşun habercisi olan bir panhelen milliyetçiliğinin doğuşuna tanık olmaya davet eder bizi.

Ancak anlama ile kavramların diyalektiği burada kalmaz, çünkü milliyetçilik fikri Dion'un başka tavırlarıyla tezat oluşturuyor gibi görünmektedir. Nasıl oluyor da bu Roma karşıtı yazar, başka bir taraftan imparatorluk iktidarının inançlı bir taraftarı oluyor, yabancı bir efendinin hükümdarlığını kabul ediyor, niteliksiz işlerden de gocunmayarak faaliyetlerinin bir kısmını, İskenderiyeli Yunanlara —dilinde bir tehdit tonuyla— Roma imparatoruna itaati öğütlemeye ayırıyor? Milliyetçilik fikrinin ne kadar bulanık olduğunu buradan anlıyoruz. Uzun yüzyıllar boyunca vatan ile devlet örtüşmedi; soylu bir Macar, Avusturyalıların davranış tarzına yeminli düşman, ama Avusturyalı da olsa imparatoruna ölümüne sadıktı. Hobbes yabancı bir hükümdarın avantajlarını ve sakıncalarını, bizim bir milletin iktisadi hayatında yabancı sermayeye nasıl bir yer verilmesi gerektiğini incelediğimiz tonda tartışır. Yunan vatanına sadık olan Dion'un nasıl aynı zamanda Roma imparatoruna da sadık olabildiğini, Cermen bilginleri Fransız filologlardan daha iyi anlamışlardır.[34]

Üç Tür Kavram

Tarihsel kavramlar tuhaf araçlardır; bütün tanımları aşan bir anlamla yüklüdürler ve bu sayede anlamayı sağlarlar; yine aynı sebepten, sürekli yanlış anlamaya çanak tutarlar. Sanki milliyetçilik fikri bütün milliyetçilikler hakkında bilinen her şeyi kapsıyormuş, kavramlar kendileriyle sınıflandırılan olayların bütün somut zenginliğini bünyelerinde taşıyormuş gibi davranılır. Pratikte durum aynen böyledir. Oysa ay-altı âlemde yaşanmışlarla ilgili kavramlar, özellikle de tarihte kullanılanlar, gerek fizik ya da iktisat gibi tümdengelimli bilimlerinkinden, gerek biyoloji gibi gelişim halindeki bilimlerinkinden çok farklıdır. Dolayısıyla kavram vardır, kavram vardır ve her şeyi birbirine karıştırmamak gerekir (sağduyudan neşet etmiş "toplumsal rol" ya da "toplumsal kontrol" gibi bazı kavramları bilimsel terim ciddiyetiyle ele alan genel sosyolojinin yaptığı budur). Neredeyse kutsanmak üzere olan bir sınıflandırmayı ele alırsak, öncelikle tümdengelimli bilimlerin kavramları söz konusudur: Güç, manyetik alan, talep esnekliği, kinetik enerji; bunları inşa etmeyi sağlayan bir teoriyle mükemmelen tanımlanmış soyutlamalardır bunlar ve ancak uzun teorik açıklamaların sonunda ortaya çıkarlar.

---

34. Vatan ile devletin son dönemde örtüşmesi üzerine bkz. A. Passerin d'Entrèves, *La Notion de l'Etat*, Fr. çev., Sirey, 1969, s. 211. — Dion'un eseri, dolayısıyla, Yunan milliyetçiliğinin propagandası ile Roma imparatorunun propagandası arasında ikiye bölünür. Dion'un rejime bağlı milliyetçiliği; popüler sokak hatiplerinin, imparatorluğa karşı ayaklanmayı öğütleyen kinciklerin daha farklı, popüler ve belki toplumsal (çileci ahlak anlayışıyla kinikler zenginliği ayıp sayıyorlardı) hareketinden ayırt edilmelidir. Bütün bir Antoninuslar döneminde, kinik Peregrinos Proteus "Yunanları Romalılara karşı ayaklanmaya ikna etmeye çalışacaktı" (Lucien, *La Mort de Pérégrinos*, s. 19); Hintli bilgeler gibi kalabalığın önünde kendini yaktı. Ayrıca bkz. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, 1968, s. 157: "Günümüzde İslam ülkelerinde, popüler vaizlerin etrafında toplanan alt sınıflarda çok yaygın olan devrimci Mehdicilikle, bir lüks doktrini ve üst sınıf olgusu olan milliyetçiliği rasyonalize eden resmi bir doktrin karşı karşıya gelir." — Dion'un lüks milliyetçiliğiyle kiniklerin popüler ya da solcu milliyetçiliğine üçüncü bir tavır ekleyelim: Bir başka yazarın, yerel seçkinleri iktidarıyla birleştirerek hâkimiyetini sağlamlaştırmayı başardığı için Roma'ya teşekkür eden Aelius Aristide'nin "işbirlikçiliği"

Doğa bilimlerindeki diğer kavramlar, ampirik analize yol açarlar: hayvan ya da balığın ne olduğunu sezgisel olarak biliriz ama biyolog hayvanla bitkiyi ayırmaya yarayacak kıstaslar arar ve balinanın balık olmadığını söyler; nihayetinde biyoloğun balıkları sağduyunun bildiği balıktan başka bir şey değildir.

Tarihsel Kavramların Eleştirisi

Tarihsel kavramlar da (kent, devrim) sağduyuya aittir ya da bilimsel bir kökenden geliyorlar (Aydınlanmacı Mutlakiyet) diye daha değerli değillerdir. Paradoks barındıran kavramlardır bunlar: şunun devrim, bununsa ayaklanma olduğunu sezgisel olarak bilir fakat ayaklanma ve devrimin ne olduğunu söyleyemeyiz; onları tam olarak bilmeden haklarında konuşuruz. Bunların bir tanımını yapmak keyfi ya da imkânsız bir iş olur. Devrim, devletin siyaset ve yönetiminde ani ve şiddetli değişimdir der sözlükçü Littré, ama bu tanım kavramı analiz etmediği gibi tam olarak anlatmaz da. Aslında bizim devrim kavramı hakkındaki bilgimiz, 1642 ile 1789 yıllarını kapsayan kitaplarda bulunan, zengin ve karışık bir olgular topluluğuna genellikle bu ismin verildiği bilgisine dayanır. "Devrim" bizim için, bilgisi bize kadar ulaşmış farklı devrimler hakkında okuduğumuz, gördüğümüz, duyduğumuz her şeyin görünüşüdür ve bu bilgi hazinesi bizim kelimeyi kullanma biçimimize hükmeder.[35] Ayrıca kavramın keskin sınırları yoktur; devrim hakkında mümkün olan bütün tanımlardan daha fazlasını biliriz, ama ne bildiğimizi bilmeyiz ve, söz konusu kelime bazı kullanımlarda kulağa yanlış ya da anakronik geldiğinde, nahoş sürprizlerle karşılaşırız. Bununla birlikte dev-

35. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, s. 38: "*Milliyet* kelimesinde bütün bir XIX. yüzyılın sesi çınlar, okur Solférino'nun toplarını, Vionville'in trompetlerini, Treitschke'nin sesini duyar, üniformaları ve gala kıyafetlerini görür, bütün Avrupa'nın milli mücadelelerini düşünür..."; aynı yazar, günümüzde sık sık okuduğumuz "Bu kelime, o dönemin insanlarıyla bizim için aynı anlamı taşımaz" cümlesinin, sandığımızdan yakın zamanda ortaya çıktığına işaret eder. Hümanist geleneğin içinde ve Hegel'in etkisi altında bulunan Droysen, hâlâ sabit kavramlardan oluşan bir entelektüel evrende yaşıyordu.

rimin ne olduğunu bilmesek bile, bir olayın devrim olup olmadığını söyleyecek kadar bir şeyler biliriz: "Hayır efendim, bu bir ayaklanma değil..." Hume'un dediği gibi, "Kullandığımız her kelimeye ayrı ve tam fikirler iliştirmeyiz; hükümetten, kiliseden, müzakereden, fetihten söz ettiğimizde, bu karmaşık fikirleri oluşturan basit fikirleri nadiren zihnimizde geliştiririz. Ancak şuna da işaret etmek gerek: Buna rağmen, bütün bu konular hakkında saçmalamaktan kaçınır ve —tam anlıyor olsak bile— bu fikirlerin sergileyebileceği çelişkileri sezeriz. Mesela, savaşta mağlup tarafın ateşkesten başka çaresi yoktur demek yerine zaferden başka çaresi yoktur denirse, bu sözün saçmalığı hemen dikkatimizi çeker."[36]

Diyelim ki tarihsel bir kavram bir olayı devrim olarak tanımlamaya izin veriyor; bu kavramı kullanmamızdan devrimin "ne olduğu"nu bildiğimiz sonucu çıkarılamaz. Kavramlar bu adı hak eden kavramlar veya mutlaka birbirine bağlı unsurların oluşturduğu bileşimler değildir; daha çok, zihinsel işlem yanılsaması yaratan ama aslında türsel imge çeşitleri olan bileşik temsillerdir bunlar. "Devrim" veya "şehir" daha önce bilinen bütün şehirlerden veya bütün devrimlerden yapılmıştır, müstakbel deneyimlerimizden gelecek zenginliğe kesinlikle açıktır ve bunu bekler. Aynı şekilde, XVII. yüzyıl İngilteresi'nin uzmanı olan bir tarihçinin, meslektaşlarının "bu yüzyıl için hiç çekince koymaksızın toplumsal sınıflardan söz" ettiklerinden yakındığını görebilirsiniz, "yükselen ya da gerileyen sınıflardan söz ederken, gayet açık ki *kafalarında* çok farklı nitelikte bir çatışma vardı";[37] aynı şekilde orta sınıf ifadesi, "Stuartlar döneminin toplumsal durumuna uygulandığında çok fazla *yanıltıcı çağrışım*" sunar; "bazen (ama daha nadir olarak bu dilin muğlak niteliği nedeniyle) hiyerarşik bir kümeyi toplumsal sınıfla karıştırmaya kadar vardırıldı iş ve sanki böyle kümeler büyüyebilir, gerileyebilir,

---

36. *Treatise of Human Nature*, s. 31 (Everyman's Library).

37. P. Laslett, *Un Monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure social dans l'Angleterre pré-industrielle*, Fr. çev., Flammarion, 1969, s. 31; ayrıca bkz. s. 26; s. 27 ("kapitalizm, tarihçilerin lügatini oluşturan şu çok sayıdaki belirsiz kelimeden biridir"); s. 30 ("bizimki gibi giriş niteliğinde bir çalışmanın, toplumsal sınıf gibi bunca zor, tartışmalı ve teknik bir kavramla meşgul olmak zorunda olması talihsizliktir"); s. 61 ("fikir çağrışımları").

birbirleriyle çarpışabilir, kendilerinin farkına varabilir ve kendilerine ait bir siyaseti elinde bulundurabilirmiş *gibi akıl yürütüldü*". Kısacası, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin dediği gibi, "Ampirik bir kavram hiçbir şekilde tanımlanamaz, sadece açıklanabilir; aynı nesneyi belirten isim altında kâh daha az kâh daha çok nitelik düşündüğümüzden asla kesinlikle emin olamayız. Altın kavramında birisi ağırlık, renk ve dayanıklılık dışında paslanmama özelliğini de düşünebilirken, bir başkası belki bu özellikten habersizdir. Ayırt edilebildikleri ölçüde belirli niteliklerden yararlanılır, fakat yeni incelemeler bunlardan bazılarını ortadan kaldıracak ve yenilerini ekleyecektir, böylelikle kavram, hiçbir zaman kesin sınırlara hapsedilmiş olmayacaktır. Zaten bu türden bir kavramı tanımlamak ne işe yarar? Mesela su söz konusu olduğunda, *su* kelimesinden ne anladığımızla yetinmeyiz, deneyimlere başvururuz ve bu durumda bu kelime, onu bu deneyimlere bağlayan az sayıdaki nitelikle ancak bir *adlandırma* oluşturur, bu şeyin bir kavramını değil; dolayısıyla tanım denen şey aslında, kelimenin açıklamasından başka bir şey değildir."[38] *Devrim* adının yalnızca mülkiyetin el değiştirmesini sağlayan devrimlere ayrılması konusunda uzlaşılırsa Fransız dilinin görkemli bahçesine biraz olsun düzen gelmiş olacağı kesin, ama devrimci fenomenlerin teorisi ve tipolojisi ya da 1789'un tarihi bir arpa boyu ilerlemeyecektir. Sık sık dile getirilen, tarihin, kullandığı kavramları net olarak tanımlaması dileği ve bu netliğin tarihin müstakbel gelişimi için ilk şart olduğu ifadesi, yanlış yöntembilim ve gereksiz kesinliğin iyi birer örneğidir.

Ama asıl sinsi tehlike, zihnimizde yanlış özleri canlandıran ve tarihi tümellerle dolduran kelimelerin yarattığı tehlikedir. Antik evergetizm, Hıristiyan hayırseverliği, modernlerin yardım anlayışı ile Sosyal Güvenliğin neredeyse hiçbir ortak noktası yoktur, aynı insan kategorisinin yararını gözetmezler, aynı ihtiyaçları karşılamazlar, kurumları aynı değildir, kendilerini aynı amaçlarla açıklamazlar, aynı gerekçelerin arkasına saklanmazlar. Firavunların Mısırı'ndan İskandinav demokrasilerine, çağlar boyunca yardım ve evergetizm

38. Kant, *Critique de la raison pure*, çev. Tremesaygues ve Pacaud, PUF, 1967, s. 501.

hep inceleme konusu olacaktır. Bundan çıkan sonuç, yardımın sürekli bir kategori olduğu, bütün insan toplumlarında zorunlu bir işlevi yerine getirdiği ve bu sürekliliğin içinde bütün toplumsal gövdeyi kaynaştırmak yönünde esrarengiz bir amaçlılığın gizli olması gerektiğidir. Böylelikle işlevci sosyoloji binasına bir taş da biz koymuş oluruz. Yanıltıcı süreklilikler tarihine usulsüz soykütükleri bu yolla yerleşir. *Yardım, bağış, kurban, cürüm, delilik* ya da *din* kelimesini zikrettiğimizde, farklı dinlerin, bir tarih boyunca din incelemesi yapmayı meşru kılacak kadar çok ortak noktası olduğuna inanmaya meyleder iz. Değişmez ve tanımlı özellikleri olan, mesela karşı-bağışlara yol açabilen ya da bağışçıya bağışı alan karşısında itibar ve üstünlük kazandırabilen, bağış ya da potlaç diye bir varlık olduğunu zannederiz. Eskiden sosyoloji sık sık kavramsalın tuzağına düşerdi; düşünsel varlıkları uyandırabilmek için işe karşılaştırmalı tarihle başlardı; genellik aşkıyla (sosyoloji genel olanın bilimidir) suç diye bir sosyolojik kategori hayal eder, sanayi toplumlarının soygunlarını, vahşi batının dalaşlarını ve tecavüzlerini, Korsika'daki ya da Rönesans İtalyası'ndaki kan davalarını ve Sardinya'da sefaletten kaynaklanan haydutluğu aynı kefeye koyardı.

Kümeler

Dinler Tarihi Hakkında İnceleme ya da *Dinin Fenomenolojisi* gibi başlıklar taşıyan kitaplar gördüğümüzde biraz endişeye kapılırız; "din" diye bir şey var mıdır gerçekten? Bu tarz incelemelerin, başlıklarının kapsayıcılığına rağmen, antik dinleri incelemeye uygun bir çerçeveleri varsa Hıristiyanlığı sessizce geçiştirdiklerini veya tersinin olduğunu tespit ediyoruz ki, bu da anlaşılabilir bir şey. Farklı dinler, heterojen kategorilere ait fenomen kümeleridir ve bu kümelerin hiçbirinin bileşimi bir diğeriyle aynı değildir. Bir dinin ayinleri, büyüleri, mitolojisi vardır; öbürü teoloji felsefesinden oluşur, siyasi, kültürel, sportif kurumlarla, psikopatolojik fenomenlerle bağlantılıdır, iktisadi boyutu olan kurumlar (antikçağ şölenleri, Hıristiyan ve Budist monarşi) ortaya çıkarmıştır; bir başka din, başka bir uygarlıkta siyasi bir hareket ya da gelenekler tarihinin ilginç bir noktası olabilecek şu veya bu hareketi "ele geçirmiştir". Hippilerin

biraz ilk dönem Fransiskenliğini hatırlattığını söylemenin belki özgün bir yanı yok, ama en azından dinsel bir kümeyle nasıl bir psikososyal imkânın yakalanabileceğini görürüz. Dini folklordan, coşkulu bir kolektif hareketten, siyasi, felsefi ya da karizmatik tarikatlerden ayıran nüanslar hissedilmez; Saint-Simonculuğu ya da Stefan George'un etrafında toplananları nerede sıralayacağız? Küçük Araba Budizmi tanrısız bir dindir. Antikçağ tarihçileri, dinsel olanla kolektif olan (olimpiyat oyunları) arasındaki sınırın ne kadar belirsiz olabileceğini bilirlerdi; Reformcularsa Katolik haccını bir Pagan turizmi olarak görüyorlardı. Şu meşhur "Antikçağda kolektif olan her şey dinseldir" cümlesi, antikçağın dinsel unsuruna Hıristiyanlıktaki yoğunluğu atfederek değerini artırmaya yönelik bir teşvik değildir; Yunan dini denen kümenin büyük oranda folklordan oluştuğu anlamına gelir.

Nasıl ki her yerleşim yerinin planı diğerlerininkinden farklıysa, bir dinin "plan"ı da başka dinlerinkine benzemez: Birinde saray ve tiyatro vardır, öbüründe fabrikalar, bir diğeriyse yalnızca küçük bir köydür. Bu bir derece meselesidir: Tıpkı şehir tiplerini birbirlerinden ayırt etmekle ve şehirle köy arasındaki ayrımın bulanık kalacağını itiraf etmekle başlayan *Şehir* adlı bir genel coğrafya kitabındaki gibi, bir tipolojiyle başlamadığı sürece, dinler arasındaki farklar da dinler tarihi konulu bir elkitabı hazırlanamayacak kadar büyüktür. Elbette farklı dinlerin, aynı kavram altında toplanmalarına sebep olan bazı ortak noktaları olmalı. Tarihçinin, din olgusundan hiçbir şey anlamamayı göze alarak bu ortak noktaları esas sayması gerektiği de kesindir. Ama asıl zor olan esas çekirdeği tanımlamaktır: Kutsal mı? Din duygusu mu? Aşkın mı? Bu bölgesel öz sorununu filozoflara bırakalım. Kümenin esas çekirdeğinin yalnızca çekirdek olduğundan, bir dinde bu çekirdeğin ne olacağı hakkında önyargıda bulunamayacağımızdan, bu çekirdeğin bir değişmez olmayıp bir kültürden diğerine değiştiğinden (ne *kutsal* ne de *tanrı* tek-anlamlı kelimelerdir; dinsel duygularınsa kendi içlerinde özgün bir tarafları yoktur; vecd, filanca büyük şairde olduğu gibi şiirle ya da astronom Batlamyus örneğinde olduğu gibi astronomik bilginin sarhoşluğuyla değil de kutsalla ilgili olduğunda dinsel bir fenomendir) haberdar olmak biz tarihçilere yeter. Din kavramının kendisinin muğlak ve

yalnızca görünüşte kalmasına yetecek kadar bulanık ve sözeldir bütün. Dolayısıyla tarihçi, ampirik davranmak ve din kavramının başka dinlerden aldığı her şeyi belirli bir din konusunda zihninde oluşan fikre yansıtmaktan kendini sakınmak durumundadır.[39]

Sınıflandırıcı Kavramlar

Tehlikenin nerede olduğu açık: sınıflandırıcı kavramlar. Sardinya'da soygunculuğu, Chicago'da haydutluğu, Budizm dinini ya da 1453 Fransası'nı betimleyecek kelimeler bulmak kesinlikle mümkündür, ancak "suç"tan, "din"den, "Clovis'ten Pompidou'ya Fransa"dan söz etmemek gerekir. Yunanların neye delilik dediklerinden ya da o çağda, bizim delilik diye nitelediğimiz şeyin nesnel belirtilerinin ne olduğundan söz edilebilir, ama ne "delilik"ten ne de onun "belirti"lerinden söz edilmelidir. Bundan Nietzscheci ya da tragedyacı sonuçlar çıkarmayalım, sadece şunu söyleyelim: Bütün sınıflandırıcı kavramlar yanlıştır, çünkü hiçbir olay bir diğerine benzemez ve tarih, aynı olguların sürekli tekrarı değildir; sınıflandırıcı kavramların ortaya çıkardığı yanılsama böyle zannetmemize sebep olur. Varlık ve kimlik soyutlama yoluyla vardır, oysaki tarih yalnızca somut olanı bilmek ister. Bu iddianın tam olarak gereğini yapmak mümkün değildir ama dinden ya da devrimden değil de —tarih dünyası birbirinin aynı nesneler yerine, birbirine benzemesi mümkün tekil olaylarla dolu olduğu için— sadece Budizm dininden ya da 1789 devriminden söz etmeye karar vermek sorunu büyük oranda çözer. Kaldı ki, her şey oluş halinde olduğu için bütün tarihsel kavramlar bir yanıyla yanlış anlamaya yol açacaktır; ama seçilmiş olan olay örgüsünde yanlış anlama olmasın yeter. Burjuvaziden kasıt, soylularla ruhbanların dışında kalan, bununla birlikte halkı da oluşturmayan bir topluluksa, "XIV. yüzyıldan XX. yüzyıla burjuvazi"den söz etmek pek önemli değildir, ama bu kelimeden kasıt kapitalist bir sınıfsa durum ciddileşir. Yazık ki genellikle, çok da farkın-

39. Bkz. R. Stark ve C. Y. Glock, "Dimensions of Religious Commitment", R. Robertson (haz.), *Sociology of Religion, Selected Readings* içinde, Penguin Books, s. 253-61.

da olmaksızın kelimeyi bütün anlamlarıyla kullanırız, ay-altı kavramların yazgısı böyledir.

Amacımız —sermaye uşaklığıyla— burjuvazinin bütün nesnelliğini reddetmek ya da —ruhban karşıtlığıyla— dinin Pascalcı anlamda bir düzen ya da indirgenemez bir öz olduğunu inkâr etmek değil; burjuvazide ya da dinde tarihin bütün çağları için geçerli olabilecek bir ayırt edici nişane bulmanın zorluğunu gün ışığına çıkarmak sadece. "Din" birbirlerinden çok farklı bir dizi kümeye verdiğimiz geleneksel isimse, bu durumda, tarihçilerin biraz olsun düzen kurabilmek için kullandıkları kategoriler —dinsel hayat, edebiyat, siyasi hayat— ebedi değil, toplumlara göre değişen çerçevelerdir. Her kategorinin iç yapısı çeşitlilik göstereceği gibi, bunların karşılıklı ilişkileri ve olaysal alanı paylaşımları da aynı olmayacaktır. Toplumsal da denebilecek dinsel hareketler, daha çok dinsel denebilecek felsefi tarikatler, aslında felsefi-dini olan siyasi-ideolojik hareketler vardır. Bir toplumda kolaylıkla "siyasi hayat" kutusuna yerleştirilen olgular, bir başka yerde mutat olarak "dinsel hayat" kutusuna yerleştiriliyor olabilir. Yani her çağda bu kategorilerin her birinin belirli bir yapısı vardır ve bu yapı çağdan çağa değişir. Tarih kitaplarının içindekiler kısmında, sanki bunlar ebedi kategorilermiş, tanrılarla ayinleri, yazarlarla eserleri sayıp dökmekle yetinilecek veri toplama yerleriymiş gibi, "dinsel hayat", "edebi hayat" gibi çekmeceler bulmak zor değildir.

Tarih boyunca "edebi türler" kategorisini ele alalım. Bize göre, acıklı ağıtlar uzun yas kıyafetlerinden tanınır; bize göre mensur olan hiçbir şey manzum, manzum olan hiçbir şey de mensur değildir. Ama antik edebiyatlarda şiir türlerini ayıran şey vezindi. Hint-Avrupa dillerinde, kısa ve uzun heceler arasındaki karşıtlığın ses değeri ritme öyle bir dalgalanma verir ki, antik bir şairin vezin karşısındaki tavrı, bizim bestecilerimizin bir dans ritmi karşısındaki tavrı gibidir. Dolayısıyla yası da, aşkı da, siyaseti de, tarihi ya da felsefeyi de ele alsa, ağıt ritmiyle yazılmış bütün şiirler ağıttı. Bunun dışında, nesir ve nazmın yanı sıra, gündelik dilden çok uzak ve çoğu zaman anlaşılmaz, sanatlı nesir diye ayrı bir kategori vardı. Antikçağın insanları da Thukydides'i, Tacitus'u ya da Brahmanaları anlamakta bizim kadar zorluk çekiyordu; Mallarmé'nin nesri bu sanatlı

nesir konusunda yaklaşık bir fikir verebilir (bu yüzden eski dillerin edebi metinler üzerinden incelenmesi, bilindiği üzere, modern dillerin incelenmesinden daha zordur). Gerçekçilik ya da roman kavramlarına bir bakalım. Auerbach okurlarının gayet iyi bildikleri gibi, Hindistan'dan Yunan-Roma edebiyatına, eski edebiyatlarda, günlük hayatın, trajik ya da komik olmayan ciddi şeylerin anlatısı edebi olarak kabul görmüyordu; hayatın ciddiyetinden ancak satirik ya da parodik bir tonla söz edilirse kabul edilebilir olurdu. Bunun sonucunda, Balzac mizacındaki iki Romalı yazardan biri olan Petronius romanda ancak yarım bir başarı elde edebildi; Balzac gibi avami ve dehşetli, onun gibi her şeyi bir ışıltı fırtınasıyla fışkırtmakta mahir Tacitus ise tarihçi oldu.

"Bu olay edebiyatın, romanın, dinin alanına dahildir" şeklindeki her tarihsel önerme, "o çağda edebiyat ya da din, şöyleydi veya böyleydi" şeklindeki bir önermenin ardından gelmelidir. Olayların kategorilere yerleştirilmesi demek, bu kategorilerin, önceden hatalı sınıflandırma ya da anakronizm tehlikesiyle tarihselleştirilmiş olması demektir. Aynı şekilde, bir kavramı aşikâr olduğunu düşünerek kullanmak, zımni bir anakronizmi göze almak demektir. Sorun, ayaltı kavramların belirsiz ve üstü örtük olmasında, onların fikir çağrışımı halesindedir. Aslında masum olan toplumsal sınıf kelimelerini zikrettiğimizde, okurda bu sınıfın bir sınıf siyaseti olması gerektiğine dair bir fikir uyandırırız, oysaki bütün çağlar için geçerli değildir bu. Hiçbir şey belirtmeksizin "Roma ailesi" dediğimizde okur, bunun ezeli ve ebedi aile olduğunu, yani bizimki gibi olduğunu düşünmeye yöneltilmiş olur; oysaki köleleri, himaye edilenleri, azatlı köleleri, cariyeleri, gözdeleriyle ve yeni doğan çocukları (özellikle kızları) terk etme âdetiyle Roma ailesi, Müslüman ailesinden de Çin ailesinden de farklıdır. Kısacası tarih, bomboş bir sayfa üzerine yazılmaz; hiçbir şey görmediğimiz bu sayfada ezeli ve ebedi insanın olduğunu farz ederiz; tarihyazımı, bizim anakronik yanlış anlama eğilimimize karşı sürekli bir mücadeledir.

Oluş ve Kavramlar

Ay-altı kavramların yanlışlığı kalıcıdır, çünkü belirsizdirler ve belirsizdirler çünkü nesneleri sürekli hareket halindedir. XVI. Louis döneminin burjuvazisine Louis-Philippe dönemi burjuvazisinin, Roma ailesine Hıristiyan ailesinin niteliklerini atfederiz; ancak Roma'dan İsa'ya ve XVI. Louis'den Louis-Philippe'e, aile de burjuvazi de aynı şey değildir. Bunlar, değişmekle kalmaz, kimliklerini değişimlerin ötesine taşıyan değişmezlerden de yoksunlardır. Bütün din kavrayışlarının ve bütün tarihsel dinlerin ötesinde, dinin özünü oluşturan tanımlanabilir bir çekirdek yoktur; din duygusunun kendisi de diğerleri gibi çeşitlilik gösterir. Sınırları sürekli değişen milletler arasında bölünmüş ve başkenti hiçbir zaman aynı olmayan bir dünya hayal edelim. Dönem dönem çıkarılacak haritalar bu devletleri art arda kayıt altına alacaktır, ama gayet açık ki, bir haritadan diğerine milletin "aynı" olduğuna, özdeşliğine ancak görünüş itibariyle ya da uzlaşımsal olarak karar verilebilir.

"Aslında Protarkhos," der *Philebos*, "Bir ile Çok'un, dil tarafından gerçekleştirilen özdeşliği, söylediğimiz her şeyin etrafında dolanıp durur; ne bugün başlamıştır ne de bir gün son bulacaktır." Bir ile Çok'un, varlık ile oluşun birbirinden ayrılmaları, tarihte aynı oranda meşru ve aynı zamanda rakip iki girişim ortaya çıkarır: İngilizceye atıfta bulunarak adlandırmanın bu sıralar pek moda olduğu geriye dönük yöntem ("Fransız birliğinin oluşumu") ve yineleme yöntemi ("bin yıllık siyasi değişimler içinde Alsacelı ruhunun değişmezliği"). Birinci yöntemde, "millet"in belirli bir zamandaki sınırları kerteriz alınır; ondan sonra bu kavramsal ülkenin oluşumu ve dağılması incelenebilir. İkinci yöntemde, kavramsal haritanın iniş çıkışları arasında özdeşliğini koruduğu varsayılan bir "eyalet" kerteriz alınır. Örnek olarak edebiyat tarihinde, birinci yöntem bir türün gelişiminin incelenmesidir: Çağlar boyunca satir, kökenleri ve değişimleri. İkinci yöntemse, "gerçekçilik" ya da "alaycılığı" esas alır; ilk iş olarak önceki yöntemin safdil teleolojisine; edebi bir türün evrimi ile bir canlı türünün evrimi arasındaki benzerliğe gülünür geçilir; bunun fiksizmine şiddetle karşı çıkılır: "Satir türünün

altında sahte bir süreklilik olduğunu bilmeyen kaldı mı; satir ruhu yeni bir türde, mesela romanda yeniden doğana kadar, bu türün ruhundan arındırılıp başka işlevlere hizmet edebileceğini bilmeyen var mı hâlâ, bu durumda satirin asıl evladı kim?" Doğru bir kavga. Keza satir türünün fiksizminin yerine gerçekçiliğin ya da alayın fiksizmi geçirilir; geriye dönük yöntemin teleolojisi, tekrarlama yönteminin işlevselciliğiyle değiştirilir: Binlerce farklı görünüm altında, en beklenmeyen türlerin içinde gizli gerçekçilik zevki ortaya çıkarılır. Bazı dönemlerde bu zevk, içinde gelişip serpileceği bir edebi tür bulamaz; o zaman bu eksiklik, gerçekçiliğin işlevlerinden birinin gizli sürekliliğine saygı niteliği taşıyan tamamlayıcı olgulara ya da kültürel patoloji fenomenlerine yol açar.

O halde birinci yöntem, verili bir bölümlemeyi kerteriz olarak alıyor, ikincisiyse birçok bölümleme içinde bulunduğu varsayılan bir unsuru kerteriz sayıyor; bu ikisi eşdeğerlidir ve aralarındaki seçim bir elverişlilik meselesidir. Geriye dönük yöntemin yaygın olduğu bir dönemi, yineleme yönteminden daha çok zevk alınan bir başka dönem izler. Her iki yöntemin arkasında da aynı aşılmaz çıkmaza rastlanır. Platon'un öğretisine göre oluşun bilgisi saf oluş gibi edinilemez; ancak varlığın içindeki kerterizlerden yola çıkılarak düşünülebilir oluş. Tarihçinin bahtsızlığı da buradadır: Tarihsel bilgi, oluş ve etkileşime tekabül eden somutun bilgisidir, ama kavramlara muhtaçtır; oysa varlık ve özdeşlik/kimlik ancak soyutlama yoluyla var olabilir. Mesela çağlar içinde deliliğin tarihine bakalım.[40] Etnograflar önce, delilik diye muamele edilen psişik durumların ya da, daha doğrusu, bunlara muamele biçimlerinin halklar arasında çeşitlilik gösterdiğini fark etmişlerdir. Aynı psikoz halklara göre bunama, köylü masumiyeti ya da kutsal hezeyan olabiliyordu. Aynı zamanda bir etkileşim olduğunu, deliliğe muamele etme, onu tedavi etme biçiminin deliliğin sıklık ve semptomlarını da değiştirdiğini keşfettiler. Sonunda anladılar ki "delilik" diye bir şey yok ve uzlaşma yoluyla bunun tarihsel biçimleri arasında bir kimlik devamlılığı, bir özdeşlik kuruluyor; bu biçimlerin ötesinde "doğal haliyle"

40. R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales,* Flammarion, 1965, s. 73-81, 152, 221, 248, 261.

psikoz diye bir şey yoktur, çünkü —soyutlamalar hariç— doğal haliyle var olan hiçbir şey yoktur; hiçbir şey özdeş ve yalıtılmış olarak var olmaz. Ancak psikozun çekirdeğinin özdeş olarak var olmaması, böyle bir çekirdeğin olmadığı anlamına gelmez. Psikozların nesnelliği meselesinden kendimizi sıyıramayız. Delilik konusu, ayrıcalıklı olmak şöyle dursun, tarihçinin her gün yediği ekmek gibidir; istisnasız bütün tarihsel varlıklar, psikozlar, sınıflar, milletler, dinler, insanlar ve hayvanlar değişen bir dünya içinde değişirler, her varlık diğerlerini değiştirebilir ve bu karşılıklı olarak geçerlidir, zira "somut olan" dediğimiz oluş ve etkileşimdir. Yunanların kavram meselesini yeni bir kılıkta su yüzüne çıkaran da budur.

Hiçbir din bir diğerine benzemez, *din* kelimesini telaffuz etmek, yanıltıcı bir fikir çağrışımına sebebiyet verme tehlikesiyle karşı karşıya kalmamıza yeter. Antikçağ tarihçileri için önemli olan bir alışkanlık —yalnızca o çağın terimlerini kullanma—, onların bu tehlikenin ne kadar farkında olduklarını gösterir. Lucretius dinden nefret ederdi ve Cicero özgürlüğü ve cömertliği severdi yerine, *religio*'dan nefret eder ve *libertas* ile *liberalitas*'ı severdi, derler. Latince kavramların içeriği onların modern karşılıklarından daha açıklayıcı olduğu için değildir bu, çünkü nihayetinde Latinlerdeki ay-altı kavramlar ay-altına bizimkilerden daha az ait değildi; aslında, tarihçi çağı belli olan fikir çağrışımlarına güvendiği, Latince kelimeler Latinist meslektaşlarında çağrışımlar yapacağı, bu kavramların anlamlarını açıkça belirtmek zorunda kalmadan onları anakronizme düşmekten koruyacağı için.

Kavram, tarihsel bilginin önünde bir engeldir, çünkü tarihsel bilgi betimleyicidir; tarihin açıklayıcı ilkelere değil, şeylerin nasıl olduğunu söylemek için kelimelere ihtiyacı vardır. Ancak şeyler kelimelerden daha hızlı değişir. Tarihçi sürekli olarak, güzel sanatlar fakültesinde öğrendiklerini unutup devamlı bir üsluptan diğerine geçmek ve bir Tebai alçak kabartmasının önünde Mısır kalemini, Palenque dikilitaşının önünde Maya kalemini almak zorunda olan tarihsel anıt desinatörleriyle aynı konumdadır. Hakiki çözüm bütün kavram ve kategorilerin tamamıyla tarihselleştirilmesidir. Bu da tarihçinin, kaleminden çıkan en ufak ismi kontrol etmesini, düşünmeden kullandığı bütün kategorilerin farkına varmasını gerektirir. Uç-

suz bucaksız bir program. Tarih kitabına hangi gözle bakmak gerektiği anlaşılıyor: Sürekli değişen bir hakikat ile sürekli anakronik kavramlar arasındaki bir muharebenin meydanıdır; kavramlar ve kategoriler hiç durmaksızın yeniden tasarlanmalıdır, önceden belirlenmiş hiçbir biçime sahip olmamalıdır, her uygarlıkta kendi nesnelerinin gerçekliğine göre şekillenmelidir.

Bu konuda az çok başarı elde edilmiştir. Her tarih kitabı, tarihselleştirilmiş kavramları ile bilinçdışı ebediyetçi önyargılardan ileri gelen anakronik kalıntıları iç içe geçirir. Benedetto Croce bu karakteristik, karma ve saflıktan uzak izlenimi mükemmelen tercüme etmiştir;[41] tarih kitapları, der Croce, çoğu zaman gerçek anlatılarla —ne sonuna kadar düşünülmüş ne de güçlü bir şekilde savunulan— kavramların tuhaf bir karışımını sunar; tarihin sahici rengine anakronik mefhumlarla uzlaşımsal kategoriler karışır. Bunun aksine, kavramlar ve kategoriler yorumlanacak olguya tamı tamına uyduğu zaman, bu saflık tarihten bir sanat eseri yaratır, tarih neredeyse Taocu bir mükemmellik noktasına erişmiş olur, Zhuangzi'nin dediği gibi, "her şey, hiçbir yerini yaralamadan alt edilebilir".

EK
İDEALTİP

Okur, Max Weber'in şu meşhur idealtip teorisinden pek az söz etmiş olmamıza şaşsa yeridir. Bundan söz etmemiz gerekmedi çünkü idealtip, bizim içine konumlandığımızdan tamamıyla farklı bir sorunsala aittir. İdealtip sentezin, bizim dizi oluşturmak adı altında inceleyeceğimiz şeyden çok daha ileri bir aşamasında bulunur; ayrıca, doğrusunu söylemek gerekirse, bunun geçerliliğini tartışmak ve bir yargıda bulunmak için, Dilthey'dan bu yana adına yorumbilgisi denen ve bizce tarih'çiliğin eleştiri düzeyindeki ikizi olan zengin ve karışık bütünü aydınlığa kavuşturmakla başlamak gerekirdi. Ger-

41. B. Croce, *L'Histoire comme pensée et comme action*, çev. Chaix-Ruy, Droz, 1968, s. 40.

çekten de idealtip, tarihin münferitliğin bilgisi olarak kabul edildiği bir sorunsalda bir yorumlama, bir yorumbilgisi aracıdır.

Günümüzde *idealtip* kelimesi çoğunlukla (her zaman değil) biraz sıradanlaştırılmış bir anlamda kullanılıyor: Olayın basitleştirildiği ve belirli bir açıdan görüldüğü bütün tarihsel betimlemelere idealtip denir; ama tarihin en küçük sayfası için bile geçerli bir durumdur bu, çünkü bütün ayrıntılara girmek mümkün değildir ve işler hep belirli bir sıra içinde görülür. Ama idealtipe Weber'in yüklediği anlam bu değildir. Onun için idealtip, tarihçinin çalışmasının sonucu değildi, yalnızca bulgulayıcı anlamda kullanılan ve çalışma odasından dışarı çıkmaması gereken bir analiz aracıydı: Tanımlayıcı anlatı bir idealtip değildir, bunun ötesine geçer. İdealtip gerçekten idealdir, kendi mantığının ya da mantıklarından birinin sonuna kadar giden fazlasıyla mükemmel bir olaydır. Bu da tarihçinin, somut bir olayın mantığına derinlemesine nüfuz etmesini, olaysal olmayanı açıkça belirtmesini sağlar, daha sonra da ideal ile gerçek arasındaki mesafeyi ölçmekten vazgeçer. Weber'in metinleri çok nettir: idealtip (tarikat, kent-devlet, liberal iktisat, zanaat) "hiçbir yerde gerçekleşmemiş olan" bir "sınır-kavram", bir "ütopya"dır, ama "hakikatin ideal tabloya ne kadar yaklaştığını ya da ondan ne kadar uzaklaştığını ölçmeye yarar"; yalnızca "bulgulayıcı" bir değeri vardır ve tarihyazımının amacı değildir; "sadece bilgi aracı olarak hesaba katılır" ve "idealtiple tarihi birbirine karıştırmamak gerekir". Bununla birlikte o olmasa zaten tarihsel bilgi "yalnızca belli belirsiz sezilmiş olanın alanına sıkışıp kalacaktır". İdealtip bir araç değildir, birtakım özellikler atfeder ve türsel olana karşı çıkar; münferitliğin de idealtipi hazırlanabilir pekâlâ.[42]

Bugünün bir Avrupalısı için bu teoriyi anlamak zordur; Weber yeterince açık olmadığı için değil, bütün bunların ne işe yarayabileceğini görmek kolay olmadığı için. İşe bu yolla devam etmenin ne psikolojik hakikatinin ne de yöntembilimsel gerekliliğinin farkına varılır. Bundan şöyle bir sonuç çıkartmak eğiliminde oluruz; ya We-

42. Bütün alıntılar için, M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, çev. J. Freund, s. 179-210 ve 469-71. İdealtip hakkında özellikle bkz. R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2. baskı, s. 103-9.

ber istemeyerek de olsa kendi psikolojisinin, kendi kişisel araştırmacı alışkanlıklarının betimlemesini yapmıştır ya da teorisinin 1900' lerin Almanyası'nda, bugün bizim artık kavrayamadığımız çağrışımları vardır. Doğru olan ikinci varsayımdır. J. Molino'nun dikkatimi çektiği üzere, Schleiermacher'den Dilthey'a, Meinecke'ye ve Leo Spitzer'e Alman düşüncesinin bir kesimi, sürekli olarak münferitlik muammasıyla karşı karşıya gelmiştir. "Sana içinden koca bir dünya çıkardığım bir vecize yollamıştım: *individuum est ineffabile* (münferit olan dile getirilemez)" diye yazacaktı Goethe, Lavater'e.[43] Dilthey her şeyden önce, Schleiermacher'in ve genç Hegel'in entelektüel biyografilerini yazmış dâhi bir biyografi yazarıydı. Bu arka plan bilinmediği takdirde yer yer biraz şaşırtıcı olan Zihin/Tin Dünyası'nı okumak, Dilthey'ın düşüncesinde sürekli olarak atıfta bulunduğu örneğin, münferit bir eserin anlaşılması olduğu bilindiğinde son derece sürükleyici hale gelir.[44] Açıklama ve anlama arasında tesis ettiği, beşeri bilimlerde ölümcül olabilecek karşıtlık, ona göre biyografi yazarına özgü bir fikirdir. Biyografi yazarında ve çoğu zaman filologda, en küçük anlamanın —*rosa* "gül" demektir ve Homeros manzum yazar— gerçek temelini oluşturan "dizi oluşturma"lar çoğunlukla örtük kalır çünkü bir bakıma ilk sezgiler sayılırlar; sorun olarak algılanan şey, orijinalliği içinde eserdir.

İdealtip konusunda problem, bütünlük olarak kavranan ve bunların anlaşılmasını destekleyen dizi oluşturmalara indirgenmemiş münferitliklerin anlaşılmasıdır. Münferitliğin gelişimi (diyelim ki bir olay örgüsü: kent-devlet, liberal iktisat ya da Goethe'nin eğitimi) asla işin sonuna kadar gitmez, maddi güçlükler ya da tesadüflerin arasından geçer; Goethe'nin *Urworte*'sinde söylendiği gibi, herkeste ve onun Tukhe'sinde bulunan "şeytan"ın oyunudur bu. Hiçbir

43. Goethe'nin Lavater'e söylediği bu söz, Meinecke'nin *Entstehung des Hisorismus*'unun epigrafıdır.

44. R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, yeni baskı 1969, s. 108: "Biyografi Dilthey tarafından en yetkin tarihsel tür kabul edilir, çünkü kişi, dolaysız ve en yüce değerdir ve çağlar, bir topluluktan yayılan zenginliklere tamamlanmış bir biçim veren dehalar sayesinde kendilerini gerçekleştirmiş olurlar. Biyografi nihayetinde, bir çağın, bir insan üzerinden görülen halidir."

"sürtüşme" ya da rastlantının gelişimini frenleyemediği veya durduramadığı, mantığını sonuna kadar götüren bir münferitlik düşünelim; bir idealtip olacaktır bu. Weber'in teorisinin temelinde bireyin tam gelişimi fikri yatar: "İdealtip, tarihsel münferitlikleri genetik kavramlar içinde anlama girişimidir",[45] zira "ne zaman bir kavramın içeriğinin genetik tanımını vermeye niyet edilse, idealtip denen biçimden başka seçenek kalmaz". İdealtip yönteminin temelinde yatan fikir, kusurlu bireyi ancak tam bireyin anlamayı sağlayacağı fikridir.

45. Weber başka bir yerde genetik kavramlarla türsel kavramları karşı karşıya getirir; muhtemelen, Karl Lamprecht'in "münferitle ilgilenen" tarihin karşısına çıkarmak istediği "türsel tarih"e bir göndermedir bu.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Nedensellik ve Artgörü

TARİH BİR BİLİM DEĞİLDİR; tarihin açıklama tarzı da "anlamayı sağlamak"tır, her şeyin nasıl cereyan etmiş olduğunu anlatmaktır; her sabah ve her akşam günlük hayatımızda olanlardan özsel olarak çok farklı bir şeye ulaşmaz bu: Özet olarak bu kadarı yeter (kalanı eleştirinin ve bilgi birikiminin işidir). Peki öyleyse nasıl olur da tarihsel sentez zor olur, aşamalı ve tartışmalı şekilde oluşur, nasıl olur da tarihçiler Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ya da Amerikan İç Savaşı'nın nedenleri üzerinde hemfikir olmaz? Bu zorluğun iki sebebi vardır. Birincisi, gördüğümüz gibi, somutun çeşitliliğini kavramlarla kuşatmak zordur. Şimdi göreceğimiz diğer sebebiyse şudur: Tarihçi somutun ancak çok küçük bir oranına, elde edebildiği belgelerin kendisine sunduğu kadarına doğrudan ulaşabilir; geri kalanı için boşlukları doldurmak gerekir. Bu doldurma işlemi çok zayıf bir kısım için, teori ve varsayımlar dediğimiz kısım için bilinçli olarak yapılır; çok büyük bir kısım içinse bilinçsizce yapılır, çünkü zaten bellidir (güvenilir olduğu anlamına gelmez bu). Günlük hayatta da böyledir; bir belgede kralın bir şeyler içtiğini okursam ya da bir arkadaşımı içerken görürsem, susadıkları için bir şeyler içtikleri sonucunu çıkarmaktan başka bir şey kalmaz bana, ancak bunda yanılabilirim. Tarihsel sentez bu boşlukları doldurma işleminden başka bir şey değildir. İhtimaller teorisi adı verilen boşluklu bilgiyi konu alan teoriden aldığımız sözle "artgörü" (*rétrodiction*) deriz bu-

na. Bir olayın olacağını kabul edersek, bir öngörü söz konusudur: Pokerde kare as yakalama ihtimalim ne kadardır ya da ne kadardı? Artgörü sorunları, nedenlerin ya da, daha doğrusu, varsayımların ihtimali sorunlarının tam tersidir: Olmuş bitmiş bir olayın doğru açıklaması nedir? Kral susadığı için mi bir şeyler içmiştir, yoksa teşrifat gerektirdiği için mi? Tarihsel sorunlar, eleştiri sorunları değilse, artgörü sorunlarıdır;[46] işte bu yüzden *açıklama* kelimesi tarihçiler arasında çok popülerdir. Açıklamak onlar için, doğru açıklamayı *bulmak*, bir deliği tıkamak, Arapların Doğusu ile Batı arasındaki ilişkilerin kopuşunu keşfetmek, böylelikle bunun ardından gelen iktisadi gerilemeyi anlamaktır. Bütün artgörüler nedensel bir açıklama (kral susadığı için içer), hatta belki (en azından ifade edilir bu) gerçek bir yasa (susayan kişi içebiliyorsa içer) kullanır. Tarihsel sentezi ya da artgörüyü incelemek, tümevarımın tarihte hangi rolü oynadığını ve "tarihte nedenselliğin" —bir başka deyişle, Tarih diye bir şey olmadığına göre, günlük hayatımızdaki nedenselliğin, ay-altı nedenselliğin— neye dayandığını incelemek demektir.

Nedensellik ya da Artgörü

En basit tarihsel önermeden yola çıkalım: "Vergiler çok ağır olduğu için XIV. Louis popülerliğini kaybetti." Tarihçilik mesleğinde bu türden bir cümlenin, birbirinden çok farklı iki anlamda yazılmış olabileceğini bilmek gerekir (tuhaftır ki, yanılmıyorsam, bu hiç söylenmedi: tarihin belge üzerinden edinilen bilgi olduğu, yani boşluklu bilgi olduğu unutulmuş olabilir mi?); tarihçiler hiç haber vermeden, hatta kendileri de farkında olmadan sürekli bu anlamların birinden diğerine geçerler ve tarihin yeniden inşası işte bu gidiş-geliş-

46. Tarihsel artgörü ile varsayımların ihtimal hesabı arasındaki fazlasıyla tartışmalı yakınlığı ileri sürecek değiliz elbette, ama bkz. H. Reichenbach, *L'Avènement de la philosophie scientifique*, çev. Weill, Flammarion, 1955, s. 200; Türkçesi: *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Bilgi, 2000. Peirce'ün ihtimaller ve tarihsel eleştiri hakkındaki çalışmasını da not edelim: "Logic of History", *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* içinde, Harvard University Press, 1966, c. 7, s. 89-164 (Peirce'ün, ihtimallerin temeli olarak "sıklık" tasavvuruyla yetindiğini belirtelim).

lerle dokunur. Bu önerme ilk olarak şu anlama gelir: Tarihçi, vergilerin kralın gözden düşmesinin nedeni olduğunu belgelerden bilir; tabir caizse, kendi kulaklarıyla duymuştur tarihçi bunu. İkinci anlamdaysa tarihçi yalnızca vergilerin ağır olduğunu, diğer yandan da saltanatının son döneminde kralın gözden düştüğünü bilmektedir. Bu durumda, bu gözden düşmenin en görünür açıklamasının vergilerin ağırlığı olduğunu varsayar ya da bunun aşikâr olduğuna inanır. Birinci durumda tarihçi bize, belgelerden okuduğu bir olay örgüsünü anlatır; vergi sistemi kralı gözden düşürmüştür. İkinci durumdaysa, artgörüde bulunur; kralın gözden düşmesinden yola çıkarak farazi bir nedene, açıklayıcı bir varsayıma ulaşır.

Ay-altı Nedensellik

Vergi sisteminin kralı gözden düşürdüğünü gerçekten bilmek demek, mesela XIV. Louis dönemine ait elyazması hatıratlarda, köy papazlarının, yoksul halkın yüksek vergilerle inim inim inlediğini ve gizli gizli krala lanet ettiğini okumuş olmak demektir. Bu durumda nedensel süreç hemen anlaşılmış olur. Böyle olmasaydı, dünyanın şifrelerini çözmeye başlayamazdık bile. *Savaş, kent-devlet, siyasetçi* gibi kelimelere anlam verebilecek yaşa geldikten sonra bir çocuğun anlamak için Thukydides'i açıp okuması yeter. Bütün kent-devletin köle olmak yerine yönetmeyi tercih ettiği fikrini bu çocuk birdenbire edinmez, Thukydides'ten öğrenir. Sonuçların nedenlerini anlayabiliyorsak bu, kendimizde benzer şeyler taşıdığımız için değildir. Biz de vergiyi XIV. Louis'nin tebaası kadar sevmeyiz, ama ona hayran olabiliriz, bu bizi halkın ondan nefret etme sebeplerini anlamaktan alıkoymaz. Bu bir yana, zengin bir Atinalının, kamu hizmeti adı altında zenginlerin sırtlarına yüklenen ve onların da göz kamaştırıcı bir şekilde borçlarını ödemek için gururlarını ve yurtseverliklerini ortaya koydukları bu şanlı ve ezici vergilere duyduğu aşkı anlayabiliriz.

Vergi sisteminin kralı gözden düşürdüğünü bir kere gördükten sonra, bu sürecin tekrarlanmasını bekleriz. Nedensellik ilişkisi doğası gereği münferit vakayı aşar, rastlantısal bir çakışmadan farklı

bir şeydir, olup bitende üstü kapalı bir düzenlilik öngörür.[47] Ama bu süreklilik anlamına gelmez; zaten işte bu yüzden yarının ne olacağını asla bilemeyiz. Nedensellik zorunludur ve düzensizdir; gelecek zorunsuzdur, vergi sistemi bir hükümeti gözden düşürebilir ama böyle bir etki yaratmayabilir de. Böyle bir sonuç ortaya çıkarsa, bu nedensellik ilişkisi bize son derece doğal görünür, ama bu sonucun ortaya çıkmamasına da öyle pek fazla şaşırmayız. Çünkü her şeyden önce istisnalar olabileceğini biliriz; mesela vatan topraklarının istila edilmesi karşısında yurtsever bir coşku vergi mükelleflerini ayaklandırabilir. Vergilerin XIV. Louis'yi gözden düşürdüğünü söylediğimizde, zımnen dönemin şartlarının (yabancılarla savaş, bozgunlar, köylü zihniyeti...) bir bütün olarak farkındayızdır; bu durumun kendine özgü olduğunu ve bundan çıkan derslerin başka bir duruma uyarlanması halinde yanılgıya düşebileceğimizi hissederiz. Ancak hangi durumda bunların uyarlanabilir olduğunu ya da tam olarak hangi özelliklerin buna engel olduğunu her zaman belirleyebilir miyiz? Hayır, gayet iyi biliyoruz ki ne kadar çaba gösterirsek gösterelim, hangi şartların bu dersleri geçerli ya da geçersiz kılacağını kesin olarak tespit edemeyiz. Böyle bir girişimde bulunursak, Fransız milli mizacının gizemlerini ileri sürmekle, yani geleceğe dair kehanette bulunma ve geçmişi açıklama konusundaki yetersizliğimizi itiraf etmekle kalacağımızı bilmiyor değiliz. Dolayısıyla her zaman bir belirsizlik payını ve bir rastlantı payını saklı tutarız. Nedensellik her zaman bir zihinsel kısıtlamayı da beraberinde getirir. Skolastik bunu iyi bildiği için ay-altı âlemde fizik yasalarının ancak aşağı yukarı geçerli olduğunu, çünkü malzeme çeşitliliğinin bunları tam olarak işlemekten alıkoyduğunu öğretiyordu.

---

47. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, c. I, *Wissenschaftliche Erklarung und Begründung*, Berlin ve Heidelberg, Springer, 1969, s. 440 ve genel olarak s. 429 vd. Bu önemli eserin 335-427 arasındaki sayfalarının tarihin epistemolojisi hakkındaki düşüncelerin çıkış noktası olduğunu belirtelim.

Nedensellik Düzensizdir

Bu hakikatler de —göreceğimiz üzere— tarihsel nedensellik hakkındaki tartışmalar için yararsız değildir; bütün tarihçiler, Tacitus'un kendi *Tarih*'inde öne sürdüğü, ilk görüşe zıt beyanı tekrarlayabilirler: "Öyle yapacağım ki okur, yalnızca olanları ve çoğunlukla neyin tesadüfi olduğunu değil, olanların nedenlerini de öğrenecek." Her şeyin bir derece meselesi olduğu anlamına gelir bu; olaylar şaşırtıcı olabilir veya öngörülebilir, nedensellik duruma göre az çok düzenli olarak işler. Dolayısıyla, doğruyu yakalama konusunda eşitsiz ihtimaller olduğu için, en iyisi geleceğe bırakmaktır. Bu eşitsizliği deneyimle öğrenmişizdir; kuş ya da kırmızı bir balon değilse, nesnelerin yere düşeceğinden kesinlikle eminizdir (yaklaşık beş aylıkken deneyim yoluyla öğreniriz bunu). Çok ince giyinip dışarı çıkarsak nezle oluruz, ancak bu ihtimal biraz daha düşüktür: Nezle olursak bunun nedenini kesin olarak biliriz, ama paltosuz dışarı çıktığımızda bunun sonucundan tam olarak emin olamayız. Hükümet vergileri artırır ya da maaşları keserse insanlar muhtemelen bundan memnun olmaz, fakat bu memnuniyetsizlik çok ileri gidebilir de gitmeyebilir de; ayaklanma bir risktir sadece. Eylemlerimizde de bir devamlılık vardır, ki o olmadan hiçbir şey yapamayız. Aşçıya, kapıcıya ya da cellada talimat vermek için telefonu kaldırdığımızda bunun sonucunu bekleriz; bununla birlikte telefon arızaları ya da itaat arızaları olabilir. Bu yaklaşık devamlılık payı, tarihin akışının bir kısmını hazır tarifelerin uygulamasına indirger, olay demek farklılık demek olduğu için tarihçi bunları sessizce geçer. Olaylar, her şeyin açıklanabilir olduğu fakat eşit oranda muhtemel olmadığı bir olay örgüsü oluşturur. Ayaklanmanın nedeni vergilerin ağırlığıdır, fakat işin ayaklanmaya varacağı kesin değildir; olayların nedenleri vardır, nedenlerin her zaman sonuçları yoktur; ayrıca, çeşitli olayların vuku bulup bulmama ihtimalleri eşit değildir. Hatta risk, belirsizlik ve bilinmeyeni inceltip ayırt edebiliriz. Farklı ihtimallerin sayısını en azından kabaca hesaplamak mümkün olduğunda risk söz konusudur; çatlakların sık olduğunu bildiğimiz bir bölgede, kar tabakasının çatlaklarını gizlediği bir buzulun üzerinden geçerken

durum budur. Farklı sonuçlarla bağlantılı ihtimalleri söyleyemediğimiz zaman belirsizlik söz konusudur; üzerinden geçtiğimiz karlı yüzeyin kalleş bir buzul mu yoksa masum bir buzulkar mı olduğunu bilemediğimizde durum böyledir. İhtimallerin ne olduğunu ve ne türden aksaklıkların gerçekleşebileceğini bilmediğimiz zaman söz konusu olansa bilinmeyen, yani meçhuldür; bilinmeyen bir gezegenin yüzeyine ilk defa ayak bastığımızda durum böyledir. *Homo historicus*'un genellikle büyükçe bir riski hafif bir belirsizliğe tercih ettiği (epeyce gelenekçidir) ve bilinmeyenden nefret ettiği bir vakıadır.

Nedensellik Karışıktır

Eğer bütün nedensel ilişkiler böyle az çok devamlılık gösteriyorsa, bunu yalnızca zihinsel kısıtlamayla ileri sürüyorsak, bu konuda çok genel ve karışık bir algımız var demektir. Nedensellik, hoş bir basitlikle birbirlerine çarpan iki bilardo topu örneği üzerinden düşünülmeyecek kadar karışıktır.[48] Topların birbirine çarptığını görünce nedensel ilişkiye inanırız, çünkü bu sürecin mantığı, bir çivinin diğerini söktüğünü gördüğümüzde olduğu kadar aşikârdır; buna karşılık, gece düzenli olarak gündüzün ardından geldiği halde gündüzü gecenin nedeni saymayız. Meçhul bir makinada bir kolun alçaldığını gördüğümde müzik duyarsam, bundan kolun müziğin nedeni olduğu sonucunu çıkarmam, ama kolun hareketiyle müzik, aynı gizli mekanizmanın birbirini takip eden iki sonucudur. Ama aslında nedenden söz etmek sık sık aklımıza gelir mi? Elektrik anahtarının ya da bostan dolabının çalışması hakkında bundan söz ediyor muyum? Elektriği yaktığım zaman genel bir sürecin ortaya çıktığını bilirim ve bunu neden/sonuç olarak ayırmam. Nedensellik ilişkisi adeta çok sayıda küçük, karanlık akıl yürütmenin genel bir sonucudur, Leibniz'in "küçük algılar"ı gibi ele avuca sığmaz. Yumurcağın teki pencereme tuğla atıp camı kırarsa, sonuçların sebebini gayet iyi anlarım, hatta üst düzey bir dilim varsa, tuğlanın kırık camın nedeni

48. Bkz. A. Michotte, *La Perception de la causalité*, 2. baskı, Louvain, Studia Psychologica, 1954.

olduğunu bile söyleyebilirim; bununla birlikte bu durumdan tuğlaların camları kırdığı şeklinde bir yasa çıkarmaya kalkmam yersiz olur.[49] Öyle bir şey yaparsam bir cümlenin her zaman çoğul yapılabileceğini göstermiş olurum yalnızca. Gündelik nedensellik, arkasında bazı genel durumları belli belirsiz görür gibi olduğumuz tekil nedensellik ilişkilerinden oluşur. Atılan şeylerin camı kırabileceği doğuştan gelen bir bilgi değildir elbette; yeni doğmuş birinin camın kırılabilir olduğunu öğrenmesi gerekir. Bana gelince, daha önce camları kıran taşlar, toplar, cıvatalar gördüm ama tuğla görmedim. Bununla birlikte sonuçtan hiçbir kuşku duymuyorum, ayrıca mantardan bir güllenin hiçbir şeyi kırmayacağını bilirim; karanlık bir akıl yürütmeyle nesnenin ağırlığını, hacmini, elastikiyetini, camın kalınlığını hesaba katarım, ama rengini katmam.

Ancak tam olarak hangi ağırlığın, hangi elastikiyetin, vb. camın kırılmasına sebep olacağını söylemekten âcizim; benim haberdar olmadığım başka şartlar olup olmadığını da bilmiyorum; çünkü camın kırılması bir sonuçtur ve muğlak bir sonuçtur, çünkü nedenselliğe her zaman devamlılığı hakkında bir şüphe, zihinsel bir kısıtlama eşlik eder ve bunun sonuçlarından ancak bir ölçüde emin olabiliriz. Her sonucun kendi nedeni var ise de, her neden her zaman sonuç doğurmayabilir. Bu yüzden skolastik, nedensellikte, nedenden yola çıkarak bir sonucu tahmin etmenin kuşkulu imkânını değil, sonuçtan nedene ulaşmanın ve "Değişimin kaynağı nedir?" —*unde motus primo*— sorusunu sormanın gerekliliğini incelemeyi daha uygun buluyordu.

Öngörünün etrafına sardığımız zihinsel kısıtlamaların bir sebebi daha vardır: Neden adını verdiğimiz şey, süreçten ayrılabilir nedenlerden biri değildir hiçbir zaman, bütün ayrılabilir nedenlerin sayısı sonsuzdur ve onların ayrılması ancak söylemde anlamlıdır. "Jacques trene binemedi, çünkü tren tıklım tıklım doluydu" cümlesinde nedenler ve şartlar nasıl ayrılabilir? Bu küçük olayı anlatmanın bin bir yolunu sıralamak gibi olur bu. Kırık camın nedeni tuğla da ola-

49. Bkz. P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1961 (Oxford Paperbacks, 1968), s. 86 ve genel olarak s. 80-98; W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Clarendon Press, 1957 (1966), 3 ve 4. bölüm.

bilir, onu fırlatan yumurcak da, camın inceliği de, içinde yaşadığımız bu kederli çağ da. Bir tuğlanın cam kırması için gerekli bütün şartları nasıl sayıp dökmeli? XIV. Louis vergi sistemi yüzünden gözden düştü, ama işgal edilmiş bir vatan toprağı ve daha yurtsever köylüler söz konusu olsaydı ya da boyu daha uzun ve silueti daha haşmetli olsaydı belki de gözden düşmeyecekti. Ama XIV. Louis' ninkiyle aynı basit sebepten bütün kralların gözden düşeceğine inanmaktan sakınalım.

Artgörü

Tarihçi, bir kralın vergi sistemi yüzünden gözden düşeceğini kesin olarak öngöremez. Buna karşılık, bir kralın bu sebepten gözden düştüğünü kulaklarıyla duyduysa, buna daha fazla itiraz etmeye ve "olguların var olmadığını" iddia etmeye gerek yoktur (en fazla, bir sonraki başlıkta göreceğimiz gibi, vergi mükelleflerinin ruh halinin analizi üzerinde titizlenilebilir). Yalnız, geçmişe dair bilgimiz boşluklu olduğundan, tarihçi çoğu zaman kendini çok farklı bir sorunla karşı karşıya bulur; bir kralın gözden düştüğünü tespit eder ama hiçbir belge ona bunun sebebini göstermez. Hal böyle olunca, sonuçtan yola çıkıp artgörüde bulunarak varsayımsal nedene ulaşmak durumunda kalır. Bu nedenin vergi sistemi olduğuna karar verirse, "XIV. Louis vergiler yüzünden gözden düştü" cümlesini daha önce gördüğümüz ikinci anlamda yazar; tereddüt de buradadır: Sonuçtan eminiz ama acaba doğru açıklamaya ulaşabildik mi? Nedeni vergi sistemi mi, kralın uğradığı bozgunlar mı, yoksa aklımıza gelmeyen üçüncü bir şey mi? Müminlerin kralın sağlığı için yaptıkları ayinlerin istatistiği, saltanatın sonunda krala karşı duyulan soğukluğu açıkça gösterir; diğer yandan vergilerin ağırlaştığını biliyoruz ve insanların vergiden hoşlanmadıklarını da aklımızın bir köşesinde bulunduruyoruz. İnsanlar, yani ebedi insan, bir başka deyişle biz ve önyargılarımız... "dönemin psikolojisi" demek daha doğru olur. XVII. yüzyılda birçok ayaklanmanın nedeninin yeni vergiler, parasal dönüşümler ve tahılların pahalılığı olduğunu biliyoruz. Bu bilgi yaradılışın bir parçası değildir, XX. yüzyılda bu türden ayaklanmalar pek görmeyiz; grevlerin sebepleri başkadır. Ancak İsyan'ın tarihini

okuduk; vergi ile ayaklanma arasındaki bağlantı kolayca algılanabilecek durumdadır ve nedensellik ilişkisine dair genel bilgi bize oradan gelmiştir. O halde vergi, memnuniyetsizliğin muhtemel bir nedenidir fakat başka nedenler de olamaz mı? Köylü ruhunda yurtseverliğin gücü neydi? Kralın gözden düşmesinde vergi sistemi kadar bozgunlar da etkili değil miydi? Kesin artgörüde bulunmak için dönemin zihniyetini iyi bilmek gerekir. "Diğer memnuniyetsizlik durumlarının vergiden başka nedenleri var mıydı acaba?" diye sorabiliriz kendimize. Muhtemelen bu kadar basit bir tümevarım yoluyla akıl yürütmeyiz ama kendimize şöyle sorabiliriz: Bu dönemin atmosferi hakkında bildiklerimize göre bir kamuoyu vardı; halk, yabancılarla yapılan savaşları, kralın uzmanlarıyla birlikte yürüttüğü ve maddi olarak muzdarip olmadıkları sürece halkı ilgilendirmeyen, şanlı ve özel bir işten başka bir şey olarak mı görüyordu?

Böylelikle gerçeğebenzer olduğu söylenebilecek sonuçlara ulaşırız: "Bu ayaklanmanın pek de iyi bilinmeyen nedeni muhtemelen vergiydi, bu dönemde, bu koşullarda hep olduğu gibi." Zımnen söylenense şudur: her şey gerektiği gibi gittiyse; artgörü, burada analoji yoluyla akıl yürütmeye ya da koşullu olduğu için akla uygun gelen, adına "öngörü" denen kehanete benzer. Analoji yoluyla akıl yürütme örneği: "Tarihçiler sürekli olarak genellemelerde bulunurlar. Richard'ın küçük prensleri Londra Kalesi'nde katlettiği olgusu apaçık ortada değilse, tarihçiler, muhakkak ki bilinçli olmaktan çok bilinçsizce, tahtın muhtemel rakiplerini ortadan kaldırmanın bu dönem monarklarının âdeti olup olmadığını sorarlar; çıkardıkları sonuç haklı olarak bu genellemeden etkilenmiş olur."[50] Bu akıl yürütmenin tehlikesi şudur; Richard kişisel olarak döneminin âdetlerinin öngördüğünden daha zalimdi. Tarihsel öngörü örneği: Spartaküs Roma lejyonlarını yenip Güney İtalya'nın hâkimi olsaydı ne olurdu diye soralım: Köleciliğin sonu mu? Üretim ilişkilerinin yükselişinde daha yüksek bir seviyeye geçiş mi? Benzer bir durum, dönemin atmosferi hakkında bildiklerimizce de teyit edilen, daha iyi bir cevap sunar; Spartaküs'ten önceki bir kuşağa, Sicilya kölelerinin bü-

50. E. H. Carr, *What is History?*, 1961 (Penguin Books, 1968), s. 63; Türkçesi: *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim, 2013.

yük isyanı sırasında bir başkent ve kral verildiğini biliyoruz;[51] Spartaküs'ün, kazanmış olması halinde, İtalya'da fazladan bir Yunan krallığı daha kuracağını ve o çağda her yerde olduğu gibi burada da köleliğin devam edeceğini tahmin edebiliriz.[52] Bu durumun yerine, bunun kadar iyi olmayan başka bir benzer durumu, Mısır Memluklarının tarihini de ele alabiliriz. Sicilya örneğini değerli kılan, Spartaküs olayında eksik olan özel sebeplerden hangilerinin Sicilyalı köleleri krallık kurmaya ittiğini göremiyor olmamızdır. Monarşik rejimin tercih edilmesi bu dönemde tuhaf değildi; monarşi, kent-devlet olmayan her devletin normal yapısıydı; diğer yandan Spartaküs'ü ve Sicilya isyanının kralını da aynı karizmatik ve mesihçi *aura* çevreliyor olmalıydı: "İlk isyancıların" mesihçiliğini iyi biliyoruz.

Artgörünün Temeli

O çağın insanlarından neyin beklenip neyin beklenemeyeceğini bilmekle, belirli bir çağda nelerin mümkün olabileceği konusunda bir fikir edinmiş oluyoruz böylece; buna tarih duygusuna sahip olmak, antik ruhu anlamak, zamanın atmosferini duyumsamak denir. Çünkü bütün bu çıkarımlar çoğunlukla bilinçsizdir ya da en azından, ciddiyet ya da türün teamülleri gereği, örtüktür. Yalnızca epigrafiyle uğraşanlar "dizi oluşturmak"tan söz edecek kadar basiretlidir. Gerçekten de artgörüye en çok benzeyen akıl yürütme şekli dizi oluşturmadır. Bir epigrafi uzmanı, filolog ya da ikona uzmanı, *rosa* kelimesinin ne anlama geldiğini ya da şu alçak kabartmada yatağına uzanmış gösterilen Romalının ne yaptığını öğrenmek istese, *rosa* kelimesinin geçtiği ve Romalıların uzandığı diğer yerlere bakar

51. L. Robert, *Annuaire de Collège de France*, 1962, s. 342.

52. "Kölelik" (*esclavage*) kelimesinin biraz müphem olduğunu ekleyelim; kölelik kimi zaman, hizmetçilik ilişkilerinde uygulanan arkaik bir hukuksal bağdır, kimi zamansa —1865 öncesinde ABD'nin güneyinde olduğu gibi— tarla köleliğidir. Antikçağda birinci tür çok yaygın değildi. Güç ve üretim ilişkileriyle ilgili olan tarla köleliği, geç Yunan döneminde İtalya ve Sicilya'ya özgü bir istisnaydı, aynı şekilde, XIX. yüzyıl dünyasında da tarla köleliği bir istisnaydı; antikçağda tarımsal konulardaki kural, M. Rodinson'un dediği gibi, özgür köylülük ya da kölelik şeklindeydi. Spartaküs, tarla iktisadi sistemini yıktıktan sonra, kendi çağında her yerde olduğu gibi, ev köleliğini kabul edecekti mutlaka.

ve bu şekilde oluşturulan diziden, *rosa*'nın "gül" anlamına geldiği ve Romalının uyuduğu ya da yemek yediği sonucunu çıkarır.[53] Varılan bu sonucun temelinde, bir kelimenin her zaman aşağı yukarı aynı anlama gelmemesinin ve Romalıların kendi çağlarının geleneğine uygun olarak yemek yiyip uyku uyumamalarının şaşırtıcı olacağı olgusu yatar. Dolayısıyla artgörünün temelini görebiliyoruz; sonucun nedeni izlemesini sağlayan sözde devamlılık değildir bu; çıkarımın temeli, doğal fenomenlerin düzenliliği de değildir, son derece ampirik bir şeydir: Tarihte gelenekler, teamüller, tipler vardır. Diyelim ki Romalının biri yatmış, neden yatmıştır? İnsanlar küçük mutluluklar peşinde koşsalardı ve devamlı heveslere kapılsalardı, cevapların sayısı sonsuz olur ve doğru artgörüde bulunmak imkânsız hale gelirdi. Ama insanların âdetleri vardır ve onlara üç aşağı beş yukarı uyarlar; ulaşılabilecek muhtemel nedenlerin sayısı bu şekilde sınırlanabilir. Her şey böyle olmayabilirdi, insanlar bütün âdetlerden habersiz olabilir, yalnızca dehanın ya da deliliğin etkisiyle yaşayabilir, tarih tek bir kere rastlanan şeylerden oluşabilirdi. Bu durumda artgörü imkânsız hale gelir, fakat yasaların düzenliliği

53. Filozofların dikkatini çekmesi gereken ve Spinoza'nın *Tractatus theologico-politicus*'unun I. ve VII. bölümlerinde güzel örnekleri bulunan dizi oluşturma için en kolayı, bu şekilde adlandırmaksızın yöntemi kullanan Eduard Norden gibi bir filoloğun ya da adlandırarak kullanan L. Robert gibi bir tarihçinin eserini incelemektir. İşte bu çok karmaşık çıkarımın bir örneği. Yunanca *oikeios* kelimesi klasik dilde "özel, öz" anlamına gelir; ancak Roma döneminin mezartaşı yazıtlarında *oikeios adelphos* ya da *oikeios pater* ifadelerine rastlanır sık sık; ilk etapta eğilim, bunları "öz kardeşi", "öz babası" diye çevirmek yönündedir; fakat bu sıfata o kadar sık rastlanır ki, zaman içerisinde ve kelimelerin aşınmasıyla bunun basit bir iyelik zamiri seviyesine indiği ve doğru çevirinin "kardeşi", "babası" olduğu çok geçmeden anlaşılır. Örtük akıl yürütme şu şekilde olmuştur: *Oikeios*'un geçtiği yerlerden dizi oluşturulmuş ve mezartaşı yazıtlarında kardeşliğin ya da babalığın özlüğü üzerinde ısrarla duran mezartaşlarının makul olarak beklenen sayının çok üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Fakat "makul olarak" ne demektir? Adı konmamış bir dizi oluşturma söz konusudur: *Oikeios*'un basit bir iyelik zamiri olması ve herhangi bir vurgu nüansı taşımaması için mezartaşı yazıtlarının, en küçük kelime üzerinde bile bütün ağırlığıyla hissedilen geç imparatorluğun şu "Kafkaesk" belagatiyle değil, basit bir üslupla kaleme alınmış olması gerekirdi. Dolayısıyla *oikeios*'u yorumlamak, bütün içeriğin üslubunun değerlendirilmiş olduğunu, yani dönemin diğer üsluplarıyla karşılaştırılmış olduğunu varsayar... En basit önermeye temel oluşturan küçücük akıl yürütmeler işte bu kadar karmaşıktır.

aynen devam ederdi ve epistemolojik yapı zerre kadar değişmezdi.

Neyse ki insan türü her çağda biraz olsun kendini tekrar eder ve bu tekerrürlerin bilgisi artgörüyü mümkün kılar. Dil kodunda kelimeler hep aynı anlamda kullanılır; gelenekler ayakta, oturarak ya da yatarak yemek yenmesini ister, ama nasıl istersek öyle yememize izin vermez. Bütün toplumların klavyesi sınırlıdır, imalatçı bir uygarlığın aynı zamanda şövalye olması çok zordur, çünkü zaman ve zihin her şeye birden yetmez. Her türün kendine has içgüdüleri vardır, mesela kurtlardaki gibi değil de farelerdeki gibi bir iç şiddeti kabul eder. İşte dayanağımızı oluşturabilecek değişmezler. Buna karşılık diğer kesimler, dizi oluşturmaya pek de uygun olmamalarıyla ünlüdür. Dedektif gibi tarihçiler vardır;[54] polis, karşısında uygun modelde bir "ortam adamı" varsa ondan ne bekleyebileceğini bilir, buna karşılık "entelektüeller"in neler icat edebileceklerini asla bilemez. Hata, tuhaflık, bohemlik, deha ve delilik artgörünün tehlikede olduğu kesimlerdir. Düşük nitelikli bir heykel diziye girer, bir şaheserse çok daha nadir; devlet dairelerinde kullanılan formların metnini onardığınızda şiir onarırken olduğundan daha çok güvenirsiniz kendinize. Savaş, insan türünün bilinen bütün tarihi için bir hakikattir, ama ticari emperyalizm çok daha yakın tarihli bir fenomendir ve böyle bir artgörüde bulunarak Peloponnesos Savaşı için bu nitelemeyi kullanmamak yeğdir.[55] Asıl mesele, tekerrürün söz konusu olduğu bir kesimde miyiz yoksa buna bel bağlamamalı mıyız, onu ayırt etmektedir. Üstelik, sapmaların çok daha büyük olduğu tuhaf ya da yaratıcı çağlar vardır. Tarihçi durmaksızın ifratla tefrit arasında gidip gelir: ya yanlış kurallar üretir ("Bu türden bir olgu bu çağda şaşırtıcıdır; ya da XVIII. yüzyıldan önce buna rastlanmaz") ya da

---

54. Tarihsel eleştiriyle polis soruşturması arasında karşılaştırma kaçınılmazdır. H. Reichenbach'ta (1. alıntı) ya da Goblot'nun *Traité de logique*'inde rastlarız buna. Tarihsel çıkarımın ne tümevarım ne tümdengelim olan doğasının ne olduğu meselesine girmeyelim. Bkz. Goblot, ve A. Xénopol, *La Théorie de l'histoire*, 1908 (giderek daha da az alıntı yapılıyor ise de hiç de hor görülmemesi gerekir). Bu çıkarımın doğası için, ışığı Peirce'te ve onun *abduction* tanımında aramak gerekiyor sanki.

55. Bu konuda bkz. P. Vidal-Naquet'nin yazdığı gayet somut bir sayfa: *Economie et Société dans la Grèce ancienne*, *Archives européennes de sociologie*, 6, 1965, s. 147.

her şeyin her çağda mümkün olabileceğini, geleneğin tiran olmadığını söyleyerek ipin ucunu kaçırır. Tarihsel eleştirinin gelecekteki görevlerinden biri, artgörü için bir vukuat bahsi geliştirmektir.

Artgörü "Sentez"dir

Ne ilk ne de son kez tespit ediyoruz ki tarihsel bilginin sorunlarının kökü belgeler, eleştiri ve bilgi derinliği düzeyinde bulunur. Tarihsel epistemoloji konusunda filozofların geleneği gözünü çok daha yükseğe dikmiştir; tarihçinin nedenler ya da yasalarla açıklama yapıp yapmadığını sorar, ama artgörüyü es geçer; tarihsel tümevarımdan söz eder, ama dizi oluşturmayı bilmez. Oysaki belirli bir dönemin tarihi, dizi oluşturmaya, belgeler ile artgörü arasında gidiş-gelişlere başvurularak yeniden oluşturulur ve en sabit görünen tarihsel "olgu"lar, aslında hatırı sayılır oranda artgörü içeren sonuçlardır. Bir tarihçi, bir köy papazının elyazmasına dayanarak vergi sisteminin XIV. Louis'yi gözden düşürdüğünü söylediği zaman, bu tanıklığın komşu köyler için de aynı oranda geçerli olduğunu kabul ederek artgörüde bulunmuş olur, ki bu da, söz konusu tümevarımın gerçek anlamda temellendirilmesi ve örneğin temsil değeri taşıyabilmesi için geniş bir araştırma gerektirir. İlk artgörü 1969'da maddi olarak var olan bir elyazmasının, tarihçinin görme ve dokunma duyusuyla elde ettiği bir duyum olarak üç yüzyıl geriye taşınması oldu.[56] Artgörü ve yorumun bu büyük oranı, bazı alanlarda her türlü sürprizin beklenebileceğini ortaya koydu; nihayet iki yüzyıl önce Romulus'un efsane olduğu itiraf edildi, 1945'ten bu yana Japon tarihçiler de hüküm süren hanedanın kökeniyle ilgili bilgilerin mite dayalı olduğunu yazabiliyorlar. Tarihin dokusunda gerçekten de olağanüstü boşluklar vardır, çünkü belge denen bu çok özel olay türünün arasında olağanüstü boşluklar vardır ve tarih, izler üzerinden giden bir bilgidir.

---

56. Geçmiş olayların öngörü yoluyla doğrulanması sorunsalına girmeyelim ve tarihte ortaya konduğu şekliyle yöntem sözceleri sorununu da meslekten filozoflara bırakalım. Şu atıfla yetineceğiz: A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965 (karton kapaklı baskısı, 1968), IV. ve V. bölümler.

Geride kalan sayfalarda, hiçbir durumda bir belgenin, isterse Robinson Crusoe'nun Robinson Crusoe tarafından yazılmış hayatı olsun, olayla tamı tamına örtüşmediğini görmüştük. Olayın seyri ancak bir mozaik olarak yeniden oluşturulabilir; sayıları ne kadar fazla olursa olsun, belgeler hep ister istemez dolaylı ve eksiktir; bunları seçilmiş olan düzleme yansıtmak ve kendi aralarında birleştirmek gerekir. Bu durum özellikle eski tarihte algılanabilir olmakla birlikte ona özgü değildir, en çağdaş tarih bile aynı şekilde, büyük oranda artgörüyle yapılır, fark şudur ki, buradaki artgörü neredeyse kesindir. Fakat nihayetinde belgeler yine de gazeteler ya da arşivlerdir, yapılması gereken onları kendi aralarında birleştirmek, *L'Humanité*'nin bir makalesine *Journal des Débats*'nın bir başmakalesiyle aynı anlamı vermemektir. 1936'ya ait bir risale ve bazı gazete kupürleri, filanca banliyö fabrikasında grev olduğunu hatırlatır bize. Hiçbir tarihsel çağ her şeyi bir arada yapmadığına göre, "işyerinde grev", "acımasız grev" ve "makine kırıcıların grevi" aynı anda yapılmadığına göre, 1936'daki bu grev, Halk Cephesi bağlamında, daha doğrusu, bu grevler hakkında bizi bilgilendiren bütün belgeler bağlamında, o seneki bütün grevlerle benzer görülecektir muhakkak. Eski tarihte ise, en resmi (ya da artgörülerin oranı yeterince düşünülmediği için öyleymiş gibi görünen) belge bile bağlam bilinmediği için müphem kalır. İşte Genç Plinius'un, ikinci yüzyılın başlarında, Küçük Asya'da bir yerlerde Hıristiyanların sayısının çok olduğunu resmi olarak bildiren, göktaşı gibi münferit bir mektubu; bağlamı bilmediğimiz için bu mektubun, İsa'nın ölümünden hepi topu üç kuşak sonra, Hıristiyanlığın en azından yüksek kültür bölgelerinde gönülleri neredeyse tamamen fethetmeyi başardığını mı ispatladığına, yoksa o sıradaki güncel bir durumun (Asya'da, Anglosakson *revival*'ına [canlanma] benzer ani bir ihtida dalgası ya da eski misyonerleri Japonya'da hayal kırıklığına uğratan, otoritelerin tek bir hareketiyle son bulan şu kitle halinde ve arkası gelmeyen ihtida salgınları gibi — yine de sular çekilince kıyıda az sayıda fethedilmiş ruh kalıyordu) Plinius ve Roma otoritelerinin dikkatini çektiğini mi düşünmek gerektiğine bile karar veremiyoruz (varsayalım ki sadece bunu merak ediyoruz). Din sularının düzenli yükselişi mi, med-cezir mi? Roma belgeleriyle yetinirsek bu nokta üzerinde artgörü imkânsızdır.

Yakın zamanlara geldikçe boşluğu azalan belgeler bir çağın bağlamını tahayyül etmemizi sağlar ("insan dönemine alışır"), bu tahayyülse, daha boşluklu başka belgelerin yorumunu düzeltmeye izin verir. Edebi metinlerin yorumunda "yorumbilgisel döngü" ne kadarsa burada da "tarihsel sentezin kısır döngüsü" ancak o kadardır. Döngünün olduğu, metinsel bir bağlamın yorumunun ayrıntılara bağlı olduğu ve ayrıntıların bağlama yüklenen anlamı edindiği iddia edilir.[57] Bağlamın geçici yorumunun dayandığı ayrıntılar, yorumlanması gereken yeni ayrıntıdan farklı olduğuna göre döngü diye bir şey yoktur. Yorum bu şekilde kırkayak gibi ilerler. Başka türlü olsaydı, bugüne kadar hiçbir metni çözememiş olurduk, meğerki mistik bir sezgimiz olsun.

Artgörülerin sonsuza uzanışından daha fazla "tarihsel döngü" yoktur; çıkarımlar belgelerdeki verilere dayanır. Ancak çıkarımlar sonsuza kadar gitmeseler de en azından çok uzağa giderler. Sonunda her tarihçinin kafasında küçük bir kişisel tarih felsefesi, bir mesleki deneyim dokurlar; tarihçi bu deneyimle iktisadi nedenlere ya da dinsel ihtiyaca şu ya da bu ağırlığı verir, artgörünün şu ya da bu varsayımını düşünür veya düşünmez. Tarihin meşhur "yöntemi" bu deneyimdir (hem de bir hekimin ya da günah çıkaran bir papazın deneyiminden söz ettiğimizde kullandığımız anlamıyla).

"Yöntem" Deneyimdir

Nasıl en ufak bir olgu pek çok artgörü içerimliyorsa, bir tarih ve insan yaklaşımı oluşturan, daha genel artgörüler de içerimler. Ayrılmaz biçimde bağlı olduğu olayların incelenmesiyle edinilen bu mesleki deneyim, Thukydides'in *ktêma es aei* dediği şeydir — tarihin ilelebet geçerli dersleri.

Tarihçiler sonunda, kendi dönemleri ya da tarihsel çağ için bir bilgelik kazanır ve Maritain'in dediği gibi "sağlıklı bir insan felsefe-

57. A. Boeckh, *Enzyklopadie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1, *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*, 1877 (Teubner, 1968), s. 84 *vd.*, ayrıca bkz. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, çev. Remy, Aubier-Montaigne, 1947, c. I, s. 331.

si, insanoğlunun çeşitli faaliyetleri ve bunların göreli önemiyle ilgili isabetli bir anlayış" edinirler.[58] Devrimci dürtüler, özel bir toplumsal ve ideolojik hazırlık gerektiren az rastlanır bir fenomen midir, yoksa araba kazaları gibi mi ortaya çıkıverir, dolayısıyla da tarihçinin karmaşık açıklamalara girişme zahmetine katlanması gerekmez? Mahrumiyetlerden ve toplumsal eşitsizlikten kaynaklanan memnuniyetsizlik, gelişimin ana etkenlerinden biri midir, yoksa sadece ikincil bir rol mü oynar? Derin iman yalnızca dinsel seçkinlere mi aittir, yoksa kitlesel bir olgu olabilir mi? Şu meşhur "köylü imanı" nasıl bir şeydir? Bernanos'un hayal ettiği gibi bir Hıristiyanlık hiç oldu mu? (Le Bras bundan ciddi şekilde kuşku duyar.) Romalıların gösterilere, Güney Amerikalıların futbola duydukları kolektif tutku, siyasi itkileri gizleyen bir tezahür müdür, yoksa bu tutkunun başka bir nedene ihtiyaç duymaması insani olarak makul bir durum mudur? "Döneme ait" belgelerden bu sorulara cevap çıkarmak her zaman mümkün olmaz. Tam aksine belgeler, herkesin bu sorulara hazırladığı cevapla onlara yüklediği anlamı alır ve eğer tarihçi kültürlüyse —önyargıları varsa— cevap diğer dönemlerden, yani çağdaş tarihin gösterisinden çıkarılır. Yani tarihsel deneyim, bir tarihçinin kendi hayatında sağdan soldan, okurlarından, ahbaplıklarından öğrenebileceği her şeyden oluşur. Deneyimleri aynı olan iki tarihçi ya da hekimin bulunmaması şaşırtıcı değil midir? Ne de olsa hastanın başucunda sonu gelmez tartışmalara sık sık rastlanır. Sosyoloji, fenomenoloji, din vb. etiketli tekniklere başvurarak harikalar yaratabileceğini sanan safdilleri de unutmamak lazım; sanki bu bilimler gökten zembille inmiş, sanki bunlar tümevarımsal değilmiş, sanki biraz daha genel bir görünümle tarihin parçası değillermiş gibi, sanki bunlar başkalarının —yabancı görülen ama gerçek anlamda yabancı olmayan etiketlerden gözü korkmasa kendisinin de yararlanabileceği— deneyimleri değilmiş gibi. Bu yüzden, sosyolojinin tarihin parçası olmadığını bahane edip bu deneyimi reddetmek yerine ona da açık olmayı bilen safdiller aslında gerçekten yetenekli olanlardır, onlarla dalga geçenlerse olsa olsa yarı-yeteneklilerdir. Hangi

58. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, çev. Journet, Seuil, 1957, s. 21.

ambalajla sunulursa sunulsun, tarihsel deneyim, tarihe dair bütün genellik ve düzenliliklerin bilgisidir.

Tarihsel Nesnelliğin İki Sınırı

Tarih, verilerle deneyimin böyle bir karışımıysa; artgörü içeren belgeye dayalı ve boşluklu bilgiyse; tıpkı bir çocuğun etrafındaki dünyaya dair algısını yavaş yavaş inşa ettiğindeki gibi, çıkarım gidişgelişleriyle yeniden inşa ediliyorsa, tarihsel nesnelliğin sınırının ne olduğu açıktır: belgelemedeki boşluklar ve deneyimlerin çeşitliliği.

1. *Belgeleme*

Sınırlar bu ikisinden ibarettir. Marrou'nun dediği gibi, büyük harfli Tarih olmadığına ve her şey olay örgüsünün konusu olduğuna göre, tarihin öznel olduğunu baştan kabul edebiliriz. Aron'un sözünü ettiği, tarihsel nesnelliğin sınırlarını da baştan kabul edebiliriz; şöyle ki, bu olay örgüleri ay-altına aittir, gerçektir ama bilimsel bir gerçek değildir ve tarih kitabından alacağınız bir sayfa, fizik kitabındaki bir sayfadan ziyade anlatı kitabından bir sayfaya benzer hep. Bundan, eski moda bir okumuş adam şüpheciliğinin kabul edildiği sonucu ya da, yeni modaya uygun olarak, olguların var olmadığının ve bunların tarihin anlamı konusunda hepi topu bir görüşe bağlı olduğunun kabul edildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Yalnızca, tarihin bilimsel anlamda nesnel olmadığı, onun nesnelliğinin, gözlerimizle gördüğümüz dünyanın nesnelliğiyle aynı türden olduğu sonucu çıkarılabilir bundan.

F. Châtelet'nin büyük bir isabetle belirttiği gibi, "günümüz tarihçilerinin çalışmalarına bakılırsa —bu tarihçilerin tarih üzerine düşünceleri değil yalnızca— tarihsel hakikatin imkânsızlığına dair tartışmaların, tarihin tahminî olmasının, kaçınılmaz öznellik etkeninin bugün çok da anlamlı olmadığı fark edilir. Olayların birden çok sunumu mümkün olsa da, her biri aynı olaya farklı bir ışık tutar". Zihinlerin tarikatlere ayrılmasından kaynaklanan sınırları, nesnellik hakkının sınırları arasında saymayacağız; bir Marksist iktisadi nedenlere öncelik tanır, başkalarıysa iktidar arayışı ya da seçkinlerin dolaşımından söz eder. Kimyacılar ya da fizikçiler arasındaki tartış

maların aksine, bu tarikatlere bölünme disiplin dışından gelip sıkıntı yaratır. Tarihin tamamlanmamışlığını da aynı şekilde saymayacağız, zaten bütün dolaylı bilgiler için durum aynıdır. Yalnızca iyi ve daha az iyi tarihçiler olduğunu ispatlayan, analizin olaysal-olmayan içinde az (Hruşçev) ya da çok (Togliatti) ileri götürülebileceğini de saymayacağız. Hakeza tarihsel deneyimin artışını da. Bütün bunlar kabul edildikten sonra, Seleucos emperyalizmi ya da Mayıs 1968 üzerinde mutabık kalınmasına, belge eksikliği müstesna, ne engel olabilir. Tarih pratiği varoluşuyla bile nesnelliğin başka sınırları olduğunu yalanlar ve henüz tarihçiler arasında, üstesinden gelinemeyecek çıkmazların keşfiyle sonuçlanan tartışmalar görülmemiştir. Karışık kavramlar, öngörüldüğü kadar basit olmayan sorunsallar ve daha önce akıllara gelmemiş sorular keşfedilir yalnızca. Tarih bilinemez değildir fakat son derece karmaşıktır, şu anda elde edebileceğimizden çok daha incelikli bir deneyim gerektirir. Yüzeysel nedenler ile derin nedenler arasında yapılan ayrım bile kişisel zevk meselesi ya da bakış açısı değildir. Aynı dönem hakkındaki iki tarihsel sunum, olağan olarak birbirinden çok farklı olacaktır elbette; ama bu farklar olguların şu veya bu veçhesine ışık tutmaktan, bunlardan biri üzerindeki ısrardan ya da neyin sessizce geçileceği konusundaki tercihten kaynaklanır. İki matematik sunumu arasında da aynı farklar pekâlâ görülebilir. Ya da gerçek bir ihtilaf söz konusudur; o zaman da fiilen gayet nesnel olarak bir tartışma ortaya çıkar; o da asla çıkmazla sonuçlanmaz, olsa olsa dargınlıkla son bulur.

2. *Deneyimlerin çeşitliliği*

Nesnelliğin ikinci sınırı —aslında kesin bir sınır olmaktan çok yavaşlatan, geciktiren bir şeydir— kişisel deneyimlerin çeşitliliğidir; kişisel deneyimler de güçlükle aktarılabilir. İki dinler tarihçisi "Roma İmparatorluğu'nda cenaze sembolizmi" konusunda anlaşamaz; çünkü birinde antik yazıtların, Breton haclarının, Napoli sofuluğunun deneyimi vardır ve Le Bras okumuştur, diğeriyse antik metinlerden, kendi inancından ve Azize Theresa'dan yola çıkarak bir din felsefesi edinmiştir. Oyunun kuralı gereği kimse artgörünün temeli olan deneyimlerin içeriğini açıklamaya çalışmaz, birbirlerini dinsel hassasiyeti eksik olmakla suçlarlar — bunun da bir anlamı yoktur,

ama kolay kolay affedilmez. Bir tarihçi, yorumunu temellendirmek için bugünün ya da tarihin başka bir döneminin derslerine başvurduğu zaman, onu düşüncesinin kanıtı olarak değil, örneği olarak sunmak alışkanlığındadır. Tarihsel tümevarımın bir mantıkçının gözüne fena halde kusurlu ve tarihin de zavallı bir analojik disiplin olarak görüneceğini utançla tahmin edeceği kesindir. O halde, insanın tarihi kendi kişiliğiyle, yani karmakarışık bir bilgi birikimiyle yazdığına inanıp inanmamak keyfimize kalmıştır. Bu deneyim, her şeyden çok kitabi olduğuna göre, aktarılabilir ve biriktirilebilir; ama bir yöntem değildir (herkes istediği ve edinebildiği deneyimi edinir), çünkü her şeyden önce varoluşu resmi olarak kabul edilmiş, edinimi de düzenlenmiş değildir; ayrıca aktarılabilir olsa da formül haline getirilemez. Deneyim somut tarihsel durumların bilgisi aracılığıyla edinilir, herkes bundan kendince dersler çıkarır. Peloponnesos Savaşı'nın *ktêma es aei*'si bu savaşın anlatısında gizlidir, metinden ayrı bir küçük ilmihal değildir. Tarihsel deneyim işbaşında edinilir, incelemenin değil öğrenmenin meyvesidir. Tarihin yöntemi yoktur, çünkü deneyimini tanımlar, yasalar, kurallar şeklinde formülleştiremez. Farklı kişisel deneyimlerin tartışılması her zaman dolaylı yoldan olur, zaman içinde farklı öğrenmeler birbirleriyle iletişim kurar ve sonunda anlaşma sağlanır, ama görüşlerden birinin kendini dayatmasıyla olur, bir kural ihdas edilmesiyle değil.

Nedenler mi Yasalar mı? Sanat mı Bilim mi?

Tarih, belli bir deneyimin öğrenilmesini gerekli kılan bir sanattır. Bu noktada yanıltıcı olan, günün birinde tarihin gerçekten bilimsel bir aşamaya taşınabileceğinin ümit edilmesine sebep olan şey, tarihin aynen gündelik hayat gibi, genel fikirlerle, yaklaşık düzenliliklerle dolu olmasıdır. "Vergiler XIV. Louis'den nefret edilmesine sebep oldu," dediğim zaman, bir başka kralın başına aynı sebepten aynı şey gelirse bunun şaşırtıcı olmayacağını kabul etmiş olurum. Böylelikle tarihin epistemolojisi konusunda Anglosakson ülkelerinde halihazırdaki en büyük soruna gelip dayanmış oluruz: Tarihçi nedenler aracılığıyla mı açıklama yapar, yoksa yasalar aracılığıyla mı? Bu tekil nedenselliğin temelini oluşturan ve fazla ağır bütün

vergilerin bunları koyan hükümeti gözden düşüreceğini ifade eden bir *covering law*'a (kapsayıcı yasa) başvurmaksızın, vergilerin XIV. Louis'den nefret edilmesine sebep olduğunu söylemek mümkün müdür? Yararı görünüşte sınırlı olan ama aslında, tarihin bilimsel ya da ay-altına ait olması meselesini ve hatta bilimsel bilginin doğası meselesini içinde saklayan bir sorunsal bu; okumakta olduğunuz bölümün kalanı bu konuya ayrılacak. Yalnızca genelin bilimi olduğunu herkes bilir, tarih de genelliklerle doludur ama bunlar "doğru" genellikler midir? Öncelikle *covering laws* teorisini ortaya koyalım, çünkü bunun tarihsel açıklamayla ilgili analizinden aklımızda tutmamız gereken şeyler var. Bazı görünüşlerine rağmen sözünü ettiğimiz açıklamanın, uygulamadaki bilimsel açıklama tarzıyla çok zayıf bir bağlantısı olduğunu kabul etmiyoruz; çünkü, G. Granger'nin[59] bütün okurları gibi, biz de "yaşanmış" (biz buna "ay-altı" demiştik) ile "biçimsel" olan, yani adına yaraşır her bilimin biçimselleştirilebilirliği arasındaki karşıtlık dışında bir şeyden medet ummuyoruz artık. Milletlerin bilgeliği hakikatinin, "Bütün ağır vergiler hükümetten nefret edilmesine sebep olur, aksi bir durum istisnaidir", böyle bir hükmün Newton'un formülüyle en ufak bir ilgisi var mıdır? Yoksa neden?

Mantıksal Ampirizme Göre Açıklama

Tarihteki bu *covering laws* teorisi varlığını mantıksal ampirizme borçludur.[60] Bu ekol sebep birliğine inanır. Ekolün bilimde açıklamayla ilgili analizine göre, bütün açıklamalar dönüp dolaşır, olayları yasalar çerçeveler sınıflamaya dayanır. Netleştirmek gerekirse, diyelim ki açıklamamız gereken bir olay var; bu açıklama bir taraftan, önceki verilerden ya da şartlardan, ki bunlar da belirli bir zaman

59. G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960 ve 1968; ayrıca bkz. "Evénement et structure dans les sciences de l'homme", *Cahiers de l'institut de science économique appliquée* içinde, no. 55, Mayıs-Aralık 1957 (47). Fizik teorileri, sosyolojideki sahte-teoriler, prakseoloji gibi beşeri bilimler hakkında bkz. A. Rapoport'un son derece açık makalesi: "Various Meanings of 'Theory'", *The American Political Science Review* içinde, 52, 1958, s. 972-88.

ve yerdeki olaylardır (mesela fizikçilerin baştaki ya da sınırdaki şartlarıdır), diğer taraftan bilimsel yasalardan oluşur. Bir olayın (bir demir çubuk üzerinde ısının yayılışı, bu yıl buğday fiyatlarının orantısız çekilde düşüşü) bütün açıklamaları en azından bir yasa içerir (buğday için bu, King yasasıdır). Kesinlikle kusursuz bir analiz; şimdi bunu tarihe uygulayalım. Papalıkla İmparatorluk arasındaki çatışmayı ele alalım.[61] Olaylar zinciriyle sonsuza kadar geriye gitmemek için tarihçi, ilk iş olarak başlangıç verilerine karar verir: XI. yüzyılda bir papalık ve şu ya da bu nitelikleri olan bir imparatorluk iktidarı vardı. Tarihsel dramanın aktörlerinden herhangi birinin bundan sonraki her davranışı bir yasayla açıklanır: Her iktidar, ruhani bile olsa eksiksiz olmak ister, her kurum sürekli olmak ister, vb. Bununla birlikte, her epizot bir ya da birkaç yasayla ve bir önceki epizotla açıklansa da, bütün epizotların birbiri ardından geleceğini ve zincirin tamamının öngörülebilir olacağını sanmamak gerekir; öyle olmaz çünkü sistem yalıtılmış değildir, sahneye sürekli olarak verileri dönüştüren yeni veriler girer (Fransa kralı ve onun hukukçuları, IV. Henri'nin mizacı, milli monarşilerin kuruluşu). Bundan şu sonuç çıkar: Zincirin her halkası açıklanabilse de, birbirine bağlı olaylar dizisi açıklanamaz, zira her yeni verinin açıklaması, bunların bağlı olduğu zincirlerin araştırmasında bizi çok uzağa götürür.

Mantıksal ampirizm de tarihi seve seve dramatik bir olay örgüsüyle karşılaştırmamızdan rahatsız olunmasını ister. Veriler drama-

---

60. Bu konuda en temel çalışma C. G. Hempel'inkidir: *The Function of General Laws in History*, 1942 (haz. H. Feigl ve W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton Century Crofts, 1949 içinde; ve haz. P. Gardiner, *Theories of History*, Glencoe, Free Press, 1959 içinde); aynı şekilde I. Scheffler, *Anatomie de la science*, çev. Thuillier, Seuil, 1966, VII. bölüm; ayrıca bkz. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, çev. Rousseau, Plon, 1956, s. 142; Türkçesi: *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Osman, İstanbul, İnsan, 2004. P. Gardiner'ın *The Nature of Historical Explanation*'daki ve W. Dray'in *Laws and Explanation in History*'deki son derece nüanslı konum alışlarına da bakılmalı; ayrıca bkz. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, X. bölüm. Fakat Hempel'in teorisinin en iyi sunumu Stegmüller'inkidir: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, c. I, s. 335-52. Mantıksal ampirizm ve yeni-pozitivizm bu sorun hakkındaki çalışmaları artırmıştır, ama elbette hepsini bildiğimizi söyleyemeyiz.

61. Bkz. Stegmüller, s. 354-58 ve s. 119; tümdengelimli-nomolojik açıklama teorisi için, *a.g.y.*, s. 82-90.

daki kişiler gibidir, bu kişilikleri hareket ettiren yaylar vardır: ebedi yasalar. Olaylar esnasında çoğu zaman yeni aktörler çıkagelir; bunların gelişi kendi içinde açıklanabilir olsa da, sahnenin dışında neler olup bittiğini görmeyen seyircileri şaşırtır sonuçta. Yeni aktörlerin gelişi, sahne sahne açıklanabilir olan, ama baştan sona öngörülebilir olmayan olay örgüsünde hissedilir bir değişim yaratır, her epizot insan kalbinin ebedi yasalarıyla açıklandığına göre, bu olay örgüsünün sonu aynı anda hem beklenmedik hem de doğaldır. Dolayısıyla tarihin neden tekerrür etmediğini, geleceğin neden öngörülebilir olmadığını görebiliyoruz. Belki de varsayacağımız gibi, "Her iktidar eksiksiz olmak ister" gibi bir yasa, en mutlak ve bilimsel yasalardan biri olmadığı için değil. Hayır, yalıtılmış olmayan sistem, başlangıçtaki verilerden yola çıkılarak tamamıyla açıklanamayacağı için. İşte en ödünsüz bilimsel zihnin bile kabul etmekten geri duramayacağı bir belirsizlik.

Mantıksal Ampirizmin Eleştirisi

Peki bu şemayı ortaya koyarak ne yapmış olduk? Bir metafor mu örmüş olduk? Bir konuda anlaşalım:[62] Dilthey'ın "açıklayan" doğa bilimleri ile "anlamayı sağlayan" beşeri bilimler arasında kurduğu ve bilim tarihinin en kaydadeğer çıkmazlarından biri olan karşıtlık için en ufak bir nostalji duymuyoruz. İster cisimlerin düşüşü, ister insan eylemi söz konusu olsun, bilimsel açıklama aynıdır, tümdengelimli ve nomolojiktir; bizse tarihin bir bilim olduğunu kabul etmiyoruz. İster doğa bilimi ister beşeri bilim olsun, bilimlerin nomolojik açıklamaları ile, nedensel ama yasa olarak genellenemeyecek kadar karışık olan gündelik ve tarihsel açıklama arasında bir sınır çizgisi vardır.

Doğrusunu söylemek gerekirse asıl zor olan, mantıksal ampirizmin, tarihçinin kullanacağı şu "yasalar"dan tam olarak ne anladığını bilmektir. Fiziğin yasaları ya da iktisadın yasaları gibi, herkesin anladığı anlamıyla "bilimsel yasalar" mıdır bunlar? Yoksa şu "Bü-

62. Stegmüller, s. 360-75: "Sözde Anlama Yöntemi"; ayrıca bkz. R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 27.

tün ağır vergiler..." gibi besbelli olgular mıdır? Bu noktada bazı yazarlar ve metinlere göre bazı belirsizlikler olduğunu tespit ediyoruz. İlke olarak yalnızca bilimsel yasalar söz konusudur; ancak bilimsel ampirizm şeması, yalnızca bu yasalardan birine başvuran tarih kitaplarına uygulanacak olsaydı, bunların sayısı gerçekten çok az olurdu. O halde milletlerin bilgeliğinin hakikatlerini de yasa olarak selamlamaya razı oluruz yavaş yavaş; tarihin, yöntemleri ve sentezi olan ciddi bir disiplin olduğu, yine de açıklama sunamadığı, ancak her yerde bulunabilecek başka şeyler sunduğu kanaati ne kadar safçadır. Herkesçe bilinen gerçeklere böyle yasa demek zorunda kalınca insan teselliyi umutlara sarılmakta bulur: Bilim ilerledikçe besbelli olguların yerini daha nitelikli yasaların alacağı, tamamlanmamış, zımni ya da geçici, basit bir "açıklama taslağı"[63] söz konusudur. Kısacası, ya tarihin gerçek yasalarla açıklama yaptığını iddia ederiz, ya besbelli olgulara yasa deriz ya da bu besbelli olguların müstakbel yasaların eskizleri olmasını umarız. Böylece üç hata ortaya çıkar.[64]

Mantıksal ampirizme göre, tarihsel açıklama teorisi, yanlış değil pek az öğreticidir. Tarihte nedensel açıklamayla bilimlerin nomolojik açıklaması arasında elbette bir benzerlik vardır; her iki durumda da verilere (vergiler, XIV. Louis) ve genel bir ilişkiye (yasa) ya da en azından istisnalar hariç genellenebilir bir ilişkiye (neden) başvurulur; bu benzerlik sayesinde tarihçi nedenlerle yasaları yan yana kullanabilir. Buğday fiyatlarının düşüşü King yasasıyla ve Fransız halkının beslenme alışkanlıklarıyla açıklanır. Fark şu ki, nedensel

63. "Açıklama taslakları" hakkında bkz. Stegmüller, s. 110 ve s. 346.

64. X. Bölümdeki soru kümesine dönüyoruz, tartışma ancak bu noktada tam olarak ortaya konabilir. Bizim gözümüzde asıl büyük mesele, yaşanmış olanın kesitlerinin (ateş, İslam, Yüz Yıl Savaşları), biçimsel olanın soyut kesitleriyle (kuantum, manyetik alan, hareketin niceliği) hiçbir ortak yönünün olmadığı, *doksa* ile *episteme* arasında boşluk olduğu ve yaşanmış olanların kesitinin, ayrıntılar hariç, bilimsel yasaların tarihe uygulanmasını sağlamadığıdır. Stegmüller'in tarihte (yani, günlük hayatta: Pyrrhus'un kafasına düşen kiremit elbette yerçekimi yasasına uyuyordu) yasaların olduğunu ama tarihin yasalarının olmadığını gösterirken tam olarak kabul ettiği buydu (s. 344); 4. Haçlı Seferi'nin nasıl cereyan ettiğini açıklayan bir yasa yoktur. Bu konuda G. Granger ile aynı fikirdeyiz; bkz. *Pensée formelle et sciences de l'homme*, s. 206-12.

bir ilişki tekrarlanabilir ise de bunun ne zaman ve hangi şartlarda tekrarlanacağından kesin olarak emin olunamaz: Nedensellik karışık ve bütünseldir; tarih, karşımıza kural olarak çıkarılamayacak, tekil nedensellik vakalarını tanır sadece. Tarih "dersleri"ne her zaman zihinsel kısıtlama eşlik eder. İşte bu yüzden tarihsel deneyim formülleştirilemez, *ktêma es aei* doğrulanmış olduğu tekil vakadan ayrı tutulamaz. Bu tekil vakalardan birini ele alalım, her türlü sağduyu hilafına, ondaki dersi yasa olarak genellemeye çalışalım, elde ettiğimiz besbelli olguya yasa demeye baştan razı olalım: Yine de bundan bir yasa çıkarmak gerekir ve o kadar da basit değildir bu, çünkü nedensel ilişki bütünseldir, bunun analizini yapmak içinse elimizde hiçbir kıstas yok, dolayısıyla mümkün olan çözümleme sayısı belirsizdir. Aynı örneği ele alalım: "XIV. Louis vergiler yüzünden gözden düştü." Basit gibi görünüyor; neden vergi sistemidir, sonuçsa gözden düşme; yasaya gelince, okur bunu kesinlikle ezbere biliyordur. Ancak iki ayrı sonuç ve iki farklı neden yok mudur: Vergiler memnuniyetsizliğe neden olur, bu memnuniyetsizlik de gözden düşmenin nedeni haline gelmez mi? Ayrıca bir *covering law* doğuracak daha ince bir analiz, bütün memnuniyetsizliklerin, bu memnuniyetsizliği yaratan nedene geri döneceğini ilan eder (hafızam beni yanıltmıyorsa bu yasa Spinoza'da geçer). Bu durumda tek bir gözden düşme için iki ayrı yasamız mı var? "Çok ağır vergi" ve "kral" kavramlarını dikkatle incelersek, sözde analizimizin aslında olup bitenin bir *betimleme*'si olduğunu zamanında akletmezsek, daha da çok yasamız olur.

Üstelik, nasıl bir formüle kavuşturursak kavuşturalım yasamız yanlış olacaktır: Yurtsever bir coşku durumunda ya da herhangi bir şekilde açıklanamayan sebepler söz konusu olduğunda, işe yaramayacaktır. "Durumları ve şartları çoğaltalım, yasa hep doğru olacaktır" diyenler olmuştur.[65] Deneyelim bakalım. Önce yurtsever atılım-

65. I. Scheffler, *Anatomie de la science, études philosophiques de l'explication et de la confirmation*, Seuil, 1966, s. 94: "(Bitik bir genellemenin) yerine ek şartlar içeren gerçek bir başka genelleştirme geçirilebilir." — Stegmüller gibi bir yazarın gözünde (Stegmüller, s. 102) bu işlemin şu türden bir sahte-açıklamaya dönüşeceğini de ekleyelim: "Caesar'ın içinde bulunduğu koşullarda ve onun ye-

ları istisna ederiz, sonra nüansları artırırız. Yasanın ifadesi sayfalar boyunca devam edince, şimdiki zamanda ve çoğul olarak yazılmış olmak gibi eğlenceli bir özellik arz eden, "XIV. Louis'nin Saltanatının Tarihi" konulu yeniden bir bölüm oluşturmuş oluruz ve yine buna uygun bir yasa bulmamız gerekir.

Tarih Bir Bilim Taslağı Değildir

Ay-altı âlemin somut ve düzensiz nedenselliğiyle bilimlerin soyut ve biçimsel yasaları arasındaki fark budur. Ne kadar ayrıntılı varsayılırsa sayılsın, bir yasa asla her şeyi birden öngöremez; öngörülemeyenlere de sürpriz, kaza, akla gelmez tesadüf ya da öngörülemeyen son dakika manevrası adı verilir. Bekleneceği üzere bir sosyolog, seçim sonuçlarını, sarkaç üzerindeki en sıradan deneylerin sonuçlarını öngörebilen fizikçiden daha kesin olarak kestirmeyi ümit edemez. Fizikçi de sonuçlardan kesin olarak emin değildir; deneyin isabetsiz olabileceğini, sarkacın ipinin kopabileceğini bilir. Elbette sarkaç yasasının doğruluğundan bir şey eksilmez. Ancak bu yüce teselli, ay-altına ait bir olayı, seçimlerin gerçek sonucunu öngörmeyi uman sosyoloğumuzu memnun edemez, ki bu da aşırı bir beklentidir.

Bilimsel yasalar Apollo 11'in Sükûnet Denizi'ne konacağı kehanetinde bulunmuyordu (ama yine de bir tarihçi bunu bilmek isterdi); arıza ya da kaza olmadığı sürece, Newton mekaniğine göre oraya konacağını öngörüyordu.[66] Yasalar, kendi koşullarını ortaya koyar ve bu koşullarda, iktisatçıların çok sevdikleri formül gereği, "her şeyin zaten eşit olduğu"nu öngörür. Yasalar, nesnelerin düşüşünü belirler ama boşlukta, mekanik sistemleri belirler ama sürtünmesiz ortamda, piyasa dengesini belirler ama tam rekabet koşullarında. Bu yasalar ancak bu şekilde somut durumlardan kendilerini soyutlayarak bir matematik formülü gibi biçimsel olarak işleyebilir; ge-

---

rinde bulunan her birey, Rubicon'un benzeri olan her nehri muhakkak surette geçer" şeklindeki bir yasa gereğince Caesar Rubicon'u geçmiştir.

66. Bkz. K. Popper'ın kehanet ile öngörü arasında yaptığı ayrım: "Prediction and Prophecy in Social Sciences", *Theories of History* içinde, haz. P. Gardiner, s. 276.

nellikleri bu soyutlamanın sonucudur, tekil bir durumun çoğullaştırılmasından ileri gelmez. Bu hakikatler bir ifşa değildir kesinlikle, fakat önemini, berraklığını ve zihin açıklığını teslim etmekten zevk duyduğumuz bir kitapta, tarihsel açıklama ile bilimsel açıklama arasındaki farkın yalnızca bir nüans olduğunu söyleyen Stegmüller'in izinden gitmekten bizi alıkoyar. Tarihçilerin, yasalar aracılığıyla açıklama yaptıklarını kabul etmekteki isteksizlikleri ya bunları farkında olmaksızın kullanmalarından ya da yasalarla verilerin müphem ve eksik olarak ifade edildikleri "açıklama taslakları"nın ötesine geçmemelerinden ileri gelir. Bu eksikliğin birden çok sebebi vardır, diye devam ediyor Stegmüller. Açıklama yasaları zımni olarak ihtiva ediyor olabilir; tarihsel bir kişiliğin eylemleri karakteriyle ya da onu harekete geçiren sebeplerle açıklandığında, örneğin, durum böyledir. Başka bir sefer genellemeler, özellikle gündelik psikolojiden alınanlar, besbelli sayılabilir. Tarihçinin, tarihsel bir ayrıntının teknik ya da bilimsel veçhelerini kurcalamayı kendi işi olarak görmediği de olur. Bilimin bugünkü durumunda kesin yasalar oluşturmak çoğunlukla imkânsızdır: "Elimizde yalnızca, altta yatan düzenliliğin yaklaşık bir temsili var ya da karmaşıklığından dolayı yasa oluşturulamaz."[67] Tarihsel açıklamanın bu betimlemesine tamamıyla katılıyoruz, yalnız onu bilimsel açıklamanın "eskizi" olarak nitelemekle ne kazandığımızı anlayamıyoruz; bu hesaba göre, insanoğlunun bugüne kadar düşünmüş olduğu her şey bilimin eskizidir. Birinden diğerine geçmek için bir sıçrama gerektiğine göre, bilim tam bir tahavvül gerektirdiğine göre, gündelik bir özdeyişten bilimsel yasa çıkarılamadığına göre, tarihsel açıklama ile bilimsel açıklama arasında nüans değil uçurum vardır.

---

67. Stegmüller, s. 347. Stegmüller'in Hume eleştirisi nasıl akla gelmez, s. 443 (ayrıca bkz. 107): "Gündelik dilin anlatım biçimlerine bağlanmak ve bu gündelik biçimlerden ayrılmaksızın, bunlardan aslında içermedikleri bir kesinliği çıkarmaya çalışmak umutsuz bir girişimdir." Şu itirafları da alıntılayalım: "eksik bir 'açıklama taslağı' çoğunlukla bilimin ilerlemeleriyle tamamlanmaz, yerini bir başka şeye bırakır" (s. 349) ve "Bir açıklama taslağının yerine tam bir açıklama geçirilmesi, hemen her zaman Platonik bir zorunluluk olarak kalır" (s. 350).

Tarihin Sözde Yasaları

Tarihin ya da sosyolojinin soyut olmayan sözde yasalarında bir fizik formülünün kusursuz keskinliği yoktur. Bu yasalar kendi başlarına değil, ancak somut bağlama zımni bir referansla var olurlar. Ne zaman bir yasayı açıklasak, arkasından "Kabaca söylüyorum, ama elbette istisnalar ve beklenmeyen durumları ayrı tutmak lazım," diye eklemeye hazırızdır. "Devrim" gibi, "burjuvazi" gibi ay-altına ait kavramlar böyledir; içinden alındıkları somutun bütün ağırlığını taşırlar, onunla köprüleri atmamışlardır. Tarihsel-sosyolojik kavramlar ve "yasalar"ın, ancak hükmettikleri somutla girdikleri *gizli değiş tokuşlar* sayesinde anlam ve yararları vardır;[68] işte bu değiş tokuşlar sayesinde bir bilimin henüz tam olarak bilim olmadığını anlarız. Statik alanında çalışmadan söz ettiğimde, günlük kullanımda "çalışma"nın ne anlama geldiğini unutabilirim, unutmalıyım da. Fizikçilerin —bir isim vermek gerektiği için bu ismi taşıyan— çalışması, bir kuvvetten, hareketin o kuvvet doğrultusunda yansıtılması suretiyle doğan şeyden ibarettir; bütün bilimsel nesneler gibi bu da nasıl tanımlanırsa öyledir. Bilimin amacı kendi soyutlamalarıdır; bilimsel bir yasa keşfetmek, görünürün ötesinde, işleyen bir soyutlama keşfetmek demektir. Oysa yaşanmış olan "çalışma" tanımlanamaz; somuta verilen addır o ve biz olsa olsa, fenomenolojik kalemin ustalığı sayesinde, onun karman çorman zenginliğinden dem vurabiliriz. Okurda, tek sahici metin olarak kalan bu somutun hatırasını canlandırmak için tanımlanır bu. Demek ki *ktêma es aei* olaysal bir bağlamdan bağımsız olarak formülleştirilemez. Farz edelim ki *ktêma* devrim, burjuvazi ya da asaletle ilgili yasalar öğretiyor bize; söz konusu kavramların tanımlanmış anlamları olmadığından ve bunların uygulandığı olgulardan sadece birini karşılayabildiğinden, bağlam olmaksızın *ktêma* anlaşılır bile olamaz.

Boşlukta düşen bir nesnenin ne büyüklükte bir alanı katedeceğini bilmek istediğimizde, elmalar hakkında bildiklerimizden yola çı-

68. İfadeyi ve fikri J. Molino'nun R. Barthes hakkındaki eğlenceli taşlamasından aldık: "La méthode antique de Roland Barthes", *La Linguistique* içinde, 1969, no. 2.

karak, hangi saiklerin düşen bir elmayı zamanın karesiyle orantılı bir alanı katetmeye ittiğini hiç kendimize sormadan, ilgili formülü uygularız. Buna karşılık, büyük sermaye tarafından tehdit edilen küçük burjuvaların ne yapacağını bilmek istediğimizde ilgili yasaya başvurmayız, öyle bir şey materyalizm olur, daha doğrusu amentü veya ezber cinsinden bir şey olduğu ileri sürülür; ancak küçük burjuvaları benzer durumlarda proletarya ile ittifak aramaya iten sebepleri kendi kendimize tekrarlar dururuz, bunları küçük burjuvalar hakkında bildiklerimize bakarak yorumlar, onları buna iten sebepleri anlarız ve fazla bireyci ya da kendi çıkarlarına kör olduklarından veya, Allah bilir hangi sebepten, kendilerinden bekleneni yapmayacakları durumu da bir kenarda saklı tutarız.

Tarih Betimlemedir

Tarihsel açıklama nomolojik değil, nedenseldir; nedensel olduğu için de genel olanı içerir. Rastlantısal örtüşme olmayan şey yeniden meydana gelmeye eğilimlidir; ama neyin hangi şartlarda yeniden meydana geleceği tam olarak söylenemez. Fiziksel olsun, beşeri olsun bilimlerin ayırt edici özelliği açıklamadır, buna karşılık tarih, olup bitenlerin basit bir betimlemesi olarak görünür;[69] olayların *nasıl* meydana geldiğini açıklar ve bunun anlaşılmasını sağlar. Elmanın ağaçtan nasıl düştüğünü anlatır: Olgun bir elmaydı, rüzgâr çıktı ve elma ağacı birden sallanmaya başladı; bu bilim, elmanın neden düştüğünü ortaya çıkarır. Bir elmanın nasıl düştüğünü en ayrıntılı şekilde öykülemenin bir yararı olmaz, keşfedilmesi gereken gizli yasayla, yerçekimiyle bu hikâyede hiçbir zaman karşılaşılmaz; olsa olsa, hiçbir şeyin tutmadığı nesnelerin düştüğü şeklindeki besbelli olguya ulaşılır.

Tarih, gerçek olanı, somut olanı, yaşanmış, ay-altı olanı betimler; bilimse saklı ve soyut olanı, formülleştirilebilir olanı keşfeder. Bilimsel nesneler dünyamıza yabancıdır; bilimsel nesneler derken kastımız, sorgulamanın çıkış noktası olan düşen cisimler, gökkuşa-

69. Açıklamak/betimlemek karşıtlığı hakkında bkz. Stegmüller, s. 76-81, ayrıca bkz. 343.

ğı ya da mıknatıs değil, aksine kesin soyutlamalar, yerçekimi, kuantum ya da manyetik alandır.

Yaşanmış nedensellik ile bilimsel nedenselliği aynı mantığa indirgemek, çok zayıf bir hakikat öne sürmektir; *doksa* ile *episteme* arasındaki uçurumu bilmemektir. Elbette bütün mantık tümdengelimlidir ve itiraf etmek gerekir ki XIV. Louis'ye dair bir ifade, mantıksal olarak daha genel önermeyi içinde saklar: "Bütün vergiler gözden düşürür." Psikolojik olarak bu genel önerme tarih izleyicisinin zihnine yabancıdır, ancak bilginin mantığı ile psikolojisini birbirine karıştırmamak lazım. Hele ki bilginin mantığı ile felsefesini birbirine hiç karıştırmamak lazım; bu felsefeyi mantığa ya da psikolojiye feda etmenin ampirizmin değişmez özelliklerinden biri olduğu doğrudur.

Mantıksal ampirizm bütün ampirizmlerle aynı mahzuru taşır: *Doksa* ile *episteme*, "yaşanmış" tarihsel olgu (şu elmanın ya da Napoléon'un düşüşü) ile bilimsel soyut olgu (çekim) arasındaki uçurumu bilmez.[70] İşte şimdi, tarihsel açıklamanın, kusurlu bir bilimsel

---

70. Bkz. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, c. 3, *Phenomenology of Knowledge*, çev. Manheim, Yale University Press (Karton kapaklı), 1967, s. 434: "Ampiristlerin bilim hakkındaki önermeleri, bilimin gerçekte ne olduğundan çok uzaktır; hakikatle tek ortak nokta da olumsuzdur: metafizik bir bilgi idealinin reddi. Ampirizm gibi modern fizik de doğanın sırlarına nüfuz etmekten umudununu kesmiştir — tabii sırlardan maksat ampirik fenomenlerin içinden çıktığı nihai tözsel kaynak olduğu takdirde. Ama diğer yandan fizik, duyumsanabilir görünüşler ile bilimsel deneyim arasına, Locke'un, Hume'un, Mill'in ya da Mach'ın dogmatik ampirizm sistemlerinin çizdiğinden daha belirgin bir sınır çizer. Malzemeyi, bu sistemlerin betimlediği *matter of fact*'i (olgusal malzeme) dikkate alırsak, teorik bilimlerin olguları ile tarihsel olgular arasında yöntembilimsel fark görmeyiz; bu birörnekleştirme, asıl sorunu, yani fiziksel olguların doğasını ıskalar. Fiziksel olgular tarihsel olgularla bir kefeye konamaz, çünkü tarihinkinden tamamıyla farklı önvarsayımlar ve entelektüel girişimlere dayanırlar." Aynı şekilde s. 409'da Cassirer, şu meşhur "Yurtsuz John buradan tekrar geçmeyecek"i gün ışığına çıkarır. Tarihsel bir olgunun (Napoléon'un düşüşü) tekrarlanabilir *olmadığını*, fiziksel bir olgununsa *tekrarlanabileceğini* (elmanın düşüşü) söylemek doğru olmaz; bu iki düşüş aynı kefededir, ikisi de (Napoléon'un düşüşü ve *bu* elmanın düşüşü) tarihsel olgulardır. Tekrarlanabilir olan olgu değildir (*bir* hükümdarın düşüşü, bir elmanın düşüşü), olgudan çıkarılmış bir soyutlamadır (yerçekimi yasası); fizik, soyutlama yaparak olgu saydığı soyutlamayı tekrarlanabilir *kılar*. "Saf olgu diye bir şey yoktur, aksine, olgu dediğimiz şeyin her zaman şu veya bu teorik doğrultuda yönlendirilmesi gerekir, her olgu[6] olguyu zımni olarak belirleyen kavram-

"açıklama taslağı" olmadığını gösterebilecek ve tarihin neden hiçbir zaman bilim olmayacağını söyleyebilecek durumdayız. Tarih, başlangıç noktası olan nedensel açıklamaya bağlıdır; beşeri bilimler yarın öbür gün sayısız yasa keşfetse bile tarih bundan etkilenmez, neyse o olmaya devam eder.

Müdahale olarak Bilim

Bununla birlikte, denebilir ki tarih zaten yasalardan, bilimsel hakikatlerden bahis açmıyor mu? Demir silahlı bir halkın bronz silahlı bir halkı yendiği söylendiğinde, demir silahların üstünlüğünü ortaya koyan metalurjik bir bilgiye atıfta bulunulmuyor mu? Armada faciasını açıklamak için meteoroloji bilimine başvurulamaz mı?[71] Bilimsel yasaların uygulandığı olgular yaşanmış olanın içinde var olduğuna —sahi, başka hangi alanda var olabilirlerdi ki?— göre, anlatı esnasında bu yasaların öne sürülmesini engelleyen nedir? Artık bilim ilerledikçe tarihçilerin açıklama taslaklarını tamamlamak ya da düzeltmek yeter. Bu ümit yazık ki esas noktayı ıskalar. Tarih elbette yasalar ileri sürer, ama bunu yasaların keşfedilmesiyle otomatik olarak yapmaz; ancak *bu yasalar neden rolü oynadığında* ve ay-altı dokuya yerleştiklerinde onları ileri sürer. Pyrrhus, bir ihtiyarın kafasına fırlattığı kiremitle öldüğünde, bunun sebebini açıklamak için kinetik enerjiyi ileri sürmeyiz; gelgelelim bir tarihçi hiç çekinmeden şunu söyleyebiliyor: "Halk Cephesi'nin iktisadi başarısızlığını bugün iyi bilinen ama o dönemde meçhul olan, nasıl paçayı sıyıracaklarını da bilmedikleri bir makroekonomik yasa açıklar."[72] Tarih ancak, nedenleri tamamladıkları, birer nedene dönüş-

---

lardan oluşan tanımlı bir sisteme göre görülmelidir. Teorik belirleme araçları ham olguya *eklenmez*, onu oluşturur; işte bu nedenle fiziğin olguları özgül entelektüel perspektifleriyle daha en başta tarihin olgularından ayrılır" (s. 409). Referans sisteminin olay örgüsü olduğu tarihte, nedensellik perspektifinin özgül olduğunu ve ancak toptan bir sistem değişimiyle yasallığa geçilebileceğini göreceğiz.

71. Bunlar Stegmüller'in verdiği iki örnektir, s. 344.

72. Halk Cephesi'nin iktisadi tarihi için bkz. A. Sauvy, *l'Histoire économique de la France entre les deux guerres*, c. 2, Fayard, 1967; bu ustaca yazılmış kitap, bir beşeri bilim ile tarihin kurabileceği ilişkilere ışık tutar.

tükleri zaman yasalara başvurur. Nedensellik kusurlu bir yasallık değil, özerk ve tamamlanmış bir sistemdir; bizim hayatımızdır. Gözlerimizin gördüğü dünya yaşanmış olanın parçasıdır, fakat bilimsel bilgiyi burada teknik reçeteler biçiminde kullanırız; tarihçinin yaşanmış olanı açıklamak için yasalardan yararlanması da aynı niteliktedir: Her iki durumda da tarihçi ya da teknisyen, ay-altı olandan yola çıkar, ay-altı sonuçlara ulaşmak için bilimsel bilgiden geçerler. Aynen bizim gibi, topraktan gelen toprağa döner.

Eğer yasa neden rolü oynamıyorsa, zaten anlaşılmış bir sonucu açıklamaktan başka bir şey yapmıyorsa, tarihçinin pek de işine yaramayacak lüzumsuz bir şerhtir yalnızca; "Napoléon hırslıydı; hırs bilindiği gibi, dezoksiribonükleik asitte fazladan bir halka bulunmasıyla açıklanır" cümlesi, Pyrrhus'un durumundaki kinetik enerji şerhiyle aynı türdendir. Hırsın bilimsel açıklaması gökten inme bir bilgidir ve bu meseleyle ancak geçici bir Platonik ilgisi vardır. Buna karşılık, "Korsika'nın kundağa sarma ve sütten kesme gelenekleri küçük Napoléon'u bilindiği gibi hırslı bir insan yapacaktı" cümlesi, tarihsel açıdan uygun bir açıklamadır. Ay-altı bir olgu olan erken sütten kesme, antropoloji biliminin günün birinde keşfedeceği bir döngüyle, en az onun kadar ay-altı bir sonuca, Korsikalının o büyük hırsına bağlanabilir ve tabir caizse kafamıza düşebilir. Atom balistiğinin zarif diliyle ifade edersek, tarih teknik olarak, karadan karaya (Napoléon'un hırsı siyasetini açıklar) ve kara-hava-kara (sütten kesme bu hırsın bilimsel açıklamasıdır) gibi yörüngeleri kabul eder, ama havadan karaya (Pyrrhus'un kafası mı kırıldı? Kinetik enerjidendir) yörüngesini etmez.

Halk Cephesi hakkında bir belgesel gösterildiğini görüyorum. Elimin altında da A. Sauvy'nin *l'Histoire économique de la France entre les deux guerres* ve W. H. Riker'ın *Theory of Political Coalitions* kitapları var.[73] Cephe'nin başarı ve başarısızlıklarını anlatına-

73. Yale University Press, 1962 ve 1965. Doğrusunu söylemek gerekirse burada metaforik olarak konuşuyoruz, zira teorik amaçlı olan Riker'ın kitabı, sıfır toplamlı, dolayısıyla Halk Cephesi'nin işine yaramayan koalisyon oyunlarını ele alır (çünkü masaya sürülenlerin toplamı sıfır değildi, Radikal Parti'nin çıkarları ayrıydı). Ama bilindiği gibi, sıfır toplamlı olmayan oyunlar bir matematikçi için çok zordur — bu satırların yazarı gibi konuya yabancı biri içinse çok daha zor. H.

ya çalışıyorum: 1936 yılında bir seçim koalisyonu kuruldu, zafer kazandı, ama bu koalisyonun iktisadi siyaseti başarısız oldu. Koalisyonun sebepleri açıktır: karşısındaki sağcı ve faşist yükseliş, deflasyon, vb. Bu noktada, koalisyon yapanların bunu neden yaptıklarını açıklayacak yirmi sayfalık koalisyon oyunları matematiği eklemek, zaten açık olanı şerh etmek olur; o halde Riker'ın teorisi tarih için, en azından benim kesip aldığım olay örgüsü için faydasızdır. Peki iktisadi başarısızlığı nasıl açıklamalı? Nedenlerini göremiyorum: Sauvy bu nedenlerin, 1936'da bilinmeyen bir makroekonomik yasada aranması gerektiğini gösteriyor; bu yasa dolayısıyla ay-altı bir olay (haftada kırk saat çalışma) yine ay-altı bir sonuca ulaşıyor.

Ama diyelim ki olay örgüsü olarak Halk Cephesi'ni değil, bir karşılaştırmalı tarih konusunu seçtim: "yüzyıllar boyunca koalisyonlar". Bu durumda koalisyonların, oyun teorileri tarafından hesaplanmış olan optimuma denk gelip gelmediğini araştırırım ve Riker'ın kitabı tarihle ilişkili olur. Kinetik enerji, en eski tekniğin elde edilmesi, mermi teknikleri, "Pekin insanı"nın bulunması, hatta gelişmiş maymunların bulunması gibi çok sayıda tarihsel olayı açıklamak için önemlidir. Nedensel olarak neyin ilişkili olup neyin olmayacağına olay örgüsü seçimi tek başına karar verir; bilim istediği kadar ilerlesin, tarih temel seçimiyle yetinir, buna göre de neden ancak olay örgüsüyle vardır. Nedensellik kavramının püf noktası budur. Diyelim ki bir araba kazasının nedenini söylemek gerekti. Araba da ıslak ve engebeli bir yolda fren yaptıktan sonra yoldan çıkmış olsun; trafik polisine göre neden aşırı hız ya da lastiklerin eskimiş olmasıdır; Karayolları'na göre yoldaki yüksek engebedir; ehliyet kursu müdürüne göre, öğrencilerin fren mesafesinin hızla orantılı olarak değil, daha fazla arttığını, bu yasayı öğrencilerin bilmemesidir; aileye göreyse, o gün yağmur yağmasını ya da sürücünün gelip kendisini öldürmesi için o yolun orada olmasını isteyen kaderdir.

Rosenthal'de soruna farklı ve tamamlayıcı bir yaklaşım buluruz: "Political Coalition: Elements of A Model, and The Study of French Legislative Elections", *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme* içinde, C.N.R.S., 1968, s. 270.

Tarih Hiçbir Zaman Bilimsel Olmayacaktır

"Peki hakikat; bütün nedenlerin isabetli olması, doğru açıklamanın bütün bunları hesaba katan açıklama olması değil midir?" denebilir. Hayır, değildir ve ampirizmin sofizmi de buradadır: somutun, birbirine eklenmiş bilimsel soyutlamalarla yeniden oluşturulabileceğine inanmak. Kesitlenebilir nedenlerin sayısı sonsuzdur, bunun sebebi de basittir: Ay-altını nedensel olarak anlama, bir başka deyişle tarih betimlemedir, aynı olayın muhtemel betimlemelerinin sayısı ise sonsuzdur. Bir olay örgüsünde neden, bu bölgede "kaygan yol" uyarısının bulunmayışıdır, bir başkasında arabanın hava yastığının olmaması. İki seçenekten biri: tam bir nedensel açıklama istendiğinde ya ay-altı nedenlerden söz edilir (uyarı yoktu ve sürücü çok hızlı gidiyordu) ya da yasalardan (canlı güçler, lastiklerin yol tutuş gücü...). Birinci varsayımda tam açıklama, bütün olay örgülerini birleştiren olay düzlemi mitine benzer. İkincisindeyse tam açıklama bir idealdir, evrensel determinizm fikrine akraba bir düzenleyici fikirdir; bu uygulanamaz, uygulansaydı da açıklama hızla kullanışlı olmaktan çıkardı. (Bir örnek: engebeli yolda otomobilin süspansiyon hareketleri hesaplanamaz; bu konuda ikili ya da üçlü integraller yazılabilir, ama bedeli teoriyi kullanılmaz hale getirecek birtakım basitleştirmeler olur: Süspansiyonun yayı olmadığı ve tekerleklerin dümdüz olduğu varsayılır). Tam bir belirlenim mümkün olsaydı, o zaman da tarih yazmak hem imkânsız hem de tatsız bir iş olurdu. İmkânsız, çünkü açıklamaların sayısı ve karmaşıklığı bunları kullanılmaz kılardı. Tatsız, çünkü düşünceyi yöneten esrarengiz tutumluluk yasası, yasanın bağlandığı olayın bizim için artık bir anekdottan ibaret olmasını istemez. Fizik, alıştırma ve problemler derlemesi değil, bir grup yasadır. Bilimsel tarih kavramı, öğrencilerin kuşaklardır "çamur sıçrayan bisikletçi problemi" adıyla bildikleri fizik probleminin yarattığı tuhaf etkiyi yaratır; bu problemde, yoldan sıçrayan çamur damlasının bisikletçinin sırtında nereye sıçrayacağı hesaplanır (boşlukta, sabit hızda bulunduğu ve yolun dümdüz olduğu varsayılır). Ya da belki böyle bir tatsızlık söz konusu olmaz; bütün açıklamalara rağmen, yaşanmış olan bizim gözümüzde kendi

tutarlılığını korumayı sürdüreceği için, tarih eskisi gibi yazılmaya devam eder. Tarihle bilim arasına engel koyan, münferitliğe bağlılık ya da değerlere ilişkin olma veya Yurtsuz John'un buradan tekrar geçmeyecek olması değildir; *doksa*'nın, yaşanmışın, ay-altının ayrı bir şey, bilimin ayrı bir şey olmasıdır ve tarih *doksa* tarafındadır.

O halde bir olay karşısında iki uçta iki ayrı çözüm vardır: Ya bu olay somut bir olgu gibi açıklanır, "anlaşılması" sağlanır ya da yalnızca bazı veçheleri seçilip açıklanır, ama bilimsel olarak açıklanır; kısacası ya çok şey açıklanır, ama burada *açıklama* kelimesi yersizdir ya da çok az şey açıklanır, ama kelime yerli yerindedir. Bunların ikisi bir arada yapılamaz, çünkü bilim, somutun yalnızca küçücük bir parçasını hesaba katar. Kendi keşfettiği yasalardan yola çıkar ve somutun ancak bu yasalara tekabül eden veçhelerini bilir: Fizik fizik problemlerini çözer. Tarih, aksine, kesip aldığı olay örgüsünden yola çıkar, göreviyse ona uygun bir problem biçmek değil, onun tamamıyla anlaşılmasını sağlamaktır. Biliminsanı Halk Cephesi'nin sıfır toplamlı olmayan koalisyon oyunlarını hesaplar, tarihçiyse Halk Cephesi'nin kuruluşunu anlatır ve ancak çok sınırlı durumlarda, daha eksiksiz bir anlaşılma için gerekli olduğu zaman, teoremlere başvurur.

Bilime Ait Tek Yer: Maksatsız Sonuçlar

Peki bu iki uç çözümü birleştirmeye engel olan nedir? Mantıksal ampirizmin dilediği gibi bilimin ilerlemelerinden haberdar olmak ve anlamaya yönelik açıklamaların yerine yavaş yavaş bilimsel açıklamaları geçirmek mi? Buna engel olan bir şey yoktur — tabii bu şekilde elde edilen karışımın tutarsız olacağı, önermelerin doğru olmasıyla yetinmeyecek doğru biçimi almış entelektüel ihtiyacın bundan hiç hoşlanmayacağı olgusu hariç: Pyrrhus'un kafatası ve kinetik enerjiyi tekrar düşünürsek, bu konuda elimizde bir örnek olur. Bir hakikatin keşfedilmiş olması yetmez, tarihin ay-altı sistemine bozmadan dahil olması gerekir. Burada bütün entelektüel faaliyetin altında yatan sanatsal bir düzey görüyoruz: Düşünce alıştırması yalnızca hakikat idealinin değil, aynı zamanda kabul edilen çözümlerin tutarlı, istikrarlı, ekonomik olmasını gerektiren bir iyi yönetim

idealinin de üzerinde yükselir adeta. Tanımlanamaz olduğu kadar reddedilemez de olan, bir dilin ya da felsefenin "güzelliği" ya da matematiğin güzelliği fikri, muhtemelen entelektüel faaliyetin bu yönetimsel seviyesiyle ilişkilidir. Matematiksel yapıların sonu gelmez oyununda, sınırsız sayıdaki birlikte-mümkün sistemler arasında, bazı yapılar, diğerlerine göre daha ilginç, öğretici, verimlidir — hangi sıfatı kullanmalı, bilemiyoruz. Verimlilikle güzellik burada, esrarengiz birtakım bağlarla birbirlerine bağlı gibidir.[74] Bilimin tarihe özgü sistemle çağrıldığı durumlar müstesna, tarihle bilimi birbirine karıştırmayı yasaklayan da işte bu entelektüel yönetim sanatıdır.

Nedir peki bu durumlar? Tarihin doğru biçimi hangi kıstaslara bağlıdır? Niyetlerimiz veya maksatlarımız dediğimiz kıstasa. Toplumsal hayatın en çarpıcı özelliklerinden biri, hiçbir şeyin öngörüldüğü gibi gerçekleşmemesi, maksatlarımız ile olaylar arasında hep az çok mesafe olmasıdır; bir başka deyişle, maksatlarımızla olaylar doğrudan ilişkili değildir. Bebek Bonaparte'ın kundağını fazla sıkan sütannesi 1813 felaketini hazırladığını, Halk Cephesi'nin lideri Léon Blum da iktisadi atılımı imkânsız kıldığını *bilmiyordu*. Tarih yazarken ve yaparken bilime ayırdığımız yer, maksatla sonuç arasındaki işte bu mesafedir. Şu müsveddeyi çöp sepetine ya da yakınına bir yere fırlatmak için bunu istemem yeter; Ay'a füze fırlatmak için niyet etmek yetmez, bilime başvururuz. Blum'un anlaşılmaz başarısızlığını açıklamak içinse iktisada.

Bilim, işimize yaramayacak bile olsa, her şeyin açıklamasını vermek için uğraşır, ama biz eylemimizde ve kendi eylemimizin bilgisinde yani tarihte, ancak maksatlar yeterli olmadığı zaman bilime başvururuz.[75] Tarihin insanı insanoğlunun gözleriyle görmeye, insanın amaçlarını yok edilemez bir gerçeklik saymaya, yaşanmış olanın sade bilgisi olmaya bilerek karar verdiği söylenebilir mi? Kesinlikle söylenemez; yönetimsel bir ihtiyati tedbiri başlına başına bir amaç sanmayalım; varoluşsal bir tutuma, entelektüel güzellik

74. A. Lichnerowicz, *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, s. 480.

75. Bkz. K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, 1969, s. 124.

idealine bağlı bir tercih atfetmeyelim. Bir yanda bizim gözümüzde esas olarak maksatlarımıza göre eklemlenen ay-altı bakış açısı vardır, diğer yandaysa bu maksatların da gözden kaçırılmadığı *episteme*'nin bakış açısı. Hangisini seçmeli? Aklın icrası iki kıstasa uyar: hakikat ve yönetim sanatı. Gayet açık ki kendi hakkımızda bütün hakikati bilebilseydik ve maksatlarımızın ardındaki gizli güçleri görebilseydik dahi bu gösteriden kaçmaz, onun üstünü örtmeye çalışmazdık; bunu istesek bile yapamayız. Tarih *episteme*'si mümkün olduğu andan itibaren, tarihsel *doksa* bizim için yalnızca bir anektod ve bir hata olur. O halde elimizin altında tam donanımlı bir beşeri bilim olduğunda, tarih, şu anda ikamet ettiği *doksa*'dan en kısa sürede taşınmak zorunda kalacaktır. Fakat ona ne zaman sahip olacağız? Yaşanmış olanın büyük ölçüde ve kolayca biçimsel olanla değiş tokuş edilebileceği, bilimsel açıklamaların gayet eksiksiz ve kullanışlı olacağı (ki bu tezat oluşturur) kritik bir eşik yakalanmadığı sürece (asla olmayacaktır bu), sağlıklı yönetim tarihe taşınmayı yasaklar, çünkü böyle bir şey kaostan başka bir şeyle sonuçlanmaz.

Tarih bir bilim değildir çünkü *doksa*'nın tarafındadır ve bir tür tutarlılık yasası gereği o tarafta kalır. Fiziksel ve beşeri bilimler mümkün olan bütün ilerlemeleri kaydedebilir; tarih kendi konumunda bir değişiklik göstermeyecek, onların keşiflerinden ancak çok özel bir durumda yararlanacaktır: *Keşifler faillerin maksatları ile sonuçlar arasındaki mesafeyi açıklamaya olanak verdiğinde.*

EK

GÜNDELİK OLAN VE DİZİ OLUŞTURMA

"Dizi oluşturma" (bir olguyu yorumlamak için, o olgunun mümkün olduğunca çok tezahürünü derleme yöntemi: bir kelimenin metinlerde geçen bütün kullanımlarını ya da bir geleneğin bütün örneklerini derlemek gibi) birçok sebeple tarihçiler ve filologlar için önemlidir (bilmeden, hatta birçok "edebiyatçı" gibi bilmek istemeden uyguladıklarında bile). Ama bu sebeplerden birinin, yaşanmış olana gündelik görünümünü ve tarihyazımına sahicilik mührünü kazandırmakta öyle büyük bir önemi vardır ki, üzerinde durmak gerekir.

Bu sebep şudur: Derlenen tezahürlerin çok veya az sayıda olmasına göre bundan, çalışılan dönem için, tezahürleri derlenen olgunun, geleneğin, kelimenin, dönemin *norm*'undan ayrılıp ayrılmadığı sonucu çıkarılır. İnsanların kendi dönemleriyle ilgili görüşlerinde bu norm fikrinin büyük önemi vardır: Söz konusu fikir, çevrelerini kuşatan dünyalara aşinalık, gündelik olma havasını verir; bu gündelik olma bilinci de müstakbel tarihçilerin onlar hakkında uygulayacağı dizi oluşturma yönteminden gelir onlara. Tümevarım onlara, etraflarını saran şeyler arasında, sıradan fenomenleri keskin tekilliklerden ayırt etmeyi öğretmiştir. Bu gündelik olma izleniminin önemi o kadar büyüktür ki, "Tarihyazımının özeti, geçmişin gündelik sıradanlığını yeniden yaratmaktır," dersek pek mübalağa etmiş olmayız. Hatta daha da ileri gidelim: Sıradanlık duygusuna sahip olmak iyi tarihçiyi o kadar iyi olmayan tarihçiden şaşmaz biçimde ayırır.

Doğal dünyayı ve kendi toplumumuzu algılayışımızda bütün belirlemeler "bir evrenden diğerine değişebilen bir *deneyim normalliği*'ne atıfta bulunur," diye yazıyor Husserl. "'Soğuk' havanın tropik kuşaktaki anlamı ılıman iklimlerdeki anlamından farklıdır. Posta arabası devrinde 'hızlı' araba ile yarış otomobilleri çağında 'hızlı' araba başka şeylerdir."[76] Uygarlığımızın parçası olan insanlar ve şeyler, bizim gözümüzde çeşitli tiplere ayrılır; bizde yarattıkları aşinalık duygusu da buradan gelir. Beklenmeyen bir nesneyse, "diziye girmediği" için tipolojiden ayrılır. Önbelirleyici tümevarım aslında, yeni bir şeyi ilk bakışta sınıflandırmamızı sağlayacak çok sayıda toplumsal, mesleki, bölgesel tip oluşturmamıza izin verir. O andan itibaren hiçbir nesne yalnızca neyse o olmayacaktır; diziye dahil olmuyorsa, bir de karakteristik bir anormallik duygusuna maruz kalacaktır.

O halde geçmişi anlamak, tarihçinin kafasında bir dönemin normalini yeniden inşa ettiğini ve bunu okurun nezdinde duyumsanabilir kıldığını varsayar. Olay ancak dönemin normlarına göre olaydır; okur, tarihteki bütün tuhaf olaylar karşısında kendisine şunu sorar:

---

76. Husserl, *Expérience et jugement, recherches en vue d'une généalogie de la logique*, çev. Souche, PUF, 1970, s. 233; ayrıca bkz. R. Toulemont, *l'Essence de la société selon Husserl*, PUF, 1962, s. 70, 188-92, 239.

"Bu onlar için de bizim için olduğu kadar tuhaf mıydı?" İyi bir tarihçi, icabında bir kelimeyle ya da cümlenin gelişinden bu konuda okuru bilgilendirmeyi bilir. Çağdaş tarihte bile çoğu zaman normalliği yeniden ortaya koymak gerekir. Geçenlerde bir tarihçi, 1970'te okuyan öğrencilere Ems telgrafında bu kadar çarpıcı ne olduğunu anlatabilmek için, hocanın o telgrafı zamanın diplomatik üslubu içinde diziye sokması, metnin sonsuz kibarlığını öne çıkarması gerektiğini yazmıştı. Her dönem kendi değerlerinden yola çıkılarak yargılanmalıdır — çoğu zaman yanlış anlaşılan bu önermenin doğruluğunu işte buralarda aramak gerekir.

Okurda dönemin normalliği duygusunu harekete geçiren ve anlamı abartılı olabilecek, sık rastlanan bir tekniğe dikkat çekelim. Diyelim ki şu önermeleri yazdım: "Eğitimli Romalılar için astroloji, neredeyse birebir, bizde sürrealizm döneminde psikanalizin tuttuğu yeri tutuyordu"; "antikçağ insanları arena gösterilerine bizim otomobillere meraklı olduğumuz kadar meraklıydılar"; böyle söyleyince arenayla otomobilin aynı antropolojik "ihtiyaca" cevap verdiğini iddia etmiş oluyor muyum? Yoksa etnografların izinden giderek, —tek ortak özellikleri o tutkuyu paylaşmayan toplumları şaşırtmak olan kolektif tutku fenomenlerinin içine konacağı bir sepet olarak kullanılacak— odaklama[77] adlı bir tarihsel kategori mi oluşturmalı? Hayır, astroloji ya da arenayı (bu fenomenlerle belki belli belirsiz bir benzerliği olan) çağdaş olgularla karşılaştırmaktan tek kastım, arena ve astrolojinin Romalılar tarafından, bizim arabalar ya da psikanaliz için duyduğumuz tutku kadar *normal* algılandığı duygusunu okurda yaratmaktır. Okur, "Nasıl Romalı olunabilir?" diye çığlık atacak değildir; kitle iletişim araçları konusunda abartılı spekülasyonlara ve antik "modernliğe" sapmamalıdır.[78] İçeriden bakıldığında Romalı olmanın gayet sıradan olduğunu hissetmelidir.

---

77. Odaklama hakkında bkz. M. J. Herskovits'in şu mükemmel eseri: *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, 1967, XV. bölüm; R. Linton daha çok "yatırımlar"dan söz eder: *De l'homme*, çev. Delsaut, Editions de Minuit, 1968.

78. Bkz. P. Bourdieu ve J.-C. Passeron'un eğlenceli modernlik sosyolojisi taşlaması: "Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues", *Les Temps modernes*, 1963, s. 998.

Gündelik olanı yeniden yaratmak, yani yaşatmak konusunda çok başarılı tarih kitapları vardır: Marc Bloch bu konuda mükemmeldi. Daha az sevebileceklerimizse bize daha tuhaf, bazen daha harikulade, bazen de daha şüpheli bir geçmiş sunarlar: Bir yandan Nilsson'u ya da A. D. Nock'u, diğer yandan Cumont'u okumuş olanlar beni hemen anlar. Normallik bilinmezse, gündelik olma duygusu tanınmazsa ya da sistematik olarak gözden kaçırılırsa *Salammbô*'nun dünyası karşımıza çıkar; bu da etnografların betimlemelerindeki olağanüstü ile kılıklama (*amphigouri*) karışımını sunar; söz konusu karışım ilkellerin dünyasını, Flaubert'in Kartacalıları kadar "barbar" ve mutluluk, Napoli ve ayışığının bir metal yoğunluğu taşıdığı Madam Bovary'nin düşleri kadar imkânsız olan dünyasını aklımıza getirir.

Oysaki okurun işi bu değildir, zira tarih okuru tarihin gündelik hayatlarımız kadar sıradan olduğunu bilir. Tanrılardan biri okuru alıp başka bir tarihsel döneme götürse, o dönemde kendini neyle —potlaç, "Çiçek Savaşı", Haçlı Seferi veya *management*— meşgul bulacağını öngörmenin imkânsız olacağını *a priori* olarak bilir. Buna karşılık her yerde aynı gündelik olma üslubunu, aynı tekdüzeliği, aynı kendi kendine uzaklığı ve ruhuna hep geleceğe ait bir boşlukmuş gibi gelen dünyayla arasında hep aynı mesafeyi bulacağından emindir. Bir dakika önce ona şaşırtıcı gelen Çiçek Savaşı ya da Haçlı Seferi, tanrı onu yeni bedenine yerleştirir yerleştirmez dünyanın en normal şeyi gibi gelir. İnsanın insan hakkında ayrıcalıklı bir anlayışı olduğu şeklindeki; doğayı açıklayabilirsek insanı da "anlayacağımız", kendimizi onun yerine koyabileceğimiz şeklindeki yarıyanılsamanın sebebi budur. Bu fikirde doğru olan şudur: Normalliğin anlamının bize benzeyenlerin vizyonuyla bizimkinde aynı rolü oynadığını belli belirsiz ya da kesin olarak biliriz; buna karşılık hiçbir içebakış ve anlama bize, belirli bir dönem için bu normalliğin ne olduğunu öğretemez.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Eylemin Kökeninde Bilinç Yoktur

BU GÖRDÜĞÜMÜZ NEDENSELLİK incelemesinde maddi nedensellikle (Çivi çiviyi söker) beşeri nedensellik (Napoléon hırslı olduğu için ya da hırsını tatmin etmek için savaştı) arasında fark gözetmedik. Çünkü yalnızca sonuçları dikkate alırsak böyle bir fark gözetmek yararsızdır: İnsan, doğal güçler kadar devamlı, doğal güçler de insan kadar kuralsız ve kararsızdır. Tunçtan ruhlar da vardır, hevesleri dalgalar gibi gelip geçici kadınlar ve adamlar da. Hume'un dediği gibi, "tek bir sebep zinciri oluşturmak için fiziksel ve manevi fenomenlerin nasıl bir kesinlikle iç içe geçtiğine bakarsak, bunların doğasının aynı olduğunu ve aynı kaynaklardan doğduklarını kabul etmekte hiç tereddüt göstermeyiz. İnfaza götürülen bir mahkûm, ölümünü gardiyanların kararlılığı kadar baltanın keskinliğinin kesin sonucu olarak görür."

Ancak balta ile gardiyanlar arasında büyük bir fark vardır: Herhalde çocukluk dönemimiz hariç, baltaya hiç niyet veya maksat atfetmeyiz; oysaki insanların niyetleri, maksatları, değerleri, kararları, hedefleri ya da burada anılabilecek başka tavırları vardır. Bundan dolayı insan eylemleri tarihçinin deneyiminde ayrı bir yer tutar ve birçok hassas sorun ortaya çıkar. Halihazırda, deneyimimizin hâlâ çok bulanık ve kaba olduğu alanlardan biri budur, bir başka deyişle söz konusu deneyim incelmek ve netleşmektedir. Sorunların sayısı kabarıktır: Bilgi sosyolojisi, ideoloji ve altyapılar, tarihte değer yargıları, rasyonel ve irrasyonel tutumlar, zihniyetler ve yapılar; kısacası, günümüzün zihinsel meşguliyetleri arasında, klasik felsefede-

ki ruh-beden ilişkileri sorunuyla aynı büyüklükte bir yeri olan, tarihsel bilinç ile eylem arasındaki ilişkilere dair bütün sorunlar. Okuyacağınız bölüm, basit bir sunumu bile ciltler gerektirecek bu sorunsalın bazı veçhelerine dair bir eskiz bile değildir. Yalnızca iki konuda fikir vermeye çalıştık: İkici bir görüşte (altyapı-üstyapı, zihniyet-gerçeklik), düşünce ve eylem ilişkilerinin bir vakadan diğerine değiştiği özel durumların ayrımsal betimlemesi yerine bir başka betimleme geçirmek gerekir; kısacası girift sorunlar için yine girift olması arzu edilen bir vukuat bahsi geliştirilmesi gerekir. Diğerine gelince; bir tarihçinin görevi, ideolojilerin iç yüzünü göstermek, arkalarında başka şeyler sakladıklarını ifşa etmek ya da bu sakladıklarının ne olduğunu söylemek değildir; ideolojileri, zihniyetleri ve diğer bütün anlatımları geride kalmış izler olarak dikkate alıp bu türden izlerden yola çıkılarak ne tarz olguların yeniden inşa edilebileceğini ya da edilemeyeceğini belirleyecek tarihsel eleştirinin henüz yayımlanmamış bir sayfasını açığa çıkarmaktır; bir slogan ya da atasözüne, teorik bir inceleme gibi ya da söyleyeni ele veren bir tonlama gibi davranılmaz.[79]

Başkasını Anlama

Fakat mademki baltanın maksadı olmadığını, insanınsa olduğunu biliyoruz ve mademki biz de insanız, bundan öncelikle, insan ve işleri hakkındaki bilgimizin doğa hakkındaki bilgimizle aynı yolu izlemediği ve birden fazla akıl olduğu sonucunu çıkarmak gerekmez mi? "Şeyleri açıklarız ama insanları anlarız," diyordu Dilthey; onun gözünde bu anlama nevi şahsına münhasır bir sezgiydi. İlk olarak incelememiz gereken nokta budur.

Diltheycı anlama teorisi başarısını, insanmerkezci eğiliminden başka, insana dair deneyimimizin çelişkili niteliğine borçludur; bu nitelik bizi hep şaşırtır ama aynı zamanda da gayet doğal gelir bize.

---

79. Böyle bir konunun bibliyografyası belirsizdir; tarih alanındaki iki genel çalışmayı sayabiliriz yalnızca: G. Duby, "Histoire des mentalités", Encyclopédie de la Pléiade dizisinde, *l'Histoire et ses méthodes*, 1961, s. 937 vd. ve W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, c. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Springer-Verlag, 1969, s. 360-75 ve s. 379-472.

Tuhaf bir davranışı ya da egzotik bir âdeti anlamaya çalıştığımızda, bir an gelir, şöyle deriz: "Şimdi anladım işte, daha fazla aramama gerek yok"; görünüş itibariyle adeta kafamızda, doğuştan belli bir insan fikri vardır ve bu, insan davranışında sürekli yeniden karşımıza çıkar. Eşya karşısında da tavrımızın aynı olduğunu aklımıza getirmeyiz (ilk şaşkınlık ânını atlattıktan sonra her şeye hazırızdır); anlamış olma, isabet göstermiş olma izleniminin matematik epistemolojisi üzerine tartışmalarda da rolünü oynamış bir yanılsama olduğunu aklımızdan geçirmeyiz.[80] Tarihsel ya da matematiksel dilin direnişini gerçeğin direnişi olarak ve eşya hakkında edindiğimiz fikri kuşatan cümleyi sonunda kurabilmiş olmanın tatminini bir sezgi olarak kabul ederiz. Nihayet, insanı anlamakla böbürlensek de, aynen doğa için olduğu gibi ancak neden sonra anlarız onu da ve bütün o sezgimiz, filanca âdetin (ya da doğanın filanca olağanüstülüğünün) imkânsız olduğunu ya da olmadığını ne öngörmemize ne artgörüde bulunmamıza ne de buna karar vermemize yarar. Malraux'nun samimiyetle söylediği gibi, insanları tanımanın olay olduktan sonra onlara şaşırmamak olduğunu bile isteye unuturuz. Bütün bunları unuttuktan sonra, doğaya uygulanamayacak dolaysız bir yöntemle başkasını anlamakla böbürleniriz: Kendimizi benzerlerimizin yerine koyabilir, onların geçmişini "yeniden yaşayabiliriz"... Bu kanaat bazılarını ne kadar sinirlendiriyorsa bazılarına da o kadar aşikâr görünür; bu da birbirinden ayrılmaya çalışılması gereken farklı fikirleri birbirine kattığı anlamına gelir.

1. Tarihçiler sürekli olarak bizimkinden farklı zihniyetlerle karşılaşır ve içebakışın tarih yazmak için doğru yöntem olmadığını bilirler.

---

80. N. Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, s. 30: "Şu veya bu matematikçide ya da filozofta matematiksel nesneler tasavvurunun büründüğü felsefi nüanslar ne olursa olsun, mutabık olunan en az bir nokta vardır, o da şu : Bu nesneler bize *verilmiştir* ve bunlara keyfi özellikler atfetmek hiçbir şekilde bizim ihtiyarımızda değildir, tıpkı bir fizikçinin doğal bir fenomeni değiştirememesi gibi. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu görüşlere kısmen, sürekli ellerinden kaçan bir kanıtlamayı bulmak için beyhude çabalarla kendilerini tüketen bütün matematikçilerin iyi bildiği psikolojik tepkiler karışır; bu direnişi duyumsanabilir dünyanın karşımıza çıkardığı engellere benzetmek için çok fazla çabaya gerek yoktur."

Yaradılıştan gelen başkasını anlama yeteneğimiz (bebek gülümseyişin ne olduğunu doğuştan bilir ve buna bir gülümseyişle karşılık verir) kendi sınırlarıyla o kadar çabuk yüz yüze gelir ki, ikonografinin asli görevlerinden biri, belirli bir uygarlıkta jestlerin anlamını ve duyguların anlatımını deşifre etmektir. İnsan davranışlarının bizde yarattığı *post eventum* (olup bittikten sonraki) apaçıklık izlenimi inkâr edilemez, ama doğal fenomenlerin bizde yarattıkları da aynıdır. Kibirli birinin aslında çekingenliğini aşırı telafi ettiği, çekingen birinin kibir itkilerine tepki verdiği ya da aç ayının oynamayacağı söylendiğinde, ne dendiğini gayet iyi anlarız, aynı şekilde iki bilardo topu birbirine çarptığında ne yaptıklarını da anlarız.[81] Psikolojik anlama ne tahminde bulunmamızı sağlar, ne de eleştirmemizi; yüzyıldır tarih ve etnografyadan yalnızca yalanlama görmüş olan ebedi insana olumlu anlamda bir yakarışın kılık değiştirmiş halidir yalnızca. "Kendini başkasının yerine koyma" çabasının bulgulayıcı bir değeri olabilir; fikirler bulmaya ya da çoğunlukla fikirleri "canlı" biçimde tercüme etmek —yani, egzotik bir duyguyu bize daha aşina bir duyguya dönüştürmek— için cümleler bulmaya yarar, ama bir kıstas, bir doğrulama yöntemi değildir;[82] insan alanında hakikatin illaki *index sui et falsi* (hem kendine hem de yanlışa delalet eder) olması gerekmez. Diltheycı anlama yöntemi, kaba psikolojinin ya da önyargılarımızın maskesinden başka bir şey değildir. Yakınlarının karakterini açıklamaya kalkan beceriksizlerin, kurbanlarına kendi saiklerini ve özellikle kendi korkularının fantazilerini atfederek nasıl aslında kendi karakterlerini açık ettiklerini günlük hayat gayet iyi gösterir.

İtiraf etmek gerekir ki, en basit tarihsel açıklama (kral şan olsun diye savaş açtı), çoğumuz için, sırf kitaplarda okuduğumuzdan bildiğimiz içi boş bir cümleden ibarettir. Ancak nadiren, bu kralca zevkin gerçeğini kendimizde hissedecek ya da onu *de visu* tespit edebilecek ve bunun gerçek mi yoksa geleneksel psikolojiye ait bir cümle mi olduğuna karar verecek durumda oluruz. İçinde samimi bir ton

81. Bkz. R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 27.

82. Stegmüller, s. 368.

bulunan XIV. Louis'ye ait belgeleri okuduğumuzda ya da bazı savaşlar için başka bir açıklama bulunamadığını gördüğümüzde ancak gerçekliğine inanırız. Tartışmayı aydınlatmak için kendimizde bulabildiğimiz olsa olsa heves ve hırs kırıntılarıdır ki bunlardan kraliyet makamının hissettiği duyguları çıkarmak için Shakespeare olmak gerekir. Biz halka yönelik bir kitapta kullanmak için bunlardan yararlanabiliriz, ama tarihte belli bir noktayı açığa çıkarmak için yararlanılamaz. Taklit çok kolaydır, bize önceden resmedildiği takdirde herhangi bir role girebiliriz. İşte bu yüzden din tarihçileri, imparatorun tanrısallığı konusundaki antik inancın insani olarak kabul edilebilir olup olmadığına bir türlü karar veremez; kendi aralarında, birbirlerini ya dinsel hassasiyeti ya da gerçeklik duygusundan yoksun olmakla suçluyorlar. Neyse ki onu anlamak için kendi içimizde üçüncü bir kişinin ruhunu taşımamıza gerek yok; Azize Theresa, hiç vecde ulaşmamış olanlara mistik deneyimi hayranlık uyandıracak biçimde anlattı. İnsanın insanı anladığı fikri, aynen doğa hakkında olduğu gibi, insan hakkında her şeye inanmaya hazır olduğumuz anlamına gelir sadece. Baştan öğreniyor olsak şunu kaydederiz: "*Ruh Şatosu*'nun tanıklık ettiği üzere Yedinci Odaların ruhsal evliliği vardır; çalışmalarımız esnasında yeri geldiğinde bunu hatırlayacağız." Anlama geriye bakışta ortaya çıkan bir yanılsamadır.

2. Bir başkasını "yeniden yaşamak", geçmişi yeniden yaşamak: Bunlar laftan ibarettir, daha doğrusu yanıltıcı ve hayal kırıcı deneyimlerdir (Roma tarihiyle ilgili bir kitap yazarken, bir anlığına bile olsa, kafamda bir Latince hocasının fikirlerinin ve meşguliyetlerinin yerine Romalı bir azatlı köleninkileri geçirmeyi çok istedim ama nasıl yapacağımı bilemedim). İlk çocuğunu tanrılara kurban eden bir Kartacalının duygularını yaşamak mı? Bu kurban etme işi, bizim Kartacalının etrafında gördüğü örneklerle ve bu gaddarlıklar karşısında geri adım atılamayacak kadar yoğun olan genel bir dindarlıkla açıklanır. Kartacalılar, içinde bulundukları ortam tarafından ilk doğan çocuklarını kurban etmeye koşullandırılmışlardı, aynen insanların üzerine atom bombası yağdıran bizler gibi. Kartacalıyı anlamak için, kendi uygarlığımızda yaşarken hangi saikler bizi onun gibi davranmaya itebilirdi diye düşünürsek, çok şiddetli duy-

gular farz ederiz, oysaki Kartacalı için bu hususta konformizmden başka bir şey söz konusu değildi. Bütün davranışların kendi çağının normallik ve gündelik olma temelinden çıktığının bilinmediği belirli bir dinler tarihi yaklaşımının en sık rastlanan yanılsamalarından biridir bu. Kartacalının zihinsel durumunu yeniden yaşayamayız, çünkü bilincin ancak küçücük bir parçası etkindir, toplamdaysa yeniden yaşanacak neredeyse hiçbir şey yoktur. Düşüncesi içine girebilseydik, şiddetli ve tekdüze bir gizli korku duygusundan başka bir şey bulamazdık — gizliden gizliye neredeyse bütün eylemlerimizin arka planında bulunan, "Olur böyle şeyler" ya da "Başka nasıl yapılır ki?" şeklindeki mekanik duygunun eşlik ettiği, renksiz bir dehşet ve bir bulantı tadı.

İnsanların Amaçları Olduğunu Biliyoruz...

3. Başkasına dair bilgi dolaylıdır, bu bilgiyi yakınlarımızın tavırlarından ve ifadelerinden, kendimize ve içinde yaşadığımız topluma dair deneyimlerden çıkartırız. Ama bu, hakikatin tamamı değildir; insanın, insan için diğerleri gibi bir nesne olmadığını eklemek gerekir. Aynı türden hayvanlar gibi, insanlar da benzerlerinde kendilerini bulurlar; herkes yakınının kendi içinde ona benzer bir varlık olduğunu bilir. Özellikle de yakınının, kendisi gibi, niyetleri ve amaçları olduğunu bilir; hatta başkasının davranışları sanki kendi davranışlarıymış gibi de yapabilir. Marrou'nun dediği gibi, insan, insana dair her şeyde kendini evinde hisseder, belirli bir hareket tarzının ne anlama geldiğini tam olarak bilmese bile geçmişin hareket tarzının kendisininkiyle aynı ufukta yer aldığını *a priori* olarak bilir; en azından, onun da zamanında bir anlam taşıdığını bilir. Eğilimimiz doğayı insanileştirmek yönündedir, tersi değil. Aziz Pavlus'un bir cümlesinin Luther'i titrettiği gibi, tarihçileri kendi selametleri için titreten bir sayfada[83] Marc Bloch, işte bu anlamayı tarih biliminin ideali olarak göstermişti: "Manzaranın, aletlerin ya da makinaların

83. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, A. Colin, 1952, s. 4; Türkçesi: *Tarih Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2013.

hassas özelliklerinin arkasında, görünürde en donuk yazıların ve görünürde kurucularından tamamen bağımsızlaşmış kurumların arkasında, tarihçinin ele geçirmek istediği şey insandır. Bunu başaramayan, en iyi ihtimalle bir birikim manevrası olur. İyi tarihçi efsanedeki canavara benzer; insan etinin kokusunu alır, avının orada olduğunu bilir."

Anlama bir keşif aracı değildir (keşif aracı dizi oluşturmadır), bir doğru/yanlış kıstası da değildir; insanların amaçlarını ve "kararlarını" yeniden kurmaya yarar. İftiralara uğramış biri olan Taine bir yerde neredeyse bunu söyler: "Tarihte yapılacak ilk işlem, kendimizi değerlendirmek istediğimiz insanların yerine koymaktır, onların içgüdü ve alışkanlıklarına girmektir, duygularını benimsemek, düşüncelerini yeniden düşünmektir, onların iç dünyasını kendinde yeniden üretmektir, ortamlarını ayrıntılı ve maddi olarak tahayyül etmek, hayal gücüyle onları takip etmektir..." — alıntıyı burada kesmek geliyor insanın içinden, çünkü karar ve amaçlar şimdi yerini bilimselci bir yoruma bırakacak: "doğuştan getirdikleri kişiliklerine eklenen, eylemlerini ve hayatlarının gidişatını belirlemiş olan şartları ve etkileri hayal gücüyle takip etmek"; böyle bir çalışma "bize tarihlerini anlattığımız insanların bakış açısını kazandırarak onları daha iyi anlamamızı sağlar ve analizlerden oluştuğu için bütün bilimsel işlemler gibi doğrulanabilir ve mükemmelleştirilebilir."

... Ama Bunların Hangi Amaçlar Olduğunu Bilmiyoruz

İnsanların amaçları olduğunu *a priori* olarak bilsek de, bunların neler olduğunu tahmin edemeyiz. Amaçlarını bildiğimiz zaman kendimizi onların yerine koyabiliriz, ne yapmak istediklerini anlayabiliriz; o sırada geleceğe dair neyi tahmin edebileceklerini (hâlâ Grouchy'nin zamanında geleceğini umuyor olabilirlerdi) hesaba katarsak "kararları"nı yeniden oluşturabiliriz. Yine de vecizelerinin rasyonel olduğunu ya da en azından irrasyonel olma tarzlarını bildiğimizi varsayabiliriz... Buna karşılık, amaçlarını bilmiyorsak içebakış bize bunları göstermez ya da yanlış amaçlar gösterir. Tersinden bir kanıt: İnsana ait hiçbir amaç bizi şaşırtamaz. Napoléon'un giriş-

tiği bir savaşı kazanmaya çalıştığını tespit ettiğimde, bu bana son derece anlaşılabilir görünür. Ama bana, bir generalin düşmanla karşı karşıya geldiğinde, tören gereği olarak savaşı kaybetmek için elinden geleni yaptığı tuhaf bir uygarlıktan söz edilirse (söylemeye gerek yok, hayali bir uygarlık ama birçok egzotik uygarlıktan ya da bizimkinden hepi topu birazcık daha tuhaf), önce bir şaşkınlık yaşar ama hızla bir açıklayıcı varsayım bulurum ("Bir ölçüde potlaç gibi açıklanabilir bu; her halükârda insani olarak anlaşılabilir bir açıklama mutlaka vardır"). Bu uygarlığa "bütün komutanlar savaşı kazanmak ister" yasasını uygulamak yerine, daha genel bir yasayı uygularım: "Bütün komutanlar, hatta bütün insanlar, ne kadar şaşırtıcı görünürse görünsün, mensup olduğu topluluğun töresi ne buyuruyorsa onu yapar." İnsan anlayışımız şu önermeyle özetlenebilir: "İnsan neyse odur, bunu kabul etmek gerekir, insanı anlamak da budur"; tarihin, sosyolojinin, etnografyanın ve pek tümdengelimli olmayan diğer bilimlerin son sözü budur.

O halde anlama yönteminin tek artısı, bütün gidişatın bize açıklanabilir ve sıradan görüneceği açıyı bize göstermektir; ama bu yöntem, az çok sıradan açıklamalardan hangisinin doğru olduğunu söylememizi sağlamaz.[84] Gerçekten de "anlamak" kelimesine Dilthey'ın yüklediği teknik terim değerini atfetmekten vazgeçersek ve onu gündelik hayattaki anlamıyla ele alırsak görürüz ki anlamak, ya başkalarının değerleri hakkında bildiklerimizden yola çıkarak bir eylemi açıklamaktır ("Durand, bu küstahlık gösterisi karşısında sinirlendi; onu anlıyorum, çünkü küstahlık konusunda aynı fikirdeyim" ya da "her ne kadar bu konuda onu tanıdığım fikrinde değilsem de") yahut, başkalarının amaçları hakkında *bilgi edinmek*'tir, bu da artgörü ve yeniden inşa yoluyla olur. Polinezyalıların mercan lagününe kalay levhaları attıklarını görüp şaşırıyorum; bana diyorlar ki: "Bu bir itibar yarışı, zenginliğin tahribi konusunda bir yarıştır, bu itibar onlar için çok önemlidir": Amaçlarını bildiğim andan itibaren zihniyetlerini anlıyorum.

84. Stegmüller, s. 365; Boudon, s. 28.

Tarihteki Değer Yargıları...

O halde asıl büyük mesele şudur: Davranışlarının anlamını çözebilmek ya da bu konuda artgörüde bulunabilmek için insanların amaç ve değerlerinin neler olduğunu öğrenmek. Tarihte değer yargısı meselesinden kaçmayacağız demektir bu. Bazen epistemolojik bir biçimde (Tarihyazımı yapısal olarak değer yargıları taşır mı? Yargıda bulunmadan tarih yazmak mümkün müdür?) bazen ahlaksal bir biçimde (Tarihçinin kahramanlarını yargılamaya hakkı var mıdır? Flaubertvari bir kayıtsızlığı mı olmalıdır tarihçinin?) ortaya konur sorun. Bu ikincisinde sorun hızla ahlakçı mütalaalara indirgenir; tarihçi onu anlamak için geçmişin avukatı olmak, diyelim ki Roma tarihçisiyse Roma övgüleri yazmak, geçmişe yakınlık duymak zorunda kalır, vb. Ya da tarihçinin partili olmaya, Parti'de söylemeyi sevdikleri gibi, "doğanla ölene aynı değeri vermeme"ye ve bu tutumun diğerlerinden daha "bilimsel" olduğunu ilan ederek olay örgüsünde burjuvazi yerine proletaryayı merkeze almaya hakkı olup olmadığı sorulur. Tamamıyla epistemolojik ilk soruyla yetinirsek, meseleyi dört veçheye ayırabiliriz, ki bunlardan —son derece nazik olan— dördüncüsü bizi bu bölümün sonuna kadar meşgul edecek.

1. "Yargılamak tarihçinin işi değildir." Elbette, işin tanımı gereği bu böyledir: Tarih neler olup bittiğini söylemektir, olup biteni gayet Platonik bir şekilde iyi ya da kötü diye yargılamak değil. "Atinalılar şunu yaptı, Peloponnesoslular bunu yaptı"; kötü bir şey yaptıklarını söylemek işe hiçbir katkıda bulunmadığı gibi, konu dışında kalır. Durum o kadar barizdir ki, bir tarih kitabında övgüye ya da yergiye rastladığımızda gözlerimiz o kısmı atlar; ya da durum o kadar anlamsızdır ki, bu sefer bu gelişmelerden kaçınmak ve Azteklerin ya da Nazilerin zalim olduklarını söylememek yapay olur; kısacası bütün bunlar bir üslup meselesidir. Diyelim ki askeri tarih yazarken bir generalin manevralarını inceliyoruz ve aptallık üstüne aptallık yaptığını görüyoruz; ister buz gibi bir nesnellikle konuşuyor olalım ister merhametle, *aptallık* kelimesini pekâlâ kayıtsız bir tavırla kullanabiliriz.[85]

Tarih, olmuş olması gerekenle değil olmuş olanla uğraştığı için, korkunç ve ezeli değer yargıları sorununa yani şu eski, erdemin bilgi olup olmadığı ve amaçları konu eden bir bilimin mümkün olup olmadığı meselesine kayıtsız kalır; bir amaç, sonraki bir amaca dayanmaksızın serimlenebilir mi? Bütün amaçlar nihayetinde, kendisiyle bile tutarlı ya da kendi bekasını bile ister görünmeyen su katılmadık bir istemeye dayanmıyor mu? (Nihai amaçları zevkler ve renkler misali tartışamıyorsak, amaç oldukları, değer oldukları için değil, nihai oldukları için tartışamıyoruz,[86] bunları ya istersin ya da istemezsin, o kadar.) Bu soruna kayıtsız olan tarih, daha da nazik bir sorun olan, aynı değer yargılarının "adli" olarak kullanımına da kayıtsızdır. Bir fiilin failinin kötü ilan edilmesi için o fiilin kendi içinde kötü olması yetmez. Aziz Louis gerçekten de söylendiği kadar aziz miydi? Buna karar vermek için engizisyonun kötü bir şey olduğunu ispatlamak yetmez (ya da ispatlamaksızın onun kötü bir şey olarak görmek); aynı şekilde IX. Louis'yi *de facto* engizisyonun yaratıcısı olarak göstermek yetmez. Ayrıca sanık IX. Louis'nin kendi eylemlerinden ne ölçüde sorumlu tutulabileceğini de değerlendirmek gerekir ve sorumluluk derecesini değerlendirmek kadar hassas bir iş yoktur. Kralın çağdaşlarının çoğunun, özellikle de hocalarının, sapkınların yakılmasını onaylamaları hafifletici bir neden midir, öyleyse hangi oranda? Peki ya o çağ bütünüyle bunu onaylamış olsaydı, kralın bu işte ne kadar sorumluluğu kalırdı? Soru ne basittir ne de beyhude, tarihsellik ve sonluluğumuzdur sorulan. Ancak kralın suçluluk derecesini ve engizisyonun iyi ya da kötü niteliğini yargılamayan, sadece olguları (Aziz Louis'nin ahlaki formasyonu, dönemin ahlaki fikirleri) mahkemeden alan tarihçiyi ilgilendirmez bu soru.

---

85. Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, çev. Nathan ve Dampierre, Plon, 1954 ve 1969, 2. bölüm.

86. Temel metin *Nikomakhos'a Etik*'tir, VII, 8, 4, 1151 a 10; Aziz Tommaso durumu şöyle özetler: "Heveslerin ve ameliyelerin alanında amaç, spekülatif konulardaki kanıtlanamaz ilkelerle aynı şekilde hareket eder" (*Somme contre les gentils*, I. kitap, 80, bkz. 76); bundan çıkan sonuç şudur: "ilkelerde yanılan insan daha kesin ilkelerle doğruya ulaştırılamaz, oysa sonuçlar konusunda hata yapmış insan ulaştırılabilir" (*Somme*, 4, 95, bkz. 92).

... Dolaylı Söylemde Değer Yargılarıdır

2. "Tarihçi değer yargılarından vazgeçemez." Ona ne şüphe: İçindeki kişiliklerin eylemlerinde değerlerin hiçbir rol oynamadığı bir roman yazmak iddiasından farkı olmaz öteki türlü. Ama bunlar tarihçinin ya da romancının değerleri değil, kahramanın değerleridir. Tarihteki değer yargısı sorunu, değer yargıları karşısında olguları yargılama sorunu değildir kesinlikle; dolaylı söylemde değer yargıları sorunudur.

Yaygın beceriksizliğimize geri dönelim. Tarihçi için tek sorun, aptallık veya hata olarak kabul ettiği şeyin, o çağın insanları için de öyle olup olmadığıdır. Falanca saçma manevralar, dönemin genelkurmayının kıstaslarına göre de saçma mıydı, yoksa o zamanın strateji bilimine göre gayet normal miydi? Karar ve amaçları yeniden inşamız, cevaba göre baştan başa değişir; Pompeius'u Clausewitz okumadı diye ayıplayamayız. Pompeius elbette bir ölçüde dehaya yaklaşmış, çağının düzeyini aşmış, Clausewitz'i önceden sezmiş olabilir. Fizikte, iktisatta ve belki başka bazı şeylerde olduğu gibi stratejide de bir doğru vardır; dolayısıyla tarihçi, bu generalin çağının ortalaması üzerine çıkamadığını söyleyerek doğru bir yargıda bulunur, fakat bu doğru yargı tarihsel bir önerme değildir; kararların yeniden oluşturulmasına dahil olmaz ve Platonik kalır. Dolayısıyla tarihçi, o çağın insanlarının şu ya da bu şekilde yargıda bulunduklarını tespit etmekle yetinir, bizim bu konuda farklı yargılarımız olduğunu ekleyebilir.

Asıl mesele, iki bakış açısını birbirine karıştırmamaktır, geçmiş zaman insanlarını kendi dönemlerinin değerleriyle "yargılamak" gerektiğini söylediğimizde yaptığımız budur, ki çelişkili bir şeydir; ya kendi değerlerimizden yola çıkarak yargılayabiliriz (ama bu tarihçinin işlevi değildir) ya da dönemin insanlarının kendi değerleriyle nasıl yargıladıklarını aktarabiliriz sadece.

3. Fakat her şey bu kadar basit değildir. Söylediğimiz gibi generalimiz, kendi çağının doğru kabul ettiği stratejik ilkelere göre karar vermiştir. Nesnel olarak, bozguna uğramasına neden olan da bu yanlış ilkelerdir. Bu bozgun olgusunu bir değer yargısı taşımaksızın

açıklayamayız, ki bu, aslında daha çok, bir farkın değerlendirilmesidir. Söz konusu bozgunu anlamak için, o zamanın stratejisinin bizimkiyle aynı olmadığını bilmek gerek, der tarihçi. Pompeius'un Farsala'da, öyle bir stratejisi olduğu için yenildiğini söylemek, basit bir olguyu dile getirmektir, aynen hava kuvvetleri olmadığı için yenildiğini söylemek gibi. Bu noktada tarihçi üç tür bariz değer yargısında bulunur: Dönemin değerlerini aktarır, bu değerlere dayanan davranışları açıklar, bu değerlerin bizimkilerden farklı olduğunu ekler. Ama hiçbir zaman bu değerlerin yanlış veya kötü olduğunu ve bunları reddetmekte haklı olduğumuzu söylemez. Geçmişin değerlerinin neler olduğunu söylemek, değerler tarihi yapmaktır. Bir bozgunu ya da çocuk kurban etmenin gaddarlığını, doğru stratejik ya da ahlaki ilkeleri bilmeden açıklamak da bir olgu yargısıdır; denizciliğin XIV. yüzyıl öncesindeki durumunun pusulanın bilinmiyor olmasıyla açıklanacağını söylemek gibidir; bu da dönemin denizciliğinin, yıldızları esas alan denizciliğin özellikleriyle açıklandığını söylemek olur sadece. Değerler ile bizim değerlerimiz arasında bir fark olduğunu kayda geçirmek, onları yargılamak demek değildir. Bazı faaliyetlerin, ahlakın, sanatın, hukukun, vb. ancak normlarla anlamlı olduğu doğrudur ve burada olgusal bir durum söz konusudur. Mesela insanlar her dönemde, bir şiddet eylemini adli değeri olan bir eylem olarak görmüşlerdir; ancak tarihçi, onların normatif yargılarını, aynen olgular gibi, teyit etmeye ya da geçersiz kılmaya çalışmaksızın yalnızca aktarmakla yetinir. Gerçek anlamdaki değer yargıları ile aktarılan değer yargıları arasındaki bu ayrım, sorunumuz açısından çok önemlidir. Leo Strauss, *Doğal Hukuk ve Tarih* adlı güzel kitabında, altını çizerek şunu hatırlatır: Hukukun bütün tarihsel hallerinin ötesinde bulunan bir hakikat idealine atıf yapmasaydı, hukuk felsefesi diye bir şeyin var olması saçma olurdu. Yazarın tarihselciliğe karşı olması, *Geometrinin Kökeni* ya da *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'deki Husserl'i akla getirir: Psikolojizm ya da sosyolojizmin ötesinde bir *geometrica perennis* var olmasaydı, geometricinin faaliyeti saçma olurdu. Buna inanmamak ne mümkün? Yine de tarihçinin tutumunun filozofunkinden ya da geometricininkinden farklı olduğunu eklemek gerek. Tarihçinin değer yargıları oluşturmaması imkânsızdır, der Leo Strauss, aksi halde tarih ya-

zamaz; bizse şöyle diyelim: Tarihçi değer yargılarını, bu yargıları yargılamadan aktarır. Bazı faaliyetlerde bir hakikat normunun mevcut olması, bu mevcudiyete başvuran ve bu hakikatin ne olduğunu arayan filozofu haklı çıkarmaya yeter. Tarihçi için, insanların kalbinde aşkınların *de facto* mevcudiyeti yalnızca bir tespittir. Aşkınlar felsefeye ya da geometriye —ya da kendi hakikat ideali olan tarihe— özel bir görünüm verir; tarihçinin, söz konusu disiplinlerin tarihini yazmaya kalktığında, onları geliştirenlerin ne yapmak istediklerini anlamak için bu özel görünümü hesaba katmaması imkânsızdır.

O halde Weber'in ilkesini kararlılıkla savunabiliriz: Tarihçi asla değer yargılarını kendi şahsı adına telaffuz etmez. Weber'i kendi kendisiyle çelişkiye düşürmek içinse Strauss aşağı yukarı şöyle yazmıştır: "Weber, Gretchen ile kolay bir kız arasında fark görmeyen, dolayısıyla birincide olup da diğerinde bulunmayan yürek asaletine duyarsız kalan kaba saba kimselere sinirleniyor, yani kendi değer yargıları olmasına rağmen birtakım değer yargıları telaffuz ediyordu." Buna itiraz ediyorum, Weber'in o konuda telaffuz ettiği, olgusal bir yargıydı; aşkta serbestliğin iyi mi kötü mü olduğuna karar verse, işte bu değer yargısı olurdu. Faust'un sevgilisi ile kolay bir kız arasındaki olgusal fark, bütün davranış nüanslarında kendini gösteriyordu; bu nüanslar istendiği kadar giriftleşebilip kaba saba kimselerin gözünden kaçabilir (buna karşılık Swann'ın, Odette'in hafif bir kadından ziyade kokot olduğu fikrini ıskaladığı hatırlanmalıdır), fakat ayırt edilebilir olmaları, bir şekilde doğrulanabilmeleri gerekir, aksi halde var olmazlar: O zaman da değer yargısında bulunulacak olgu kalmaz.

4. Çektiğimiz çileler bitti mi? Tarihçi değer yargılarını yargılamaktan kendini her zaman muaf tutabilir mi? Bu durumda, diyor Leo Strauss, yaptığı iş "incelediği kişilere dair resmi yorumlar önünde söylenmeden eğilme"ye indirgenmiş olur. "Ahlak, din, sanat, uygarlık gibi kavramlardan habersiz olan halkların ya da kabilelerin düşüncesini yorumlarken bu kavramlardan söz etmemesi gerekir. Aynı şekilde, bu iddiayla ortaya çıkan her şeyi kendiliğinden ahlak, sanat, din, bilgi, devlet olarak kabul etmelidir. Böyle bir sınırlamay-

la, incelediğimiz insanların herhangi bir sahtekârlığının kurbanı olabiliriz. Belirli bir fenomen karşısında sosyolog, o fenomenin ortaya çıktığı grupta geçerli olan bir yorumla yetinemez. Sosyolog, ilgili grubun basit kurmacalar olarak kabule asla cesaret etmediği yasal kurmacaları onaylamaya zorlanamaz. Aksine, grubun kendisini yöneten otorite hakkındaki fikriyle, söz konusu otoritenin asıl niteliği arasında ayrım yapmalıdır."[87] Bu birkaç satırın ortaya çıkardığı sorunların yayıldığı alanı görebiliyoruz; bize öyle geliyor ki, en az iki tür sorun var.[88] Öncelikle, düzanlamıyla tarihin yanında bir değer-kuramsal tarih vardır, ki bunda ilk iş olarak nelerin ahlak, sanat ya da bilgi adını hak ettiği yargılanır, ondan sonra da bunların tarihi yapılır. Diğer soruna gelince, ilgililerin kendi toplumları hakkındaki laflarına inanmamak gerektiğini, bir uygarlığın tarihinin onun değerleri üzerinden yazılamayacağını, değerlerin de toplumsal bütünün entelektüel ikizi değil yine birtakım olaylar olduğunu görürken bu sorunun üzerinden şöyle bir geçmiştik. Descartes'ın bireysel bilinç için söylediğini, toplumsal bütün ve tarihsel bilinç için de söyleyebiliriz: İnsanların hakiki görüşlerini öğrenmek için ne söylediklerinden çok ne yaptıklarına bakmak gerekir, çünkü bunu kendileri de bilmezler; zira düşüncenin bir şeye inanırken gerçekleştirdiği eylem ile ona inandığımızı bilirken gerçekleştirdiği birbirinden ayrıdır. Kısacası, eylemin kökeninde tarihsel bilinç yer almaz; söz konusu bilinç tarihsel bir davranış bütününü kesin olarak yeniden

87. Leo Strauss, s. 69. Değer-kuramsal tarih bahsinde gördüğümüz gibi, saf tarihçi, Weber'in dediği gibi, *mümkün olan* değer yargılarının nesneye *dahil edilmiş olduğunu* görmekle yetinir. Filanca kadim bölgede, kıymetli adaklarla tanrıların gönlünü kazanmaya çalışan bir mümin ile tanrılara yalnızca yüreğinin saflığını sunan başka bir müminin tavırları arasındaki farkı görür ve şöyle diyebilir: "Bir başka din, mesela Hıristiyanlık, olsa bu iki tavır arasında bir uçurum görür." (Doğal olarak bu olgu farkını bir değer yargısı biçiminde de yorumlayıp şöyle yazabilir: "Çıkarlarına alçakça düşkün bu bölgede, bu yüce tavır ile şu saflıktan uzak tavır arasında hiç fark gözetilmiyor." Bunun bir üslup meselesi olmak dışında pek önemi yoktur; tarihçi olarak onu, bu dinin doğasını öğrenmek için okuruz, bunu nasıl yargılamak gerektiğini öğrenmek için değil.)

88. Ahlak fikrinin ya da uygarlık kavramının bilinmediği halklarla ilgili üçüncü bir sorunu şimdilik bir kenara bırakıyoruz: Sahte süreklilikler ve 7. bölümde konu edilmiş kategoriler sorunu, aynı zamanda da 11. bölümde konu edilecek olan "bölgesel özler" (siyaset, sanat...) sorunu.

oluşturmaya izin verecek bir ipucu da değildir her zaman. İlerleyen sayfalarda, bu tarihsel ve vukuatçı eleştiri sorununun bazı veçheleri ele alınacak.

İdeoloji-Gerçeklik Düalizmi Yerini...

Bir anekdotla başlayalım. Son savaş esnasında, işgal altındaki bir ülkede, işgalcinin zırhlı birliklerinden birinin müttefik bombardımanıyla yok edildiği söylentisi halk arasında yayılır ve bu haber büyük bir sevinç ve umut dalgası yaratır; oysaki bu bir yalan haberdir ve işgalci bunu ispatlamakta zorlanmaz. Bununla birlikte halkın bundan dolayı cesareti kırılmaz, işgalci karşısındaki direniş duyguları zayıflamaz. Zırhlı birliğin yok edilmesi halk için bir umut sebebi değil, umudun bir sembolüdür ve bu sembolün kullanılamayacağı ortaya çıkarsa yenisi bulunur. Muhtemelen bir kitlesel eylem psikoloğu tarafından idare edilen düşman propagandası istediğini elde edemez. Tutkularla ilgili akıl yürütmenin bu tersine çevrilmiş mantığı, Pareto sosyolojisini teyit etmek için yaratılmış gibidir: İnsanların akıl yürütmeleri çoğu zaman, yüzeyin altında kalan tutkularının kaba rasyonalizasyonundan ibarettir ve bu altta yatan "tortular", tam zıddı bir görünüm almaya hazırdır, yeter ki ortadan kalkmasınlar. Bu doğru, ama bunların yüzeyin altında saklı değil görünür olduklarını ve aynen geri kalanlar gibi, yaşanmışın parçasını oluşturduklarını da eklemek gerekir. İşgal altındaki halktan birisi iyi haberi diğerine aktarırken sesi, tavrı ve hevesi, kötü bir haberi ya da yeni bir gezegenin keşfedildiği haberini aktarırken olduğundan daha fazla tutku yansıtacaktır. Burada tutkusal bir mantık olduğunu ve uydurma haber yalanlanınca ne olacağını tahmin etmek için gözlemcide biraz basiret olması yeterlidir.

İdeolojilere getirilen Marksist eleştiri,[89] öteden beri atasözlerine konu olmuş ve biraz idrak isteyen pratik hakikatlerin şişirilmiş hali-

89. İdeolojik kisvelerin kolektif bilince (hatta sanki sınıf sözü belirsiz, ikircil, ay-altına ait bir kavram değilmiş gibi, sınıf bilincine de) aykırı olarak kısıtlanan eleştirisi, aslında, iki felsefi birime indirgenmelidir: meşrulaştırma sofizmleri teorisi (*Nikomakhos'a Etik*, VII, 3, 8, 1147 a 17 vd.) ve Kant'ın "bilinçler ufku", "zihinler topluluğu" fikri. Çünkü, eğer sarhoş ya da burjuva, diğer makul varlıkları

dir: Çıkarlarımıza ve önyargılarımıza uygun olana seve seve inanırız, erişemediğimiz ciğere murdar deriz, kendi çıkarlarımızın müdafaasıyla değerlerin müdafaasını birbirine karıştırırız, vb. Bir içki tüccarı, alkolün zararının hükümet tarafından kalleşçe yayılan bir efsane olduğunu söylerse, bu ifadenin mesleki bir çıkara kılık değiştirttiği kolaylıkla kabul edilir. Bizim söylediğimiz de sadece şu: Bunun farkına varmak zor değildir ve bu durum tarih felsefesi de bilgi sosyolojisi de yapmayı gerektirmez. Bu tür kılık değiştirmeler siyasal-toplumsal fikirlere özgü değildir. Zaten neden, sınıf çıkarları alanının, düşüncemizi tahrif etme konusunda açıklanamaz bir ayrıcalığı olsun ki? Milletler ezelden beri bu yalanların her tarafta bulunduğunu bilirler — alkolle içmek için ilgilenen ayyaşta da satmak için ilgilenen kapitalistte de. İdeolojik kisve fikri, *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabında bulunan şu eski meşrulaştırma sofizmleri teorisinden başka bir şey değildir. İçmek isteyen ayyaş, serinlemenin sağlıklı olduğunu ortaya atar ilke olarak ve olması gerektiği gibi tümel olan kıyasın bu büyük öncülü, onun ideolojik kisvesidir. Aynı şekilde burjuva da rantını evrenselci ilkeler adına savunur ve kendi büyük öncülü içinde İnsan'dan söz açar. Marx, Aristoteles'in tercihan kişisel ahlaktan aldığı örneklerle meşhur ettiği meşrulaştırma sofizminin eleştirisini siyasi fikirlere yayarak tarihçilere çok büyük bir hizmette bulunmuştur. Bu yolla tarihçileri eleştirel yönlerini geliştirmeye, kahramanlarının niyetleri karşısında temkinli olmaya, geçmişin itirafçısı olma deneyimlerini zenginleştirmeye; kısacası,

---

en azından hukuki olarak ikna etmek gibi son derece idealist bir ihtiyaç duymuyorsa, nasıl bir kendini ideolojik olarak meşrulaştırma ve davranışından tümel bir büyük öncül çıkarma ihtiyacı duyabilir? İnsanların bayraklara ihtiyacı vardır: İdeolojik sofizm, tutkunun terse çevrilmiş mantığı, kötü niyetin Etik Alan'a çaktığı bir selamdır. Bundan dolayı ideolojik bir kisvenin bir işlevi olduğu, bir işe yaradığı, çevresini kandırmaya yaradığı varsayımından kaçınılır (aslında bu kisve her şeyden önce, akıllı varlıkların ideal mahkemesi karşısında kendini haklı çıkarma ihtiyacına cevap verir). Hiç kimseyi kandırmadığına, yalnızca zaten ikna olmuşları ikna ettiğine ve kendi çıkarları bahis konusuyken *homo historicus* hasmının ideolojik savlarıyla yumuşamayacağına göre, ideolojik kisvenin olağan koşullarda bir işe yaramadığı açıktır.

İdeolojinin savunma işlevi olduğu fikri, araştırmayı çıkmaza sürüklemiş Machiavellici bir kurgudur.

bağnaz düalizmin yerine ideolojik kisveler teorisini, pratik bir deneyimin sınırsız çeşitliliğini geçirmeye teşvik etmiştir.

... Somut Bir Çoğulluğa Bırakıyor

Bu andan itibaren bütün sorunlar somutlaşıyor ve bir incelik meselesi olmaktan çıkıyor; tarihsel bilincin La Rochefoucauld'ları için alan açık. Haçlı Seferleri Haçlı Seferi miydi, yoksa maskeli emperyalizm miydi? Bir haçlı neden haç kuşanır? Ya her şeyini kaybetmiş küçük çaplı bir soylu olduğu için, ya da maceracı bir mizacı olduğu ve imanın coşkusunu ya da macera rüzgârını hissettiği için — bütün gönüllü birliklerde bu iki tipten insana rastlanır. Vaiz, Haçlı Seferlerini vaazında bir Tanrı destanı gibi anlatır. Bütün bunlar birbirleriyle günlük hayatta, kavramlar düzeyinde olduğundan çok daha kolay uzlaşır. Haçlının biri, Tanrı'nın şanı için yola çıktığını söylerse bunda samimidir. Çıkışsız bir durumdan kaçma ihtiyacı duymuştur; arazi rantı krizi olmasaydı vaizin başarısı çok daha az olurdu, ama Haçlı Seferleri'nin kutsal niteliği olmasaydı, sadece bir avuç sahipsiz çocuk sefere giderdi. Haçlı, sefere çıktığı zaman, gitmek ve savaşmak arzusunda olduğunu hisseder, Haçlı Seferleri'nin bir Tanrı destanı olduğunu bilir, çünkü kendisine öyle söylenmiştir ve, herkes gibi, bildiğinin ötesine geçip hissettiğini ifade eder.

Üstyapıların teorisi denecek bir evrensel açıklama aracı yok. İdeolojilerin temel yalanının olumlanması, milliyetçiliğin ya da iktisadi bir çıkarın hangi somut ve vakaya göre değişen yollarla gelip dine dayanabileceğini açıklama zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, zira din içinde zihinsel bir simya olacak değildir; tamamen gündelik psikoloji terimleriyle ifade edilebilecek özel açıklamalardan başka bir şey yoktur. İki halk gerçekten de iki tür olarak gruplaşmak gerekip gerekmediğini öğrenmek için mi savaştı? O dönemin insanları da, iyi niyetli olduklarında buna hiç inanmıyorlardı. Bacon, "tamamıyla uydurma sapkınlıklar"ın (bunlar Thomas Münzer'inki gibi dinsel bileşeni de bulunan siyasal-toplumsal hareketlerden farklıydı), ancak siyasi husumetlerin bahanesi haline geldiğinde huzursuzluk yarattığını söylüyordu.[90] Öyle görünüyor ki savaşı bir din savaşına indirgemiş olanlar, teolojinin çıkarlarını düşünen teologlar ile

hakikatleri betimlemekten çok ideolojik rakiplerini susturmak isteyen polemikçiler ve partizanlardan ibarettir; savaşanlara gelince, onların savaşmak için, savaşmalarının hakiki sebeplerini kendilerine itiraf etmelerine gerek yoktu, bu sebeplere sahip olmak onlar için yeterliydi. Bu arada oyunun kuralı gereği bayrak olmadan savaşılamayacağı için, teologlarının kendilerine, onları en az bölen sebeplerden ya da dindar yüzyıllarının saygınlığını kabule hazır olduğu şeylerden bayrak yapmalarına izin verdiler. Savaşmak için kendince sebepleri olan, ama savaşın adını değiştirmeyen bir güruha bir grup "elebaşı"nın savaş işareti verdiği de olur. Her şeyi resmi başlıklarla yargılama eğilimimizin sonucu, savaşan çoğunluğun sebeplerini, kendini ifade eden azınlığın sebepleriyle açıklamamız olur. Hal böyle olunca sahte ikilemler içinde kalırız: insanların kaba teolojik bahanelerle savaşamayacaklarını öne sürmek ya da aksine bir din savaşının muhakkak dinsel sebepleri olduğunu öne sürmek.

Buna benzer binlerce özel durum tasavvur edilebilir. ABD'de iç savaş öncesi kölecilik karşıtı seferberliğin köle iktisadının çöküşüne denk geldiğini tespit eder ya da tespit ettiğimizi zannederiz:[91] İktisatla düşüncenin esrarengiz bağlantısı mı? Kuzey kapitalizminin hizmetinde olan küçük burjuva idealizmi mi? "İnsanlığın ancak çözebileceği sorunları önüne koyabilmesi"ni ve "Minerva'nın baykuşunun yalnızca akşamları uyanması"nı isteyen Tarih'in yasası mı? Olgular doğru olsaydı, gücünün doruğunda bir kuruma saldırmak için, basit bir idealistten çok bir ütopist olmak gerektiğini ve ütopistlerin idealistlerden çok daha az olduğunu ve kendilerinden daha da az söz ettirebildiklerini ispatlayacaklardı en fazla. Bununla birlikte, en maddi çıkarları savunan bir grubun, çoğunlukla bunu yapmak için en idealist belagati ortaya döktüğü inkâr edilemez; o halde idealizm bir yalan ve bir silah mıdır? Fakat en çok rastlanan durum yüceltilmiş meşrulaştırmalar değildir; hırçınlık, kibir ya da meydan okumaya da en az o kadar sık rastlanır. Ayrıca söz konusu idealizm

90. *Denemeler*, "Şeylerin Değişmesi Hakkında".

91. Görünüşe bakılırsa buna giderek daha az inanılıyor. *Annales*'in yeni sayılarından birinde, bugün, Amerikan İç Savaşı esnasında köleliğin iktisadi kapasitesini kesinlikle tüketmemiş olduğunun tahmin edildiği söyleniyordu.

kimseyi kandırmaz, zaten ikna olmuşları ikna eder ancak; bir mistifikasyon değil, duruma göre bir davranıştır; düşmana ve onun muhtemel müttefiklerine, kutsal olduğuna karar verilmiş bir davayı savunmak için saldırıya geçmeye hazır olduklarını bildirmeye yönelik bir "tehdit haberi" rolü oynar. Davalarının kutsallığını iddia etmekten vazgeçtiklerinde, halkların gevşedikleri ve bozguna yakın oldukları mı söylenmeli? Genellikle bunun tersi geçerlidir; kendilerini artık onu savunmak durumunda hissetmedikleri zaman kutsallık bayrağını dalgalandırmaktan vazgeçerler; idealist üslup o zaman yersiz hale gelir, ateşkesin eli kulağındadır.

Bilinç Eylemin Anahtarı Değildir

Kendi hakkımızda söylediğimiz her şeyin, *praksis*'imizi hem ele verdiği hem de ona ihanet ettiği çok doğrudur. Eylemlerimizin mantığını ifade edemeden yaşarız, davranışımız bu konuda kendimizden daha çok şey bilir ve dilbilgisi kuralları nasıl konuşmacıda örtük olarak mevcutsa, prakseoloji* de failde gizlidir. Ayrıca ortalama bir Haçlı, Donatist ya da burjuvadan, Haçlı Seferi, mezhep ayrılığı ve kapitalizm konusunda, bir tarihçinin dile getirmekte zorlandığı bir hakikati ifade etmesini beklemek uygun olmaz. Düşünce ile eylem arasındaki mesafe evrensel bir deneyimdir. Yalan varsa her yerde vardır: *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndekiyle birebir aynı olmayan bir estetiği icra eden sanatçıda, yönteminin yöntembilimi olmayan araştırmacıda. İşte bu yüzden ilgililer (sanatçılar, araştırmacılar ya da küçük burjuvalar), sebepleriyle alakalı ifadeler eleştirilince isyan ederler: "Kendi kendilerini iyi anlayanlar", o parçalanmaz karanlık çekirdeği ifade edemediklerinde bile, eylemlerinin kendi eylemleri olduğu konusunda yalan söylemediklerini iyi bilirler.

İnsanın eylemi, bu eylem hakkındaki bilincini bir hayli aşar; insanın yaptıklarının büyük kısmının düşünce ya da duygu karşılığı yoktur. Aksi halde, din ya da kültürel hayat gibi, devasa, "kurulu" bütünler indirgenir, bunların sahici karşılıkları, bir avuç seçkindeki, ruhun en hassas köşesinin sürekli olmayan heyecan anlarından iba-

* *Praksis*'i, davranış veya pratiği konu alan teori ya da bilim. –*ç.n.*

ret olurdu. İnsanın bir doğası vardır ve insan tam olarak tarihiyle açıklanamaz; türü ve eserleri her zaman ve her yerde üç aşağı beş yukarı aynıdır ya da, daha doğrusu, insan faaliyetlerinin ve davranışlarının yelpazesi, *a priori* olarak beklenebilecek olandan çok daha az geniştir ve bunun dışına çıkması çok daha zordur; insan rastlantısal bir varlık değildir; gelgelelim, nedenini bilmekten ziyade boyun eğdiği, kullandığı veya rasyonelleştirdiği bu sınırlamanın yeter-sebebi bilinçte bulunmaz. Davranışlarımızın büyük kısmını hangi içgüdüsel programların, hangi prakseolojik hesapların bizden habersiz yönettiğini bilmeyiz. Her tarafta insanların gruplar, kabileler, kent-devletler, milletler halinde yaşadıklarını görürüz, ancak bu gruplaşmalar değişmez biçimde tespit edilebilecek sosyolojik koşullara (doğal sınırlar, dilsel topluluklar, iktisadi dayanışma...) tekabül etmez. Bu gruplaşmaların her biri, içeriği duruma göre değişen ve kayıp/kazanç değerinin mutlak değil, birbirlerine bağlı olduğu bir "kayıplar/kazançlar matrisi" karşısında orijinal bir koalisyon tepkisi gibi görünür. Siyasi hayatın heryerdeliği, hayvan etolojisinden bilinen içgüdüsel "programlar"la açıklanıyor gibidir: Sözü geçen programlar, belirli bir uyarılmaya verilen basit tepkiler değildir, uyaran değeri verilecek bir şey ararlar kendiliklerinden. Tarihin yavaşlığını, milletlerin ve sınıfların değişmezliğini ve tarihin en çarpıcı özelliği olan, Troçki'nin kitlelerin derin muhafazakârlığı adını verdiği her şeyi nasıl açıklamalı?

Aynı şekilde davranışlarımızın büyük kısmına, gerçekliğin gayriresmi kısmı olan nüanslar hükmeder. Falanca şeyin içimizden geldiğini, bir güvensizlik, açıklanamaz bir tiksinti hissettiğimizi ya da, aksine, şu kişinin düşünme biçiminin hoşumuza gittiğini söyleriz. Bu nüanslar çoğu zaman, siyasi ve dinsel bir hareketin resmi başlığı ile o harekete hâkim atmosfer arasında olağanüstü bir mesafe yaratır. Katılımcılar tarafından farkında olunmadan yaşanan bu atmosfer, —çok daha yüce denecek bilimsel kaygılar taşıyan— sosyologlar tarafından gözlemlenip incelenmemiş, geride hiçbir yazılı iz de bırakmamıştır. Donatist ayrılığında dinin, milliyetçiliğin ve toplumsal başkaldırının payını tartmak isteyen biri için, Optat de Milev ve mezhep teologlarını okumaktansa, alaylı bir Donatistle bir saat sohbet etmek çok daha yararlı olurdu — tabii konuşmanın içe-

riği kadar vurgulara ve kelime seçimlerine de dikkat etmek şartıyla. Roma İmparatorluğu döneminde Kuzey Afrikalı mevsimlik tarım işçilerini işbaşında görmek daha da iyi olurdu: Din fanatizmiyle katliam yapan insan, toplumsal nefretle katliam yapan insanla birebir aynı değildir.

Bu nüansları kavramlaştırmayı hiç beceremiyor olabiliriz, ama davranışlarımız tepki vermeyi iyi bilir. Yapacak bir şey yok, Thomas Münzer'in bir takipçisinin ya da Nanterreli bir öğrencinin kafasıyla Luther'in bir dinleyicisinin ya da genç bir madencinin kafası bir değildir. Teologların *Alman Asillerine Mektup*'u yazdıkları ve sendika merkezlerinin öğrenci gruplarıyla ilişkiyi kestikleri zaman gecikmez. Kopmaya teolojik ya da Leninist binbir açıklama bulmak anlamsızdır. Basit bahaneler, kaba rasyonalizasyonlar, ideolojik kisveler mi? Hayır, birincisi hakiki sebeplerin kutsanmış sembollerden başka yollarla dile getirilememesi; ikincisi, siyasi polemiğin her zaman hayvanların savaş mimikleri, eviçi sahneleri ya da Güney İtalya'daki komşu kavgaları[92] kadar ritüel olan folklorik, basmakalıp bir biçim almasını isteyen bir gelenek. Üslup şiddetinin yüzeysel sebepler altında kasları şişirmeye hizmet ettiği bir güç gösterisi bu kuşkusuz ve, aynı zamanda, diplomatik bir ihtiyatla ve daha kötüsünden kaçınmak için üzerinde uzlaşılmış bir senaryoyla yetinme arzusu.

Geçmişin çatışmalarının yerini metinler aldığına göre, dünya tarihinin büyük bir kısmı bizim için, üzerindeki et ebediyen kaybedilmiş bir iskelet gibidir. Kendi eylemlerinin konformist olmayan hakikatlerini ilk unutanlar ve olan biteni, olmuş gibi kabul edilenin retoriği üzerinden görmeye ilk başlayanlar aktörlerin kendileridir. Norton Cru, I. Dünya Savaşı tanıklarının hatıraları konusunda bunu ga-

92. Mesela Roma'da, Cumhuriyet'in son zamanlarında siyasi tartışmalar, özel hayata ve cinsel alışkanlıklara kadar uzanan düşük seviyeli küfürleşmelere dönüşmüştü (Cicero'nun, Sallustius'un, vb. saldırgan nutukları); bu bir *logos*'tan ziyade basmakalıp bir davranıştı ve dünün düşmanları küfürleştikten sonra pekâlâ barışabiliyorlardı; hiç kimseyi inandıramamış yüz kızartıcı ithamlar, haysiyet meselesi olan siyasi suçlamalardan çok daha kolay unutuluyordu. Günümüzde, Hindistan'da, partiler arasında aynı türden atışmalar olduğunu biliyoruz; F. G. Bailey bunun eğlenceli bir betimlemesini yapar: *Stratagems and Spoils, A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Blackwell, 1969, s. 88.

yet güzel göstermiştir.[93] Tarihsel krizlerde aktörler, eğer ki kendi kendilerini gözlemleyecek zamanları ve böyle bir zevkleri varsa, gördükleri ve kendilerini yaparken gördükleri şeyler tarafından aşıldıklarını hissederler. Onlara sunulmuş ya da kendi kendilerine yaptıkları resmi açıklamalara kanmamışlarsa, olaydan sonra böyle durumların içine kendilerini düşürmüş olmanın şaşkınlığı kalır ellerinde. Çoğunlukla her söylediklerine ve teologlarının ilan ettiklerine inanırlar; hafıza dostu olan bu versiyon, yarının tarihsel hakikatine dönüşür.[94]

Zihniyet Kavramının Eleştirisi

Bilincin mabedine çoğu zaman bir saldırı gibi görünen bu klinik deneyimin çeşitliliği karşısında bir sıkıntı ve rahatsızlık duyuyoruz; insanoğluna içsel ışığını ve kendi düzenini nasıl geri vermeli? Bir düalizm kurarak: İnsanların her yaptıklarına ruhlarındaki duygular tekabül eder; diyelim ki bir alay iyi savaşıyorsa yüreğinde yurtseverlik duyguları taşıdığı içindir. Toplumun her yaptığına birtakım değerler tekabül eder; *değer* kelimesi çağrışımlarının zenginliğini üzerinde oynadığı karışıklığa borçludur. Değerden kasıt, hem şeyleşmiş bir soyutlama (bir askeri birliğin yurtseverliği) hem de pozitif ahlak tarafından gerçekten öğretilen değerlerdir. Bir uygarlığı

93. J. Norton Cru, *Du témoignage*, Gallimard, 1930. Özellikle süngü hücumu *topos*'u hakkındaki eleştirisine bakınız. Bu *topos* hemen hemen bütün tanıklıklarda kendini gösterir, oysaki Norton Cru'ye inanacak olursak, süngü hücumu ya hiç uygulanmamış ya da hemen vazgeçilmiştir, ama savaştan önce bu, asker yiğitliğinin sembolik değeri yüksek temalarından biri olmuştur.

94. Gizli örgütlerin (ya da tarikatlerin) baş belası olan ve çoğu zaman şiddeti sınıf düşmanına, sömürgeciye ya da işgalciye karşı verilen mücadeleden daha fazla enerji çeken otorite çatışmalarının, direnişçilerin ya da militanların hatıralarında ne kadar az konu edildiğini görmek şaşırtıcıdır. Muhakkak ki iyi niyetten olan bu unutuş, bilinçdışı bir utanmayla ve özellikle ilgili kişilerin bu öfkenin pençesindeyken bile başlarına ne geldiğini anlamamalarıyla açıklanabilir, zira söz konusu çatışmalar onların niyetlerinden çok bir örgütlenme eksikliğinden çıkar. Zaten hafıza, anlamadığı şeyi, bilinen bir statüye yerleştiremediği şeyi kolaylıkla unutur. Bkz. Komintern'in eski sekreteri J. Humbert Droz'dan bir sayfa: *L'Oeil de Moscou à Paris*, Julliard, 1964, s. 19 (gözlemciyle partizan arasında Thukydides'e yakışır bir kişilik bölünmesiyle).

değerleriyle açıklamak, hem bir soyutlamayı cisimleştirmek, hem bu kurguyu pozitif değerlerle özdeşleştirmek, nihayet bütünü bu uygarlığa tam olarak uygulamaktır: Filanca toplum burjuvadır, falancası aristokratik.

Ruhsal varlıkları somutlaştırmaya dayalı, yüzlerce kere eleştirilmiş bir uzlaşım psikolojisiyle karşı karşıyayız. Kafalarımızın içinde hiçbir şey olmadığını ve "zihniyet" denen şeyin davranışların bir başka adı olduğunu bir kere daha hatırlatmak gerekir mi? Zihnimizde eylemlerimizi harekete geçiren mütalaalar yoktur, yine de bunları ifade etmeye çalıştığımızda bir şekilde beceririz; ne düşündüğümüzü başkalarından daha iyi bilmek gibi bir ayrıcalığımız olmadığı gibi, bu mesleğin bütün riskleriyle birlikte kendi kendimizin tarihçisine dönüşürüz. Verdun'ün muhariplerini tutan neydi? Yurtseverlik mi? Divanıharp korkusu mu? Arkadaşlarla dayanışma mı? Bunu bilmenin en iyi yolu, hayatta kalanlara sormak olsaydı, o zaman, televizyonu bizi rahatsız eden komşuyu gidip öldürmekten bizi alıkoyanın ahlak anlayışı mı, cesaret eksikliği mi, yoksa jandarma korkusu mu olduğunu da söyleyebiliyor olmamız gerekirdi. 1916'da orduların yurtseverliği kesin bir gerçekliktir, Fransız cephesinin ayakta kalmasını açıklayan budur; moralleri çökmüş olan 1940'taki birliklerle karşılaştırıldığında açıkça görülür bu, liderler de bunu bilmiyor değildi. Ama bu yurtseverlik aktörlerin zihninde kelimelere dökülebilecek değerler biçiminde bulunmuyordu (Apollinaire gibi kelimelere dökmeye çalıştıklarındaysa kulağı tırmalıyordu, samimiyetsiz olduğu için değil, psikolojist bir mit olduğu için). Verdun'ün savaşçılarının kafasına girsek, bir sonraki saldırının verdiği yürek darlığından ve bidon angaryasının bu gece de gelmeyeceği düşüncesinden başka bir şey bulamazdık. "Yarın erken kalkmak için saati kuracağım," der gibi "Yurtseverlikle savaşacağım," denmez.

Nietzscheci anlamıyla *değer* kelimesi, anlamı iyi tanımlanmış olmadığı için kullanışlıdır. Aynı zamanda hiçbir toplum bütün değildir, herkes kendi değerler tablosuyla yetinir ama o tabloyu nerede bulmalı? Mesela, antik toplumların çalışmaya değer vermedikleri ve onu hor gördükleri şeklindeki, açık metinlere de dayanan yaygın fikir ne anlama geliyor olabilir? Bizim toplumlarımız bilakis çalışmayı, emeği saygıdeğer addeder. Peki antik dünyada çalışmanın

bu horlanışı neyle açıklanıyordu? Antik toplumlar cennet değildi, neredeyse bizimkiler gibi arı kovanlarıydı, "çalışmamak" daha çok "başkalarının çalışmasını düzenlemek ve yönetmek" anlamına geliyordu. Halk, bizde olduğu gibi elleriyle çalışıyor, üst sınıflarsa üretim araçlarının sahibi olarak diğerlerinin çalışmasını ve kamu işlerini yönetiyordu. Çalışmanın hor görülmesi, "Çalışma hor görülesi bir şeydir" demekte tereddüt edilmemesi olgusuna dönüşüyordu, oysaki biz, bütün mesleklerin aynı oranda saygıdeğer olmadığını düşünmek şeklindeki eski tutumumuza tepki olarak edepli bir tavırla bütün mesleklerin saygıdeğer olduğunu söylüyoruz. Antik dünyada çalışmanın hor görülmesi, atasözü ve toplumsal utanç tarihçileri için ilginç olabilir, ama bize antikçağın çalışma düzeni konusunda hakikatin kapılarını açan bir anahtar değildir.[95] Bir toplumu değerlerinden yola çıkarak betimlemek, çoğu zaman, her tarafta ve kendi toplumumuzda da bulunan, ancak değer bulmamış ya da başka şekilde değerlendirilmiş özellikleri egzotik ve tuhaf olarak betimlemeye açık olmak demektir. Bizim toplumumuzda olduğu gibi antik toplumda da, başkasının çalışmasını yönetmek bedenen çalışmaktan daha değerli sayılırdı; bizim toplumumuzda olduğu gibi, boş zamanlarında oyalanmak için bir bilim tahsil etmek, hayatını kazanmak için tahsil yapmaktan daha seçkin bir şeydi.[96]

Değerler bir uzlaşım psikolojisi olduğu gibi aynı zamanda bir uzlaşım sosyolojisidir. Bir toplumun öğrettiği ahlak, onun bütün ey-

---

95. Antikçağda çalışmanın hor görülmesi hakkında A. Koyré'nin pek de geleneksel olmayan satırlarına özellikle bakılmalıdır: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, 1961, s. 292, n. 2 ve s. 296-301.

96. Geleneksel bilginliğin bir şekli olan kelime ve kavramların incelenmesi, kelime ve kavramlardan ya da sloganlardan, rasyonalizasyonlardan başka bir şeyin öğrenilmesini sağlamaz; insanların davranışlarını ve amaçlarını anlamamızı sağlamaz. Cicero'da *concordia* (uyum) ve özgürlükleri incelersem, onun bu konuda ne söylediğini, ne beyan ettiğini, neye inandırmak istediğini, hatta kendi davranışının gerçekliğinin ne olduğuna inandığını bilebilirim fakat bu davranışların hakiki amaçlarını öğrenemem. Bir modern Fransızca uzmanı, III. Cumhuriyet dönemindeki seçim gösterilerinin kelime dağarcığını incelerken neyin ne olduğunu deneyim yoluyla bilir. Ama antikçağ uzmanının böyle bir deneyimi yoktur, bu yüzden de bilginlik geleneğinin yönlendirmesiyle, antik toplumların, aynen bizim yaptığımız gibi, kendileri hakkında iyi kötü sundukları yorumları esas almak eğilimindedir.

lemlerinin saiklerini ve mütalaalarını vermez bize; öyle bir yerelleşmiş kesimdir ki geriye kalan kesimle toplumdan topluma değişen ilişkiler kurar. Okul sıralarını ya da seçim arenasını geçmeyen ahlak anlayışları vardır, bir toplumu olduğundan başka bir şey yapmaya çalışan ya da onu takdis eden veya artık farklı olması konusunda onu teselli eden ahlak anlayışları vardır ya da çoğu aristokratik ahlakta olduğu gibi Bovarizmler vardır. Mesela XIX. yüzyılda Rusya' da, soyluların efsanevi "israf çılgınlığı" belki de düzgün bir hayat tarzı olan soyluların sahip olduğu anlayışın bir unsuruydu, "ama bu hayatı sürdürenlerin sayısı azdı. Toplumsal taklit yoluyla bu fikir soylular arasında yayılmıştı, fakat bu sınıf üyelerinin çoğu, hayat tarzını paylaşmaksızın düşünme biçimini taklit etmekle yetinmek zorundaydı. Buna karşılık, taşranın ücra köşelerindeki soylu, özel alanda ya da alenen, kendi sınıfının bazı üyelerinin saygın hayatı hakkında, bu sınıfın bütün üyelerinin şanı için hayaller kurabilirdi."[97] Başka ahlak anlayışları, mesela püritanizm, Bovarist değil, fakat sözde teröristtir: "Püritenlerin cinsellik konusundaki otoriter eğilimleri, sözlü tehditlerle ve iknayla yetinmek zorunluluğu içinde olmalarıyla açıklanır: Katolik ruhban sınıfının kullanabileceği yaptırımlar onlarda yoktu."[98]

Görüldüğü gibi ahlak sosyolojisi tasavvurumuz hatırı sayılır ölçüde esnemekte tıpkı 470'e doğru anatomide hızla katılıktan esnekliğe geçen Yunan heykelciliği gibi. Jaeger'in *Paideia*'sı (Eski Yunan' da Eğitim) gibi bir kitap, klasik dönem öncesi Yunanistan'ın anahtarı olan aristokratik ahlaktan yekpare bir şekilde söz ettiğinde, biraz arkaik bir katılığı olan bir şaheser etkisi yapıyor.

Vukuat Bahsi: Dört Örnek

Tarihin gerçekçiliği, tarihsel eleştirinin en nazik sorunlarından birine çare bulmak için bu esnekliği kazanmayı gerektiriyor: Hangi durumda bir toplumun kendisi hakkındaki anlatımına inanılabilir?

---

97. M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVII^e Siècle, études de structures agraires et de mentalités économiques*, Institut d'études slaves, 1963, s. 180.

98. P. Laslett, *Le Monde que nous avons perdu*, s. 155.

Hangi durumlardaysa tarihsel bilincin şeffaflığı yanıltıcıdır? Bu zorluk, günümüzdeki tarihçi kuşağının ayağına dolaşan bağ olmuştur: üstyapıların özerk olmayan özerkliğine sıkışmış Marksistler, geçmişe ait zihniyetler konusundaki keskin sezgisiyle Annales Okulu, sembolik ya da ritüel anlatımlara sıkışmış dinsel fenomenoloji. İnsanla ilgili şeylerin ampirik çeşitliliği göz önüne alındığında, bu alandaki tarihsel eleştiri, teori meselesi olmaktan çok anlayış meselesi olan bir vukuat bahsi şeklini alır. Tarihsel bilincin dört örnek durumunun analizini yapacağız: Hiç kimsenin düşünmediği bir düşünce gibi olan ayinler; rasyonalizasyonların ve —ilk neden gibi görünmekle birlikte aslında bir sonuç olan "ikincil" bir kaygının işin içine karıştığı— eski kuşakların otoritesine tabi grupların güçlü duygusallığa dayalı yapısı; zorunluluğun erdeme dönüştüğü ve toplumsal bedenle ruhun ilişkilerinin tersine çevrildiği, geleneksel olarak "kurum" adını verdiğimiz çok önemli toplumsal tip; nihayet, görünüşteki saçmalığı aslında gizli bir rasyonalizm barındıran rutin.

1. *Ayinler*

Hemen hemen her çağda ve her coğrafyada, köyün ya da kabilenin delikanlıları yeni evli çiftleri törenin bir gereği olarak alaya alır ya da çiftten hediye beklerler; hemen hemen her çağda ve her coğrafyada, ölülerle birlikte menkul kıymetler, yani onlar için değerli olan kişisel eşyalar, takılar, silahlar, pipolar, cariyeler de gömülür ve mezara yiyecek getirilir; Homeros'un ülkesinde, keza en aydın yüzyıllarında Roma'da böyle yapılıyordu, günümüzde katı Katolik Calabria'da böyle yapılıyor.[99] Bu ayinlerin *anlam*'ı açıktır: Ölünün mezarında *adeta* yaşamaya devam ettiği düşünülür; köyün delikanlıları damadın kendilerinden muhtemel bir gelini adeta çaldığını düşünürler ve bunun karşılığında intikam alır ya da fidye isterler. Ama kim, gerçekten böyle *düşünüyordur*? İlgili kişiler değil, çünkü biri-

99. İşte De Martino'nun birkaç yıl önce yayımladığı bir Calabria ağıtı: "Şimdi sana, kadının hazinesi olan sana söylemeliyim, mezarına neler koyduğumu: İki gömlek, biri yeni biri yamalı, öbür dünyada yüzünü yıkaman için havlu, sonra piponu koydum, çünkü öyle severdin ki tütünü! Peki şimdi nasıl puro yollamalı öbür dünyada sana?" Ayrıca bkz. Peder Huc, *Voyage en Chine*, haz. Ardenne de Tizac, c. 4, s. 135.

ni alaya almak kesinlikle hoş bir şeydir ve böyle bir âdet olmasaydı bile, köyün delikanlıları, yeterince kalabalık olmaları şartıyla, bu âdeti yoktan var edebilirlerdi, kaldı ki zaten ilk seferinde yoktan var etmiş olsalar gerek. Fakat artık kesinlikle yoktan var etmiyorlar; kullanımla takdis edilmiş bir ayin olarak onunla oynuyorlar ve alaya alma gelenek tarafından takdis edilmiş olmasaydı, belki de bunu var edecek cüretleri ya da yaratıcılıkları olmayacaktı. Delikanlılara yeni evlileri neden bu alaylarla cezalandırdıkları sorulursa, "Çünkü âdet böyle, hep böyle yapılır,"[100] diye cevap verirler. Ayinin anlamı onların zihninde, verdikleri cevabı haklı çıkarmak ve alay etme geleneğine hevesle boyun eğdiklerinde zevk almalarını sağlamak için hazır bulunur. Ama hâkim duyguları yine de geleneğe saygı göstermektir; bu saygının kendisi de özel bir tatmin sağlar, ayinlere bağlılık antropolojik bir boyuttur. Kimsenin düşünmediği düşünce olan ayin, yaşanmış bir düşünce gibi ele alınırsa hatanın ne olacağı görülüyor, tam anlamıyla doğruyu söylediğinde bile dili yanlışlıklar haykıran dinsel fenomenolojinin işlediği hatanın aynısıdır bu; bir ayinin anlamını ortaya çıkardığında, bu anlamı ayini açıklayacak bir inanç olarak ele alan herkesin işlediği hata budur:[101] Ölülere yiyecek götürülür, çünkü yerin altında yaşadıklarına inanılır. Ayinin anlamı elbette, aktörleri için az çok okunaklı durumdadır (tıpkı tarihçiye olduğu gibi); ama aktörler bunu bir ayin olarak, nevi şahsına münhasır bir davranış olarak yaşarlar; evlenenleri alaya almak ritüel olmasaydı, alaya alınanlar isyan ederdi. Bu anlam, olağan davranışlarla aynı tarzda yaşanmadığı için, bir ayinin dinlere ya da aktörlerin başka yerlerde beyan ettikleri fikirlere ters düştüğü de olabilir. Dinler tarihi, hiç gereği yokken bu açık çelişkiden kurtulmak için bir teori yarattı: ayinlerin asli özelliklerinin gitgide silikleşmesi. Ölülerin mezarda yaşamaya devam ettiğine ikinci yüzyılın septik ya da mistik Roması gibi günümüz Calabriası da elbette inanmıyor; Homeros zaten inanmıyordu;[102] o halde neden ölüler ev eşyalarıyla

100. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Gallimard, 1962, s. 102.

101. Ayinin mite göre eskiliği üzerine, E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, çev. Manheim, c. 2, *Mythical Thought*, s. 39 ve 219.

102. E. Rohde, *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Fr. çev., Payot, s. 15.

gömülüyordu? İnananı olmayan bu inanışı nasıl açıklamalı? Kaynaklarımızın ulaştığı çağlardan daha öncesinde, arkaik dinde, *in illo tempore*, yani o zaman buna gerçekten inanıldığını ve bu inanç unsurunun giderek silikleştiğini, ayinin bir kalıntı olarak var olmaya devam ettiğini varsaymaktan başka yol kalmıyor geriye; zamanın başlangıcına neredeyse mitik bir şekilde kategorik bir fark yerleştiriyoruz. Ayinler ayin olarak doğar, maruz kaldıkları her şey bu şekilde tespit edilebilir, okulda ya da kışlada, alaylar "yeniler"e saklanır. İlkellerin en ilkelinin bile ölülerin yemek yediklerine ve yeraltında yaşadıklarına inanmış olduğu kesin değildir; düşünce düzeyinde bile pek inanılmış gibi görünmez. Ama onların ebediyen öldüklerini düşünmeye razı olamazdı, sunuların onurlandırdığını ve sembolik olduğunu ve ayinlerin yüceltme olduğunu biliyordu; bu ayinlere gelince, yapabildiği kadarıyla bunları ifade ediyor ve rasyonelleştiriyordu, mesela ölülerin acıktığını söyleyerek. Görüldüğü gibi ilkeller, dinler tarihinin ilk mucitleridir.

2. *Eski kuşakların otoritesi*

Doğrusunu söylemek gerekirse ne ilkel vardır ne arkaizm. Hiçbir insani olgunun kesin tarihi yoktur ve her şey her dönemde ortaya çıkabilir. Eski bir siyasi sistemi, eski kuşakların otoritesini ele alalım; bilindiği gibi bazı toplumların örgütlenmesinin (Avustralya kabileleri bunun klasik bir örneğidir) ya da bazı kurumların temeli, yaş sınıfları ayrımına dayanır, bunlarda otorite de bazı ayrıcalıklar da (hatta Avustralyalılarda kadınların mülkiyeti) eski kuşaklara aittir. İnsanlığın evriminde kapanmış bir çağın tanığı olan arkaik bir fenomen mi? Toplumları yaşları olan organizmalar olarak görmek demektir bu, oysaki toplumlar, her şeyin çağdaş olduğu, sürekli yaratımlardır. Hiyerarşik kıstasların olmadığı ya da yetersiz veya belirsiz olduğu ve bunun sonucu olarak üyelerin az çok kendi bireyliklerine bırakıldığı örgütler düşünelim. Bu durum, kurumun işleyişi gerektirirse, daha katı bir hiyerarşik yapılanma ihtiyacını ortaya çıkarır; gerektirmezse bu bireylere ayrışma, bazı üyeler için kendi aralarında bir koalisyon kurup kendi yararlarına bir hiyerarşi kurma imkânı yaratır. Her iki durumda hangi kıstas, koalisyonun bayrağı ve hiyerarşinin temeli vazifesi görecektir? Bu *a priori* olarak biline-

mez; bir başka deyişle, birçok muhtemel kıstas birbirleri karşısındaki konumlarına bağlı bir göreli değer kazanır ve en iyi olan (en genel ve en az belirsiz olan) üstün gelir. Bu kıstas yaş olabilir, kışlada böyledir; subayların hiyerarşisi tamamlayıcı bir hiyerarşiye gerek bırakmayacak kadar eksiksiz bir sistemdir; buna karşılık örgütlü olmayan basit asker kalabalığında "kıdemliler", "çaylaklar" karşısında dayanışma içindedir. Aynı şekilde, hiyerarşik yapılanmanın eksik olduğu bir toplumda, mesela mevki veya rütbe eşitliği konusunda hiyerarşi belirsizliğe açık olduğunda yaş üstün gelir; gerçekten de okunaklı bir kurala ihtiyaç vardır.

Bu noktada psikolojizmden sakınmak gerekir. Bu yaş kıstasını ve eski kuşakların otoritesini dayatan, yaşlılık psikozu, *laudatores temporis acti* (geçmiş zamanın hayranları) yani gençlerin yükselmesi kaygısı değildir; aksine, örgütlenmeyle ilgili sebeplerden dolayı bu kıstasın yerleşmiş olması bu kaygı psikozunu ortaya çıkarır. Eskilik, kıdem kıstası arkaik değildir; kendini kabul ettirmiştir çünkü göreli olarak en iyisidir, bu kıstasın bir varlık sebebi vardır ve bu sebep var olduğu sürece geçerli olmaya devam eder. Lévi-Strauss'un dediği gibi, kurum kaygıyı yaratır, kaygı kurumu değil;[103] ortada kurum olmadığı sürece yaş sınıfları arasında psişik gerilim ya hiç olmaz ya da anekdot, tokat, homurdanma ve atasözü düzeyini geçmez. Ancak yaş sınıfları arasındaki ayrım hiyerarşik yapılanmaya hizmet eden bir tema olduğu zaman bu gerilim artar, zira bütün hiyerarşiler kendilerini tehdit altında hisseder. Burada bilincin gerçekliği ne kadar bozduğunu görüyoruz: Sonuç neden olarak görülüyor; hiyerarşiye dayalı kaygı yaş psikozuna dönüşüyor; ayrıca, eskiler, kurumu haklı çıkarmaya kalkıştıkları zaman bunu, "yaşça büyük" olanların doğal otoritesini ileri sürerek yaparlar, yaş kıstasının hakiki işlevinin meçhul kaldığı kaba bir rasyonalleştirmedir bu.

Her şey sürekli bir yaratım olduğuna göre, ancak eskilik kendi işlevini yerine getirmediği zaman (her nasıl olursa olsun bir düzen kurmaktır bu işlev) ya da beyazlar köye yeni otoriteler getirdiğinde

---

103. *Le Totémisme aujourd'hui*, s. 98-103; A. R. Radcliffe-Brown sayesinde nüans kazandırılabilir bu noktaya: *Structure et Fonction dans la société primitive*, çev. Marin, 1969, s. 239.

olduğu gibi, yerine getirilecek bir işlev olmadığı zaman sisteme karşı bir gençlik isyanının ortaya çıkacağı tespit edilebilir. Dramatik bir durumdur bu, çünkü eskilerin otoritesi yıkıntıyı tehdit eden bir kalıntıdan ibaret olunca yaş psikozu daha da artar. Bu alanda kurumların mutlak tarihi ve daha da fazla tarihsel *eylemsizlik* olmadığını tespit etmek bize yeter. Kıstaslar, göreli değerleri izin verdiği oranda sürüp gider, bu göreli değer yeniden ortaya çıktığında da yeniden ortaya çıkarlar.

3. *Rutin*

O halde toplumsal olanın içinde bir yerlerde, var oldukları için süregiden eylemsizlik, alışkanlık ve âdetler mi vardır? Bu soru daha kesin bir şekilde dile getirilebilir mi? Zihniyetlerin, insanların gerçekleştirdikleri bir kıvrım olduğu düşünülebilir mi?[104] Sosyolog da olsak, halihazırda ciddi bir cevabın verilemeyeceği sorular bunlar; insanın en fazla eğilimleri olabilir: gelenekten yana ya da ilerlemeden yana. Bununla birlikte, oyu hangi yönde olursa olsun tarihçi, ilkesini uygulamak durumundadır: açıklamayı mümkün olduğu kadar geriye götürmek, seleflerinin ulaştığı son özgürlük ve son tesadüfün ötesine geçip olaysal olmayana nüfuz etmek.

Mesela rutini ele alalım, rutinden mi ibarettir? İşte bundan kuşku duymaya olanak tanıyan iki küçük, hakiki olgu. 1941'de yayımlanan bir makalede (Paris'ten Clermont-Ferrand'a ve Lyon'a, kendisini işkenceye ve darağacına götürecek yolu çoktan seçmiş olan) Marc Bloch, şöyle yazıyordu: "Eğer itiraz edilmez biçimde bir köy-

104. Toplumsal eylemsizlik fikrine karşı Barrington Moore'un yazdığı şu sağduyulu sayfalara bakınız: *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Fr. çev., Maspéro, 1969, s. 384. Moore kısır döngüyü (Zihniyet yapıyı yaratır, o da zihniyeti) ve sorunun sözel niteliğini (Zihniyetler nereden geliyor, gökten mi iniyor?) ortaya koyar. Eleştirisini Talcott Parsons'daki eylemsizlik fikrine yönlendirir; lafzına bakılacak olursa, eleştiri temelsizdir: Parsons kendi eylemsizlik teorisinin ampirik bir genelleme değil, teorik bir aksiyom olduğu konusunda ısrar eder (*The Social System*, New York, Free Press, Paperbacks, 1968, s. 204, 251, 481). Aslında durum daha vahimdir: Parsons'ın betimlemesi öylesine sözeldir ki, süreci betimlemekten ziyade belli bir söz dağarcığını saptamak ister, kelime sorunlarından başka bir şey çıkmaz karşısına; oysaki kâğıda geçirildikten sonra, işaret ettikleri şeyler öyle olmasa bile, kelimeler eylemsizdir.

lü rutini varsa, bunda mutlak hiçbir şey yoktur; çok sayıda vakada yeni tekniklerin köylü toplumlar tarafından kolayca benimsendiğini görüyoruz, gel gör ki başka koşullarda yine bu toplumlar, ilk bakışta onlar için bir o kadar baştan çıkarıcı olan başka yenilikleri reddetmişlerdir." Bir yandan, Romalılar tarafından bilinmeyen çavdar, ortaçağın başlarından beri Fransa kırsalında her yerde benimsenmiştir; diğer yandan, XVIII. yüzyıl köylüleri nadasın kaldırılmasını, dolayısıyla bütün bir tarım devrimini reddetmişlerdir. Bu farkın sebebi basittir: "Buğday ya da arpanın yerine çavdarı koymak, toplumsal sistemi hiçbir şekilde etkilemez", ama "XVIII. yüzyılın tarım devrimi, köylü hayatının içinde bulunduğu bütün bir toplumsal sistemi yerle bir etmekle tehdit ediyordu. Küçük köylü milletin üretici güçlerini artırma fikrine pek duyarlı değildi; daha yakın bir perspektif olan kendi üretimini ya da en azından bu üretimin satışa yönelik kısmını artırma konusunda vasat bir duyarlılığı vardı; pazarda esrarengiz ve biraz da tehlikeli bir şeyler hissediyordu. Esas derdi, geleneksel hayat düzeyini bozulmadan muhafaza etmekti daha çok. Neredeyse her yerde kendi kaderini eski kolektif zahmetlerin muhafazasına bağlı sayıyordu; bu usuller de nadası gerekli kılıyordu."[105]

Diğer örnek sanayiden. Yönetim çalışma yöntemlerini dönüştürdüğünde, fabrika işçilerinin değişime direnişinin bir grup davranışı olduğu tespit edilmiş.[106] Yeni gelen bir işçinin randımanı, grubun diğer üyelerininkiyle aynı hizaya gelmek ve grubun kendisi tarafından zımnen konmuş ve bütün grup üyelerine sessizce kabul ettirilmiş standardı aşmamak için azalır. Randımanı çok yüksek bir işçi, yönetime herkes için normları yükseltmek üzere bir bahane oluşturabilir. Grup açısından mesele şudur: Tempo öyle bir frenlenir ki birim başına daha az ücret alma riski oluşturmayacak miktarda üretim yapılmış olunur. Birçok değişkeni birleştirmek gerektiği için son derece karmaşık olan bu iktisadi sorunu, aynı atölyenin işçileri,

105. M. Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, c. 2, A. Colin, 1956, s. 21.

106. Olguyu ikinci ağızdan aktarıyorum, çünkü bunların anlatıldığı *Human Relations* dergisine (c. I, 1948) ulaşamadım.

sabah çok çalıştıklarını fark ederlerse öğleden sonra üretimi yavaşlatarak ya da tam tersini yaparak sezgisel bir yolla çözmeyi başarırlar; bu rutin, amaçları bakımından da araçları bakımından da gayet rasyoneldir.

Her rutinin kendi mantığı vardır ve mantığın kuralı —söylemeye bile gerek yok— telaffuz edildikçe iyileşir ve bu dünyada neden her şeyin sürüp gittiğini açıklamaya yeter. *Homo historicus*'un zihni riskleri ve tereddütleri azaltmak için asla *tabula rasa* imiş gibi davranmaz (bu ancak bilimsel araştırmada büyük zahmetlerle yapılır); bazı asgari koşulları karşılayan[107] bir çözüm seçmekle yetinir ve bu çözüm ona eşyanın doğasına kazılı görünür: "Belki daha iyisi bulunabilir ama hal böyleyken var olması ve kabul edilebilir olması bu çözümün artısıdır; artık buna bağlı kalalım, ötesi macera olur." İşte bu yüzden tarih ütopya değildir.[108] Eylem neredeyse hiçbir za-

---

107. Bkz. M. Crozier'nin J. G. March ve H. A. Simon'a yazdığı önsöz: *Les Organisations, problèmes psycho-sociologiques*, Dunod, 1964, s. XII; ya da M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Methuen, 1967, s. 95-100. Platon'un yenilikçi *episteme*'nin karşısına rutin *tekhne*'yi koyduğu bilinmektedir.

108. İktisadi denge hakkında bkz. J. Schumpeter, *Theory of the Economic Development*, Oxford University Press, 1967, s. 40: "Kurulu değer sistemi, değişmez biçimde sunulmuş iktisadi bileşimler, her yeni iktisadi döngünün başlangıç noktasıdır ve, kendi lehlerine, tabir caizse bir varsayımları vardır. Bu istikrar bireylerin iktisadi davranışları için gereklidir; uygulamada, vakaların çoğunda bireyler, deneyimlerini yeniden hazırlamak için gerekli düşünce çalışmasını yapamazlar. Uygulamada, mülklerin önceki döngülerdeki nicelik ve değerinin, izleyen döngülerin her birinin nicelik ve değerini belirlediğini tespit ediyoruz. Ama bu olgu tek başına istikrarı açıklamaya yetmez. Elbette asıl belirleyici olgu şu ki, bu davranış kuralları deneyimin sınavından geçmiştir ve bireyler buna uymaktan daha iyi yapacak bir şey olmadığını düşünürler. O halde bireylerin ampirik hareket tarzı bir tesadüf değildir, rasyonel bir temeli vardır bunun." — Rasyonel bir davranışa sevk eden bu tarz bilinçsiz hesapların varlığı hakkında bkz. G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, s. 101 (çıraklık teorisi); Davidson, Suppes ve Siegel, *Decision Making, Selected Readings* içinde (haz. Edwards ve Tversky), Penguin Books, 1967, s. 170; W. Stegmüller, *Probleme und Resultate...*, c. I, s. 421. Günümüzde beşeri bilimler kendilerini optimumu hedefleyen etkili müdahale teknikleri olarak sunduğu için, insan davranışının incelenmesi de rasyonel olarak devreye giren, müdahil olan davranışlar hakkında değerlendirmede bulunmaktan ibarettir, bir tür gizli prakseolojidir; tabii şu anki müdahale modellerimize uymamaları ve betimleyici bir *etoloji*'nin konusu olmaları, yani biçimselleştirilemeyen bir kalıntı olmaları anlamında "irrasyonel" davranışlar hakkında da.

man, önce önümüze konup sonra ona uygun araçlar aranacak bir amaç şeklinde sunmaz kendini, başarılı olması isteniyorsa olduğu gibi ya da icabında tedbiri elden bırakmadan uyarlanması gereken geleneksel bir yemek tarifi gibidir daha ziyade. En ufak bir sorunun verileri öylesine karmaşıktır ki, her seferinde baştan inşa edilemez: daha da iyisi, yemek tarifi olmasaydı, amacı arzu etmek aklımızın ucundan bile geçmeyecek ya da süreklilik halinde bir parlak fikir ya da tutkunun idaresiyle olacaktı bu. Siyasi meclisler, seçkin zihinlerden oluştuklarında bile genellikle Le Bon'un iddia ettiği kadar vasat ve ona göre aşağılık ayaktakımına layık kararlar alıyorlarsa, kendine özgü doğası olan bir "kitle psikolojisi" olduğunu ispatlamaz bu; halledilmesi için meclis toplantısı yapılan sorunların türünün, —kimi zaman soba da denen— bir çalışma odasında halledilen sorunlardan daha vasat çözümler kabul ettiğini gösterir sadece.

Belli bir rutin ve kuşkusuz bütün davranışlar, belli bir alışkanlıktan ziyade gizli sebeplere gönderme yapıyorsa, bir dizi davranışı, bir nevi doğa gibi olacak ve bir tür tarihsel karakterolojiye (Sombart'a göre soylu, burjuva) yol açacak genel bir *habitus*'a indirgeme eğilimine direnmek gerekir. Böyle bir karakter birliği yoktur; soylu zihniyetinin ve rasyonel kâr/yarar zihniyetinin antitezi uzlaşım psikolojisindedir; aristokratik zihniyet belirli bir alanda cömertliğe alışık diye, bir başka alanda kazançta açgözlü görünmeyi bilmediği söylenemez. Öyle büyük senyörler vardır ki para dışında her konuda çok kibardırlar ve öyle açgözlü finans kurtları da vardır ki kentte mesendirler. Değerlerimiz farklı alanlarda birbirleriyle çelişir, çünkü bu değerler, meşrulaştırmaların ters mantığının davranışlarımızdan çıkardığı "büyük öncül"dür; ne var ki bu farklı davranışlar bize, tutarlı bir sistem oluşturmaları için hiçbir sebep olmayan içgüdüler, gelenekler, çıkarlar, prakseolojilerle dayatılır. Böylece aynı anda hem Apollon'un kehanette bulunduğunu hem de onun kâhininin Perslere satılmış olduğunu beyan edebilir ya da cenneti arzulayabiliriz — "ama mümkün olduğu kadar geç olsun". Rehin karşılığı borç veren bir Hindunun belki biraz daha "ilkel" bir zihniyeti vardır, çift taraflı muhasebe tutmayı bilmiyordur ve belki "nitel, irrasyonel ve geleneksel bir zaman kavrayışı" vardır (en azından, dinsel ya da felsefi düzlemde beyan ettiği fikirleri gerçek hayatına yayarsak; bu-

nun dışında hepimiz gibidir, uygulamada şekerli su istiyorsa "şekerin erimesini" beklemek zorundadır); ancak bu zamansallık anlayışı muhakkak ki onu, vadesi dolduğunda faizini talep etmekten hiçbir şekilde alıkoymaz, zaman kavrayışı nitel olsun ya da olmasın.[109]

4. *"Kurum"*

Burada *kurum* kelimesini, resmi metinlerle kurulmuş herhangi bir şey anlamında değil, sosyologların yüklediği anlamda kullanıyoruz: Yasayla veya tüzükle teşekkül etmiş örgütler bunun özel bir durumudur sadece. Kurumla kastedilen, ortak idealden, cemaat zihniyetinden, grup geleneğinden söz edilen her şeydir; grubun, üyelerinin bireysel olarak peşinde koşacağı amaçlardan daha çıkarsız amaçlar (iyiye ya da kötüye doğru) gerçekleştirmesini sağlayan bu kişisel hırsla kolektif denetleme karışımını temsil eden her şey. Hükümetler, ordular, ruhban sınıfı, üniversiteler, tıp mesleği, sanat ya da bilim okulları, toplama kampları, avangard edebiyat, her türden tarikatler, dağcı kafileleri, vb. bu şekilde işler. Kurumlar amaçların hizmetindedir ve onlara birtakım değerler hayat verir; bundan değerlerin kurumun temelini oluşturduğu sonucu çıkmasın, çünkü çoğunlukla tersi geçerlidir. Kurum öyle bir tuzaktır ki, bu tuzağa düşen insanın mesleki bilinçten başka çıkar yolu yoktur; bu anlamda Maurras, kurumların en iyi yanımızı devam ettirdiğini söylerken haksız değildi ve Talcott Parsons da bu düşünceyi yazıya geçirecekti;[110] kurumlar en kötü yanlarımızı da devam ettirir, ama nihayetinde devam ettirir.

Bu kurum yapısının öyle büyük bir önemi vardır ki —tarih anıtsal görünümünü ona borçludur— biraz üstünde durmak gerekir. Daha önce sözünü ettiğimiz Yunan ve Roma dünyasındaki evergetizm örneğini ele alalım. Her şey Büyük İskender'in zamanına doğ-

---

109. Genel *habitus* olarak zihniyete karşı bkz. M. Confino'nun itirazı: *Domaines et Seigneurs en Russie*, s. 257.

110. T. Parsons, *Eléments pour une théorie de l'action*, çev. Bourricaud, Plon, 1955, s. 193 vd., ayrıca bkz. s. 40. Kurumlarda zihniyet ve yapı ayrılması hakkında bkz. A. Gehlen, *Studien zur Antropologie und Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1963, s. 196 vd.

ru, kent-devletlerde cömert ve yurtsever mizaçlı saygın zenginlerin, eski, aristokratik üstünlük ve rekabet idealini yeniden var etmeleriyle başladı. Yunan kent-devletlerinde zenginler, zamanlarını ya da paralarını kente adıyor, binalar vakfediyor, kendi nüfuzlarını onun hizmetine sunuyorlardı. Roma'daysa, aile reislerine yakışır şekilde, halk tabakasına gösteriler, şölenler veriyorlardı. Bu bir gelenek yarattı, kazanılmış haklar ve devlet görevleri demek istiyorum. Ardından kent-devletin önde gelenleri arasında şatafatlı bağışlar konusunda sürekli bir rekabet yerleşti, bu sırada halk da bu hediyeleri bir zorunlulukmuş gibi istemeye ve karakter itibariyle cömertliğe çok eğilimli olmayanlar dahil bütün zenginlerden talep etmeye başlamıştı. Zenginlerle yoksulların günlük hayatta temas halinde olduğu ve her an bir kargaşa çıkması ihtimali taşıyan antik kent-devletlerin dar cemaatlerinde bunu reddetmek kolay değildi. Polisin olmadığı bu kent devletlerinde toplumsal barış arzusu, günün birinde, üst sınıfın bütün üyelerine evergetizmin sınıflarının bir gereği olarak dayatılmasıyla sonuçlandı. Bu durum, söz konusu görevin içselleştirilmesini de getirdi, zira roller, parçalanmış halde yaşamak hoş bir şey olmadığından, insanların yalnızca toplum içindeki davranışlarını değil, içsel tavırlarını da belirler, bütün sosyologlar söyler bunu. Bireysel bir nitelik olan cömertlik böylelikle bir tür kamusal kurum haline gelmişti. Böyle bir kurum olmasa bunu yapmayacak olan insanlar bağışçı gibi davranıyorlardı. Kent-devletin iklimi bununla değişmiş, yönetim Yunanistan'da ılımlı, alicenap, Roma'daysa paternal bir aristokrasiye dönüşmüştü. Cömertliği bir görev, hatta bir ideal olarak yüceltmelerine sebep olan toplumsal barış arzusu böylece, geriye dönük olarak Machiavellici bir gidişat almıştı: Ekmek ve sirk halkı siyasetten uzaklaştırmaya, daha doğrusu sefil bir maddecilik içinde uyutmaya yaramıştır; aslında bu kadar kurnazca bir hesabı akletmekten uzak olan üst sınıf, en az direniş hattını izlemişti sadece. Antik kent-devlet beş yüzyıl boyunca bu temel üzerinde sürüp gitti. Kenti yöneten üst sınıf, kendi keselerinden harcayarak çarkı döndürüyordu. Hepsinin bu işi gönüllü olarak yaptığı anlamına gelmez bu; görev her zaman hoş bir şey değildir, insan bundan kaçsa bile koşullanmıştır, kaçınca vicdan azabı duyar; kurum denen şeyi işte bundan anlarız.

Kurum, insanların illaki idealist olmayan saiklerden (kariyer yapmak, ortamla arasını bozmamak, ikilemde kalmamak) yola çıkarak ideal amaçları —sanki bu amaçlarla kişisel zevkleri için ilgilenmiyormuşçasına— gerçekleştirdiği bir durumdur; o halde görüyoruz ki, bir kurumun kökeninde ya da amaçlarında bulunan değerler, onu devam ettiren değerler değildir. Kurumun amaçlarının varsaydığı çıkarsızlık ile kurum üyelerinin doğal bencilliği arasındaki sürekli gerilim buradan doğar. Bağışçılar arasından bazıları asalet gerektirdiği için cömertlikte ileri giderler, bazıları vicdan azabıyla da olsa görevden kurtulmak ve kırsala kaçmak isterler, bazıları ise söz konusu görevi hırslıların sağlıklı ahlakıyla yerine getirirler, son olarak bazıları da ikilemden kurtulup "vicdan sahibi" rolü oynayarak herkes için örnek oluştururlar, aslında bu sonuncular diğerlerinden daha fazla bir şey yapmazlar, fakat bunu tam bir saygıyla ve bağışçılara özgü bir tür mesleki bilinçle yaparlar. Bu ikilem duygusunun kökeninde, tarihte sık rastlanan "herkes" ve "bireyler" diyalektiği vardır. Evergetizm kurumunun iyi işlemesi ve halk tabakasını memnun etmesi bütün üst sınıfın çıkarına ise, ideale kendini kurban etmemek de bireylerin çıkarınaydı. Strateji oyunları teorisyenlerinin iki tutuklu ikilemi adıyla meşhur ettikleri şeyden[111] kaçmak için bir sınıf ahlakı, bağış ideali ortaya koyarak bu ikilem duygusundan kurtulurlar. Her bireyin diğerlerinin görevlerini yerine getirmesinden çıkarı vardır, ama kendi görevini yapmaya ancak diğerlerinin yaptığından eminse razı olur.

Bundan çıkan sonuç, psikolojik açıklamaların aynı anda hem doğru hem yanlış olduğudur. Bir kurum söz konusu olduğunda ideolojik saikler doğru olanlardır. Her çağ kendisini koşullandıran ve kendisinde tutku uyandıran şeyi yapar ve ister; evergetizmle bağışçı, Haçlı Seferleriyle haçlı, iyilikseverlikle iyiliksever olur. Fakat kamuoyu yoklaması yapıp insanlara bağışçı olmak isteyip istemediklerini ve bunun sebebini sormanın faydasız olduğu da açıktır;

111. İki şüpheli bilir ki, eğer ikisi birden susarlarsa hafif bir cezayla işin içinden çıkacaklardır ama ikisinden biri itiraf ederse onun cezası hafifleyecek ancak arkadaşı, diğerini ele vermediği için ağır bir cezaya çarptırılacaktır; ilk konuşan mı olmalı, yoksa diğerine güvenmeli mi? 11. bölümde bu noktaya döneceğiz.

söz konusu saikler, kuruma dair bir rasyonelleştirmeydi (toplumsal barışın bedeli ekmek ve sirktir) ya da ona uyarlanmaya dönük bir tepkiydi (cömertlik görevini ifa etmek zor olsa da kaçmaktan çok daha güzeldir). Evergetizm bağışçıyı yaratır, tersi değil. Bu dönüşümün anahtarı o kadar güçlü bir insani tepkidir ki, koruma içgüdüsüyle ilgili bir hesaba benzer: Zorunluluğu erdeme çevirmek, talihi değiştiremiyorsan davranış ilkelerini değiştirmek, rolüne özgü tavırları edinmek. Ayrıca, sonraki kuşaklar için, Amerika'yı yeniden keşfetmektense kendini ispatlamış modelleri almak çok daha kolaydır.

Son bir söz; bu sözün isabetli olup olmadığını okur XII. bölümde görecek. Okuduğumuz bu kurum analizi size kesinlikle sosyolojik bir hava vermiştir; bunun çıkış noktası da Talcott Parsons'ın masum bir pastişidir. Bu arada okur, tarihçilikten daha fazla bir şey yapmadığımızı görmüştür: tarihlendirilmiş olguları açıklamak ve onları anlama yoluyla açıklamak. Tarihsel unsurları ve anlaşılabilir olay örgüsünü bir kere eledikten sonra geriye daha genel bir tortu olarak ve tam anlamıyla sosyolojik ne kalır? Geleneksel ve sahtebilimsel kurum kavramı, daha doğrusu terimi ve Fransız ahlakçılarına yakışır güçlü bir vecize: İnsanoğlu zorunluluğu erdeme çevirir, ki genel sosyoloji bunu biraz daha alimane bir biçimde ifade eder: Statüler ve roller genellikle tavır olarak içselleştirilir, böyle olmadıkları durumlar hariç. Tarihle sosyoloji ilişkilerini inceleyeceğimiz zaman bunu hatırlayacağız.

İnsana Dair Yeni Bir Bilgi

Bu vukuat bahsinin sonsuza dek peşinden gidilebilir; örnekleri çoğaltmak için güncel tarihyazımı ve sosyolojiden bunları çıkarıp almak yeterlidir, insan deneyimimizin dönüşümüne ve zenginleşmesine tanıklık eder bu; tarihsel eleştirinin yeni bir boyutu fikrini de getirir insanın aklına.

Paretocu ya da Marksist ideoloji eleştirisinin çağı geçti; madde ve ruh, tutku ve bahane düalizmi yerini, somut bir analiz ve bazı kolektif psikoloji deneyleri isteyen sayısız özel duruma bırakır. Kolektif psikolojiye bu aşinalık günümüz kültürünün kazanımlarından

biridir; insana dair bilgi için yeni bir alanın keşfidir. Bu keşfin meyvelerini elkitaplarında hazır bulamayız, çünkü "edebi" ya da gündelik bir psikolojidir söz konusu olan, formüllere indirgenebilir bir bilgi değil. Ama bu yeni aşinalığın kanıtları gazetelerde bulunabilir. Başka bir dönüşümün, Rousseau, Dostoyevski ve Freud ile birlikte bireysel psikoloji alanında gerçekleşmiş dönüşümün ardından gelen bir zenginleşmedir; aşağılama ve küçük düşürme durumundaki ben'in kendi kendisiyle kurduğu diyalektiklerin, vicdani mücadelenin, telafi ve kaçış paradokslarının anlamından farklı bir özelliğidir çağdaş kültürün. Bu yeni bireysel ve kolektif ruh deneyimiyle karşılaştırıldığında, insan çelişkilerini konu alan Seneca ve Hıristiyan ahlakçılarının eski psikolojisi, aynen halkların psikolojisi konusunda milletlerin eski bilgeliği gibi, yetersiz ve katı görünüyor artık. İnsan deneyiminin kazanımında da böyle ritim eşitsizlikleri, eğilim farkları vardır.

Bunlar tarihsel eleştirinin büyümesini getiriyor olmalı. Belgelerden edinilen bilgi olarak tarih, bize geçmişten kalan değişik *tiplerdeki* izlerin tarihi dönüştürdüğü şeydir; anlaşılan, eleştirmenin işinin ancak yarısının farkına varılmış. Belgelerin sahici ve samimi olup olmadığını ve uygun şekilde eski haline getirilip getirilmediğini sormak ayrı şeydir; şu veya bu tip izden ne tür bir hakikat çıkartmaya hakkımız olduğunu sormaksa ayrı şey, ki bu noktada yapılması gereken çok iş vardır. Çok sayıda tarihsel hatanın kaynağının belgelerin aşırı yorumu ve belgelere cevaplandıramayacakları sorular yöneltilmesi olduğu anlaşılır. Bir kelimeden bir değer, bir değerden bir kurum, bir slogandan bir olgu, bir atasözünden bir davranış, bir ayinden bir inanç, teolojik bir birimden kişisel bir iman, imandan bir konformizm, bir deyimden bir halk psikolojisi sonucu çıkaramayız. Hatta belki de bu türün tarihsel eleştirisi olarak, bugünkü sosyolojinin "hasta adamı" olan genel sosyoloji, gerçek istidadını keşfedecek; biraz önce gördüğümüz gibi tarihsel eleştiriye ve bir sonraki başlıkta göreceğimiz gibi tarihsel konuya dönüşecek yine.

Tarihin Başlıca Zorluğu

Bilinç ve eylem ilişkileri tarihsel sentezin en önemli parçası olduğu gibi aynı zamanda en zor konusudur; tarih amaçlarımıza odaklanmıştır, oysaki bunlar bizim için bile meçhuldür. Bu alanda hiçbir şey sistemleştirilemez: ne indirgemecilik (dinsel olan siyasi olmadığı gibi, siyasi olan da dinsel değildir), ne amaçların netliği (aynı zamanda siyasi de olan din savaşları ve mistik olan siyasetler vardır), ne de ideolojik kisvelerle hakiki saikler düalizmi. Uygulamada hep rasyonelleştirici bir yorum (Rutin gizli bir sebeptir) ile içgüdüsel bir yorum ("Kurumlar"ın mantığı nihayetinde bir hayatta kalma refleksine dayanır: zorunluluğu erdeme çevirmek; rutin alışkanlıktan başka bir şey değildir) arasında tereddütte kalırız; oysaki çoğunlukla iki yorum da mümkündür ve tarihçinin keyfine kalmıştır, olgularsa sorunu halletmeye yetmez. İşte belgelerin hem çok bol hem çok yetersiz olduğu meşhur bir polemikten alınma basit bir örnek: Amerikan İç Savaşı'nın kökenleri.

Bu savaşın nedenlerinden hiçbiri, Kuzey'le Güney arasında neden çatışma çıktığını hakikaten açıklamaya yetmiyor. Yankee kapitalizmi ile Güney'in çiftçilerinin iktisadi çıkarları arasındaki çatışma biraz uydurulmuş bir şey gibidir, kölecilik tartışması siyasi ağırlık taşıyamayacak kadar idealisttir, gümrük tarifeleri *casus belli* olmaktan ziyade bir bahane ya da ayrıntıydı, hayat tarzlarının farklılığıysa birbirini boğazlamak için yeterli sebep değildir... Bu savaşın rasyonel bir yorumunu yapmayı deneyelim ve ilk olarak hatamızın geçmişe ait nedenler aramak olduğunu kabul edelim. Bu durumda, gayet makul bir şekilde, çatışmanın şu veya bu olayın ardından meydana geldiğini değil; Güney, federal hükümetin siyasetinde kontrolü kaybedebileceğinden ve kısa veya ortada vadede Yankeelerin mutlak iktidarına maruz kalabileceğinden kuşkulandığı için çatışmanın patladığını varsayarız; bu durumda savaş, *önleyici* nitelikte bir otorite çatışmasıdır. Yine varsayalım ki bu çatışmada Güney, kendisi için otorite talep etmiyordu (toplum bir yönetici sınıf değildir), gelecekteki *güvenliği*'ni teminat altına almak için yönetim mekanizmasına müdahale hakkını korumak istiyordu. Ni-

hayet varsayalım ki Güney, belirli bazı riskler yüzünden (yüksek gümrük tarifeleri mesela) güvenliğini tehdit altında hissetmiyordu, ama gelecek kaygısıyla, Kuzey'in ve Güney'in hayat tarzları çok farklı olduğundan Kuzey'den kendilerine her an bir "bela" gelebileceği duygusuyla "her ihtimale karşı" kendini koruması gerekiyordu. Bu varsayımlardan hiçbiri hakikatten uzak gibi görünmez, peki bunların doğrulaması nasıl yapılır? Belgelerde ne aranmalıdır? Güneyli hiçbir siyasetçi, hiçbir gazeteci bu temaları sözlü ya da yazılı olarak ifade etmemiş olabilir; bunları ortaya dökmek neye yarar gerçekten? İnanmışları inandırmak neden? Hatta savaşmanın gerekliliğine inanmış olanlardan hiçbirinin zihninde bu sebepler açıkça bulunmayabilir, "Kuzey karşısında elimiz kolumuz bağlı kaldık" dememiş olabilirler. Geleceğe dair tehdit, belirsizlik duygusu, farkındalıkla değil, güçlü bir duygulanımla kendini göstermiştir. Batı'nın kolonizasyonu müstakbel otorite çatışmasını açık ettiğinde gerilim birdenbire yükselmiş, zihinler hararetlenmişti... Neden? Nedenini kendileri de bilmiyorlardı; kafesinin köşesine sinmiş, nedenini bilmeksizin içgüdüsel olarak korkan ve terbiyecisi o sırada tehdit ediyor olmasa da hırçınlaşan bir kaplandan daha fazla bilmiyorlardı.

Dolayısıyla bu tip güdülenmelerden birini ya da diğerini yakıştırabiliriz Güneylilere, hiç fark etmez veya irrasyonel, içgüdüsel bir dürtüyü (yabancı bir efendi gelmesinden duyulan korku, çok farklı bir hayat tarzına duyulan nefret, kazanılmış hakka fanatik bir bağlılık...); içgüdüsel olmakla birlikte belirsizlik içinde güvenlik arayışına dönük tam anlamıyla rasyonel bir refleks olarak da yorumlayabiliriz tutumlarını. Bu ikizanlamlılık tarihte hep karşımıza çıkar; rutin belki söylediğimiz kadar rasyoneldir ama, belki aynı zamanda basit bir alışkanlıktır; kurumlara sadakat bilimsel bir hesaptır ya da insanı besleyen *alma mater*'e hayvansı bir bağımlılıktır... Hiçbir olgu, bu iki tip yorum arasında seçim yapmaya izin vermez; çünkü bunlar gerçekten yorumdur; amaçlarımız asla ânında bilinemez, bunları çıkarsamak gerekir. Bilincimiz amaçlarımızın sadık bir tanığı değildir, davranışımızsa bu amaçları ancak karışık bir şekilde ifade eder ve kesin bir formül vermez. Amaçlar ne bilinçlidir ne de saf halde gözlemlenebilir.

Zorluğu gerçek boyutuyla görmek gerekirse, bütün dünya tarihine yayılmıştır: Her yerde, özellikle kanın aktığı her yerde, karanlık ve geçici olduğu kadar yoğun tutkularla ayaklanmış haçlılar, Kalvenci Protestanlar, Çingeneler, Vandeliler ya da Cezayirlilere rastlanır. Tam olarak ne istiyordu bunlar? Zorluğun hangi seviyede olduğunu iyi görmek gerekir; dinsel mücadeleleri sınıf mücadelesine indirgeyenler ile bunları yalnızca dinsel mücadele olarak görmek isteyenler arasındaki çekişmeden uzak durmak gerekir. Soruna önyargısız yaklaşılırsa ve davranışları ele veren nüanslara dikkat edilirse, açgözlülük, siyaset ve dindarlığın Haçlı Seferleri ya da din savaşlarındaki payları rahatlıkla çözülebilir. Ama hakiki zorluklar bu noktada başlar: Bu şekilde çözülmüş amaçlar tam olarak nasıl formülleştirilir; ayrıca neden bu amaçlar? Cezayirlilerin Fransız egemenliğine getirdikleri eleştiri neydi? Yabancı egemenliği olması mı? Etnik ayrım mı? İktisadi egemenlik mi? Vandeliler cumhuriyete ne gibi bir eleştiri getiriyordu? Krallık değil, cumhuriyet olması mı? Olayların çıkış noktaları bile amaçlarını açığa çıkarmaz, çünkü bu amaçlar uzlaşmalar, kurumlar ve bozgunlar üzerinden aktarılır. Dolayısıyla tarihsel tutkular hiçbir zaman, Foucault'nun tabiriyle söylersek, "yabani halde" görünmez, çağın kostümünü kuşanırlar hep; Haçlı Seferleri için, sömürgecilik karşıtlığı için gösterilen hamiyet gibi... ve bunun nedeni bilinmez. Şu anlamda ki, bunlar antropolojik bir yapıya indirgenemez, milletlerin bilgeliği kavramına dönülerek bunlarda insanın ebedi amaçlarından bir kısmı (kazanç zevki, mülkiyet duygusu, vatan aşkı) bulunamaz. Dolayısıyla dünya tarihi, son sözünü bilmediğimiz ve geleneksel adları bir kere açıklandıktan sonra yalnızca betimlenmesi gereken tarihlendirilmiş hevesler silsilesine dair bir anlatıdır ("XIX. yüzyıl ve milliyetçi hareketler").

Bu böyledir, çünkü tarihsel önemi olan hiçbir tutku iyice düşünülüp taşınılmamıştır; işgalcinin ya da patronun nefret edilesi olup olmadığı akademik tartışmaların konusu değildir ve onlardan nefret etme sebeplerini kendimize itiraf etmemiz gerekmez, böyle sebeplerimizin olması yeterlidir. Dolayısıyla eylem düzeyi bilgi düzeyine indirgenemez. Şu anlamda ki, tarihsel bilinç araçlar hakkında düşünüp taşınmaktır, amaçlara ışık tutmak değil. Beyan edilmiş fikirlerimizle resmi değerler, doğrulamalar, rasyonelleştirmeler, teselliler-

dir sadece; olsa olsa aydınlatma girişimleridir. Bireyler ya da toplumlar kendi davranış sebeplerini aydınlatmaya çalıştıklarında, bunu kendi taraflarından ele alan tarihçilerle aynı noktadadırlar. Arzu hakkında karar veren zihin değildir, der *De anima* (Ruh Üstüne); aksine zihnin ilkesi arzudur ve sadece araçlar üzerine düşünür. Kaldı ki şimdi yapacağımız gibi, tarihsel bilginin elverişli olduğu ilerlemeleri inceleyerek açıklayıcı bir tespite ulaşacağız: Beşeri bilimler (bilim adını gerçekten hak edenleri kastediyorum) eylemin, prakseolojilerin araçlarıyla ilintili bilimlerdir. Bunlar araçların düzenlenmesini konu alan bilimlerdir (ya da sanatlar) ve betimleyici oldukları kadar kural koyucudurlar; buna karşılık, insanoğlunun amaçları hakkında hiçbir zaman bize bir şey öğretmezler.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Tarihin İlerlemesi

ONUNCU BÖLÜM

Soru Çizelgesinin Genişletilmesi

TARİHÇİNİN BİRİNCİ VAZİFESİ hakikati belirlemek, ikincisiyse olay örgüsünün anlaşılmasını sağlamaktır. Tarihin bir eleştirisi vardır fakat yöntemi yoktur, çünkü anlamanın yöntemi yoktur. Dolayısıyla herkes doğaçlama tarihçilik yapabilir, daha doğrusu tarih, yöntem olmadığı için kültürlü olmayı gerektirmeseydi yapabilirdi. Bu tarihsel kültür (sosyolojik ve etnografik de denebilir pekâlâ) sürekli gelişti ve son bir-iki yüzyıldır dişe dokunur bir hale geldi; bizim *homo historicus* hakkındaki bilgimiz Thukydides'in ya da Voltaire'inkinden zengin. Fakat bu bir kültürdür, bilgi değil; bir konuyu kullanmayı, insana dair gitgide daha fazla soru sormayı içerir, cevap vermeyi değil. Croce'nin yazdığı gibi, tarihsel düşüncenin oluşumu şunlara dayanır: Tarihin idraki Yunanlardan günümüze zenginleşmiştir; bu, insani olayların ilkelerini ya da amaçlarını bildiğimiz anlamına gelmez; ancak bu olaylardan çok daha zengin bir vukuat bahsi elde etmişizdir.[1] Tarihyazımının müsait olduğu tek ilerleme işte budur.

Aşamalı Kavramsallaştırma

Aziz Tommaso ya da Kuesli Nikolaus'un bir çağdaşının *Feodal Toplum*'u ya da *Ortaçağda Batı'nın Ekonomik Tarihi*'ni yazabileceğini hayal etmekte zorlanırız; yalnızca henüz iktisadi olguları ve ta-

1. B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, çev. Dufour, Droz, 1968, s. 53.

rih türü çerçevesindeki toplumsal ilişkileri inceleyecek kadar örnek olmadığından değil, bunu yapmak için gerekli olan kategori ve kavramlar da hâlâ eksik olduğundan. Kimse bu kavramları gözünde belirginleştirecek kadar bakmamıştı olgulara. Yaşanmış olanın gözlemi, aslında gözlem için yavaş ve birikimli bir ilerleme alanıdır, günlük tutmayla sağlanan benlik bilgisindeki ilerlemeye ya da dikkatli bir gözlem esnasında manzaranın aşamalı olarak keşfine benzer. Eginhard, hamisi Charlemagne'ın hayatını yazmadan önce, Suetonius'un yazdığı Roma imparatorlarının biyografilerini okurken, bizim gördüğümüz olağanüstü farklardan ziyade büyük imparatorla Romalı kayserler arasındaki benzerliklerin ayırdına varıyordu özellikle. Peki bu ne anlama geliyordu: Arketipçi bir vizyonu mu vardı onun, olayların benzer tiplerin tekerrüründen ibaret olduğunu söyleyen bir tarih kavrayışı mı vardı? Geçmiş vizyonu zayıf olduğu için arketipçi değil miydi daha çok? İnsanların ne kadar özgün olduklarını görebilmek için çok feraset gerekir, demişti La Rochefoucauld. Bireyselin idraki, vizyonun zenginleşmesi, bir olay hakkında sokaktaki adamdan daha fazla soru sormayı bilmek gibi bir koşula bağlıdır; sanat eleştirmeni bir tabloda basit bir turistin gördüğünden çok daha fazlasını görür, İtalyan Rönesansı'na bakan Burckhardt'ta da aynı vizyon zenginliği vardır.

Eginhard, Charlmagne'ın Augustus'tan farklı olduğunu ve hiçbir olayın bir başkasıyla aynı olmadığını bilmiyor değildi muhakkak, ama bu farkların ayırdında değildi ya da bu nüanslara lugati yetmiyordu; bunlara akıl erdiremiyordu. Yeni kavramların oluşumuyla vizyon zenginleşir. Yaşadıkları çağın toplumunda Thukydides ya da Aziz Tommaso, bizim aramayı öğrendiğimiz her şeyi göremezlerdi: Toplumsal sınıflar, hayat tarzı, zihniyetler, iktisadi davranışlar, rasyonalizm, paternalizm, *conspicuous consumption*, zenginliğin itibar ve iktidarla bağlantısı, çatışmalar, toplumsal hareketlilik, kapitalistler, toprak rantiyeleri, grup stratejileri, kısa yoldan yükselme, kent ve kır soyluluğu, seferber edilebilir zenginlik, uyuyan zenginlik, güvenlik arayışı, burjuva hanedanları. Onlar, gerçeğin bütün bu yönlerini, sabanının, değirmen taşının ve arazisinin şekline hiç kafa yormayan köylünün yaşadığı gibi yaşıyorlardı; oysaki bunlar bir coğrafyacı için üç ayrı inceleme ve karşılaştırma ko-

musudur. Böylelikle yavaş yavaş insanoğlunun dünyasına dair daha da ayrıntılı bir görüş ediniriz ve öyle bir zaman gelir ki, bizden öncekilerin, bizim önümüzde durduğu gibi onların da gözleri önünde duran o şeyi nasıl fark etmediklerine şaşarız.[2]

Tarih sokaktaki adamın, *Krallar Kitabı*'nın ya da *Fransa'nın Büyük Vakayinameleri*'nin yazarlarının naif vizyonuyla başlar. Yavaş yavaş da bilim ve *philosophia perennis*'inkine benzer, onlarınki kadar ağır ve düzensiz bir hareketle, deneyimin kavramsallaştırılması gelir. Bu hareket, bilimin ya da felsefeninki kadar kavranabilir durumda değildir; formülleştirilebilir, itiraz edilebilir ya da tartışılabilir teoremlere, tezlere ya da teorilere tercüme edilemez. Bunun farkına varmak için Weber'den ya da Pirenne'den bir sayfayı bir ortaçağ vakanüvisininkiyle karşılaştırmak lazım. Öğrenme süreci gibi gidimli olmayan bu ilerleme, tarihsel-filolojik disiplinlerin varlık sebeplerinden ve özerkliklerini meşrulaştıran gerekçelerden biridir; dünyanın karmaşıklığının keşfinin bir parçasıdır. İnsanlığın kendi kendisinin daha iyi bilincine vardığı değilse bile, tarihçiler ve okurlarının tarih konusunda yavaş yavaş da olsa gitgide daha kesin bilgiler edindiği söylenebilir. Yunan naifliği ya da insanlığın çocukluğundan haklı olarak söz edilebilecek tek ilerleme budur. Bilimde ve felsefede yetişkinlik çağına kazanılmış bilgiler *bütünü*'nün kapsamıyla değil, kurucu bir edimle erişilir; dünyanın karmaşıklığının keşfinde ise durum böyle değildir. Yunanlar henüz deneyim kazanmamış dâhi çocuklardır; buna karşılık Eukleides'le *Geometrinin Temelleri*'ni bulmuşlardır... Michelet modern tarihçide, "bunca muktedir ve böylesine büyümüş modern kişiliği" üstünlüğünün araçlarından biri olarak görmüyor muydu? Yunan tarihçiliği alanında hiçbir modern, Thukydides'ten daha derin olamaz, çünkü yaşanmışın derinliği yoktur. Ama Thukydides, Burckhardt ve Nilsson'un kendi uygarlık ve dinleri üzerine yazdıklarını okusaydı çok şey öğrenirdi; ama kendisi onlardan söz etmeye kalksaydı, cümleleri bizimkilere nispetle çok yoksul, zayıf olurdu. Aynı şekilde, tarihyazımının tarihi de konunun özüne inmek istiyorsa, her tarihçinin fikirlerinin basit

2. Bu şaşkınlık P. Laslett tarafından çok iyi verilmiştir: *Un monde que nous avons perdu*, s. 13.

incelemesinden ziyade paletindekilerin dökümünü çıkarmalıdır; filanca tarihçinin anlatımının incelikli olduğunu, diğer birininkinin döneminin toplumsal yönleriyle hiç ilgilenmediğini söylemek yetmez. Gerçi bu durumda da ödül kazananlar listesi altüst olabilir; Başrahip Fleury, *Yahudilerin Âdetleri* ve *İlk Hıristiyanların Âdetleri* ile en az Voltaire kadar zengin görünür; Marc Bloch'un zenginliğine ve Michelet'nin yoksulluğuna şaşırırız. Tarihin tarihinin çoğunlukla tarihçiler değil, romancılar, seyyahlar ya da sosyologlar arasında cereyan ettiği görülür.

Farkına Varma Zorluğu Değişkenlik Gösterir

Bu asırlık vizyon eğitiminin varlık sebebi, tarih türünün görünümüne büyük oranda biçim vermiş bir özelliktir: Değişik olay türlerinin farkına varılması aynı derecede kolay değildir; tarihte savaş ve antlaşmaları, —kelimenin en sıradan anlamıyla— olayları görmek, zihniyetleri ve iktisadi döngüleri görmekten daha kolaydır. "Olaysal olmayan tarih", "öncü tarih" ideali, tarihçilere zorun zevkini tattırmaya, çaba duygusunu vermeye yöneliktir. Siyasette savaşları, devrimleri ve hükümet değişikliklerini kolayca ayırt ederiz; dinde de teolojileri, tanrıları, konsilleri ile kilise-devlet çatışmalarını; iktisatta ise iktisadi kurumlar ile işgücü eksikliği çekilen tarım üzerine atasözlerini. İster gündelik hayat söz konusu olsun ister salon hayatı, toplum hukuki bir statüdür; edebiyat bir büyük yazarlar galerisi, bilim tarihiyse bir bilimsel keşifler galerisidir. Annales Ekolü'nden herhangi bir temsilcinin dehşetten düşüp bayılmasına sebep olacak bu sıralama, tarihin kendiliğinden vizyonudur. Tarih, bundan uzaklaşarak ilerleme sağladı; dikkat çeken kitaplar da, bölge tarihinden zihniyetler tarihine, yeni kategorileri kavramsallaştıranlardı. Artık bir uygarlık tarihi elkitabını yalnızca içindekiler bölümünü gözden geçirerek değerlendirmek mümkündür, yazarın hangi kavramlardan yararlandığını göstermeye yeter bu.

Olayların farkına varmanın zorluğu, doğru saydıysam, en az yedi sebeple değişkenlik gösterir. Olay farklılıktır, oysaki tarih, kendi toplumlarını son derece doğal buldukları için onu tematize etmeyenlerin yazdıkları kaynaklar kullanılarak kaleme alınır. İkincisi,

"değerler", insanların söylediklerinde değil yaptıklarında gizlidir ve resmi başlıklar büyük çoğunlukla yanıltıcıdır; zihniyetler zihinsel değildir. Üçüncüsü, sıradanlaştırdıkları ve bir dönemden diğerine tedbirsiz aktarılamadıkları için, kavramlar sürekli olarak yanlış anlamaya neden olur. Dördüncüsü, tarihçi nedenlerin açıklamasını ilk fırsatla, ilk maddi nedenle ve ilk rastlantıyla sınırlı tutmak eğilimindedir. Beşincisi, gerçek, yeniliğe belirli bir direniş gösterir; ister siyasi bir girişim söz konusu olsun ister şiir yazmak, son derece doğal göründüğü için bilincine varılmayan bir geleneğin eski izlerini takip eden bir eser çok daha çabuk ortaya çıkar. Altıncısı, tarihsel açıklama sonsuz bir geri gidiştir; geleneğe, rutine, eylemsizliğe ulaştığımızda, bunun gerçeklik mi yoksa hakikati olaysal olmayanın gölgesinde, daha derinlerde saklı bir görünüş mü olduğunu söylemek zordur. Nihayet tarihsel olgular çoğunlukla toplumsal, kolektif ve istatistiktir: demografi, iktisat, âdetler. Bunları ancak bir toplama sütununun altında fark ederiz; aksi halde hiç görmeyiz ya da onlar dolayısıyla en tuhaf hataları işleriz.

Herkesin keyfince tamamlayabileceği bu listenin seçmeci niteliği açık seçik görülüyor. Bu karışım, olayları görme konusunda karşımıza çıkan ve değişkenlik gösteren zorluğun, varlığın/olmanın değil, bilmenin bir özelliği olduğu konusunda bizi uyarmaya yeter; tarihin, keşfedilmesi için kazı yapılmasını gerektirecek bir yeraltı yoktur. Daha doğrusu, küçük listemiz, fikrimizce tarihsel bilgi üzerine bir incelemenin gerçek konusu olabilecek bir Tarihsel Eleştiri incelemesinde halının arka yüzü gibidir (bu kitapta konu edilen diğer her şey, buzdağının görünen kısmı gibidir). En azından listemizin bulgulayıcı bir kullanımı olabilir. Tarihin bir bulgulamaya ihtiyacı vardır, çünkü tarih kendi cahilliklerini bilmez; tarihçi ilk iş olarak, gözlerinin önünde, belgelerde ne olduğunu görmeyi öğrenmelidir. Tarihsel cehalet kendi kendine ortaya çıkmaz ve olaysalın naif vizyonu, en ayrıntılı vizyon kadar tam ve eksiksiz görünür ona. Nitekim tarihsel düşünce, şeylerin orijinalliğini ayırt edemediği zaman, anakronik sıradanlığın yerine ebedi insanı koyar. Rabelais'de keşişlerin hesabı hakkındaki şakaları okuyalım, o çağı kendi çağımızdan yola çıkarak değerlendirdiğimizde, Abel Lefranc ve Michelet ile birlikte Rabelais'nin özgür bir düşünür olduğunu varsayarız

ve Gilson'un bize öğrettiği gibi "dinsel konulu da olsa, şaka konusunda izin verilen ya da ihlal sayılanın kuralı gözümüzden kaçar ve bu kural, ancak bir profesörün 1924 yılında Rabelais'nin metnini okurken edindiği izlenimlerden sonra belirlenebilir."[3] Tarihin bizi yadırgatmak gibi bir özelliği vardır; bizi sürekli en doğal tepkimizin görmemek olduğu tuhaflıklarla karşı karşıya getirir tarih; doğru anahtarı ele geçiremediğimizi tespit etmek şöyle dursun, açılması gereken bir kilit olduğunun bile farkına varmayız.[4] Bununla ilgili kişisel bir örnek vermeme müsaade edin. Ben aynı kattaki komşularımla tanışmaktan hep biraz rahatsızlık duymuşumdur; asansörde karşılaştığımızda mesafeli bir baş selamı veririm, onlarla konuşmam; hatta hafif bir şaşkınlıkla, geçici bir memnuniyetle, isimlerini bile bilmediğimi söylediğim olmuştur; beş yılda dört apartman değiştirdim ve hepsinde böyle oldu. Benim gibi epigrafist olan harika bir meslektaşım var, onunla daha sık görüşmek hoşuma giderdi, ama ne yazık ki bir kat arayla oturuyoruz. Benim bu konudaki *gnothi seauton*'um ("kendini tanı" ilkem) burada kalırdı, tabii eğer geçenlerde, bir sosyologda, orta sınıfları halk sınıflarından ayırmanın en kolay yollarından birinin şu olduğunu okumamış olsaydım: Halk arasında insanlar birbirlerini tanır ve komşular aralarında yardımlaşırlar, orta sınıflarsa mekâna bağlı mülahazaların ahbaplıklarına karar vermesini reddeder. Bunu okur okumaz bundan yola çıkarak Pompei'nin seçim afişlerini aydınlatmaya niyetlendim; bu afişlerde halk tabakası, üst sınıflardan birilerinin adaylığını şu şekilde destekliyordu: "Untel'i belediye danışmanı seçin, komşuları bunu istiyor." Çünkü sosyologların bizim çağımız için doğru olan tespitleri başka çağlar için geçerli değil. Sokak cemaatleriyle Pompei günümüzün şehirlerinden çok ortaçağ şehirlerine ya da Guermantes dükünün yelekçi Jupien'la komşuluk ilişkilerinin iyi olduğu eski Saint-Germain banliyösüne benziyordu.

---

3. Gilson, *Les idées et les Lettres*, Vrin, 1955, s. 230.

4. Bkz. Droysen, *Historik*, haz. Hübner, s. 34-35 ve 85: "Bulgulama sanatı kaynaklarda olmayan bilgileri elde edemez elbette, ama yalnızca ilk bakışta görülen bilgiler de yoktur ve araştırmacının asıl mahareti, başkalarının hiçbir şey görmediği yerde, ancak gözlerinin önünde olduğu gösterilince farkına vardıkları bilgileri bulup çıkarmakta kendini belli eder."

Tarihin Konu Dağarcığı

Tarihsel düşüncenin zamanla zenginleşmesi, geçmişi sıradanlaştırmak şeklindeki doğal eğilimimize karşı verilen bir mücadeleyle olur. Tarihçinin yararlandığı kavram sayısının artışıyla, bunun sonucu olarak da belgelere yöneltilecek sorular listesinin uzamasıyla kendini gösterir. Bu ideal soru çizelgesini, anketi, antik retoriğin hatipler için hazırladığı "ortak konular", yani *topos*'lar ve "doğru olabilecekler" listeleri gibi bir örnekten yola çıkarak gözümüzde canlandırabiliriz (bu sözüm en küçük bir ironi içermiyor; retorik önemli bir şeydi ve prakseolojik açıdan son derece kayda değerdi). Hatip, bu listeler sayesinde belirli bir durumda meselenin hangi veçhesi üzerine "düşünceye dalmayı düşünmesi" gerektiğini biliyordu. Listeler zorlukları çözmüyor, üzerinde düşünülmesi gereken akla gelebilecek bütün zorlukları sıralıyordu. Günümüzde sosyologlar zaman zaman *check-lists* adıyla bu türden konu dağarcıkları hazırlıyorlar.[5] Bir diğer iyi konu listesi de, Marcel Mauss'un, sahaya çıka-

5. Mesela J. G. March ve H. A. Simon'un şu çalışmasının sonunda: *Les Organisations, problèmes psycho-sociologiques*, Fr. çev., Dunod, 1964. Keza Jean Bodin'in *La Méthode de l'histoire* kitabında, çev. Mesnard (Cezayir Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1941), ki her zaman dikkatli bir okumayı hak eden bu eski şaheserin III. bölümünün başlığı şöyledir: "Tarihin ortak konuları kesin olarak nasıl tespit edilir." Droysen'in "sistematiği" de yine bir *topoi* tablosudur: ırklar, insani amaçlar, aile, halk, dil, kutsal (*Historik*, s. 194-272). Ya da bkz. S. N. Eisenstadt'ın şu oylumlu kitabının sonundaki (bilgince "çeşitli" olarak adlandırılmış) konu listesi: *The Political Systems of Empires*, Glencoe, Free Press, 1967, s. 367-83 (kitap, "sosyolojik analiz" adı verilmiş karşılaştırmalı bir idare tarihi incelemesidir; amacı bir "tarihsel sosyoloji"ye önayak olmaktır). Doğrusunu söylemek gerekirse, çok az fikir konu dağarcığı fikri kadar, icadı kolaylaştırmaya adanmış bu repertuar kadar, hem böylesine yararlı hem de ihmal edilmiştir. Vico, daha kendi zamanında, siyaset tarihçileriyle filozoflarının eleştiri uğruna konu dağarcığını ihmal ettiklerinden şikâyet ediyordu. İnsan disiplinlerinde konu dağarcığının canlanması için bkz. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Berlin, Luchterhand, 1963, VI. bölüm: "Siyaset ve Konu Dağarcığı", H. Kuhn'un cevabıyla birlikte "Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft", *Zeitschrift für Politik*, XII, 1965, s. 109-20 içinde (bu tartışma istisnai bir düzeyde ve ilginçliktedir). Şeylerin *more*

cak olan acemilere orada neye bakmaları gerektiğini öğreten *Manuel d'ethnographie*'sidir. Tarihçi de bunun eşdeğerlisini tarih klasiklerinin okunmasında bulur, hele ki bu klasikler "kendi dönemi"nden söz etmiyorsa, zira belgelemedeki farklar sebebiyle, çeşitli uygarlıkların konu dağarcıkları kendi içlerinde birbirlerini tamamlar; konu listesi ne kadar uzun olursa, orada doğru anahtarı bulma ihtimali (daha doğrusu, bir kilit olduğunu fark etme ihtimali) de o kadar yüksektir. Marrou'nun dediği gibi, "tarihçi ne kadar akıllı, kültürlü, yaşanmış deneyim açısından zengin, insanın bütün değerlerine açık ise, geçmişte o kadar çok şey bulmaya kabiliyetli, bilgisi de hakikatin zenginliğine o kadar elverişli olur."[6] Daha yukarıda tarihsel sentez çalışmasının artgörü ortaya koymaya dayandığını, bunun da, en muhtemel olanın çekilip alınacağı bir varsayımlar listesiyle yapıldığını görmemiş miydik?

Sanayi-öncesi Toplumların Konu Dağarcıkları

Tarihsel *topos*'lar yalnızca senteze yaramaz; eleştiri düzleminde, belgelemenin boşluklu yapısında en yanıltıcı olan şeyden korunmaya da imkân tanır: boşlukların değişken yeri. Birçok uygarlıkta ortak olan bu tür bir özellik, bunlardan yalnızca birinde doğrudan doğruya belgelenmiştir ve eğer o uygarlığa özgü belgelerle yetinseydik, artgörüde bulunmak için onun üstüne asla düşünmeyecektik. Diyelim ki tarihçi sanayi öncesi bir uygarlığı inceliyor; bunu kendisine *a priori* olarak gösterecek bir konu dağarcığından yarar-

---

geometrico (geometrici âdetiyle) düzenlenmediği her yerde konu dağarcığına yer vardır. Dağarcığın amacı, özel bir durumda gerekli olan bütün telakkilerin icat edilmesini, yani bulunmasını sağlamaktır; konu dağarcığı sıfırdan keşfetmeyi değil, birikimli bir bilgiyi harekete geçirmeyi, doğru soru ya da doğru çözümü ıskalamamayı, hiçbir şeyi atlamamayı sağlar. Bir anlayış ve ihtiyat meselesidir. — Sosyoloji toplumsal olgular hakkında söylenecek bir şey olduğu ve bunların söz konusu olguların tarihiyle karışmadığı fikrinden doğmuştur. Yazık ki, göreceğimiz üzere bu olgular, artzamanlı ve tarihsel olmak dışında hiçbir sınıflandırmaya, hiçbir açıklamaya elvermiyor, dolayısıyla da bir bilime imkân tanımıyor; bunlar üzerine söylenebilecek tek şey konu dağarcığıyla ilgilidir; sosyoloji kendini bilmeyen bir konu dağarcığı, bir topikadır. Max Weber sosyolojisi bir topikadır.

6. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1954, s. 237.

lanır, bir kısmını sıralayacağımız özelliklerin varlığını ya da yokluğunu sorgulamalıdır. Bu toplumların demografik durumu, çocuk ölümleri, ortalama hayat süresi ve yerleşik hastalıkların varlığı çoğunlukla aklımızdan geçirmediğimiz şeylerdir. Zanaat ürünleri göreli olarak o kadar pahalıydı ki, bugün olsa yarı-lüks eşyalar (giyecekler, mobilyalar ve ev aletleri veraset dökümlerinde görülür, yoksul kıyafetiyse elden düşme kıyafetti, aynen bugün halk arasında en çok kullanılan arabanın elden düşme araba olması gibi) arasında sayılırdı.[7] "Her gün yediği ekmek gibi" sözü bir mecaz değildir. Olağan şartlarda seçilen meslek baba mesleğidir. İlerleme diye bir perspektif o kadar yoktu ki, bu toplumlar dünyayı yetişkin, tamamlanmış olarak görüyor ve kendilerini dünyanın yaşlılık döneminde sanıyorlardı. Merkezi yönetim otoriter olsa da kudretsizdi; başkentten uzaklaşıldığı andan itibaren, yönetimin kararları hızla halkın pasif direnişine saplanıp kalırdı (*Theodosius Kanunu*, beyhude fermanlar veren zayıf imparatorların eseri olmaktan çok, emirnamelerle fikirlerini ilan eden ideolog imparatorların eseridir). Marjinal üretkenlik ortalama üretkenlikten daha az önem taşır.[8] Dinsel, kültürel ve bilimsel hayat çoğunlukla, *in verba magistri* (üstadın sözüne uygun)

7. Adam Smith'ten, bir evin içinde mobilya kalıntısı bulan bütün arkeologları ilgilendirebilecek bir pasaj: "Zenginin evi, mobilyaları, giyecekleri bir süre sonra halkın orta ve alt sınıflarına hizmet eder. Evlere girdiğinizde çoğunlukla hâlâ, antik formda mükemmel mobilyalar bulabilirsiniz bazen, kullanılmayacak kadar iyidir ve onları o anda kullananlar için yapılmamıştır bunlar." (*Richesse des nations*, çev. Garnier-Blanqui, c. I, s. 435; Smith metinde, dairelere bölünmüş, artık halkın oturduğu soylu konaklarından söz eder).

8. Bilindiği gibi ortalama üretkenlik, üretim biriminin ortalama verimidir; marjinal üretkenlik ise, üretim sağlanması için "daha fazla çaba gerektiren" son üretim biriminin üretkenliğidir. Tekniğin yıpranmış olduğu ve üretimin temel ihtiyaçlara cevap vermekte yetersiz kaldığı durumlarda, en kötü yerde duran üretici bile topluluğun geçimi için gereklidir; verimi ortalamanın altında da olsa ondan vazgeçilemez; denge alt marjda sabitlenmez, fiyatları ve ücretleri belirleyen ortalama verimdir. Üreticinin kendi emeğiyle geçinemediği de olur ama bu emek, başka kaynaklardan besleniyor olsa da topluluk için gereklidir. Bkz. K. Wicksell, *Lectures on Political Economy*, haz. Robbins, Routledge and Kegan Paul, 1967, c. I, s. 143; N. Georgescu-Roegen, *La Science économique, ses problèmes et ses difficultés*, çev. Rostand, Dunod, 1970, s. 262 ve 268; J. Ullmo, "Recherches sur l'équilibre économique", *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, c. VIII, fas. I, s. 6-7 ve 39-40.

bir ortodoksiye sadık tarikatler halinde düzenlenir (Çin'de ve Yunan felsefesinde böyledir). Kaynakların büyük bir kısmı tarım alanına aittir ve olağan şartlarda iktidarın ağırlık merkezinde toprak sahipleri bulunur. İktisadi hayat bir rasyonalizm meselesinden ziyade otorite meselesidir, toprak sahibi her şeyden önce adamlarının çalışmasını sağlayan bir reis olarak görünür. Kamusal hayattan dışlanmış olmak ya da toplumun kıyısında yaşamak tuhaf bir şekilde iktisadi hayata dahil olmayı kolaylaştırır (göçmenler, sapkınlar, yabancılar, Yahudiler, Yunan ve Romalı azatlı köleler). Buna karşılık, başka *topos*'lara inanılmayacak kadar seyrek rastlanır. Mesela nüfusun hacmi konusunda önyargıda bulunulamaz (çok kalabalık yerlerin yanı başında Roma İtalyası'nın nüfusu yedi milyon civarındaydı); aynı şekilde kentlerin varlığı ve önemi ile bölgelerarası değiş tokuşun yoğunluğu hakkında da (modern Çin'de de, kuşkusuz Roma İmparatorluğu'nda da çok yüksektir) önyargıda bulunulamaz.[9] İleri bir iktisat için gerekli olduğu sanılan kurumların —kâğıt para ya da en azından değişim mektubu gibi— yokluğunda bile hayat seviyesi aynı şekilde gelişmiş olabilir (Afrika ve Asya Romalılarının hayat seviyesi, bizim XVIII. yüzyıldaki hayat seviyemize yakın olabilir pekâlâ). Nüfusun büyük oranda okur-yazar olması da ihtimal dışı değildir (Meiji öncesi Japonya). Bu toplumlar illaki hareketsiz değildir; toplumsal hareketlilik beklenmedik bir öneme sahip olabilir ve şaşırtıcı biçimler alabilir: Köleliğe başvurabilir (Roma, Türk İmparatorluğu). Kadercilik ve *laudatio temporis acti* (geçmiş zamana övgü), bütün bireylerin girişimci zihniyeti sayesinde koşullarını iyileştirebileceği kanaatiyle birleşebilir; bu toplumlardaki "istikrarlı

9. Bu durum, Roma İmparatorluğu'nun iktisadi seviyesinin yüksek olduğunun bilincinde olan Rostowzew'i, bunu yine ileri bir iktisadi sistemle açıklamaya ve modern kapitalizmin kökenleri hakkında bilinenleri antikçağa aktarmaya itmiştir. *Revue de philologie*'nin geçtiğimiz sayılarından birinde okunabileceği gibi Rostowzew, antik iktisadı çağdaş kapitalist iktisat modeli üzerinden sunuyordu "birkaç sıfır eksikle". Yalnız tarihin bir özelliğini hesaba katmak gerek: yolların çoğulluğu. Bir üçüncü dünya halkının gelişmesi söz konusu olduğunda, iktisatta "tek yol" sorunu bu kez pratik olarak kendini yeniden ortaya koyar: Gelişme, kalkınma illaki sanayileşmeden mi geçer? Georgescu-Roegen, bir önceki notta zikredilen sayfalarda bu konuda şüpheli olduğunu ifade eder ve Roma dünyası tarihçisi için bu sayfaların yararı büyüktür.

yoksulluğun" sonucu, herkesin yükselme yollarını aramaması değil, hiç kimsenin bulunduğu yerden utanç duymamasıdır. Buralarda siyasi hayat daha müreffeh toplumlardaki kadar hareketli olabilir, fakat çatışmalar her zaman iktisadi olarak farklılaşmış sınıflar arasında olmayabilir; çoğunlukla benzer gruplar arasında salt otorite rekabeti söz konusudur (iki ordu, iki aristokratik klan, iki vilayet). Hareketlilik burada beklenmeyen biçimler alır, risaleler ve sloganlar yerlerini kıyametler ve sahte kehanetlere bırakır. İnanmışlar (Pugaçov) ya da basit maceracıların, kendilerini imparator ya da imparatorun öldü zannedilen oğlu ilan ederek kitleleri ayaklandırdıkları olmuştur. Roma'da düzmece Neron olarak, ayrıca Rusya'da ve Çin'de de farklı adlarla karşımıza çıkan ve bir karşılaştırmalı tarih incelemesini hak eden "düzmece Demetrius" tipidir söz konusu olan.[10]

Olaysal Olmayan Tarih

Bu tür konu dağarcıklarının hazırlanması kaba bir akademik alıştırma değildir: *topos*'lar toplamak için değil, açığa çıkarmak içindir, bu da bir analiz, bir düşünme çalışması gerektirir; olaysal olmayan bir tarihyazımının sonucudur bunlar. Normalde bir dönemin en çok göze batması gereken belirgin özellikleri, her türlü yararlı, bulgulayıcı amaç için *topos* olarak kayda geçmeyi hak edecek kadar önemli olanlar, en az farkına varılanlardır. Neyin en önemli olduğunu görmekteki bu zorluktan önemli bir sonuç çıkar: Tarih kitaplarının çoğunun adeta olaysal bir alt çizgisi vardır ve bunun altında kalan kısmın açıklaması peşinde koşmayı düşünmezler bile, olaysal ol-

10. E. Hobsbawm'un çalışmasına benzer olduğunu düşündüğümüz bir çalışma, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Roma'da Tiberius'un düzmece bir oğluyla (Tacitus, *Annales*, 2, 39), Vespasianus döneminde Partlara kendini kabul ettirmeye çalışan bir düzmece Neron bilinmektedir. Bu girişimlerin kolaylığı, İtalya'da ve neredeyse bütün imparatorlukta polisin olmamasıyla açıklanır — ya ordu vardır ya da hiçbir şey (Tacitus, *Annales*, 4, 27. Apuleius, *Métam.*, 2, 18). En tuhaf gürültülerle ayaklanmaya (bkz. Cassius Dio'nun şaşırtıcı anekdotu, 79, 18) ve "cadıları yakma"ya (Philostratos, *Vie d'Apollonius*, 4, 10) hazır kalabalıkların varlığı unutulmamalıdır. İlk "düzmece Demetrius"lar, —P. Mérimée'nin bu konudaki kitabı okunabilir— Helenistik çağda ortaya çıkmıştı (Alexandre Balas, Edremitli Andriskos). İngiltere'de de Perkin Warbecken'i sayalım (1495).

mayanın içine batmış halde bırakırlar. Bu alt çizginin varlığı, bizim Annales Okulu'nun biraz da iğneleyerek antlaşma ve savaş tarihi ya da "olaysal" tarih adını verdiği, yapıların analizi olmaktan ziyade vakayiname olan tarih türünün bir niteliğidir. Bütün Batı ülkelerindeki tarih çalışmalarının halihazırdaki gelişimi, bu olaysal tarihten yapısal denen tarihe geçme yönündedir.

Bu gelişim şu şekilde basitleştirilebilir: Olaysal tarih, "XIII. Louis'in gözdeleri kimdi?" sorusunu sorar; yapısal tarihse öncelikle şunları sormayı akla getirir: "Gözde nedir? Bir siyasi tip olarak Eski Rejim monarşilerini nasıl analiz etmelidir ve gözde denen şey neden vardır?" Yapısal tarih gözdenin "sosyolojisi"ni yapmakla başlar işe; ilke olarak hiçbir şeyin besbelli olmadığını ortaya koyar, çünkü hiçbir şey ebedi değildir ve dolayısıyla yazdığı her şeyin varsayımlarını ortaya çıkarmak için uğraşır. XIII. Louis'nin gözdelerinin kim olduğunu ve XVI. Louis'nin itiraf ettiği tek gözdesinin mareşal De Villeroi olduğunu anlatmak üzere *gözde* kelimesini kâğıda geçirmeden önce, analizini yapmadığı bir kavramı kullanmakta olduğunun farkına varır, oysa üzerine söylenecek çok şey olduğu muhakkaktır. Gözdenin rolü onun için, Villeroi tarihinin açıklanması değildir, aksine tam da kendisi açıklanması gereken bir olgudur. Hükümdar ile birey arasındaki, yönetimin zorunlulukları ile kişisel duygular arasındaki gizli anlaşma sayesinde, monarkın kamusal rolünü içselleştirmesi sayesinde, her örgütlenmenin üyelerinin ruhlarında yarattığı çatışmalar sayesinde, monarkın bireyselliğinin Saray sahnesinde üretilmesi sayesinde, krallık durumu krallarda tamamen kendine özgü ve kolay kolay "yeniden yaşanamayan" bir psikoloji meydana getirir. Kral, saraylılardan birini, çok düşkün olduğu için mi gözdesi yapıyordu? Yoksa yönetimin zorunlulukları mı güvenilir bir kişi bulundurmayı mecbur kılıyordu ("gözdeler büyük efendilerin hırslarına en iyi ilaçtır" yazmıştı Bacon)? Peki söz konusu zorunluluklar monarka neden gözdeye sevgi duymasını telkin ediyordu? Kamusal olarak hiçbir payesi olmayan bir bireyin kendi nezdinde oynayacağı kamusal rolü gerekçelendirmek için mi?

Tarihyazımı kendini doğal eğilimine bırakırsa hangi sebeplerle, "savaş ve antlaşma" ya da "XIII. Louis'nin gözdelerinin isimleri" seviyesinde kalır? Cevap: O dönem insanlarının kendi yaşadıkları

tarih hakkındaki vizyonları yüzünden. Kaynaklar aracılığıyla tarihçilere de geçen vizyon; olaysal tarih, soğumuş siyasi gündemdir. XVII. yüzyılda vaizler ve ahlakçılar gözdelerden, onların kusurlarından, rezaletlerinden çokça söz eder, fakat herkes içinde yüzdüğünden sistemi betimlemezdi. Güncelliğin seyri içinde hatırat yazarları, birbiri ardınca gelen gözdelerin isimlerini açıkladılar: Concini, Luynes, Villeroi; tarihçiler de aynısını yapmaya devam ettiler. Buna karşılık, toprak mülkiyetinin paylaşımı ya da nüfus hareketleri hiçbir zaman siyasi gündemin parçası olmadığından, tarihçilerin bununla ilgilenmek için biraz düşünmeleri gerekmiştir. Çağdaş tarihi nasıl yazdığımıza bakmak yeter. XX. yüzyılın sanayi toplumlarının siyasi rejimlerini anlatan *Demokrasi ve Totalitarizm* adında bir kitap var; fakat yazarı sosyolog, kitabın da sosyoloji incelemesi olduğu söyleniyor. XX. yüzyıl tarihçilerine yapacak ne kalıyor o halde? Kullanılmaması sıkıntı yaratacak olan *endüstriyel demokrasi* ya da *çoğulcu demokrasi* sözlerini telaffuz etmek, fakat bizim için zaten gayet açık olduğundan bunların ne olduğunu anlatmamak; oysa tarihçiler, bu tözlerin başlarına gelenleri, ilinekleri anlatır: şurada bir bakanın düşüşü, burada bir merkez komitenin sarsılması.

O halde olaysal tarih, özlerle ilgili birtakım türler —Roma imparatorlarıyla senato arasında çatışma,[11] III. yüzyılın siyasal istik-

11. "İmparatorlarla senatonun çatışması" ne bir otorite çatışmasına (bu zannedileceği gibi, doğal olarak birbirinin düşmanı iki güç, imparatorluk monarşisiyle eski cumhuriyetçi aristokrasi arasında kaçınılmaz bir çatışma değildi), ne siyasi eğilimler arasında bir mücadeleye, ne devlet mekanizmasına yansıyan bir sınıf mücadelesine, ne de yalnızca iktidarın nimetlerini paylaşmak için bir zümre rekabetine benzer tam olarak. Bir siyasi patoloji fenomeni, demirperdenin diğer tarafında 1950'li yılların "dava"larında olduğu gibi bir tür trajik yanlış anlamadır (ama farklı eğilimler arasındaki mücadelenin de dahil olduğu Moskova davaları gibi değil). Stalin muhalifleri değil, muhalif olduğunu sandığı ama hiç de öyle olmayan insanları idam ediyordu, dolayısıyla bu insanlar başlarına gelenden hiçbir şey anlamıyorlardı. Bu yanlış anlama iki koşulun yerine gelmiş olmasını gerektirir: Öyle bir hükümet mekanizması vardır ki, çıkar için ya da salt mesleki bilinçle otokratın isteklerini yerine getirmeye hazır cellatları bulunur; otokrat öyle rahatsız bir siyasi konumdadır ya da kendisini öyle bir konuma getirmiştir ki ya da eski muhaliflerin hatırasıyla öylesine tedirgindir ki, sinirleri her an iflas etmeye hazırdır ve her tarafta komplolar görür. Eğer bir kere bu şekilde kafayı yerse, cehennemi mekanizma zincirinden boşalır ve bir daha asla durmaz. Roma'da her impa-

rarsızhğı, Eski Rejim monarşisi— ortaya koyar ve bunların somut örneklerinin günlüğünü tutar. Ardışık konsüllükleri, senatörlerin intiharlarını ve mahkûmiyetlerini bir bir anlatır, ama yönetici sınıf içindeki bu tuhaf çatışmanın sebep ve kurallarının neden bu kadar muğlak olduğu konusunda bir fikir edinemeyiz. III. yüzyılda ordunun ve senatonun yaptığı hükümet darbelerinin sağlam bir kronolojisini oluşturur, ama Fransa'da cumhuriyetçi rejimin ya da bazı Güney Amerika rejimlerinin analizinin yapıldığı gibi bu istikrarsızlığın analizini yapmaz. Eusebius'un Kilise'nin uzun tarihi hakkında söylediğini tekrarlar ama en önemli soruyu sormaz: Neredeyse yüz milyonluk bir nüfus topluca yeni bir dini kabul ettiğinde, onu buna iten sebepler nedir? Bu, XVI. yüzyıldan bu yana misyonerlerin birtakım fikirler edinmiş olduğunu tahmin edebileceğimiz din değiştirmenin sosyolojisiyle ilgili bir meseledir. Dolayısıyla tarihçinin, toplu din değiştirme gibi bir konu dağarcığı (ya da sosyolojisi ya da bir karşılaştırmalı tarih) oluşturmakla işe başlayabileceğini düşünebiliriz, çünkü buradan yola çıkarak, hayal gücü yoluyla, Hıristiyanlığın eski tarihi üzerine artgörü denemesinde bulunabilir.

---

rator bu zinciri boşaltmakta ya da boşaltmamakta serbestti. Tacitus ve Plinius'ta cehennemi bir mekanizmanın korkusu hissedilir ve hüküm sürmekte olan imparatoru bu ölümcül hatayı işlememesi konusunda uyarmak için kaygılı bir gayret göze çarpar (ona iyi bir hükümdar olduğunu ve bu ölümcül hataların geçmiş zamanlara ait olduğunu tekrarlarlar). Hadrianus'un saltanatının başlarında, dört konsül vakasıyla her şeyin yeniden başlayacağı zannedilmişti. Bu cehennemi mekanizmayı mümkün kılan olgu şuydu: Yönetici grup iktidarın kazancını kendi arasında bölüşmez, imparatordan alırdı; böylelikle bu grubun üyeleri, misilleme tehdidi dolayısıyla kendi içlerinde birbirlerini "tutmuyorlardı" (eğer A benim müttefiklerimden birine kötü bir oyun oynarsa, ben de aynısını A'nın bir müttefikine yaparım). Tutmadıkları için de bir zümre, misilleme kaygısı duymaksızın başka bir zümreyi yok ederek imparator nezdinde öne çıkabiliyordu.

Kaynakların Bakış Açısına Karşı Mücadele

Olaysal olmayan tarihin değişik veçhelerine birliğini verenin ne olduğu görülüyor: kaynakların dayattığı bakış açısına karşı mücadele. Annales Okulu bir yandan nicel tarih (iktisat, demografi) incelemeleri veya çalışmaları üretti, diğer yandansa zihniyetler ve değerler tarihi ile tarihsel sosyoloji üzerine çalışmalar. İlk bakışta böylesine birbirine benzemez görünen çalışmalar arasında ne gibi bir yakınlık olabilir? Diyelim ki XV. yüzyılda Aşağı Provence'ta fiyatların gelişim eğrisi ile aynı dönemde zamansallık algısı üzerine bir çalışma arasında? Söz konusu Ekol'ün birliği nerededir? Tarihsel oluşun yapısında (böyle bir yapı yoktur), bu Ekol'ün uzun süreli zamansal ritimleri araştırma girişiminde bulunabilmesi olgusunda aramayalım bunu; tarihte farklı zamansallıklar ayırt etmek bir metafordan başka bir şey değildir. Bu farklı araştırmaların birliği belgelerin düzenlenmesinden kaynaklanır. Fiyat eğrisi ile XV. yüzyıl insanlarının zaman algısının ortak noktası şudur: XV. yüzyıl insanları bunların ikisinin de farkında değildi ve tarihçiler XV. yüzyılı bu insanların gözünden görmekle yetinirlerse, onlardan daha fazla durumun farkına varamazlar. Şunu bir kere daha belirtelim: Tarih epistemolojisinin hakiki sorunları eleştiri sorunlarıdır ve tarihsel bilgi hakkındaki bütün tefekkürün merkezi şu olmalıdır: "Tarihsel bilgi, kaynakların bu bilgiden meydana getirdiği şeydir." Kaynakların meydana getirdiği şekliyle bilgiye ait olan bir özelliğin (mesela, zamansallıkların ayrıştırılması) olayların varlığına atfedildiği olur sık sık.

Tarih, kaynakların bakış açısından kurtulduğu zaman, söz ettiği her şeyi açıklama kaygısı ("Gözde denen şey neydi?") reflekse dönüştüğü zaman, tarih elkitapları da bugünkünden çok farklı olacaktır. Eski Rejim'in şu ya da bu monarşisinin "yapı"sını uzun uzun betimleyecek, gözdenin ne olduğunu, neden ve nasıl harp edildiğini anlatacak ve XIV. Louis'nin savaşlarının ayrıntılarıyla genç XIII. Louis'nin gözdelerinin düşüşü üzerinden hızla geçecektir. Zira tarih, hakikat için bir mücadele olduğu gibi, her şeyin kendiliğinden olduğunu kabullenme eğilimimize karşı da bir mücadeledir aynı zamanda. Bu mücadelenin meydana geldiği yer de konu dağarcığıdır;

mekân repertuarları bir kuşaktan öbürüne tarihçilerle zenginleşir ve mükemmelleşir, bu yüzden doğaçlama tarihçi olunmaz — tıpkı doğaçlamayyla bir çırpıda hatip olunmayacağı gibi. Hangi soruları sormak gerektiğini, hangi sorunsalların aşılmış olduğunu bilmek gerekir; siyasal, toplumsal ve dinsel tarih, bu konular hakkındaki saygıdeğer, gerçekçi ya da ileri, kişisel görüşlerimizle yazılmaz. Halkların psikolojisi ve milli deha gibi birtakım köhne fikirler vardır ki ıskartaya çıkarılması gerekir; bir yandan da edinilmesi gereken birçok fikir vardır; antik bir medeniyetin tarihi yalnızca hümanist bir kültürle yazılmaz. Tarihin yöntemi yoksa da (bu bakımdan doğaçlama tarihçi olunabilir) bir konu dağarcığı vardır (bu bakımda da doğaçlama tarihçi olmamak evlâdır). Tarihin tehlikesi, kolaymış gibi görünüp aslında hiç de öyle olmamasıdır. Kimse bir anda fizikçi olmayı aklına getirmez çünkü herkes bunun için önce bir matematik eğitimi almak gerektiğini bilir; tarihçi için de tarihsel deneyim bir o kadar gereklidir. Yalnız, bu açıdan bir yetersizlik olduğunda, bunun sonuçları biraz daha sinsi, gizli kapaklı olur; ya hep ya da hiç yasasına göre ortaya çıkmazlar. Tarih kitabında birtakım kusurlar vardır (anakronik olduğu fark edilmeyen kavramlar, karşılıksız soyutlama düğümleri, analizi yapılmamış olaysal tortular), özellikle de eksikleri vardır: Asıl hatayı da ifade ettikleriyle değil kendine sormayı akıl etmedikleriyle işler tarih. Tarihyazımının cevap bulmadaki zorluğu soru bulmadaki zorluğu kadar büyük değildir. Fizikçi Oidipus'a benzer, sfenks onu sorguya çeker, o da doğru cevabı bulmak zorundadır; tarihçiyse Percival'a benzer, Kutsal Kâse tam karşısında, gözlerinin önündedir, ama önce soruyu akıl etmesi gerekir.

Gerçeğin Dökümü olarak Tarih

Tarihçinin kendi sorusuna cevap verebilmesi için belgelerin bulunması gerekir, fakat bu yetmez. 14 Temmuz, 20 Haziran ve 10 Ağustos hiçbir şey dank etmeksizin uzun uzun anlatılabilir, ama Devrim'in "günlük" hale gelmesi kendiliğinden olmamıştır, bunun sebepleri olmalıdır, demeyiz. Okurumuz bu küçük örnek üzerinden, konuyu geliştirmenin faydasız bir yazı çalışması olduğunu düşünecek ol-

saydı, ona Herodotos ve Thukydides'in, toplumsal ya da dinsel tarihi (barbar halklarla bulgulayıcı bir karşılaştırma da dahil) kurmak için gerekli bütün olguları elde bulundurdukları halde bu dalları kurmadıklarını hatırlatırız; "entelektüel araçları" mı eksikti onların? Biz de başka bir şey söylemiyoruz zaten.

Kavramsallaştırma çabasının ideali, olayı "tonu" ve "atmosferi" ile birlikte bütün olarak yeniden kurmayı sağlayacak bütün verileri, meslekten olmayan okura söylemsel olarak sunmaktır. Bize yabancı bir uygarlıkta ortaya çıkan bir olgunun, başlangıçta bizim için iki kısmı vardır: Biri belgelerde ve elkitaplarımızda açıkça okunur, öbürüyse uzmanların belgelerle ünsiyetleri sonucu teneffüs ettikleri fakat kelimelere dökmeyi bilmedikleri bir *aura*'dır (ayrıca belgelerin bitmez tükenmez olduğu söylenir). Uzmanın bu *aura*'ya aşinalığı, yine onu meslekten olmayandan ayırır; ayrıca meslekten olmayan biri, elkitaplarında okuduklarından yola çıkarak bir olayı yeniden kurma cüretini gösterip yapbozun ana parçasını bulamadığı için onu tersinden oluşturduğunda, uzman söz konusu *aura* sayesinde anakronizmin, dönemin zihniyetine yabancılığın adını koyar.

IV. Bölümde ortaya koymuş olduğumuz tarihsel bilginin iki ilkesi arasındaki bağlantı şimdi anlaşılıyor: Tarihsel bilginin temel niteliği kendisi için de geçerlidir, her şey tarihin kapsamına girer. Kendi özel amaçlarıyla yetinen, pratik yararın aksine, salt teorik yararın ayırt edici niteliği, kendini varlığın bütününün bilgisi yönünde gerçekleştirmesidir. Bu, düşüncenin genel bir kanunudur; olaysal olmayan tarihin hareketi aynı şekilde coğrafyada da karşımıza çıkar. Coğrafya manzara özellikleri gibi kategorilerden gitgide daha çok yarar beklememiştir. 1000 yılındaki bir vakanüvisin yoksulluğu ile bugünün tarihçisinin zenginliği arasındaki mesafenin aynısı Romalı bir coğrafyacı ile bugünün coğrafyacısı arasında da bulunur. İyonyalılar *historia* kelimesini, dünyanın dökümünü yapmaya yönelik tarihsel-coğrafi bir araştırmayı anlatmak için kullanıyor ve bu döküm entelektüel bir çaba gerektiriyordu, çünkü bilincin pratik yönelimi, gerçeğin kavramsallaştırılmasının başlangıçta çok sınırlı olmasına sebep olur. Söylemsel bir sonuçla kendini ifade eden çaba birikimli bir neticeye ulaşır ve araştırmayı daha da ileri götürür. Kazanç karşısındaki tutum kavramın ortaya çıkarmış olmak, ortaça-

ğın sonundaki Batı kapitalizmi hakkında doğmuş ve hemen bütün diğer dönemleri için de uygulanacak, evrensel kullanımı olan bir fikir şekillendirmiş olmak demektir. Bedelsizliği, zorluğu, konu dağarcığının ve birikimli kazanımlarının evrensel niteliğiyle tarih bir yarı-bilimdir, rasyonel bir faaliyettir ve asıl yararı da buradadır; mükemmelen ifade edildiği gibi, geçmişi yeniden kurma çabasının "amacı pitoresk değil, rasyonelliktir"[12] ve bu rasyonellik "tarihe gösterilen ilginin temelinde yer alır; gerçek, düzenlenmiş, okunaklı olan geçmiş ilginç hale gelir".[13] Bu rasyonelleşme, yaşanmış dünyanın kavramsallaştırılmasıyla, konu dağarcığının kapsamının genişletilmesiyle kendini gösterir.

Tarihsel Bilginin İlerlemesi

Mekân repertuarının zenginleşmesi tarihsel bilginin kaydedebildiği tek ilerlemedir; tarih hiçbir zaman şu anda verdiğinden daha fazla ders veremeyecektir, fakat soruları daha da arttırabilir. Tarih kesinlikle anlatısaldır, Alcibiades'in ne yaptığını ve onun başına ne geldiğini anlatmaktan ibarettir. Bir bilime ya da tipolojiye yönelmek şöyle dursun, insanın, üzerinde sabit bir yargıya varılamayacak kadar değişken bir malzeme olduğunu teyit eder sürekli. İktisadi ve toplumsal olanın nasıl hareket ettiğini ilk günkünden daha iyi bilmez ve A olayı veriliyken B olayının da aynı şekilde olacağını söylemekte hâlâ Montesquieu'nün zamanında olduğundan daha yetersizdir. Aynı şekilde, bir tarihçinin değerini tanımlamak gerekirse, fikirlerinin zenginliği ve nüansları kavrayışı, tarih yaklaşımından daha önemlidir. Tarihçi, Tanrısal Takdir'in tarihe müdahalesini, Aklın Hilesi'ni beyan eder ya da etmez, tarihi Tanrı'nın tezahürü, etiyoloji ya da yorumbilgisi olarak sunar ya da sunmaz, önemli değildir bu. Musevi ya da Hıristiyan bir Thukydides olay örgüsünü hiç değiştirmeksizin, nefis bir anlatıyı zararsız bir teolojiyle kuşatabilir; buna mukabil, tarih felsefelerinin çoğunun tarihsel yararı çok azdır.[14] Tarihsel anlatı-

12. F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire, la formation de la pensée historienne en Grèce*, Editions de Minuit, 1962, s. 14.

13. Eric Weil, aktaran F. Châtelet, *a.g.y.*

nın kral yolu gibi trajedilerin hakikati için de geçerlidir: Bu tür şeyler hiç değişmez; esas olarak bir olay, modern bir tarihçi tarafından, Herodotos ya da Froissart tarafından anlatıldığından farklı anlatılmaz; daha doğrusu, yüzyılların bu yazarlar arasında yarattığı tek fark, ne söylediklerinden çok neyi söylemeyi düşündüklerinde ya da düşünmediklerinde aranmalıdır. *Samuel'in Kitabı*'ndaki Hz. Davud hikâyesi ile Renan'dakini karşılaştırmak yeter. *Kutsal Kitap*'taki anlatı ile *İsrail Halkının Tarihi*'ndeki birbirine hiç benzemez, fakat en çok göze çarpan farkın içeriğe dair olmadığı, tarihçiden ziyade filoloğu ilgilendirdiği hemen tespit edilebilir. Fark, öyküleme sanatında, anlatı anlayışında, teamüllerde, hamlelerin tercihinde, söz dağarcığının zenginliğindedir. Kısacası, biçimlerin gelişimine bağlıdır bu fark — demode bir kıyafeti geçen zamanın en elle tutulur sembolüne dönüştürecek kadar buyurgan olan modaya bağlıdır; öyle ki, XX. yüzyılda yazıldığı zannedilebilecek bir Yunan ya da XIV. Louis dönemi metninin uzunluğu, içeriği güncelliğini kaybetmemiş bile olsa, nadiren birkaç satırı geçer. Esasen önemsiz, fakat gayet belirgin olan (modernlik kıyafetinin bunca önemli olduğu edebi ve entelektüel hayatı koşullandırırlar) ama filoloji ya da sanat tarihinin hâlâ tam olarak kavramsallaştırmayı beceremediği bu farkları bir kenara bırakalım. Aynı şekilde, *Samuel*'e ve Renan'a özgü tarih felsefelerini, olağanüstünün kabulünü ya da reddini ve tarihin teolojik açıklamasını da bir kenara bırakalım; Yahudi milliyetçiliğine, Diriliş'e yönlendirilebilecek olan, Davud'un hikâyesine yüklenebilecek "anlam"ı da bir kenara bırakalım. Ne kalıyor geriye? Özü.

Sonuçta iki tür içerik farkı vardır: Burada tarihsel vizyon az çok ayrıntılıdır, bazı şeyler Yahudi tarihçisi için gayet açıktır, ama modern bir tarihçi için hiç de öyle değildir. Eski tarihçi fikir açısından

---

14. Bu vesileyle J. Molino sayesinde haberdar olduğum, unutulmuş bir kitabı okura tavsiye edeyim: Leibnizci olan Weguelin'in 1770-75 arasında, Berlin *Nouveaux Mémoires de l'Académie royal des sciences et belles-lettres*'de yayımladığı dikkate değer dört *Tarih Felsefesi Üzerine* (yani, yöntem üzerine) *İnceleme*. Burada, başka birçok şeyin yanında tarihsel tümevarım üzerine (1775, s. 512), tarihte eylemsizlik üzerine (kelime 1772'de telaffuz edilmiştir, s. 483) üzerine bir inceleme var. Weguelin, çok çabuk unutulmuş gibi görünmektedir; Droysen de onu tanımaz.

pek zengin değildir ve Davud Hebron'u (El-Halil) bırakıp Jebus'ü, yani müstakbel Kudüs'ü, başkent olarak seçtiğinde, bu seçimde Renan'ın farkına vardığı şeylerin hepsini göremez: "Davud'u böylesine kadim ve aşikâr hakları olan Hebron'u Jebus gibi bir virane uğruna terk etmeye itenin ne olduğunu söylemek kolay değildir. Muhtemelen Hebron'u fazlasıyla Yahudi buluyordu. Diğer kabilelerin, özellikle de Benyamin'in kabilesinin hassasiyetini incitmemek gerekiyordu. Geçmişi olmayan, yeni bir şehir şarttı." Ayrıca, olay farklılık demek olduğundan ve hakikatin ışığı karşılaştırmayla ortaya çıktığından, Yahudi tarihçi yabancı birinin dikkatini çeken özelliklerin farkına varmaz ve Renan gibi yazamaz: "Elbette büyük bir başkent Jebus kent-devletine sığmazdı; fakat çok büyük kentler bu halkların ne zevklerine ne davranışlarına uygundu. Onların tek istedikleri savunmanın kolay olduğu kalelerdi." Eski tarihçi elbette bu başkentler konusundan habersizdi. Renan'ın *Kutsal Kitap* anlatısı içinden hakiki Davud figürünü bulup çıkardığını söylediğimizde, sentez yöntemlerinin ilerlediğini ve krallarla halkları açıklama tarzımızın bilimselleştiğini söylemiyoruz; bir yandan Renan'ın İsrailoğulları için son derece sıradan olanı açıklamayı, diğer yandan da eski tarihçinin çok daha az siyasi olan zihniyetiyle aklına gelmeyecek olan soruları kendine sormayı bildiğini söylemek istiyoruz. Mevcut kitabın konusuna dahil olmadığı için en büyük farkı, yani (*Kutsal Kitap* eleştirisinin ilk ve her zaman örnek olan) eleştiriyi bir kenara bırakıyorum. Eleştiri, mesleki bakış açısından hiçbir önemi olmayan felsefi ya da teolojik fikirler, filolojik ve ideolojik tarzlar soyutlanırsa ve tarihsel sentez alanıyla yetinmemiz gerekirse, *Samuel* ile Renan arasındaki uçurum, bir yandan, bir yerli ile bir seyyahın aynı olay hakkında oluşturacakları anlatıları birbirinden ayıracak olan, diğer yandan da sokaktaki adamla siyaset gazetecisini ayıran uçurumun aynısıdır: Fikirlerin sayısı bakımından uçurum vardır.

Tarihsel sentezde ilerleme olmamıştır; az çok bir şeyler anlarız, ama bunları anlamak için hep aynı şekilde davranırız. Yöntemi olmayan basit bir betimleme olduğu için tarihte, fiziksel ve beşeri bilimlerin diyalektiği gibi değişimler yoktur. Aynı şekilde, fiziğin artık kuantum olduğunun ya da iktisadın artık makro-iktisada döndüğünün ilan edildiği gibi, son haberlere göre tarihin şuna ya da buna

dönüştüğü, derinlerde birtakım zamansallıklar keşfettiği ya da kopuşların devamlılıklardan daha önemli olduğunu kabul ettiği ilan edilemez. Tarihte mümkün olan tek ilerleme, tarihin vizyonunun genişlemesi ve olayların özgünlüğünü daha incelikli olarak kavramasıdır ve bu türden nazik ilerlemeler pek gürültü koparmaz. Bu deneyim hazinesinin büyümesinin dışında kalan her şey, türün teamüllerinin farklı görünümleri, günün modası ya da bulgusal fırsattır. Tarih ilerlemez, genişler; bu da demektir ki, daha önce fethettiği toprağı arkasında bıraktığında kaybetmez. Dolayısıyla, tarihyazımının yalnızca öncü alanlarını hesaba katmak züppelik olur; Newton fiziği ya da Marksist iktisat aşılmıştır, ama Thukydides ya da Godefroy'nın tarih yazma tarzı her zaman çağdaşımızdır. Tarih esasen bilgi birikimidir, Martin Nilsson ve Louis Robert isimleri de XX. yüzyıl tarihini tanımlamak için kesinlikle Weber ve Annales Okulu isimleri kadar anlamlıdır.

Tarih Hangi Bakımdan Sanat Eseridir

Tarihsel sentezin bu pozitivizmden ibaret olması mümkün müdür? Mümkündür ve en meşhur kitaplar da daha fazlasını içermez. Tarih kitaplarında genel fikirlerin işgal ettiği yerin ne kadar indirgenmiş olduğu kolayca unutulur; bunlar *Feodal Toplum*'da neye indirgenir? Toprağın tek zenginlik kaynağı olduğu fikri söz konusuyken, herkesin bir hami bulma ihtiyacı ve merkezi iktidarın zayıflığı analiz edilmiyordu. Zaten söyleyecek daha fazla bir şey de yoktu. *Feodal Toplum*'un güzelliği kitabın gösterdiği şeyden ileri gelir: İnsan tipleriyle, alışkanlıklarıyla ve sıkıntılarıyla, kendine özgülüğü içinde en indirgenemez ve aynı zamanda en gündelik haliyle bir toplum. Hiçbir soyutlamanın bozmadığı (bu kadar somut çok az kitap vardır) bu tablonun doğallığı bizi aldatır: Her şeyi anlamamızı sağladığı için Bloch'un diğerlerinden daha güçlü açıklamalar yaptığını zannederiz. Syme'in *Roma Devrimi*'nde ya da Louis Robert'in Yunan-Roma uygarlığını ortaya koyma tarzında da aynı doğallık vardır; Robert'in eserlerinde Cicero'nun, Augustus'un ya da Hadrianus'un çağdaşları, komşu halkı gören, sonunda da onları iyice tanı-

yan bir seyyahın gerçekçiliğiyle görülür; kişilerin o dönemin kıyafetleriyle orada olmalarının önemi yoktur, giysileri de günlük hayatın içinde daha az buruşmuş, daha az kirlenmiş değildir. Böylelikle geçmiş, yaşadığımız andan ne daha az ne daha çok esrarengiz hale gelir.

Tarih kitaplarının yararı buradadır; tarih teorilerinde, fikirlerinde ve kavramlarında değil. Bütün bunlar filozoflara teslim edilmek üzere paketlenmiştir; yararı ise o kitapların edebi değerini oluşturan şeydedir daha çok. Zira tarih bir sanattır, aynen gravür ya da fotoğraf gibi. Tarihin bilim değil sanat (minör bir sanat) olduğunu söylemek, onu bir klişeye kurban etmek ya da kızgın ateşe atmak demek değildir. Nesnellik yolundaki çabalarına *rağmen* tarih, ne yapılırsa yapılsın, sanat eseri olacaktır, sanat da daraltılamaz bir süs ya da kenarlıktır, deseydik tarih sanat olurdu. Hakikat biraz farklıdır: Tarih, nesnellik yolundaki çabaları *dolayısıyla* sanat eseridir — tıpkı tarihsel anıtları çizen bir ressamın elinden çıkmış, belgeyi gösteren ve onu bayağılaştırmayan mükemmel bir resimde olduğu gibi, belirli bir düzeyde sanat eseridir ve yaratıcısında belirli bir yetenek ister. Tarih, Gilson'un dediği gibi, uygulamak için yöntemini anlamış olmanın yeteceği bilgi sanatlarından değildir; yöntemleri bilmenin yetmediği üretim sanatlarından biridir — yetenek de ister.

Tarih sanat eseridir, çünkü nesnel olmakla beraber yöntemi yoktur ve bilimsel değildir. Ayrıca diyelim ki bir tarih kitabının değerinin nerede yattığını belirlemeye çalışırsak, sanat eseri hakkında konuşurken kullandığımız kelimeleri kullandığımızı görürüz. Tarih diye bir şey olmadığı, yalnızca "...nın tarihi" bulunduğu ve olayın atomu olay örgüsü olduğu için; bir tarih kitabının değeri her şeyden önce o olay örgüsünün kesitlenmesine, taşıdığı eylem birliğine, bu birliği daha geleneksel kesitlerin ötesine götürmedeki cesaretine, kısacası özgünlüğüne bağlıdır. Tarih bilimsel açıklama değil de somutun anlaşılması ve somut da bir ve derinliksiz olduğu için, anlaşılabilir olay örgüsü de devamlılık ya da *deux ex machina* gibi bir çözüm olmaksızın tutarlı bir olay örgüsü olacaktır. Somut olan oluş olduğu ve kavramlar her zaman fazlasıyla sabit olduğu için, tarihçinin kavramları ve kategorileri esneklikleri sayesinde oluşla eşitlenmeye çalışmak zorundadır. Oluş her zaman özgün olduğu için, fikir

bakımından zengin olmak gerekir ki bütün özgünlüğü görülsün ve sorular çoğaltılabilsin. Olaysal alan henüz akıl erdiremediğimiz bir karanlık alanla çevrili olduğu için, incelik olmalı ki olaysal olmayan açıklansın ve besbelli olan fark edilsin. Son olarak da —tıpkı tiyatroda ve romanda olduğu gibi— tarih hareket halinde insanlar gösterir ve onları canlandırmak için psikolojik bir anlam ister; kaldı ki oldukça esrarengiz sebeplerden dolayı, insan kalbini tanımak ile edebi güzellik arasında bir bağ vardır. Ranke'ye göre, "gerçekten neler olup bittiğini" nesnel olarak söylemek için gerekli nitelikler özgünlük, ahenk, esneklik, zenginlik, incelik, psikolojidir. Bundan yola çıkarak bilinen en kötü tarih kitabını (bence Spengler) belirleyebiliriz — en iyi olanını da, mesela *Feodal Toplum.* Bloch'un eseri bilgiye son bir nokta koymaz, yöntem alanında bir ilerlemeye de işaret etmez, çünkü öyle bir ilerleme ve öyle bir nokta yoktur. Eserin değeri yukarıda saydığımız niteliklerinde yatar — yani tarihin verebileceğinden başka şeyler bekleyen okurun farkına varmadan geçeceği ve esere nesnelliğini ve doğallığını veren, aynı zamanda da tarihçinin niteliklerinden biri olan, ama yalnızca edebi bir analizde ortaya çıkan zarif üslubunda.

Unutulmuş Bir Şey: Bilgi Birikimi

Tarihsel bilginin anlatısal tarihten çok farklı olan ve tarihte indirgenemez olanın saf halde ortaya çıktığı bir başka yönü hakkında da birkaç kelime eklemezsek, şu âna kadar sunduğumuz tarihyazımı imgesi bir orantısızlıkla malul olur: Metin ve belge yorumundan, kısacası bilgi birikiminden söz ediyoruz. Bilgi birikimiyle tarih eleştiriye dönüşür; kavramsallaştırma çabası ve artgörü yoluyla sentez, ancak dolaylı ya da üstü kapalı olarak ortaya çıkar ve birikimli yazarın çalışması, belgeleri okurun bütün içeriğini görebileceği şekilde düzenlemekle sınırlı gibidir, okur bunun farkına varır. Birikimli yazar geçmişi anlatmaz, yorumlamaz, yalnızca gösterir. Aslında seçer ve düzenler, çalışmasındaki belge fotomontajının gayrişahsiliği sahtedir. Bilgi birikimi (*érudition*), üzerine çok az düşünülmüş bir tarihyazımı çeşididir. İki yüzyıllık tarihselci spekülasyon *tarih* kelimesini *bilim* ya da *felsefe* kelimeleriyle öylesine bütünleştirdi ki, ta-

rihin doğal mekânı, somutun belgeye dayalı bilgisi karşı kutba, bilgi birikimi kutbuna yerleşti. Şunu da ekleyelim: Bilgi birikimine dayalı bir kitabın okunması, anlatısal tarihin okunmasından, daha fazla çaba değilse bile, en azından geleneksel anlamda daha az edebi bir çaba ister; kaldı ki bu gelenek değişmeye, belgeye dayalı tarih koleksiyonlarının şu andaki başarısıyla yargılanmaya tabidir.

Belgelerin doğası iki yönlüdür: Belge bir yandan şekliyle bir diziye aittir; bir noterlik işlemi noterlik işlemleri dizisine, bina binalarınkine, atasözü atasözlerininkine; diğer yandansa, bütün olaylar gibi, belirsiz sayıda olayın kavşağındadır ve belirsiz sayıda soruyu cevaplandırmaya elverişlidir. Bilgi birikimi bunun yalnızca ilk yönüyle ilgilenir; belgenin anlamını kendi dizisi içine yerleştirir, istediği bütün soruları sormayı da kullanıcıya bırakır. Onun görevi hangi soruların *sorulmaması* gerektiğini belirtmektir: Sahte eylem sahici bir eylem gibi, bir atasözü anket sonucu elde edilmiş bir hakikat gibi sorgulanmaz; dolayısıyla bilgi birikimi, belgeye yönelik bakış açısını ayarlamakla yetinir. Ondan sonra herkes belgeye bakabilir ve geçmişi kişisel yeteneği ölçüsünde olanca zenginliğiyle görebilir. Değer-kuramsal tarihte de durum böyledir; burada bilgi birikiminin eşdeğerlisi, edebi metinlerin şerhli, yani notlu basımlarıdır. Özellikle belli bir ülkede, şiirin ne olduğunun hakikaten bilindiği İngiltere'de gelişmiştir bu krallara yakışır tür. *Kötülük Çiçekleri*'nin ya da *Seuls demeurent*'ün notlu bir basımı, şairin ne demek istediğini ve dediğini açıklamakla yetinir. Metinde hissedilebilecek bütün güzelliklerin tadını çıkarmayı, belki de bu güzellikleri betimleyecek cümleler kurmayı ve hatta, şiiri açıkladığını sanmanın yavan ve akademik bir fikir olduğunu duymak isteyenlere ifşa etmeyi okura bırakır. Özetle, bilgi birikimini kuran şudur: Ne tarih ne şiir ani bir sezgiden ileri gelir; belirli bir yoğunluğu bulunan, kullanılması zaten bir zevk ve merak kaynağı olan belgeler ya da metinlerle idrak edilir. Hatta denebilir ki bu yoğun malzemeyi kullanma zevki, hakikaten tarih veya şiir olana dair sahici bir sezginin en kesin göstergesidir.

Bu şartlarda bilgi birikiminin, anlatısal tarihten ya da edebiyat eleştirisinden çok daha yavaş yaşlandığını görüyoruz; moda değişimleriyle ya da yeni soruların yükselişiyle değil, belge *bütüncesi-*

nin büyümesiyle doğal olarak yaşlanıyor diyebiliriz. Mesela klasik filolojide, bir ya da iki yüzyıldan daha uzun süre yaşayan çalışmalar yalnızca şerh çalışmalarıdır: XVII. yüzyıl birikim sahibi yazarlarının Latin şairleri üzerine, Godefroy'nın *Theodosius Kanunu* üzerine çalışmaları; Aphrodisiaslı Aleksandros ve Okulu tarafından Aristoteles üzerine yapılan çalışmaları saymıyoruz bile. Bir metin ya da belge karşısında gelecek kuşaklar bizim sormadığımız binlerce soruyu akıllarından geçirebilir (olaysal olmayan da işte bu müstakbel fikirlerden başka bir şey değildir), fakat bilgi birikimi soru çizelgesinin kapsamının genişletilmesine yetmez, çünkü onun görevi hangi noktadan sonrasını bilmediğimizi bildirmekle sınırlıdır. Belli bir bilgi'nin ilerleme durumu ne olursa olsun, nereden itibaren göremememeye başladığımızı her zaman görebiliriz, meçhulün kıyısında durabilir ve, Jüpiter inancının arkasında hangi müstakbel sorgulamaların saklandığı bilinmediğinden, Jüpiter'in var olduğunu bile yazmayabiliriz. Nitekim Thukydides'in anlatısının en şaşırtıcı tarafı budur, bir şeyler eksiktir — dönemin tanrıları.

Anlatısal tarih ve tarihsel sentez bilgi birikimi ve şerhin yanında çoğunlukla yavan kalır. Örneğin son dönem Roma İmparatorluğu hakkında bize kalan başlıca kaynak olan *Theodosius Kanunu*'nun bin sayfası... — anlamak gayet sıkıntılıdır, çünkü bütün bu kanunların hangi koşullarla ilişkili olduğunu göremeyiz ve resmi belagatin dolambaçları arasında kayboluruz. Godefroy'nın şerhi bu iki güçlüğü ortadan kaldırmakla ve metinleri metinlerle açıklamakla yetinir; antikçağın son dramı üzerindeki perde o anda kalkar. Gösteriyi kelimelerle uzun uzun açıklamaya, herkesin görebildiğini anlatmaya gerek var mıdır? Elbette sahnede gördüğümüz her şeye akıl erdiremeyiz, fakat önemli olan onu görüyor olmaktır ve birisi çıkıp imparatora ya da konsüle yapıldığını gördüğümüz şeye karizma ya da *conspicuous consumption* dendiğini izah ederse açıklama bize faydasız görünür. Gün gelir tarih türü ölür, anlatısal tarihin modası geçer ya da kitapçı dükkânlarına, eskiden doğa tarihi denen şeyin hayvan ve değerli taş öykülerinin durduğu anekdotlar rafına düşer. İnsan bilimleri üç yüzyıldır fiziksel bilimlerle aynı gelişmeyi gösterseydi bile tarihin yerini tutamazlardı, çünkü (bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere) açıklama ile anlatı birleşemez, ama sözünü

ettiğimiz bilimler bu arada tarihin bütün lezzetini yok edebilirdi. Yine farz edelim ki tarihyazımı mekânsal-zamansal tekillikten kaçınmayı başararak bölgesel coğrafyaya nispetle genel coğrafya ne ise, anlatısal tarihe nispetle öyle olan bir "genel tarih"e doğru evrildi (bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi). Hangi durum söz konusu olursa olsun, eski tarz tarihyazımına kalan pay azaltılamaz, çünkü bunları sorgulayacak spekülatif zihinlerin kullanımı için olguların bilgisini keşfetmeye, belirlemeye, açıklığa kavuşturmaya devam etmek gerekir; bu da demektir ki tarih denen tür, kendi öz ve yok edilemez çekirdeğine rücu edecektir: bilgi birikimi.

Bu durumda, Shakespeare'in, tarihsel oyunlarındaki kahramanlarına söyleteceği sözleri seçerken sergilediği basiretin bir benzeriyle seçilmiş belgelerin montajının anlatının yerini alacağı bir üsttarihi hayal ediyoruz demektir. Bu girişim nihayete erdirilebilseydi, tarih söylemsel olmaktan çıkar, "yeniden oluşturma" olurdu. Bu da tarihin özünün ne olduğunu gayet güzel gösteriyor: Tarih olayları anlatır, bunları iki şekilde kullanır, bu olaylar *hakkında* bir şeyleri açığa vurmaz. Vuku bulmuş şeyleri tekrar eder, bu yönüyle de, vuku bulmuş olanın arkasında saklananı açığa vuran bilimin tam tersidir. Tarih hakikat neyse onu söyler, bilimse gizlenmiş olanı.

Çizim Sanatı olarak Tarih

O halde tarihin ideali nedir? Yaşanmış olanın kavramsallaştırılması mı? Bilgi birikimi belgelerin yorumlanması mıdır? İdeali, *Theodosius Kanunu Şerhi* ya da bir *Feodal Toplum* mudur? Tarihin büyük yüzyılı romantik XIX. yüzyıl mıdır, yoksa birikimli XVIII. yüzyıl mı? Bu da temel bir sorundan ziyade bir zevk dönüşümü meselesidir. Bir yüzyılın seçtiği tarihçilik ideali ne olursa olsun, bilgi birikiminin tarihin reddedilemez özü olduğu gibi bir doğru asla değişmez, çünkü bilgi birikimi geçmişin hatırasını saklamaya ve insan türünün arşivcisi olmaya yeter. Ancak şu da aynı oranda doğrudur: Söz konusu öz kavramsallaştırmayla aynı şey değildir ve kavramsallaştırma ne beyhude bir iştir ne de hakikaten bilimsel olan bir tarihin yan ürünü.

Büyük tür olarak tarihin, öykülemenin, sürüp gidecek mi olduğu, yoksa, aynen destan gibi, tinin yalnızca belirli bir ânını mı tanımlayacağı o kadar önemli değildir. Edebi ve sanatsal büyük türler belirli bir dönemde var olmuş, bununla birlikte büsbütün yürürlükten kalkmamışlardır. Anlatısal tarih günün birinde yürürlükten kalkmaya yazgılı olsa da, büyük bir sanatsal an olan heykel ve resimdeki Floransa "çizim" idealinin bıraktığı kadar güçlü bir hatıra bırakacaktır. Peki nedir "çizim"? Perspektif ve anatominin konu dağarcığı yerine geçtiği, çok girift bir göz deneyimi sayesinde görünür dünyanın algılanmasıdır. Floransalıların anatomiye değer vermesinin çok basit bir nedeni vardı: Anatomi bir bilgiydi, bir çıraklık dönemi gerektiriyor ve böylelikle bayağı algının üzerine çıkıyordu. Ayrıca anatomiyi bilim olarak adlandırıyorlardı.[15] Aydın bir sanat meraklısının gözü, görmekten ziyade "bilir"; görsel bir anketin çıraklığı, insan vücudunun algısını geliştirir, zımni bir bilgiyi tematikleştirip deneyime dönüştürür. Hatta, bu çıraklığın başlı başına bir amaç olarak görüldüğü bir an vardır ki onun sarhoşluk ânı olduğu düşünülebilir: Piero della Francesca'nın "perspektifler"i, Pollaiuolo'nun "kesit resimleri" (*écorché*). Genel sosyoloji bunu oldukça iyi temsil eder; Simmel'den Halbwachs'a ve günümüze sosyoloji kitaplarının birçok sayfası bu atölye alıştırmalarını hatırlatır (Simmel'de konturlar daha keskin ve çizim daha serttir, Halbwachs'ta daha fazla *morbidezza* [yumuşaklık] vardır). Okurumuz biraz geride, birçok atölye replikasını da bildiğimiz Parsons'ın krokilerinden yola çıkılarak resmedilmiş, "kurum" konulu bir kesit resmi gördü. Aynı şekilde, anatominin, atölyede, iş başında çıraklıkla değil, akademide okuyarak öğrenilen bir kurallar bütününe indirgendiği akademik bir yozlaşma da düşünülebilir: Zayıf anlarıyla Gurvitch ve Parsons örnek verilebilir.

Tıpkı çizim sanatı gibi, tarih de betimleyici bir bilgidir; tarih kitabının okuru, insani işlerin zembereğinin nasıl işlediğini görmekten, Floransalı bir sanat meraklısının her kasın, her tendonun şeklini ve çalışmasını görmekten aldığı zevke benzer bir zevk alır. Tari-

15. Kenneth Clark, *Le Nu*, çev. Larouche, Livre de Poche, 1969, c. 1, s. 298; c. 2, s. 204.

hin yararı buradadır; ne teoriktir, ne hümanist, ne değerlere ilişkindir, ne de tekil varoluşa. Aynen bir çizerinki ya da doğabilimcininki gibi, tarihçinin içinden gelen çığlık da şöyle olacaktır: "İlginç, çünkü *karmaşık*"; çünkü tümdengelimli bilim denen düşünce iktisadı biçimine indirgenemez.[16] Vico, açık ve belirgin fikirleriyle kütüphanelerin ağırlığını lüzumsuz kıldığını iddia eden Fransızları lanetliyordu.

16. Leibniz, *Théodicée*, 2, 124: "Erdem yaratılmışların en soylu niteliğidir ama mahlukatın tek iyi niteliği değildir; Tanrı'nın temayülünü çeken sayısız başka şey vardır. Bütün bu temayüllerden, olabilecek en iyi şey çıkar ve eğer evrende sadece erdem, sadece akıl sahibi mahluklar olsaydı, daha az iyilik olurdu. Midas, altından başka bir şeyi olmadığında aslında daha az zengindi. Ayrıca hikmet çeşitlenmelidir. Ne kadar soylu olursa olsun tek şeyi çoğaltmak lüzumsuzdur, yoksulluktur. Kütüphanesinde güzelce ciltlenmiş bin Vergilius bulundurmak, hep Cadmus ve Hermoine operasından havalar söylemek, yalnızca keklik yemek, yalnızca Macar şarabı içmek... akıl kârı mıdır? Doğa hayvanlara, bitkilere, cansız cisimlere ihtiyaç duymuştur; akıl sahibi olmayan bu mahlukların içinde aklı eğitmeye hizmet eden mucizeler vardır. Hareket, madde ve duyu olmasaydı, akıllı bir varlık ne yapabilirdi? Akıllıca olmayan hiçbir şey olmasaydı ne düşünürdü? Yalnızca belirgin düşünceleri olsaydı Tanrı olurdu, hikmetine sınır olmazdı."

Leibniz burada gençliğindeki skolastik okumalarını hatırlıyor; varlıkların ayrımı skolastik için bir sorundu: "Evrenin mükemmelliği zorunsuz varlıkların olmasını gerektirir; aksi takdirde evren, bütün varlık derecelerini içermezdi" (*Summa contra gentiles*, I, 85; özellikle 2, 39-45, ayrıca 3, 136: "Ruhsal tözler bedensel tözlerden üstünse, yalnızca birincileri içeriyor olmak evren için bir kusur olurdu").

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Ay-Altı Âlem ve Beşeri Bilimler

TARİHİ VE HAYATIMIZI OLUŞTURAN olgular bilimle ve onun yasalarıyla muhakeme edilebilirken, neden tarihi bir bilim seviyesine çıkarmak mümkün olmasın? Çünkü *tarihte* yasalar (tarihçinin anlatısında bahsi geçen bir düşen cisim elbette Galileo'nun yasalarına uyar) vardır ama *tarihin* yasaları yoktur; IV. Haçlı Seferi'nin gelişimi herhangi bir yasayla belirlenmiş değildir. Benim çalışma odamda olup bitenin tarihi ne kadar bilimsel yasalarca belirlenmişse o da ancak o kadar belirlenmiş olabilir: Gün ışığı giderek daha eğik gelmeye başlar, radyatörden yayılan ısı öyle bir sabitlenir ki ikinci dereceden kısmi türevlerin toplamı sıfıra eşit olur ve lambanın teli akkor haline gelir. Burada epey bir fizik ve astronomi yasası vardır, ama yine de şu basit olayı yeniden oluşturmaya asla yetmez bunlar: Bir kış günü karanlık çöküyordu, merkezi ısıtmayı açıp lambamı yaktım.

Yasalar ile tarihsel olaylar örtüşmez; yaşanmışlığa göre alınan nesne kesiti ile bilimin aldığı soyut nesne kesiti aynı değildir. Bundan şöyle bir sonuç çıkar: Bilim tamamlanmış olsaydı bile kullanışlı olmaz ve tarih bilimle yeniden oluşturulamazdı. Bundan bir sonuç daha çıkar: Bilim tamamlanmış olsa bile nesneleri bizimkilerle aynı olmaz ve biz yaşanmış olana başvurmaya, tarihi şu anda nasıl yazıyorsak öyle yazmaya devam ederiz. Ama bunun nedeni de insan sıcaklığına düşkünlüğümüz değildir; tarihin tekilliğe ve değerlere ilişkin olmadığını, tarihin anlamaya çalıştığını, anekdota tepeden baktığını görmüştük: Tarih bilime tahvil edilebilir olsaydı bile, ya-

şanmış olan, tarih için bir anekdottan ibaret olmazdı, ama uygulamada durum böyle değil ve yaşanmış olan, yoğunluğunu korur.

Bu anlamda tarihin durumu özel değildir; bilim de tarihi açıkladığından daha fazla açıklamaz doğayı; bir araba kazasına ya da bir şubat pazarında Antibes'e yağmur yağışına VI. Haçlı Seferi'nden daha fazla açıklama getirmez ve —kelimenin skolastik anlamıyla— "madde"nin yasalara gösterdiği direnç, insan özgürlüğünün direncine denktir. Fiziksel olsun insani olsun bilim, doğal ya da tarihsel olaylardan soyutlayarak aldığı, yasalara göre ısmarlama oluşturulmuş *bazı* veçheleri açıklar; doğabilimcinin de tarihçi kadar ondan yakınmaya hakkı vardır. Bilimin aldığı ilk kesit ile yaşanmış olanın aldığı ilk kesit o kadar farklıdır ki, birleştirilmeleri çok kötü olur. Bilme yetimizin sınırları o kadar dardır, icra koşulları o kadar kısıtlayıcıdır ki, bu iki kesit birbirinden uzaklaşır ve ay-altı âlemin bilimini ancak ay-altı âlemden vazgeçerek, kuantumlar uğruna gökkuşağını ve optimum dışbükeylikle birlikte kısıtlamaların hiyerarşisi şeklindeki bir şiir dili teorisi uğruna Baudelaire'in şiirini yok ederek elde edebiliriz; bu iki kesit ancak zamanın sonsuzluğu içinde, bir yemeğin tadını keşfetmek aşçının değil kimyanın işi olduğunda, birleşir. Tarihin bir bilim seviyesine çıkabilmesi için, bilimin yaşanmış ama aynı zamanda bir şekilde modernleştirilmiş ve bilimsel bir dünyayla aynı olması, dolaysızlıkla bağının kopuş olmaması ve altında yatan yasayı bulmak için yaşanmışın üstünün biraz kazınmasının yetmesi gerekirdi. Tarihin hangi bakımdan bir bilim olmadığını göstereceğiz, ancak beşeri bilimler diye bir şey de pekâlâ olduğuna göre, tarihin bunlarla nasıl bir ilişkisi olabileceğini de göreceğiz; bunun için de öncelikle beşeri bilimlerin şu andaki durumu hakkında bir karara varmamız gerekiyor.

Bilimsel Olgular ve Yaşanmış Olgular

Bilimsel kesit ile ay-altı kesit birbiriyle çakışmıyorsa, sebebi, bilimin yalnızca olanı betimlemekten ibaret olmaması, ay-altı nesnelerden farklı olarak, bütün şiddetiyle işleyen gizli zemberekleri de keşfetmek zorunda olmasıdır; bilim yaşanmışın ötesinde, biçimsel olanı arar. Dünyamızı stilize etmez, ondan yola çıkarak modeller

kurar, karbon oksidinin ya da marjinal faydanın formülünü verir ve kuruluşunu betimlediği modelleri nesne olarak alır.[17] Bilim, olguların ne kadar soyutlanırsa biçimsel olarak o kadar uydukları kesin bir söylemdir. Gök cisimleri, gezegenler ya da füzeler gibi örneklerde gerçekle de gayet iyi örtüşür, öyle ki bu ayrıcalıklı durum, bilimsel bir teorinin çoğunlukla teorik kaldığını, gerçeğin işlenmesini sağlamaktan çok onu açıkladığını ve tekniğin büyük oranda bilimi aştığını, bilimin de başka alanlarda tekniğin dışına taştığını bize unutturmak gibi bir tehlike taşır. Ay-altı olan ile biçimsel olan, betimleme ile biçimselleştirme karşıtlığı hakiki bir bilimin kıstasıdır hâlâ; bir araştırma programı değildir: Keşif programı yapılmaz, ama söz konusu karşıtlık zihnin ilhamının hangi köşede karşımıza çıkmasını bekleyebileceğimizi ve çıkmazların, özellikle avangard çıkmazların nerede olduğunu bilmemizi sağlar.[18]

Bir modele tabi olan olgular ile tarihçiyi ilgilendiren olgular hiçbir zaman aynı değildir, meselenin gelip düğümlendiği yer de burasıdır. Yazılan ve öncelikle de yaşanan tarih, milletlerden, Haçlı Seferlerinden, toplumsal sınıflardan, İslamdan ve Akdeniz'den meydana gelir: harekete geçmek ve acı çekmek için yeterli olan, ama akla dayalı fikirler olmayan bütün deneyim kavramları. Oysa bir beşeri bilimin güçlü modeller halinde düzenleyebileceği kavramlar, bu deneyimle türdeş değildir: minimaks stratejisi, risk ve belirsizlik, rekabet dengesi, Pareto optimumu, tercihlerin geçişliliği. Gözlerimizle gördüğümüz dünya denklemlerin kesinliğini taşısaydı, bu görüş bilimin ta kendisi olurdu; insanlar dünyayı şimdiki gözleriyle görmeye devam edeceklerinden, yaşanmış olanla bile isteye yetinen tarihsel-filolojik disiplinler, varlık sebeplerini hep muhafaza edeceklerdir.

---

17. Mesela bkz. J. Ullmo, *La Pensée scientifique moderne*, Flammarion, 1958, 1. ve 2. bölüm; aynı yazar, "Les concepts de la physique", Encyclopédie de la Pléiade dizisinde, *Logique et Connaissance scientifique*, s. 701.

18. Mesela yapısalcılık üzerine bkz. G. Granger, "Evénement et structure dans les sciences de l'homme", *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* içinde, no. 55, Mayıs-Aralık 1957; aynı yazar, 2. baskıya önsöz (1968), *Pensée formelle et sciences de l'homme*; R. Bourdon, *A quoi sert la notion de structure*?, Gallimard, 1968.

Tarihsel-filolojik disiplinler ile doğa bilimlerini bu bakımdan ayıran bir şey yoktur. Tarihsel yaşanmışın düzleminde ne kadar beşeri bilimler varsa, duyumsanabilir yaşanmışın düzleminde de ondan fazla fizik olamaz. Bundan şüphe etmek için, deneysel bilim denen ampirist fikri ciddiye almak gerekir. Fiziksel bilimler deney kaplarının içinde ve mikroskopların altında hazır olarak bekliyor olsaydı, tarihsel deneyimden bir bilim çıkarmanın imkânsızlığı neye dayanırdı? Bu durumda insan deneyiminin, kendi varlığı içinde, bütün bilimlere ters düşüyor olması gerekirdi; yalnızca niceliksel olanın matematikleştirilebileceği inancını da hatırlatalım. Ama gayet iyi biliyoruz ki bilim deneyden ibaret değildir, bilimin her zaman için muğlak ve ayrıntılar bakımından çok zengin olan deneyimlerin riskli yorumu olduğunu, bilimin bir teori olduğunu biliyoruz. Aynı şekilde, bilimsel bir tarihin imkânsızlığı da *homo historicus*'un varlığına değil, bilmeyi kısıtlayan koşullara bağlıdır yalnızca: Fizik, Sıcak, Kuru ve Ateş üzerine spekülasyonlarda bulunduğu zamanlarda olduğu gibi, duyumsanabilir bütünün basit stilizasyonu olmayı isteseydi, tarihte nesnelliğin bulunmaması konusunda söylenen her şey fiziksel nesneler için de söylenebilirdi. O halde ontolojik kötümserlik basit bir bilgikuramsal kötümserliğe varıyor; tarihçilerin tarihi bilim olamaz, ama bu demek değil ki tarihsel yaşanmışı konu alan bir bilim imkânsızdır;[19] fakat bunun bedelinin ne olduğu açıktır: Olay diye kabul edegeldiğimiz şey, sayısız farklı soyutlamaya bölünür. Aynı şekilde 1917 Devrimi'ni ya da Balzac'ın eserini bilimsel olarak açıklama fikri, Loir-et-Cher ilini bilimsel olarak açıklama fikri kadar bilimsellikten uzak ve gülünç görünür; insani olgular birtakım bütünlükler olduğu için değil (bu hesapla fiziksel olgular da öyledir),[20] bilim yalnızca kendi olgularını tanıdığı için.

---

19. G. Barraclough, "Scientific method and the work of the historian", *Logic, Methodology and Philosophy of Science, Proceedings of The 1960 International Congress* içinde, Stanford University Press, 1962, s. 590: "Tarihçinin idiografik tavır ile nomografik tavır arasında yaptığı seçim ve özellikle betimleyici öykülemeden teorik inşaya geçişi reddi, Dilthey ve diğerlerinin kanıtlamaya çalıştıkları gibi, ona olguların doğası tarafından dayatılmış bir şey değildir. Tamamıyla gönüllü bir seçimdir. Tarihçinin yararlandığı olgular ile fizikçinin yararlandığı olgular arasında bu bakış açısından temel bir fark olmadığını göstermek zor değil. Fark yalnızca, gözlemcinin bireyselliğe yaptığı vurgudadır."

İnsan Bilimlerinin Bugünkü Durumu

Ay-altı olan ile bilimsel olan, yaşanmış olan ile biçimsel olan ancak bilmek fiili içinde karşı karşıya gelir. Aristoteles'in varlığın iki bölgesi, Ay dairesinin altı ve üstü arasında bulduğu kontrast, modern bilimin doğuşuyla bilmenin alanına geçti ve Galileo dünyanın kendi gizli yasaları olduğunu, Ay ile Güneş'in Yeryüzü'ne benzer cisimler olduğunu, bunların kendi "maddi" kusurları, lekeleri ve dağları olduğunu gösterdi. Bundan çıkan ilk sonuç bir beşeri bilimin mümkün olduğudur ve buna hâlâ yapılan itirazların bazıları ("İnsan öngörülemez bir kendiliğindenliktir"), Galileo'ya doğanın Büyük Ana olduğunu, rakamlara indirgenemeyecek yaradılışın tükenmez gücü olduğunu söyleyerek yapılan itirazların aynısıdır. Bundan bir sonuç daha çıkar: İnsan bilimlerinden biri ancak, yaşanmışın niteliklerinin uzun bir açıklaması olmadığında, soyutlamalarını cebir gibi mükemmel bir dille ifade edilebilecek kadar sağlam bir tarzda ortaya koyduğunda gerçekten bilim adını hak eder. Son olarak bir de, ay-altının, tarihsel-filolojik disiplinlerin ikincil bir bilgi türü olmaya devam ettiği sonucu çıkar; dolaysız olmamak bilimin özü gereğidir, dolaysızlığı betimlemekse bu disiplinlerin. Yaşanmış olan ile biçimsel olanın arasında hiçbir şey yoktur; henüz biçimselleşmemiş beşeri bilimler hepi topu belagattir, yaşanmışın betimlemesinden elde edilmiş bir konu dağarcığıdır. Çağdaş uygarlığın tarihi olmak yerine genel olma sevdasına kapılarak roller, tutumlar, toplumsal kontrol, *Gemeinschaft* ya da *Gesellschaft* üzerine teoriler kuran, liberalizmin, toplumsal bağlılığın ya da kültürel bütünleşmenin belirtilerini ölçen sosyoloji, Sıcakla ve Islağı kavramsallaştıran, Toprak ve Ateşle bir kimya oluşturmaya çalışan eski fizikten farksızdır.

Demek ki tarihi bilim yapmaya çalışmaktan vazgeçmek gerek, bugünün beşeri bilimlerin büyük bir kısmını bilim dışı kabul etmek, yine de bu müstakbel bilimin bugün yazılmış birkaç sayfası üzerine bir beşeri bilim kurulabileceğini ifade etmek, son olarak da tarihsel bilginin meşruluğunu her zaman muhafaza edeceğini akılda tutmak

20. F. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, s. 78.

gerek; zira yaşanmış olan ile biçimsel olan, bilginin aynı oranda genişlemeye müsait iki alanıdır (doğanın ve insanın alanı diye yan yana konmuş iki varlık alanı değildir); ayrıca bilgi bilimden ibaret değildir. Bu dört buyruk, bu konuda anlaşalım, belirli bir sektarizmden ileri geliyor ya da daha doğrusu bunlar birer bahistir, çünkü bir işe giriştik ve bahse girmemek artık elimizde değil; ne olsa, kafamızı kuma gömmekten ya da her yenilik için ilke diye tutturmaktan iyidir. İnsan bilimlerinin bugünkü durumu, fiziğin modern çağın başındaki durumuna benzer. Üç yüz yıl önce gerçeğin matematikleştirilebilir olduğunu düşünenler, kendilerini doğrulamak için, doğanın gizemli kitabını hiç hazırlanmadan yorumlayan ya da açıklayanların zengin üretiminin yanında pek zayıf görünen iki-üç teoremden başka bir şey üretemediler. Galileo, zihni Paracelsus'tan daha az baştan çıkarıyordu ve çağdaşlarının çoğu için bilim demek Paracelsus demekti. Şu sevimsiz fikri kabullenmemiz gerek: Yeni doğan bir bilimde ya hep ya hiç yasası işler; zamanında bilimin ta kendisi gibi görünen bilimsel üretimin koskoca parçaları, enkaza dönüşebilir. Gayet iyi biliyoruz ki beşeri bilimlere dair kitaplarımız yirmi-otuz yıl içinde Lucretius'un şimşek teorisi kadar tuhaf görünecektir. Hatta diyebiliriz ki, günümüzde eski fiziğin tazeliğini ve heyecanını bulmak için, hareket ve değişimi, hızı ve ivmeyi, ısı, ışık ve hareketi ayırt etmek için gerekmiş olan dehayı anlamak için, sonuna kadar eylemsizliği düşünmek için şu alıştırmayı yapmak yeter: toplumsal sınıf, depolitizasyon ya da rol kavramlarından bir şeyler çıkarmaya çalışmak (bunların doğal alandan ya da dairesel hareketin mükemmelliği kavramlarından daha az sözel olduğu varsayılmalıdır). Lucretius'un doğal unsurların dengesi fikrini nasıl bu kadar beceriksizce işlediğine şaşıranlar, toplumsal denge fikriyle daha iyisini yapmayı bir denesinler, yeter.[21]

21. Milletlerin bilgeliğinden, Aristoteles'in en eski felsefe olarak gördüğü atasözlerinden çıkan her fikir gibi kolaycı ve tam kavranamaz olan "toplumsal denge" fikri, en azından bir irdeleme girişimine konu olmuştur: E. Dupréel, *Sociologie générale*, PUF, 1948, s. 263-74. Çok soyut olan denge kavramı, oyun teorisinde kazançların bölüşülmesi gibi bir "karakteristik işlev" üzerinden yeniden düşünülebilir; nitekim bu teori sorunu dönüştürmüştür.

Bundan şu sonucu çıkarabiliriz, ya İnsan hep insan olarak kalacak ve asla cebire indirgenmeyecektir ya da beşeri bilimlerle birlikte, Batı düşüncesinin insanoğlunun zihninden silinmesi mukadder, geçici bir ânı olacaktır; aynı fikrin klasik ve Nietzscheci bu iki versiyonu muhakkak ki gençlerin ve pek genç olmayanların aklını çelecektir. Fakat hiç sebep yokken mutsuz olmanın ne gereği var? Minimaks teoreminin, Arrow teoreminin ve üretimsel dilbilgisinin kurulduğunu gören çağ, Newton'dan önceki kuşakla aynı umutları gayet meşru olarak kucaklayabilir. Karar teorisi, örgüt içi ilişkiler, grup dinamiği, yöneylem araştırması, *welfare* (refah) iktisadı, oy teorisi üzerine kitapları karıştıralım: Bilinç, özgürlük, birey ve toplumsal gibi eski meseleleri geri döndüren (fakat, doğrudur, "rasyonel" davranış meselesiyle karşı karşıya gelen) bir şeylerin doğmakta olduğu duygusuna kapılırız; bütün verilerin ve daha fazlasının hazır olduğu; matematik aracının hazır hale geldiği ve yalnızca Newton gibi birinin üç-dört "ilginç şey"i bilmesini sağlayacak sezginin eksik kaldığı duygusuna kapılırız. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu kitaplar Adam Smith'le aynı evrim aşamasındadır: Betimlemelerin, teorik taslakların, ölen klişelerin, sağduyuyla geliştirilmiş fikirlerin, işe yaramaz soyutlamaların ve tam bir sistemleştirme çalışmasına muhtaç fakat artık yapılabilir olan, uygulamaya yönelik tariflerin bir karışımıdır. Elimizde sözünü etmenin yersiz olduğu bir dilbilim var; bir de tam olarak oluşmuş bir beşeri bilim olan iktisat: Hani maddeyle (bu kez kelimenin Marksist anlamıyla) hiç işi olmayan, Marksizme, iktisat tarihine ya da *Le Monde* gazetesinin ekonomi sayfasına hiç benzemeyen şu ruhsal bilim var; tonlarca kömür ve buğdayı değil, değerin kökenini ve metaların nadir olduğu bir dünyada seçtiğimiz amaçların gerçekleştirilmesini ele alan ruhsal bilim; hani matematiğin nicel bir ifadeden ziyade sembolik bir dil olduğu şu tümdengelimli bilim. Tarihçiye tarihin neden bir bilim olmadığını anlatmaya ve bu konudaki fikirlerin onun kafasında oturmasını sağlamaya en uygun bilim odur, kontrastlar belirginleşir, her şey daha açık görünmeye başlar, *bilim* kelimesi belirli bir anlama kavuşur ve tarihin bir bilim olmadığı ifadesi küfür gibi görünmekten çıkar.

Demek ki, *bilmek* kelimesinin tam anlamıyla, fiziksel dünya üzerine yalnızca iki-üç şey bilen (yerçekimi yasası ya da Arşimed ilkesi) Galileo'nun çağdaşlarından daha mesuduz; yine de bunlar bile, hakiki bir bilim bulmak için nasıl bir tarz beklemeleri gerektiğini onlara açıklamaya yetebiliyordu ve o âna kadar dünya tasavvurlarının saplanıp kaldığı sorunlarla, mesela makrokozmosla insan mikrokozmosu arasındaki ilişkiler sorunuyla, kendi kendilerine işkence etmekten vazgeçebiliyorlardı.

Bir İnsan Bilimi Mümkün mü?

İnsan bilimine yapılan itirazlar (insan olguları eşyaya benzemez, bilim dediğiniz soyutlamadan ibarettir) fiziksel bilime de yapılabilirdi; göreceğimiz gibi, Galileo'yu yerin dibine batırmaktan daha kolay bir şey yoktur. Galileo yasası der ki, düşen bir cismin katettiği mesafe, ister dikey olsun ister parabol şeklinde, oransal olarak düşüş süresinin karesidir; $e = 1/2\ g\ t^2$, burada kare şeklindeki t^2 ifadesi, katedilen mesafede kartopu etkisi görüldüğünü gösterir. Bu teori, doğrulanamaz olmak ve doğal olguların özgünlüğünü bilmemek gibi iki kusurla maluldür; ne deneye tekabül eder, ne de yaşanmış deneyime. Meşhur Pisa Kulesi deneyinin üzerinden geçelim: Bugün biliyoruz ki Galileo öyle bir deney yapmadı (XVII. yüzyıl yalnızca düşüncede yapılmış deneylerle doludur, Pascal'in boşluk üzerine deneyleri de bunlar arasındadır) ya da yaptıysa bile yanlış yaptı; sonuçları bir veya iki bakımdan hatalıdır. Eğik düzlem deneyine gelince, Galileo kapalı alanda boşluk yaratamadığı için başvurmuştur buna; fakat ne hakla, yuvarlanan bir toptan düşen topla ilgili bir sonuç çıkarılır? Ve neden biri ihmal edilirken diğeri önemsenir, neden havanın direnci göz ardı edilirken ivme esas alınır? Bir topun kurşundan ya da tüyden yapılmış olmasına bağlı olarak hızlı ya da yavaş düştüğü fikrinin araştırılması mıdır doğru anahtar? Aristoteles fenomenin nicel yönünü önemsemiyordu, Galileo da düşen cismin maddesini önemsemediği için onu bununla suçlayamayız. Galileo'nun yasası gerçekten de bu kadar nicel mi? Söz konusu yasa, kronometre olmadığı (Galileo'nun yalnızca bir su saati vardı), kapalı yer olmadığı ve *g*'nin değeri belirlenmiş olduğu için doğrulanamaz.

Keyfi denebilecek kadar müphemdir ($e = 1/2\ g\ t^2$ formülü düşen bir cisim için olduğu kadar sürücünün gaza basması için de geçerlidir). Ayrıca deneyimimizle çelişir. Kurşundan bir topun dikey düşüşü, bir yaprağın süzülerek uçuşu ve kasıtlı olarak fırlatılmış bir mızrağın parabolik yörüngesi arasında *düşüş* kelimesinden başka ortak ne vardır? Galileo bir dil tuzağının kurbanı olmuştur. Açık olan bir şey varsa o da, serbest hareketlerle (ateş yükselir, taş düşer) zorlama hareketler arasındaki (aşağı doğru üflenen alev, göğe doğru fırlatılan taş) farktır, bu son hareketler sonunda hep doğal doğrultularını yeniden kazanır: Fiziksel olgular eşyaya benzemez. Daha da ileri gidelim, hatta eşyaya dönelim; dönüşümüz bize, hiçbir düşüşün bir diğerine benzemediğini, düşüşlerin somut olduğunu, kurşundan bir topun düşüşünün neredeyse soyut mükemmeliyetinin bir tip olmaktan çok bir sınır olduğunu, bunun *homo economicus* gibi fazlasıyla rasyonel bir kurgu olduğunu hatırlatır; aslında kimse düşüşü hesaplayamaz ve öngöremez: Düşüşü ancak idiografik olarak betimleyebilir, onun tarihini yapabiliriz. Fizik bir akıl meselesi değil bir anlayış, bir dikkat meselesidir. Hiç kimse bir yaprağın düşüşünün ne kadar süreceğini tam olarak söyleyemez, ancak bazı şeylerin imkânsız olduğu, bazı şeylerinse öyle olmadığı söylenebilir; yaprak sürekli havada kalamaz, koyun da at doğurmaz. Doğanın bilimsel yasaları yoktur, çünkü o da insan kadar değişkendir; ama *foedera*'sı, tarih gibi yapısal sınırları vardır (mesela devrimci eskatalojinin imkânsız olduğunu, *foedera historiae*'ye ters olduğunu ve rasgele her şeyin olamayacağını biliyoruz; ama tam olarak ne olacağını söylemeye gelince... En fazla, filanca olayın falanca olayı "kolaylaştırdığı" düşünülebilir). Doğanın da tarihin de kendi sınırları vardır, ama bu sınırların içinde tespit imkânsızdır.[22]

Galileo'ya yapılabilecek bu itirazların son derece rasyonel olduğunu ve Galileo yasasının bir apaçıklık olmadığını okurumuz anlamıştır; bu yasa pekâlâ yanlış çıkabilirdi. Fakat okurumuz aynı şekil-

22. Epikurosçu *foedera naturae* yasalar değil, yapısal sınırlardır (koyun at doğurmaz; bu bir kere söylendikten sonra doğanın, *foedera*'nın yapmasını yasaklamadığı her şeyi yapmaya hakkı vardır). Bkz. P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, PUF, 1963, s. 87 ve 233.

de, bazı itirazların bugün artık beşeri bilimler alanında yinelenmemesi gerektiğini de anlıyordur. Birçok yazar, bütünsel, özgür, anlaşılabilir olan ve bunlar hakkındaki bilincimizin de tamamlayıcı parçası olduğu insani olguların indirgenemezliği üzerinde ısrarla durmuştur. Kim bundan kuşku duyar? Ama asıl mesele bu mudur? Hikâye anlatmak istemiyoruz, bir beşeri bilim arıyoruz; bilimlerin gelişimi, kendi zamalarında, eşyanın hakiki doğası adına ve bir nesneye özüne uygun olarak yaklaşılması gerekliliği adına onlara yapılan ilkesel itirazların yine arkaik bir yöntembilimin belirtileri olduğunu yeterince göstermektedir. Ezeli hata şudur: Bilimin, yaşanmışın ikizi olduğunu ve bu yaşanmışı bize daha gelişmiş şekliyle sunmak zorunda olduğunu zannetmek. Bu hatanın beşeri bilimlerde olduğu gibi, fizik üzerinde de başlarda kısıtlayıcı bir etkisi olmuştur. Olguların kendine özgü doğasının beşeri bilimlerde ne önemi vardır, bu olgular, bütün bilimler gibi yalnızca kendi olgularını tanıyan beşeri bilimlerin olguları olmadığına göre? Bilimler olguların doğası hakkında önyargıda bulunamaz.

O halde değişkenlerin seçiminin, bundan bilimin insanı yok etmeye çalıştığı sonucunu çıkaracak ve tabiatiyle telaşa düşecek olan sağduyuya sarsıcı görüneceği zamanlar olacaktır. İktisadi bir inceleme faillerin ideolojisini hesaba katmaz, *Kötülük Çiçekleri* üzerine bir inceleme şiiri ve şairin ruhunu bilmez; böyle bir incelemenin amacı Baudelaire'in anlaşılmasını sağlamak değil, şiir dilinin kısıtlı programlama bakımından bir anlatımını bulmaktır; bilim kendine nesneler arar, var olan nesneleri açıklamaz. Bilimin tek kuralı başarmaktır;[23] bazen apaçık bir gerçek doğru anahtarı verir, bazen en basit görünen şeyler bütün biçimselleştirmelere direnir (matematikçiler, iki yüzyıldır dalganın kaprislerini denkleme indirgemeyi başarmış oldukları halde düğümler cebrinin formülünü bulmayı henüz

23. N. Chomsky'nin şu mizah yüklü sayfasının konusu budur: *Syntactic Structures*, Mouton, 1957, s. 93 (çev. Baudeau, *Structures syntaxiques*, Seuil, 1969, s. 102). "Anlama hiç değinmeden nasıl bir dilbilgisi kurabilirsiniz?" itirazına karşılık bulabilmek için büyük çabalar harcandı. Bununla birlikte, anlama değinerek bir dilbilgisi kurulabileceği postülası hiçbir somut gerçekleştirmeyle doğrulanmamış olduğuna göre, soru yanlıştır. Sorulması gereken asıl soru şudur: "Dilbilgisini nasıl kurabiliyorsunuz?"

başaramamışlardır). Başarının göstergesi, kabul edilen biçimselleştirmelerin, gerçekliğe tekabül eden ve bize yeni bir şey öğreten tümdengelimlere imkân vermesidir.

Hidrodinamikte çok basit birkaç fikirden yola çıkılır: Su akıntısında sıvının özelliği sıkıştırılamaz olmasıdır ve hiçbir boşluk oluşmaz, akıntıdan belirli bir hacmi zihnimizde kesip alırsak, bu hacme ne kadar su çıkıyorsa o kadar yeni su girer; bu tür besbelli olgulardan yola çıkarak kısmi türev denklemleri yazılır; bu denklemler de ilginç tümdengelimlere yol açar, suyun düzenli olarak akmaya devam edip etmeyeceğini öngörmemizi sağlar. İnsanın durumu da dalganın durumundan farklı değildir. Birkaç matematikçi sayesinde, iktisat kadar umut bağlanan bir biçimsel sosyoloji de oldu. Bu matematikçilerden biri olan H. Simon'un, bir yönetici grubunun işleyiş ve faaliyet düzeyine dair bir model[24] oluştururken seçtiği değişkenler ve aksiyomlar en basitleriydi: grup üyelerinin faaliyet seviyesi, karşılıklı sempatileri, dışarıyla ilişkileri. Modelin değeri, bu sıradan şeyler üzerinden değil, bu biçimselleştirmenin, sözel akıl yürütmeyle ulaşılamayacak tümdengelimlere (grup faaliyeti için, grup içindeki ahenk için, ortamla dengesi için muhtemel denge noktaları nedir ve bu dengeler istikrarlı mıdır, değil midir), varmamızı sağlamasına göre yargılanmalıdır.

Bu örnekler karşısında tarihçi, çok farklı bir zihnin huzurunda hisseder kendini: Eleştirel anlam ve anlama değil, insan davranışlarıyla doğal fenomenlere fark gözetmeksizin uygulanan ve bazen önemsiz bir paradoksun arkasında gizli bazı güçlerin kokusunu almayı sağlayan bir teorisyen sezgisi söz konusudur. Mesela geçmişe dönük olarak şu tespitte bulunabiliriz: Marjinalist mikroekonomi, şu paradoksu kurcalayan meraklı bir zihin tarafından keşfedilebilirdi: Nasıl oluyor da aç bir kişi, karşılığında bir servet ödeyebileceği ilk sandviçe açlığını tamamen ortadan kaldıran dördüncü sandviçe ödediğinden daha fazla para ödemiyor?

---

24. H. A. Simon, Almanca çevirisi, *Eine Normale Theorie der Interaktion in sozialen Gruppen*, Renate Mayntz (haz.), *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1967, s. 55-72 içinde; R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 334.

Biçimselleştirme, çıkış noktasına değil, mahiyeti ve sonuçlarına bakılarak yargılanır. Sembolik dilde, bir başka deyişle kısaltmalar kullanarak, kavramlar yazmak değildir, bu semboller üzerinde *işlem yapmak*'tır. Daha sonra da doğrulanabilir sonuçlara, —Amerikalıların dediği gibi— "sınanabilir önermelere" ulaşmalıdır. Aksi takdirde biçimselleştirilmiş bir erotoloji kurmak için bir âşığın sevdiğine şu beyanda bulunması yeterdi: "Sizden yayılan bütün efsun arzularımın integralidir ve tutkumun kıvamı da ikinci türevin mutlak değeriyle ölçülür."

Dolayısıyla teorisyen sezgisi, gerçeğin hangi veçhelerinin tümdengelimler halinde matematiğin kesin ve verimli diline tercüme edilmeye elverişli olduğunu; hangi kavramsal anahtarın, çok küçük ya da çok soyut olabilen ve bir o kadar gerçek olan ve varlığından hiçbir zaman şüphe edilmemiş bir şeyi tetikleyeceğini keşfetmektir. Biraz kurgu-prakseoloji yapalım. Nasıl ki Walras'tan bu yana genel iktisadi dengeye dair bir teori varsa, günün birinde matematiksel bir devlet ya da kamu düzeni teorisinin de olması gerekecektir. Fizyokratlar zamanında henüz doğmamış olan iktisadın gizemi, şu şekilde ifade edilebilirdi: Nasıl oluyor da, Paris'in yedi yüz bin sakini, birbirlerine söz vermeden ve hiçbir plana uymadan serbestçe hareket eden milyonlarca üretici ve aracının faaliyeti sayesinde her sabah yiyecek bulabiliyor ve ihtiyaçlarını karşılayabiliyor? Bu gizemin anahtarı arz-talep dengesindedir, yani bir denklem sisteminde ifadesini bulan dev bir pazar olarak tasarlanmış iktisadi hayat kurgusunda. Ancak La Boétie'den B. de Jouvenel'e siyaset düşünürleri, insan kümelerinin ideal kurallara ya da aralarından küçük bir kısmının emirlerine mucizevi itaatine şaşırmaktan vazgeçmemişlerdir: "Böylesi bir tabiyet düşünme yetisi olan insanları şaşkına çevirir; çok büyük bir sayının çok küçük bir sayıya itaat etmesi tuhaf bir eylem, neredeyse gizemli bir fikirdir."[25] Bu gizemi bilime indirgemek, otorite ve bağımlılık duygularının psikolojisini yapmak, iktidarın idealtipleriyle birlikte sosyolojik ya da tarihsel değişkenlerini be-

25. Necker, aktaran B. de Jouvenel, *Du Pouvoir*, 2. baskı, 1947, s. 31. Koalisyonların istikrarı sıfır toplamlı oyunlar çerçevesinde açıklanabilir gibi: W. H. Riker, *The Theory of Political Coalitions*, s. 30.

timlemek, bunun eşdeğişkenli bir analizini yapmak demek değildir. Bilimsel açılım belki de daha çok beklenmeyen ve mesela şu paradoks üzerinde biçimselleştirmeye sebebiyet verecek bir noktada ortaya çıkar: "Eğer trafikte görevlendirilmiş memur adil olmak istiyorsa, herkesi sorguya çekecek ve önce hekimle ebeyi geçirecektir, bu durum karmaşanın son noktası olur ve hiç kimse memnun olmaz. Bu yüzden memur, kimin hangi sebeple acelesi olduğuyla hiç ilgilenmez; yalnızca trafiğin akışını durdurur ve olduğu kadarıyla bir düzen kurar."[26] Bir an için, Walras iktisadında pazarın oynadığı bilimsel nesne rolünü[27] Kavşak kurgusunun oynadığı bir siyasal matematik hayal edelim, ama şu iki şeyi hatırlamak için de hemen bu hayalden sıyrılalım: Birinci olarak bu kurguyu cebire tercüme etmek gerekir ki, bekleme kuyruklarının matematize edilebildiği çağımızda bu imkânsız değildir herhalde, ikinci olaraksa bu cebirin doğrulanabilir ve eğitici tümdengelimlere imkân vermesi gerekir — o kadar.

Beşeri Bilimler Birer Prakseolojidir

Görüldüğü gibi insan bilimleri pekâlâ birer bilimdir, çünkü tümdengelimlidir ve pekâlâ insanla ilgilidir, çünkü insanı bedeni, ruhu ve özgürlüğüyle bütün olarak ele alır; beşeri bilimler eyleme, prakseolojilere karşılık gelen her şeyi konu eden teorilerdir. İktisadi yasalar maddeden ziyade temsille ilgili değildir; bu yasalar ne psikolojiktir ne de değildir, sadece iktisadidir. İktisada özgü alan, teknik üretkenlikten değer üretkenliğine geçildiğinde başlar, iktisat tam olarak bir değer teorisidir; ne kadar gayri maddi olursa olsun üniversite diplomalarının değerine de uygulanabilir. Verimin azalması yasası bir fizik yasası görünümündedir, çünkü teknolojik bir seçim ve bir değerlendirme varsayar. Yararın azalması yasası da daha psikolojik değildir;[28] Schumpeter'in dediği gibi, marjinal değer teorisi,

---

26. Alain, *Propos*, 3 Ocak 1931 (Pléiade, s. 985).

27. L. Walras, *Eléments*, s. 43 vd.

28. J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, s. 27; aynı yazar, *The Theory of Economic Development*, Oxford University Press, 1961, s. 213. Etkenlerin tam olarak birbirlerinin yerine geçirilemeyeceğini açıklarken olduğu gibi verimin

değer psikolojisi olmaktan çok değere dair bir mantıktır.[29] Yine de bir çakıl taşından çok bir temsile benzediğini anlatmak için, değerin ruhsal, hatta psikolojik olduğunu söyleyelim,[30] zira iktisat bir eylem bilimidir; değer bir soyutlamadır, öyle bir bilimsel nesnedir ki ne fiyatlarla karışır ne —psikolojik bir olgu olan— bir şeye duyduğumuz arzuyla. Boehm-Bawerk'e göre sermayenin kârı teorisini ele alalım: Mevcut malların müstakbel mallar karşılığında değişiminin kâr iskontosuyla yapılması ne nesnel bir gereklilik, ne bir kurum ne de psikolojik bir harekettir, eylem mantığının bu iskontoyu dayattığını gösterir; burada "gerekli koşul" şudur: Müstakbel mallara en küçük öznel değerin verilmesi gerekir; en küçük olması onun olduğu gibi göz önüne alındığını gösterir. Nihayet şu meşhur su ve elmas paradoksunu ele alalım: Yararsız olan elmas çok pahalıyken vazgeçilmez olan su bedavadır, kullanım değeri çok yüksek olduğu halde değişim değeri yoktur. İktisatta temsil ile işleyişin birbirinden ayırt edildiği kabul edilseydi, ilk bakışta temsile atfedilebilecek su ile elmas arasındaki değer eşitsizliği cehenneme gönderilirdi, ama bu da neoklasiklerin günümüzden yüzyıl önce durumun sebebini keşfetmelerine engel olmadı. Aynı şekilde daha dün, bireylerin ya da grupların mübadelede kendilerini iş ortaklarına sunma biçimleri diye açıklanabilecek olan pazar stratejisi de gereğinden fazla beşeri olan beşeri bilimlere atılırdı; oysaki oyun matematiği bunu teorileştirmekle ilgilenir.[31] İktisat örnek değerini, temsil ve nesnel koşullar düalizmini aşmış olmasına borçludur; çektiği bölünme çizgisi bütün bilimlerin çektiği çizgidir: Teorileştirdikleri ile soyutlayarak teori dı-

---

azalması yasası hakkında da bkz. Joan Robinson, *The Economics of Imperfect Competition* (Macmillan, Papermacs, 1969), s. 330. Bourricaud'nun dediği gibi (*Eléments pour une sociologie de l'action* kitabının Parsons çevirisine yazılmış önsöz, s. 95), nadir metaların kullanım alternatiflerini belirleyen kurallar sistemi olarak iktisadın, aynı anda hem öznelci (mademki tercih var) hem davranışçı (mademki tüketici davranışıyla "açığa çıkan tercih" var) olduğu söylenebilir; bir davranışın bütünlüğünün teorisini yapmak iddiasında olmadıklarına göre iktisatçılar bunun zaten farkındadırlar; onların teorisi soyuttur, yani bile isteye kısmidir.

29. *History of Economic Analysis*, s. 1058. İktisadın ruhsal mahiyeti hakkında ayrıca bkz. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, Van Nostrand, 1960, s. 152-55; F. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, s. 26.

30. L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Fr. çev., Librairie de Médicis, 1947, s. 87-93.

şında bıraktıkları ve psikolojik olabilecek (borsada panik ve genel olarak iktisat psikolojisi denen her şey) ya da olmayabilecek (iktisadi kurumlar) olan arasından geçer. Psikoloji ve kurumlar elbette birer gerek koşuldur, fakat işleyişe bağlı gerek koşul değildir; aksine, teori bunlar olmadığında çok daha iyi işler; teorinin somuta dahil olmasının gerek koşullarıdır bunlar. Aynı şekilde Newton mekaniğinin gerek koşulu da, Ay'ın, Güneş'in ve gezegenlerin varlığıdır; yine aynı şekilde, Kantçı kategorik buyruğun gerçeklik üzerinde etkili olması ve "-malısın"ın salt saygısının size bırakılan bir emaneti geri vermenizi sağlaması için, psikolojik (erdem aşkı ya da jandarma korkusu) ve kurumsal (emanet diye bir şeyin olması) bir gerek koşula ihtiyaç vardır.

Bütün teoriler gibi iktisat teorisi de teoriktir. Yalnızca bencil içgüdüleriyle hareket eden bir *homo oeconomicus* kurgusunu bir kere daha eleştirmenin yararı yok.[32] Bu meselede kurgu zaten bencillik

---

31. Birbirlerinden çok farklı olan şu çalışmalara bakınız: R. D. Luce ve H. Raiffa, *Games and Decisions*, Wiley, 1957, s. 208; G. Granger, "Epistémologie économique", Encyclopedie de Pléiade içinde, *Logique et Connaissance scientifique*, s. 1031; W. J. Baumol, *Théorie économique et analyse opérationnelle*, çev. Patrel, Dunod, 1963, s.380.

32. *Homo oeconomicus*'a saldırı örnekleri: B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Fr. çev., Maspéro, 1968, s. 43, ya da E. Sapir, *Anthropologie*, Fr. çev., Editions de Minuit, 1967, c. I, s. 113. L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, s. 96; ve daha önce Ph. Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy* (1910; tekrar baskı 1957, Routledge and Kegan Paul), s. 163 ve 175; Wicksteed'in yaptığı ilginç bir tespit Riker tarafından, kuşkusuz bağımsız olarak geliştirilmiştir, *Theory of Political coalitions*, s. 24: Paramızı kendimiz yönettiğimizde rahatlıkla kötü bir *hominis oeconomici*'ye dönüşüp paramızı har vurup harman savurabilir ya da verebiliriz; fakat başkalarının parasını (devletin ya da vesayet altında bir çocuğun) yöneten herhangi biri, ahlaki olarak acımasız bir *homo oeconomicus*'a dönüşme sorumluluğu taşır; modern toplumlarda da para çoğunlukla üçüncü kişiler tarafından yönetildiğinden, *homo oeconomicus* giderek daha fazla gerçeğe dönüşür. — Bencilliğin yararı gibi *vexatissima quaestio* (en bezdiricisinden bir soru) üzerine, P. A. Samuelson'un *Fondements de l'analyse économique*'inden en azından 5. bölümü zikretmek gerekir (çev. Gaudot, Gauthier-Villars, 1965); ama elbette matematiksel seviyesi gayet yüksek olan bu kitabı anladığımı iddia edecek değilim. — İnsan bilimlerinin mevcut durumunda mesele hiç de "madde" ve "bilinç" meselesi ve "temsiller"in nesnel sürecin basit bir gerek koşulu olup olmadığı değildir; bu eski meseleler tamamiyle aşılmış sayılabilir. Mesele bilindiği gibi, rasyonel olan ve olmayan tutumlar me-

değil, rasyonalitenin kurgusudur. Bugün artık biraz eskimiş olan fakat örnek değerini koruyan neoklasik perspektiften bakalım: İktisadi analiz, insanların iktisadi amaçlarına daha etkili bir şekilde erişmek için neler yaptıklarını incelemez, seçtikleri amaçlardan ve bunları onlara seçtiren psikolojik saiklerden bağımsız olarak daha rasyonel *homo oeconomicus*'lar olsalardı, ki genellikle öyle değildirler, ne yaparlardı, onu inceler. Finans kurdu gibi —düzenli bir insansa— havari için de üç kuruş da üç kuruştur. İktisat mantığın ve adeta eylemin sınır çizgilerinin üzerinden geçer; Kantçı ahlak örneğinde olduğu gibi (failin bir eğiliminden ileri geldiği sürece ahlaki bir eylemin "göreve ne kadar uygun ve ne kadar övülmeye değer olursa olsun, gerçek bir ahlaki değeri yoktur"), nasıl ki kimyanın saf cisimleri doğada bulunmuyorsa "bugün hiçbir eylemin" salt iktisadi rasyonaliteyle yerine getirildiği söylenemez. Bu durum Kantçı ahlakı, iktisadı ve kimyayı, somut olanın önemli bir kısmını açıklamaktan ve o açıkladıklarını açıklayamadıklarından net olarak ayırmaktan alıkoymuyor yine de. İktisadi rasyonelliğin "Yapmalısın" dediğine insan, "Yapmazsam ne olur?" diye karşılık verirse, iktisat da, "Olay benden intikam alır," diye cevap verebilir. Teori bir analiz

---

selesidir; bugünkü mevcut halleriyle beşeri bilimler, Granger'nin dediği gibi, müdahale teknikleridir; kâh betimleyici kâh kural koyucu olurlar: Prakseolojilerdir bunlar. Rasyonellik varsayımları dolayısıyla insani olmaya devam ederler, görünen anlamlarının ötesinde insani bir anlamları vardır. İki ilkel kabile potlaç esnasında mal değiş tokuşu yaptıklarında sosyolog, bu değişimin törensel ve psikolojik veçhesini betimler, hediyenin bu insanlar için anlamı üzerine incelikli cümleler yazar, iktisatçıysa bu değiş tokuşun iktisadi anlamını ortaya çıkarır: Yararı maksimize etmek, değiş tokuşla bir "tüketici fazlası" kazanmak. Granger'nin teşhisi de buradan ileri gelir, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, s. 66: "İnsan bilimlerini pusuda bekleyen ikili eğilim, yalnızca yaşanmış olaylarla yetinmek ya da doğa bilimlerinin pozitifliğini yakalamak için yanlış bir çabayla, insani olguyu fiziksel fenomenlerin modeline indirgemek için bütün anlamı tasfiye etmektir. İnsan bilimlerinin temel sorunu, şu andan itibaren, yaşanmış anlamların bir nesnel anlamlar evrenine dönüşümü olarak tanımlanabilir." Bu da bazı sorunlara yol açar: 1) İnsan bilimleri halihazırda betimleyici olduğu kadar da kural koyucudur; Eric Weil (*Philosophie politique*, s. 72, n. 1) bu yüzden, iktisada benzeyen siyasette bir müdahale bilimi olacak varsayımsal-tümdengelimli bir teorinin oluşturulmasını isteyebilmişti. Bir de insanın normatif optimuma ne ölçüde uyduğuna bakmak lazım; bütün normatif prakseolojilere, gerçek davranışları normla karşılaştıran betimleyici bir etoloji eşlik etmelidir. 2) Rasyonel davranışın payı insan dav-

ve müdahale aracıdır; insan rasyonel olsun olmasın, onun başına neyin geleceğini, neden geleceğini açıklar. Mesela, anapara faizi teorisinin, sermaye ve faizli borç verme gibi iktisadi kurumların olmadığı komünist sistemde de geçerli olduğunu gözler önüne serer. Boehm-Bawerk 1889'dan beri bunu açıkça göstermiştir;[33] çünkü uzun vadeli iki program arasında rasyonel bir seçim yapabilmek için planlamacı, kamu kredilerinin tedavülden çekilmesinin karşılaştırmalı maliyetini rakama dökmek üzere, —hangi isim altında olursa olsun— kâğıt üzerinde faiz oranlarına denk düşecek bir gösterge yaratmaya kendini mecbur hisseder. Temel kaygıları bu sorun olan Sovyet iktisatçıları, saf teori diye bir şey olmadığını gördüler.

Homo oeconomicus konusundaki yanlış anlama, bütün prakseolojiler için geçerlidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin antik eudemonizme ya da değerler ahlakına ters, salt saygıya dayalı bir ahlak doktrini ortaya koyduğu tam olarak doğru değildir; yaptığı iş, Kant'ın kendi sözünü kullanmak gerekirse, ahlakın bir "ifade edilişi"ni vermektir; failin zihniyetinden, felsefi ya da dinsel rasyonalleştirmelerinden, saiklerinden ve ahlaki hayatı konu eden bir sosyolojide okunabilecek her şeyden bağımsız olarak, ahlaki eylemin mantığını analiz eder.[34] Kant ahlaki faillerin ne yapmaları gerektiğini öğretmez ve erdeme çağıran nasihatlere kaptırmaz kendini; bilfiil yaptıklarının

---

ranışları içinde en küçük kısım değil midir? İçgüdülerin çuvallamaları, saçmalıkları olduğu gibi, insan davranışlarının da yok mudur? Bkz. Stegmüller, *Probleme und Resultate*, s. 421. Parsons'ın "büyük teori"sinde örneğini verdiği eklektizme Bourricaud'nun yerinde itirazının da kaynağı budur: Halihazırda rasyonel olmayan davranışlar için olduğu kadar rasyonel davranışlar için de geçerli bir eylem teorisi kurulabilir mi? 3) İnsan bilimlerinin halihazırda müdahale teknikleri olması ve insani bir anlamı açığa çıkarması, bunların gelişiminde yalnızca geçici bir aşama değil midir? Galileo'dan XVIII. yüzyılın sonuna kadar, fizikçiler de aynı şekilde sık sık, Doğa'nın da basit matematiksel yollar izlemeye, matematiksel olarak zarif çözümler kabul etmeye çalıştığını düşünmüşlerdi; yani, onlar da en basit yasaları keşfederek işe başlamışlardı. O halde anlam kavramının beşeri bilimler için özce gerekli olduğu pek kesin görünmemektedir, ama şu anda en uygun olan da o olmalı.

33. E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals*, 1889, s. 390-98; Pareto bu serimlemeyi sadece yeniden ele almıştır.

34. H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ, eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, De Gruyter, 1962, s. 41 ve 77.

ne anlama geldiğini söyler; ilgili taraflar farklı bir yargıya varıyorlarsa, yaptıklarının ifadesini bulup çıkarmayı bilemediklerindendir. Kant'a, gözlem insanın salt saygıyla hareket ettiğini teyit etmiyor denerek itiraz edilemez ya da Kantçılık protestan ya da küçük burjuva zihniyetinin yüceltilmesi olarak yorumlanamaz. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin sanatta biçimciliği tavsiye ettiğine inanmak gibi bir şey olur bu; kitap, estetik yargının ifadesini olduğu gibi ortaya koymakla yetinir. Estetik prakseolojiyi sosyolojizm içinde eritecek her türlü sanat sosyolojisi kendi kendini tasfiye eder, betimlemek iddiasında olduğu faaliyetin hiçbir anlamı kalmaz.

Nasıl ki Clausewitz ölümüne bir savaş doktrineri değilse, neoklasik iktisatçılar da liberal burjuvazinin ideologları değildir.[35] Clausewitz, "gerçek savaş"ın "sürtüşme"lerinin[36] soyut "mutlak şiddet"iyle, her türlü silahlı çatışmanın mantığını ve adeta sınırını ifade eder. Her eylem alanının, failleri bu konudaki bilinçlerinden, kendilerine ait saiklerden ya da toplumun rasyonelleştirmelerinden bağımsız olarak yönlendiren bir gizli mantığı vardır; zihniyetler ve yapılar *ultima ratio* değildir, sosyoloji de dünya mahkemesi değildir. Siyasi otoriteye dair farklı doktrinlerin ve üç idealtipiyle Weberyen iktidar sosyolojisinin tek yaptığı, ister geleneksel, ister anayasal, ister karizmatik olsun, indirgenemez bir olgu olan siyasi otori-

---

35. Bu biçimde dile getirilmiş bir ifade elbette popüler eleştiri kapsamına girer; ama ciddi bir sorunun da üzerini örter (aynen beşeri bilimlerin soğuk teknokratların aracı olduğu şeklindeki yaygın fikrin, söz konusu bilimlerin doğalarının şu anda yarı normatif olduğu probleminin üzerini örtmesi gibi). Söz konusu problem, şu meşhur *Methodenstreit*'tan (yöntem kavgası) başka bir şey değildir: İktisat, Alman tarihselciliğinin arzu ettiği gibi tarihsel bir bilim midir, yoksa teorik bir bilim midir? Max Weber'e göre, iktisat tarihsel bir gerçekliğin, liberal iktisadın basit bir idealtipiydi. Alman ekolünün bu tarihsel ve kurumsal eğilimine (bu eğilim hâlâ çok canlıdır) tepki olarak, Boehm-Bawerk'ten Schumpeter'e, von Mises ve von Hayek'e bir dizi Avusturyalı, doktrinin teorik, "saf", sağlam niteliğini vurguladılar ve evrensel yasalar ile ampirik, psikolojik ya da kurumsal veriler arasındaki ayrımın altını çizdiler, işi Keynes'in tebdil-i kıyafet etmiş bir ampirist olduğunu ilan etmeye kadar vardırdılar. F. A. Hayek'in *The Pure Theory of Capital* adlı kitabı (Routledge and Kegan Paul, 1941 ve 1962), Keynes'i saf teori diline tercüme etme yolunda "Avusturyalı" bir girişimi temsil eder.

36. Clausewitz'teki sürtüşme metaforu (*De la guerre*, çev. Naville, Editions de Minuit, 1955, s. 109 ve 671) Walras'ta da karşımıza çıkacaktır (*Eléments d'économie politique pure*, 4. baskı, 1900 (Dalloz 1952), s. 45).

tenin etrafında dönmektir. İnsan eylemini yalnızca sosyolojik açıdan incelemek, hiçbir şey anlamamaya razı olmak demektir. Kant'ın her iki *Eleştiri*'si, Clausewitz, iktisat teorisi ya da yöneylem araştırması diye adlandırdığımız daha da karışık bütün, müstakbel bir bilimin yıkıntılarıdır. İşte bu şekilde yavaş yavaş, psikolojiyle sosyolojinin ötesinde, henüz adı konmamış bir *no man's land*'de, şu anda beşeri bilimlerin en açık umudu olan bir eylem bilimi kurulmaktadır.[37]

Tarih Neden Bilim Olmaya Can Atar

Tarihçi için bir umut mudur bu? Tarih beşeri bilimlerden ne bekleyebilir? Çok şey bekleyebilmek isterdi, çünkü tarih teori eksikliğinin verdiği huzursuzlukla yaşar, bu huzursuzluktan kurtulma yolundaki umutsuz girişimlerin kitapçı raflarında iyice arttığını görüyoruz bugün; buna beşeri bilimler "modası" deniyor. Anlatının en küçük satırı (baskı görenler isyan eder, baskı görenler kaderlerine razı olur) iki yönlü bir doğrulama gerektirir: İnsan doğası, isyana sevk edecek ya da etmeyecek olan (bu farkın da muhakkak ki bir nedeni vardır) ve "baskı" denen şeyi bir imkân olarak bünyesinde taşır. Sürekli olarak baskının isyana —Weber'in sevdiği deyimle— "zemin hazırladığı"nı tespit etmekle yetinemeyiz. Fiziğin ve İyon tıbbının çekiciliğine kapılmış Thukydides'ten, ilk başta Durkheim'ın etrafında pervane gibi dönen Marc Bloch'a, sürekli bastırılması gereken teorik bir huzursuzluk kendini belli etmeye devam eder. "Yurtsuz John buradan geçti": Tarihsel bir önerme (tabii bir önermeyse); oradan tekrar geçmeyecek, bunu biliyoruz, fakat neden geçtiğini nasıl kendimize sormayız? Yurtsuz John'un psikanalizinden hac sosyolojisine, ticaret yollarını ve İngiliz soylu sınıfında zamansallığın fenomenolojisini de hesaba katmayı unutmadan, bu "Neden?" sorusuna cevap verebilmek için her yol denenir. Böylelikle sonunda, Yurtsuz John'un yolculuğu hakkında, komşularımızdan birinin ya da bizzat kendimizin bir yolculuğu hakkında bildiğimiz kadar

37. G. Th. Guilbaud, *Eléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, s. 22.

çok şey biliyor oluruz. Yaşamak için de, tarih yazmak için de daha fazlası gerekmez. Tarihçi sonunda, John'un buradan geçmiş olmasını fazlasıyla yeterli bulur ve öncelikle bunu ortaya koyar, ancak daha iyisini yapamamış olmanın teessürünü bastırma çabası da ona eşlik eder. Yine de yetinir, çünkü çok geçmeden şunu anlar: Hikâyesini bütün basitliğiyle, kalemini bir romancıdan daha fazla zorlamadan, yani anlaşılmasına yetecek kadar anlattığı sürece her şey yolundadır. Bundan fazlasını yapmaya, açıklamalarının ilkelerini bulmaya, genellemeye, derinleştirmeye kalktığı zamansa işler kötü gider; her şey ellerinin arasından kayıverir, her şey sözelleşir ya da sahteleşir. Yine de içindeki teessür baki kalır, zira belirleme ihtiyacı akıl kadar buyurgandır. Dolayısıyla tarihçi bütün umutlara sarılmaya hazırdır: yapısalcılık, işlevselcilik, Marksizm, psikanaliz, sosyoloji, fenomenoloji.

Özlerin Perdelenmesi

Dahası da var: Tarihsel bir manzaranın temaşası bir yeryüzü manzarasının temaşasına benzer; yalnızca engebelerin şekilleri bir sorunun ifadesi gibi oldukları için değil, çözümler önerir ya da müstakbel bir bilimin mevkiini belirtir gibi oldukları için de; çünkü nihayetinde elmalar yere düşmeyebilir[38] ve insanlar aralarından birkaç kişiye itaat etmeyebilir. Otoritenin, dinin, iktisadın, sanatın gizli bir mantığı vardır, bunlar birer bölgesel özdür.[39] Engebeler tesadüf eseri değildir, yamaçların yönü rasgele değildir, kaba bir zorunluluk vardır bunlarda. Bu manzaranın en şaşırtıcı niteliği anıtsallığıdır: Orada her şey yüzünü kuruma, farklılaşmaya ya da nüfuz etmeye çevirir, her şey gelişip karmaşıklaşır: imparatorluklar, dinler, akrabalık sistemleri, ekonomiler ya da entelektüel maceralar. Tarihin devasa yapılar kurmaya, insanın eserlerini neredeyse doğanınkiler kadar karmaşıklaştırmaya tuhaf bir eğilimi vardır.

---

38. Newton'un elma hikâyesi gerçektir: A. Koyré, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, s. 48, n. 35.

39. Bkz. J. Freund'un çoğulcu özcülüğü, *L'Essence du politique*, Sirey, 1965. Elbette bölgesel öz sözünü Husserl'deki o çok kesin anlamıyla kullanmıyoruz.

Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkar: Bu eserlerden birinin tarihini başından sonuna kadar yazsak bile, yine de bunu gerçekten açıklamış olduğumuz duygusunu edinemeyiz. Tarihçi, kendi gizli prakseolojilerine sahip olan özlerin etrafında pervane gibi dönmekle vaktini geçirir, sözünü ettiği şeyin son cümlesini hiçbir zaman bilmez. Bir yandan antik "devlet" ile modern devlet arasında pek bir ortak nokta olmadığını, Yunan dini ile Hıristiyan dininden söz ederken sesteş bir kelimeyi kötüye kullandığını itiraf etmesi gerekir. Fakat diğer yandan da, bu tarihsel çeşitlemelerin arkasında bir kamu otoritesi ya da din özünün olduğunu sürekli hisseder; bu özlerin ne olduğunu hiç kimse bilmez; yine de, yerlilerin yaptıkları esrarengiz hareketlerin dinsel bir tören olduğunu anlayan, meçhul bir adaya çıkmış her yolcunun bildiğini bilmiyormuş gibi yaparak tarih yazma isteği, tarihi kaosa indirgemektir. Aynı şekilde, Platon'dan Husserl'e tarih, yaşanmış her şey gibi, öz meselesini yeniden ortaya atmaktan hiç vazgeçmemiştir, yaşanmışa dair vizyonumuz özlerle ilgili bir vizyondur, fakat öz denen şeyler perdelenmiştir: Yine de yalnızca onlar gösteriye bir anlam katar.

Özetle, tarihte hiçbir zaman, (hangi tarihçi bu kudretsizliğin yarattığı öfkeyi tanımamıştır?) kavranışı bütün bilimlerin koşulu ve başlangıcı olan, Wittgenstein'ın yumuşağın serti dediği şeyi bulmak mümkün olmadı; buna karşılık yaşanmış olan, her yerde el altındaydı. İki bakımdan. Öncelikle nedensellik sabit değildir (her neden illaki bir sonuç doğurmaz; üstelik bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, nedenler her zaman aynı değildir, mesela iktisadi nedenler en etkili olanlardır). İkinci olarak, nitelikten öze geçmeyi başaramayız: Bir davranışın dinsel diye nitelendirilebileceğini bilir, fakat dinin ne olduğunu söyleyemeyiz. Bu yetersizlik, özellikle karışık sınır bölgelerinin varlığıyla kendini belli eder, mesela kendimizi yavanlıklara ("Marksizm mesihçi bir dindir") boyun eğmiş bulduğumuz dinle siyaset arasındaki bölgede; bunları ifade etmeye razı olamayız ama bilmezlikten de gelemeyiz, çünkü bir şekilde bir parça hakikat de barındırırlar, ancak bu parça da tespit etmeye çalıştığımız anda, kelimelerin kavgası içinde parmaklarımız arasından kayıp gider. Bu perdeleme, bu çelişkiler, bu keşmekeş, bizi yaşanmışın ötesinde biçimsel olanın, bilimsel olanın düzenini ortaya koy-

maya kışkırtır, zira bilim, fenomenlerin benzerliklerinden çıkarsanmaktan ziyade çelişkilerinden ve karışıklıklarından doğar. Böylece Aristotelesçi yaşanmışlıkla Platoncu biçimcilik arasındaki eski çatışma sürekli tekrarlanır; bütün bilimler az ya da çok Platoncudur.

Tarihçi yaşanmış olanla yetinir. İndirgemecilik yaparak perdelemeyi ortadan kaldırma tuzağına sürekli direnmesi gerekir. Bununla birlikte her şeyi başka bir şeye indirgeyerek açıklamak gayet basittir; din savaşları siyasi hırslara bağlanır. Bu hırslar, bu şekilde, bireyin, özel hayatında bundan mustarip olmasa da rahat uyku uyumasına engel olan, sıkıntı ya da utanç olarak kendisinde hissettiği, toplumsal gövdenin bir hastalığıyla ilişkilendirilmez; kişisel çıkar çerçevesine indirgenir ve bu çıkar da iktisadi cinstendir. Materyalist indirgemeciliğin bir örneği ki, bunun idealist olanları da vardır, ama daha değerli değildir. Böylelikle siyaset dine indirgenir; Roma imparatorunun ya da Fransa kralının karizmatik bir *aura* (imparatorluk kültü, kutsal taç giyme töreni, sıraca hastalığının iyileştirilmesi) ile kuşatılmış olduğu, çünkü hükümdar olduğu, halkın hükümdar sevgisinin bütün zamanlara ait bir hissiyat olduğu ve bütün otoritelerin insandan üstün göründüğü yerine, monarşi kültünün kraliyet iktidarının "temeli" olduğu düşünülür. Aynı şekilde iktisat da psikolojiye indirgenir; ilkeller mallarını değiş tokuş ediyorsa, bir karşı-hediye ve itibar arayışı psikolojisi sayesindedir. Her şey kendisinden daha sıradan olana bağlanır: Hükümdarlar, zafer takı ya da Traianus Sütunu gibi kendi saltanatlarının anıtlarını bırakmak geleneğini yarattılarsa, sebebi, kendi saltanatlarının gökyüzüne uzanan bir izini bırakma ve hiç kimsenin umurunda olmasa bile kendi şanlarını ilan etme arzusu değildir, "imparatorluk propagandası" yapmaktır. Günümüzde bir tarihçinin kişisel formasyonunun, yukarıda sözünü ettiğimiz bu klinik deneyimi edinmiş olmasının, ortalıkta dolaşan bu indirgemeleri tasfiye etmek, çeşitli özlerin özgünlüğüne kavuşmak için, çelişkili ve umut kırıcı bir sonuca ulaşmak için önemli olduğu düşünülebilir. Her öz ancak kendisiyle açıklanır; din, din duygusuyla, anıtlar anıt bırakma arzusuyla. İnsan ruhu biçimsel değildir; çeşitli duyguları daha derin bir duyguya, sınıf çıkarına ya da dinin en mahrem noktalarına bağlayacak bir hiyerarşik yapı içermez. Bununla birlikte, her ne kadar bunlar-

da bir temel görülmese de, söz konusu duygular kendi varlıklarını şiddetle devam ettirmekten geri durmazlar; aynen eski milletler gibi, bağımsız, keyfi ve alt edilemez olarak bir arada var olmayı sürdürürler. İlkeden yoksun olmaları ile inatçılıkları arasındaki şaşırtıcı tezat, ancak gizli bir sebeple açıklanabilir ve bizi müstakbel bir bilime havale eder.

Tarihin Bilimden Bekleyeceği Fazla Bir Şey Yoktur

Bu müstakbel bilimin tarihçilik mesleği üzerinde nasıl bir etkisi olabilir? Zayıf bir etkisi olacaktır, şu sebeple ki, tarihin yasaları olmadığını bilmiyor değiliz. Bundan tarihçinin, aynen ideal hatip ya da dedektif ve dolandırıcı gibi "her şeyi bilmek" zorunda olduğu ama tıpkı onlar gibi, bu işin bir heveslisi kadar bilmekle yetinebileceği sonucu çıkar. Dedektifin her şeyi aydınlatması gerekir, çünkü cinayetin ya da cinai bir olay örgüsünün yeniden oluşturulmasının onu nerelere sürükleyebileceğini öngöremez. Peki bu olay örgüsü bilimsel bilgiler ortaya çıkarabiliyorsa, olup bitişine ilişkin yasaları olmayan olay örgüsünün bir bilimi yok mudur? Bize çok uzak görünse de, Simiand'ın, savaşları ve devrimleri konu alan tümevarımcı bir bilime ulaşabilmek için, tarihte genellikler ve düzenlilikler aramayı tavsiye ettiği dönemin üstünden hepi topu yarım yüzyıl geçti; o dönemde belli bir toplumun büyüme ve gelişimini açıklamayı günün birinde başaracaklarını umuyorlardı.

Hiçbir olay bir yasayla sıraya konulamayacağı gibi, olayın seyriyle birlikte işin içine karışan yasalar da onun ancak küçük bir kısmını açıklar. Parsons haklıydı, hatta tarihin "tarihsel sürecin açıklanması için gerekli olan bütün teorik bilgilerin seferber edilmesine ihtiyaç duyan ampirik sentetik bir bilim" olduğunu yazdığında belki de bu söylediğine inanmıyordu.[40] Tam olarak, "gerekli bilgiler": Olay örgüsünün anlaşılmasını tamamladıkları ve ay-altı nedenselliğe dahil oldukları ölçüde, ayrıntıları ilgilendiren yasalar. Tarihin tam olarak belirlenmesini öngören Spinozacı hayal yalnızca bir hayaldir; bilim asla insanlığın romanını, onu bölümler ya da paragraf-

40. Parsons, *The Social System*, s. 55*5*.

lar halinde ele alarak açıklamaya yetmeyecektir. Yapabileceği tek şey, metnin birçok sayfasında geçen kelimeleri açıklamaktır; bu açıklamalar kimi zaman eğiticidir, kimi zamansa içi boş yorumlardan ibarettir.

Tarih ile bilim arasındaki ayrılığın sebebi şudur: Olmuş olan her şey, ilke olarak, tarihin alanına girer. Tarihin seçme hakkı, kendini bilimsel açıklamaya elverişli olanla sınırlama hakkı yoktur. Bundan da bilimin, tarihle karşılaştırıldığında çok fakir olduğu ve kendini sürekli tekrarladığı sonucu çıkar. Hangi iktisat ya da hangi toplum betimlenirse betimlensin, devleti bir kavşak olarak gören devlet teorisi ve ekonomiyi pazar dengesi olarak gören iktisat teorisi geçerliliğini koruyacaktır. Walras denkleminin olaya dönüşmesi için, yeryüzünün, hiçbir malın nadir olmadığı bir cennet ya da her şeyin birbiriyle ikame edilebilir olduğu bir yarı-cennet haline gelmesi gerekir. Siyasi otoriteyi konu alan bir müstakbel matematik, Roma İmparatorluğu çalışan bir tarihçinin ne işine yarayabilir? İmparatora tam da bütün diğer hükümetlere hangi sebeplerle itaat ediliyorsa o sebeplerle itaat edildiğini açıklamaya değil. Bu teori ona daha çok menfi bir hizmette bulunur; indirgemeciliğe ve yanlış teorilere kapılmamasına, karizmadan fazla söz etmemesine yardımcı olur; sonuçta ona bir kültür gibi hizmet eder; L. von Mises ile birlikte sözümüzü bağlayalım: "Tarih bazı bilimsel bilgiler ortaya koyduğunda, tarihçinin söz konusu bilimin bilgisini belirli bir derecede edinmekten başka yapacak bir şeyi yoktur, bütün kültürlü insanların normal olarak sahip oldukları kadarını aşmayacak bir derecede."[41]

Bilim ne kadar soyut olursa, onunla ne yapılacağını bilmek o kadar zor oluyor. Strateji oyunları teorisi, tıpkı Pascal zamanındaki ihtimal hesapları gibi, hem muhteşem hem de yararsızdır, asıl mesele onu bir şeye uygulayabilmektedir. Teoriyi kullanmaya teşebbüs et-

41. *Epistemological Problems of Economics*, s. 100. Bu kitabın tarih ve sosyoloji epistemolojisi için çok yararlı olduğunun altını çizelim. Aynı yazarın tükenmiş olan *Theory and History* kitabını (Yale University Press, 1957) edinemediğimize de esef ediyoruz. İlk eğitimlerini bilimde (ister Popper'ınki gibi fizik, ister Mises ya da Hayek'inki gibi iktisat olsun) almış olan yazarların, tarih epistemolojisi hakkında gösterdikleri zihin açıklığı üzerinde düşünülmesi gereken bir derstir.

miş yazarların uyarılarını, konuya hafifçe değindiklerini görmek yeter.[42] Gerçekten de burada yanıvermek işten bile değildir; işte meşhur "iki tutuklu ikilemi": Şüphelilerin ikisi de bilir ki, ikisi birden susarlarsa hafif bir cezayla işin içinden çıkacak, ama içlerinden biri itiraf ederse onun cezası hafifleyecek ancak arkadaşı, diğerini ele vermediği için ağır bir cezaya çarptırılacaktır.[43] Azıcık da olsa sosyolojik hayal gücü olan herkesi heyecanlandırmaya yeter: İşte toplumsal hayatın temelinde bir "herkes" ve "her biri" diyalektiğinin yatmasının sebebi budur;[44] herkes hükümetin işlemesini ister ama kimse, diğerlerinin de ödeyeceğinden emin değilse vergi ödemek istemez. İşte bu yüzden otorite gereklidir, düzen gereklidir, işte dayanışmanın, *homo historicus*'un tedbirinin açıklaması budur; işte anarşizmin kesin reddi ve devrim yapılmamasının sebebi. Daha da iyisi, bu çözülemez ikilemden kesin bir kuralın gerekli olduğu sonucunu çıkarmaktır: "Yapmak zorunda olduğun neyse yap, her ne olursa olsun" ve Kantçı ahlakı kurmuş oluruz... Bu fazla güzel, fazla, bu yalnızca bir alegori. Bu ikilemin ölçülebilir sonuçlar verdiği en küçük bir monografik çalışma işimizi kolaylaştıracaktır. Heyhat, insanoğlu öyle değişken, öyle çelişkili bir mahlûktur ki, beşeri bilimler fazlasıyla soyut kalır, zira bir değişmez bulmak için daha katedilecek çok yol var.

---

42. Mesela bkz. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, A. Colin, 1968, s. 210. Bir başka örnek: *Théorie économique et analyse opérationnelle*, s. 395'te W. J. Baumol, "iki tutuklu oyunu"nun, en demokratik toplumda devlet kontrolünün devamlılığının temel nedenini ortaya çıkardığını beyan eder; bu konuda *Welfare Economics and the Theory of the State* (Longmans, 1952) kitabına göndermede bulunur. Bu son kitap okunduğunda yazarın aslında oyun teorisine hiçbir göndermede bulunmadığı görülür, ancak okur orada, bu teoriyi uygulamayı deneyeceği birçok durumun betimlemesini bulur, muhakkak ki yazar da kitabını yazarken bunu yapmıştır.

43. R. D. Luce ve H. Raiffa, *Games and Decisions*, s. 94, W. J. Baumol, *Théorie économique...*, s. 395. W. Edwards, *Behavioral Decision Theory*, W. Edwards ve A. Tversky (haz.), *Decision Making* içinde, Penguin Modern Psychology, 1967, s. 88. *Times Literary Supplement*, A. Rapoport ve A. M. Chammath'ın bir kitabını duyurdu: *Prisoner's Dilemma*, Ann Arbor, 1970.

44. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, s. 306-77.

Örnek: İktisat Teorisi ve Tarih

Beşeri bilimler tarihi pek az açıklar ve tarihçi için fazlasıyla soyut kalır. Bunların içinden bir örnek olarak iktisat teorisi, bizi doğrulayacaktır. Bu teorinin ortaya koyduğu ikilem malumdur: Teori ya tümdengelimlidir ve kurumların çeşitliliğinin ötesine geçerek, "sonsuza kadar" doğru kalacak olmakla haklı olarak övünebilir; ancak bu durumda pratik ya da tarihsel uygulamaları çok zayıftır. Ya da az çok zahmetli ve tahminî uygulamaları mevcuttur, ama tarihlendirilmiş, kurumsal bir içerik pahasına olur bu, bu durum da teoriyi tarihçi için kullanılabilir olmaktan çıkarır; tarihçi, anakronizme düşmeksizin teoriyi "kendi dönemine" aktaramaz. Neoklasik iktisat ikilemin ilk kısmını temsil eder, Keynes sonrasındaki makroekonomiyse ikinci kısma yakındır; aslolan doğru ayrım yapabilmektir, biz de buna yoğunlaşacağız. Birçok iktisat tarihçisinin iktisat teorisini pek de bilmedikleri ama bunu o kadar dert etmedikleri gayet iyi bilinen bir gerçektir. İktisat tarihi iktisadi olguları açıklamaktan çok betimlemeye dayanır; fiyat ve ücret eğrilerini yeniden kurar, toprak mülkiyetinin dağılımını hesaplar, iktisadi kurumları, ticaret ya da maliye siyasetini ve aynı zamanda iktisat psikolojisini anlatır; geçmişin iktisadi coğrafyasını yeniden çizer. Parasal sorunlar hakkında

---

45. Von Thünen'in *Der isolierte Staat* adlı kitabı 1968'de yeniden yayımlandı (Wissenschaftliche Buchgeselleschaft).

46. Bir başka çalışmada bunu yeniden ele almak üzere şunu söylemekle yetinelim: 1) Böyle bir şey söyleyebilmek için Plinius'un elinde hiçbir arşiv belgesi yoktu. Nicel, demografik ya da iktisadi bir önerme, arşiv bulunmasını ve bir istatistikçinin çalışmasını gerektirir. Roma devletinde bu türden arşivler bulunmuyordu, istatistik diye bir şey de yoktu. 2) Plinius arşiv kurmuş ve rakamları derlemiş bile olsa, İtalya'da tarımın mahvından büyük mülk sahiplerinin sorumlu olduğu sonucunu çıkarmak için teknolojik ve iktisadi bir çalışma gerekir ki, o dönemde bu tasavvur edilebilecek bir şey değildi, günümüzde bile sonu gelmez bilimsel tartışmaların konusu olur. Dolayısıyla Plinius'un zamanında nasıl ki istatistik yoksa iktisat da yoktu. Roma iktisat tarihi için onun bu cümlesinin değeri, Lucretius'un fizikle ilgili bir önermesinin bir fizikçi için taşıdığı değer kadardır. VII. Bölümün sonunda hatırlattığımız eleştiri meselesi burada yeniden karşımıza çıkıyor: Belirli bir türden belgenin, bizi ne tür bir olgu hakkında bilgilendirdiğini bilmek. Plinius'un önermesi Roma iktisadı için değil, Roma'da iktisat ve toplumsal

tahminde bulunduğu zaman (Ch. Wilson bunu büyük bir ustalıkla yapmıştır), yaptığı iş bir teorisyenin bilgisinden çok bir teknisyenin becerisini hatırlatır; salt iktisatçı bu beceride, nicel bir para teorisi için "malzeme" bulur.

Mantıksal ampirizmin diliyle ifade etmek gerekirse, kurumsal ve tarihsel "veriler" kümesi, iktisat tarihinde "yasalar" kümesinden daha büyüktür. Teori olguları yeniden oluşturmaya hizmet etmez; onları açıklamaktan çok notlarla şerh eder. İki iktisadi metropolü ayıran mesafe her söz konusu olduğunda von Thünen'in halelerinden söz edecek değiliz.[45] Buna karşılık teorinin çok önemli bir negatif rolü vardır: Sağduyunun önyargılarına kapılmaya engel olur; zaten teori, para ve gümrük korumacılığı konularındaki önyargılara tepki olarak doğmamış mıdır? Söz konusu teori, bir Roma tarihçisine, Plinius'un şu çok meşhur "*Latifundum*'lar İtalya'yı harap etti"[46] sözünün (iktisadi ahlak üzerine popüler düşünceler tarihi açısından olmasa bile) iktisat tarihi açısından hiçbir anlam taşımadığını öğretebilir; Roma İtalyası'nın impratorluğun geri kalanının rekabeti yüzünden yıkıma uğradığını söylemeden önce bu sözleri iyi tartmak gerektiğini öğretebilir; enflasyon meselesinin basit olmadığını ve III. yüzyıldaki kötü paranın yoksulların işine yaradığını düşünmenin saçma olmadığını öğretir.[47] Sonuçta teori kültürün oynadığı rolü oynar; "şeylerin her zaman bundan daha karmaşık olduğu"nu öğretir. Fakat iş bunların ne olduğunu söylemeye gelince...[48] Bugün-

---

ahlak konusundaki popüler düşüncelerin tarihi için bir kaynaktır. Bu önerme tam olarak, "General Motors için iyi olan ülke için de iyidir" ya da "Tröstler Fransız ekonomisini mahvediyor" yahut "Fransız ekonomisinin selameti toprağa dönüştedir" gibi modern sloganlarla karşılaştırılabilir; bu düzeyde ise tartışma yürütmek, hatta sorunsalın basitçe ortaya konması bile mümkün değildir.

47. Kötü para borçlu olan yoksulların işine yarıyordu, bkz. Marc Bloch'un şu gerçekçi satırları: *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, s. 63-66. S. Mazzarino'nun teorisini kötü para ve enflasyon hakkındaki yaygın önyargılar adına eleştirmeden önce şunu okumak gerekir: F. A. Hayek, *Prices and Production*, Routledge and Kegan Paul, 1935 ve 1960; bu eser, fiyatlara para enjekte edilmesinin etkisinin, bu enjeksiyonun sisteme hangi noktadan yapıldığına bağlı olduğunu gösterir.

48. Hiç şüphe yok ki hiçbir iktisat teorisi, Roma iktisadı hakkında Rostowzew'in söylediğinden *daha iyisini* söylemeyi mümkün kılmaz; ama *daha azını* söylemeye sevk edebilir pekâlâ.

kü hükümetlerin makroekonomi başarılarına aldanmayalım; beceri bilgi değildir. Parayı iyileştirmek için gereken tedbirleri bilen bir maliye bakanının, nicel para teorisinin tamamlanmasını izlememesi gibi. O halde tarihçi, bugünün pratik iktisat derslerini geçmişe aktaramaz, çünkü insan ancak çıkarsayabildiğini neden bilgisine aktarabilir; bir tedbir paketinin neden başarılı olduğu bilinmiyorsa, bu başarı koşullarının geçmişte gerçekleşip gerçekleşmediği nasıl bilinebilir? Tarihçi, Keynes'deki "tüketim eğilimine bağlı yasa" (yani, tüketim gelirden daha yavaş artar) sözlerini tamı tamına savunacaksa hayal kırıklığına da hazırlanmalıdır; sözde "yasa", çağımızda bile olgularla yalanlanmış ampirik bir tespitten başka bir şey değildir.

Yalnızca çıkarsanabilen kesin olarak aktarılacaksa, tarihçilerin kesin olarak yararlanabileceği iktisat biliminin miktarı gitgide azalır; bu hatırı sayılır yoksullaşma, kaçınılan anakronizmlerin fidyesidir. Fikrimizce neoklasik iktisat, tarihçinin ihtiyaçlarına en uygun kültürü oluşturur,[49] çünkü neoklasiklerin net bir yöntembilimsel farkındalığı vardı ve artık, saf teori ile kurumsal ve ampirik veriler arasındaki ayrım şuna denk düşer: "İster istemez kendi hallerine bırakılmış iktisadi etkenlerin eylemlerinden ileri gelmesi anlamında, iktisadi sistemin doğasına ait olan" ile iktisadi düzene dahil olmakla birlikte (bir kurum ya da borsada panik gibi) "saf iktisat alanına yabancı" olan arasındaki ayrım.[50] İktisat teorisi kadar gerekli bir ayrımdır bu, saf olsa bile çıkış noktası yine *çağdaş* iktisadi hayattır (ve daha dar bir çerçevede milli iktisat, "milletlerin zenginliği").

Bu sebeple kendi saf alanına indirgenmiş olan neoklasik iktisat, tarihçiye, özellikle ilgilendiği iki konu —tüketim ve zenginliğin toplumsal dağılımı— hakkında hiçbir şey öğretemez, daha doğrusu bütün işi ona bırakır, zira onun gözünde bu sorular münhasıran psi-

---

49. A. Marchall, *Principles of Economics*, 8. baskı, 1920 (Macmillan, 1966); J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, 1954 ve 1967; aynı yazar, *The Theory of Economic Development*, çev. Opie, Oxford, Galaxy Book, 1967 (muhtemelen üstadın ve bütün okulun şaheseri; Fransızca çevirisi de mevcut); K. Wicksell, *Lectures on Political Economy*, çev. Classen, Routledge and Kegan Paul, 1934 ve 1967.

50. Schumpeter, *Economic Development*, s. 218, ayrıca bkz. s. 10 ve 220-23. Avusturyalılar, sistemin içinden doğan iç değişikliklerle varsayımlardaki dış değişiklikler arasında ayrım yaparlardı.

kolojik ya da kurumsaldır, yani ampirik, betimleyici, tarihseldir. Malların tüketimine, bir toplumun zenginliklerini kullanmasına gelince, toplum bunları baraj, otoyol, savaş, tapınak ya da potlaç olarak kullanır. İktisat ne bir toplumun bu kullanımlar hakkındaki tercihleri ne de bunları tercih etmelerine sebep olan saikler hakkında bize bir şey öğretebilir; bir iktisatçının tek yapabileceği, insanlara zenginliklerini nerede kullanmak istediklerini sormaktır; tercih ölçeklerini ve her birinin gelirini öğrendikten sonra, ayrımsızlık eğrileri çizer ve tüketicinin, elindekilerden maksimum faydayı elde etmek istediğini varsayar; tüketicinin gelirinin izin verdiği en uygun kombinasyonu belirtir: Tüketicinin bu ürünlerle ilgili zevki hakkında bilinenlerden yola çıkarak, şu kadar tereyağı, bu kadar top. Demek ki tüketici davranışı teorisi adı altında neyin gerçekten teorik, neyin psikososyal betimlemeden ibaret olduğunu karıştırmamak lazım. Tam anlamıyla iktisadi analiz, tercihlerin geçişliliğinden,[51] ayrımsızlık eğrileri ve ikame etkisinden[52] öteye geçemez; tercihleri açıklamak onun işi değildir. İktisat, iktisadi amaçları incelemez, malların nadir bulunduğu ve ancak kısmen ikame edilebilir olduğu bir dünyada, bu amaçların sonuçlarını inceler. Tüketimin işlevi hakkındaki çalışmaların bir kısmı, üretimin işlevinin teknolojik verileri hakkındaki bir çalışmadan daha iktisadi değildir. Bu çalışmalar aslında sosyolojiktir ve tarihçi bunlardan fazla bir şey bekleyemez, zira ihtiyaç duyduğu sosyolojiyi kendisi üretmeyi tercih eder şüphesiz. İktisat sosyoloğu tarihçiye, bazı tüketicilerin pahalı bir ürünü sırf pahalı olduğu için alacak kadar zengin olduklarını herkese ispatlamak maksadıyla satın aldıklarını, bu davranışa da *conspicuous consumption* dendiğini[53] söyler. Tarihçi için yeterli değildir bu; gösteriş maksatlı alışveriş farklı biçimler alabilir, tarihçi kimin, nasıl,

51. Topları tereyağına, atom bombalarını da toplara tercih eden bir tüketici, tutarsız olmak ve hesapları iyice zorlaştırmak pahasına bombaları tereyağına tercih etmelidir.

52. İkame etkisi ve gelir hakkında, J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, Fr. çev., Dunod, 1956, s. 23 vd.

53. Th. Veblen, *The Theory of the Leisure Class, an Economic Study of Institutions*, 1899 (New York, The Modern Library, 1934). R. Ruyer'in dahice tespitlerine de bakılmalıdır: *Cahiers de l'institut de science économique appliquée*, no. 55, Mayıs-Aralık 1957.

neden ve kimlerin gözüne sokmak için gösteriş maksatlı alışveriş yaptığını bilmek ister. Bir başka iktisatçı da tarihçiye, bir sınıfın ya da milletin, kendisinden daha zengin bir sınıf ya da milletin gösterisiyle bir mahrumiyet duygusu yaşadığını, bunun sonucunda tüketme eğiliminin arttığını, bu tepkiye de *demonstration effect* adı verildiğini açıklayabilir. En sıradan tepkiye ad vermenin anlamı yoktur; o tepkiyi anlamak, yani onu tarihsel bir bağlam içinde —Amerikan uygarlığı karşısında üçüncü dünyanın huzursuzluğu, büyük burjuvaziyi taklit eden küçük burjuvazi— görmek istiyorsak bu kadarı yetmez. Sosyolog-iktisatçı böyle adlandırmalarla malumu ilam etmekten memnundur, bütün iş yine tarihçiye kalır.

Başka Bir Örnek: Zenginliğin Dağılımı

Mülklerin dağılımı, tüketimden farklı bir durumdur. Bu kez saf iktisat ve onun tümdengelimleri çerçevesi içinde kalan bir sorun söz konusudur. Malların, toplumun üyeleri arasındaki fiili tarihsel dağılımını anlatmak iddiasında değildir. Tarihçinin ya da sosyoloğun her zaman hakikatle karşılaştırabileceği soyut bir model ortaya koymak ister; söz konusu karşılaştırmada somut nesne ile bilgi nesnesi arasındaki mesafenin ne kadar olduğu görülür. Yazık ki bu mesafenin bilinci kadar kolay silinip giden bir şey yoktur; o kadar kolay silinir ki bir teorinin teorik olduğuna şaşıracak hale geliriz. Elbette bir Schumpeter'in gözünde teorinin ancak teorik dağılımı ortaya koyabileceği baştan bellidir;[54] buna karşılık başka yazarların gözünde bu, infial uyandırıcı bir tespit, hatta keşif olabilir. Burada iktisadın doğasına dair iki farklı ya da aynı ölçüde açık olmayan iki kavrayışla karşı karşıyayız.

Her konuda olduğu gibi dağılım konusunda da saf iktisat olup bitenin betimlemesi değildir, iktisadi mekanizmalar kendi hallerine bırakılmış ve her şeyden yalıtılmış olsaydı neler olup biteceğinin tümdengelimidir (bu varsayım liberal kapitalizm örneğinde, diğer

54. *Economic Development*, s. 145-47 ve 151. Schumpeter'in "Das Grundprinzip der Verteilungstheorie" adlı çalışmasını *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. XLII, 1916-17 içinde göremedim.

iktisadi sistemlere nispetle gerçeklerden biraz daha az uzaktır). Bu kurguyla gerçek arasındaki mesafeyi ölçmek ve mesafe çok büyükse, iktisadi eylemin mantığının, hor görülmenin intikamını nasıl aldığını söylemek tarihçinin işidir. Gayet açık gibi görünür bu, ama maalesef teorisyenin bakış açısı ile tarihçininki arasında sürekli bir karışıklık riski vardır. Nitekim ekonomiye devlet müdahalesi giderek daha önemli hale geldiğinden ve makroekonomik devrimden bu yana, iktisatçıları hükümet danışmanlarına ya da büyüme modeli mimarlarına döndüren bir tür yeni-kameralizm türedi; öyle ki, dağılımdan söz eden iktisatçı, kameralist ya da teorisyen olmasına bağlı olarak, aynı kelimeyi kullansa da aynı şeyden söz etmez. Teorisyen yalnızca iktisadi failleri, onların rantlarını, gelirlerini, ücretlerini ve olası kârlarını inceler; kameralist ise bir gerçeklikten, ülkesinin milli gelir tablosundan, bütün iktisadi siyasetlerin temel belgesinden yola çıkar. Dolayısıyla tablosunda yer alan devlet memurlarının maaşlarını ve hizmetçilerin ücretlerini dikkate almak durumundadır, teorisyen bunları bilmez (onları da teorileştirmeye çalışmıyorsa eğer[55]).

Teorik dağılım ile tarihsel dağılım arasındaki mesafe nihayetinde o kadar büyüktür ki, dağılım teorisi kitapta kendi başına zar zor bir bölüm oluşturur. "Ücretler" ve "gelirler" gerçek ücretler ve gelirler olmaktan çok, emek ve toprağın marjinal üretkenliğini ölçen endeks türleridir, dağılımsa üretim bölümüne bir zeyl mahiyetindedir ancak. Bu genellik seviyesinde ücretli emekle köleliği ayırt etmek mümkün olmaz. Emekçinin ücreti, teorik olarak, emeğinin marjinal üretkenliğine eşit kabul edilir;[56] ancak bu ücretli emekçi, incelemeyi

55. J. Ullmo'nun "Recherches sur l'equilibre économique"te yaptığı budur: *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, c. VIII, fas. I, s. 49-54; ayrıca bkz. Schumpeter, *History*, s. 929n. ve 630n.

56. Daha net ifade etmek gerekirse, iktisadi olgular kendi hallerine bırakıldığında, mükemmel rekabet koşulları ve denge yakalandığında, ücret oranı, emek arz ve talebi sayesinde her işletmenin marjinal emekçisinin hesabına yazılabilecek kadar üründe, tüketiciye göre, marjinal fayda seviyesinde belirlenir. Çok daha kurumsal bir başka ifade de şudur: Bu oranlar "kurumsal"dır, gelenekle ya da siyasi mücadeleyle belirlenmiştir ve apsise bağımsız değişken olarak yazılır, istihdam hacmiyse bağımlı değişkenlerden biridir. Ücret oranları hesabına yazma mekaniz-

kolaylaştırmak için gerekli asgari bireyselliği olan ve ancak kıt kanaat akıl sahibi bir varlıktır; gerçekteyse tam olarak hesaplanması zor olan ücreti bu üretkenlikten kesinlikle çok farklıdır ve patronlar, sendikalar ve hükümetler tarafından tespit edilir. Ama "doğru" ücret teorik ücret olmaya devam eder; şu anlamda ki fazla uzaklaşılırsa teorik ücret intikamını alır.

Emekçinin ücret almadığı köleci bir devlette neler olur peki? Söz konusu ücretin, kölenin sahibi tarafından, onu beslemek şartıyla cebe indirildiği kabul edilir;[57] sahibin gelirini hesaplamanın, köleliğin kârlı olup olmadığını görmenin bir yoludur bu ya da hesaplamak uygulamada mümkün olsaydı öyle olurdu. Ancak köleci rejimin kendisi de teoriye gelmez, daha doğrusu teoriye bir veri olarak dayatılır. Dolayısıyla dağılım, bilimsel bir açıklama değil, toplumsal-tarihsel bir betimleme ister, Marchal ve Lecaillon'un *Répartition du revenu national*'i[58] bunun çağdaş dünya için klasik örneğidir hâlâ. Yaşanmış ve biçimsel, ay-altı ve bilimsel, *doksa* ve *episteme* arasındaki çatlak işte budur.

Tarihsel Hakikat ve Bilimsel Hakikat

Teknik, hayatımızı ne kadar dönüştürdüyse, beşeri bilimler de tarihi o kadar dönüştürebilir; elektriğimiz ve atom enerjimiz var ama olay örgülerimiz nedenlerden, amaçlardan ve tesadüflerden oluşuyor hâlâ. Nasıl ki hayat hep gündelik olmaya devam ediyorsa, hiçbir tarih

masına girmez (Avusturyalılara göre değer, üretim aşamalarını son üründen ilk maddeye "indirir": Satılabilir bir şey elde edilemeyecek bir hammadde kullanılmaz); buna karşılık, bir diğer bağımlı değişken olan makineler, hesaba yazma mekanizmasına girer.

57. Schumpeter, *Economic Development*, s. 151; "üretim alanı" köleliğinin şüpheli verimliliği hakkında bkz. Marshall, *Principles*, Papermac Editions, s. 466.

58. J. Marchal ve J. Lecaillon, *La Répartition du revenu national*, 3 cilt, Librairie de Médicis, 1958; çok ilginç bir başka iktisadi-sosyolojik analiz de şudur: J. Fericelli, *Le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*, Librairie de Médicis, 1960, örneğin s. 102-22. Bu noktada nöbeti mantıksal ampirizme devretmiş olan Alman tarihselciliği saf teoriye karşı mücadelesine devam etmektedir ve *Methodenstreit* Hans Albert'in son kitabına kadar uzanır: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik, ökonomische Probleme in soziologischer Perspective*, Berlin, Luchterhand, 1967, özellikle s. 429-61.

yazma tarzı da devrimci olamaz. Nasıl ki ışık teorisi gözü renkler konusunda eğitmeye yaramıyorsa dilbilim de metinleri daha iyi anlamaya yaramaz; dolayısıyla filoloji, bütün teoriler gibi kendinden başka amacı olmayan dilbilimin bir uygulaması değildir. Göstergebilim belki yarın güzelin ne olduğunu bize öğretebilir, merakımızı tatmin edebilir ama, güzelliği algılama şeklimizi değiştirmez. Tarih de filoloji, hatta coğrafya gibi, "bizim için bir bilim"dir, asıl bilimi ancak, yaşanmışla iç içe *karıştığı* ölçüde bilir. Zaten bu bakış açısına bağlı kalmak için de hiçbir estetik ya da insanmerkezli tercih sergilemez; uygulamada *doksa*'yı *episteme* ile değiştirebilecek olsaydı, hiç tereddüt etmezdi. Maalesef, bilmenin iki düzleminin, ayrıntı düzeyinde bazen iç içe geçmelerine rağmen bir türlü bir araya gelememesi bilme yetimizin özelliklerinden biridir. Varlık hem karmaşık hem kesindir; ya bu karmaşıklığı betimlemeye girişiriz ve hiçbir zaman bitiremeyiz ya da bu karmaşıklığa bir daha ulaşamamak pahasına kesin bir ipucu araırız. Yaşanmışın düzlemiyle meşgul olan kişi hiçbir zaman bunun içinden çıkamaz; biçimsel bir nesne yapan kişi, görünür olanın anahtarını bulmaktan ziyade, yeni bir şey keşfedeceği başka bir dünyaya doğru yol alır. Hiçbir şeyi tam olarak bilmeyiz; kişisel olarak içine en çok dahil olduğumuz olayı bile bazı izler sayesinde biliriz ancak. Tam bilgiye ulaşamamaya razı olabiliriz, bazen gerçeğe dair sınırlı modelleri yeniden üretmeyi başarırız; her yerde, insan hakkında bile mümkün olan bilimsel bilgi, hiçbir zaman tam olmayan somutun bilgisinden azat eder bizi. Yine de şeyler tam olarak bize kendilerini adamazlar, kısmi ya da dolaylı olarak kendilerini gösterirler; zihnimiz gerçeğin dar ya da geniş bir bilgisine ulaşır, fakat asla oradan orijinal metin üstüne düşünçeye dalmaz.[59]

Tarih, tamamını keşfedemediğimiz (daha tarihselleştirmemiz gereken ne kadar olaysal-olmayan kaldığını bilmiyoruz) ve bütün koridorlarını tek seferde göremediğimiz bir saraydır; üstelik içine hapsolduğumuz bu sarayda hiç sıkılmayız. Sarayın geometralini bilen ve keşfedecek ya da betimleyecek bir şeyi bulamayan mutlak bir zihin orada sıkılır. Saray bizim için hakiki bir labirenttir; bilim bize

59. M. Guéroult, Leibniz'i Spinoza ile karşı karşıya getirir: *Spinoza*, c.I, *Dieu*, Aubier-Montaigne, 1969, s. 10.

orada çıkışlar bulmamızı sağlayacak, iyi kurulmuş formüller verir, ama mekânın planını vermez. Bilimin hep eksik olduğu fikrini olduğu gibi kabul etmeliyiz; bu sadece, hiçbir şeyden emin olmadığımız, bilgimizin toplamının hatadan muaf olmadığı anlamına gelmez, aynı zamanda toplam diye bir şey olmadığı anlamına gelir; bilim keşif üstüne keşif ekler ve hiçbir zaman altına toplama çizgisini çekmez. Bilimsel önermeler kendileriyle sınırlıdır ve bizzat söylemedikleri hiçbir şeyi varsaymazlar. Newton'un yerçekimini ele alalım: Uzaktan eylemin düşünülemeyeceği fikrini varsayıyor gibiydi ve bazı çağdaşları Newton'un yanıldığı sonucuna varmışlardı; gizemli bir şeyi daha, çekim gücünü de varsayıyor gibiydi: Voltaire bundan, eşyanın özünün böyle olması gerektiği ve Yaratıcı'nın bu gücü maddeye verdiği sonucunu çıkarıyordu.[60] Ta ki Einstein'ın, fiziksel uzayda iki nokta arasındaki en kısa yolun bir eğri olduğunu ve çekimin de bundan başka bir şey olmadığını söylemenin daha genel olduğunu keşfettiği güne kadar. Bundan gerçekten uzayın eğri olduğu sonucunu çıkarmayalım, çünkü fizik burada durmaz: Günün birinde elbette göreliliğin, şu anda içinde bulunduğu muhteşem yalnızlıktan çıkması gerekecek. Aynı şekilde, Walras ile Jevons marjinal fayda yasasını keşfettiklerinde, ona da gerçekçi bir şekil verilmekten geri durulmamıştı: İhtiyaçlarımızın azalmasından, Weber ve Fechner yasasından dem vurulmuştu; itirazlar da yok değildi. Bazı ihtiyaçların tatminle birlikte azalmak yerine arttığı tespit edilmişti. Bazıları bundan marjinalliğin yararsız ve yanlış olduğu sonucunu çıkardılar; bazılarıysa daha akıllıca davranıp, önemli olanın bundan çıkarılabilecek, doğrulanabilir tümdengelimler olduğu tespitini yaptılar; işte belki de oyunlar matematiği, tümdengelimi daha yukarı çıkarmayı ve onu başka şekilde yorumlamayı sağlar.

Bundan tarihsel hakikatin bilimsel hakikatten çok farklı olduğu sonucu çıkar: İkisi de geçicidir ama aynı şekilde değil. Denecek ki

60. Euler ise aksine, bu nokta üzerinde akıllıca bir ihtiyatla duracak ve şunu söylemekle yetinecektir: "adeta..."; *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujet d'histoire et de philosophie*, 2, 68'de şöyle yazar: "Konuşma şeklinin neden olabileceği karışıklıklardan kaçınmak için, dünya cisimlerinin adeta gerçekten birbirlerini çekiyorlarmış gibi hareket ettiklerini söylemek gerekir."

bilim hep eksik de tarih öyle değil mi? Kabul görmüş tarihsel hakikatler yeni keşiflerle altüst edilmeye müsait değil midir? İster fizikçi ister tarihçi olalım, hiçbir zaman hiçbir şeyden emin olamayız. Bu doğru, ama aynı zamanda bu argümanların özsel bir farklılığı ıskaladığı da hissedilir. Bilim eksiktir çünkü asla toplamı çıkarılamaz, tarih eksiktir çünkü hatalar ve atlamalar yüzünden çıkardığı toplamlar sürekli gözden geçirilmelidir. Fizikçinin durumu, bir otomobili kurcalarken kontağı çevirip marşa basarak, sıkıca kapalı kaportanın altında gizli olan motoru çalıştırabileceğini keşfeden marifetli bir ilkelin[61] durumuna benzer. Çalıştırma "model"inden yola çıkarak bu motorun nasıl bir şey olduğuyla ilgili varsayımlar geliştirmeye başlar, ama motoru gözleriyle görmesi hiçbir zaman mümkün olmaz. Hatta bütün düğmelerin işlevini çözmüş, kumanda panelinde keşfedeceği hiçbir şey kalmamış olabilir; ancak motor biliminin tamamlanmış olup olmadığını bilemez ve bunu kendine sorup durur boş yere, çünkü kavrayışımızın dışında olan hakkında kendimizi ne kadar sorgulasak beyhudedir.

Uzayın eğri olduğunu öne sürmek, onun eğri olduğunu hakikaten öne sürmek değildir; Sokrates'in ya da İsa'nın yaşamış olduklarını, mit olmadıklarını olumlamaksa onların yaşamış olduklarını hakikaten söylemektir; "olumlama" sözü kelime anlamıyla anlaşılmalıdır ve bunun dışında bilinecek bir şey yoktur. Bir gün yanlış olduğu anlaşılabilir ve bütün tarihsel davalar yeniden görülebilir, fakat derinleşemez; hüküm, ya bir evettir ya da hayır. Bir epistemolog şöyle diyebilir: Ampirik bir olgu bir olgudur; buna karşılık bilimsel bir teori kesin doğru değildir; çürütülmüş değildir olsa olsa. Bir Hıristiyan da şöyle diyebilir: Tarih ile vahiy arasında çatışma olabilir, ama bilim ile iman arasında olamaz.

61. Bu noktanın, Einstein ve Infeld ile ilgili meşhur kapalı kutudaki saat kıssasının bir pastişi olduğu anlaşılacaktır.

ON İKİNCİ BÖLÜM

Tarih, Sosyoloji, Tam Tarih

FAKAT FAZLA YÜKSEKTEN UÇMADIK MI? Tarih fizikten çok jeolojiye benzemiyor mu? Biçimselleştirilmiş bilimler bilimin tamamı değildir ve *mathemata* ile tarihsel-filolojik arasında hiçbir şey olmadığı iddia edilemez; gerçekten de varsayımsal-tümdengelimli olmadıkları halde daha az bilimsel olmayan bilimler vardır; somut olanı, gizli kalmış olan ve kendilerinin keşfettikleri somut olgulardan hareketle açıklarlar. Jeoloji bugünkü yeryüzü şekillerini erozyon yapısıyla açıklar, biyoloji kalıtım mekanizmalarını kromozomlarla açıklar, patoloji enfeksiyon hastalıklarını mikroplarla açıklar. Bilimsel bir tarih ya da sosyolojinin mümkün olup olmadığı meselesi şuna dönüşür: Başka olgulara en azından kabaca *hükmeden* bir dizi olgu var mı? Tarih, insanın evriminin jeolojisine dönüşebilir mi? İleride göreceğimiz gibi, böyle bir dizi olay bulmak eski bir rüyadır; iklimlerde, siyasi rejimlerde (*politeai*), yasalarda, âdetlerde, iktisatta ardı ardına aranıp durmuştur. Marksizm bu jeoloji oluşturma girişimleri arasında hâlâ en meşhur olanıdır. Bu oluşturulabilseydi tarih ve sosyoloji bilim olur, müdahale etmeyi ya da en azından öngörüde bulunmayı sağlarlardı; sırasıyla yeryüzü tarihine ve genel jeolojiye, güneş sistemi tarihine ve astrofiziğe, belirli bir dilin fonetiğine ve fonolojiye benzerlerdi. Açıklamalara dönüşecek betimlemeler, sosyoloji teorilerinin uygulaması anlamındaki bir tarih olmaktan çıkardı. Yazık ki bu rüyanın yalnızca bir rüya olduğunu biliyoruz: Her zaman aynı olan, diğer olgulara sürekli hâkim olacak bir olgu dizisi

yoktur; tarih ve sosyoloji anlaşılabilir betimlemeler olarak kalmaya mahkûmdur. Daha doğrusu, yalnızca tarih gerçekten vardır, sosyoloji *ktêma es aei*'yi, yalnızca somut durumları tanıyan ve onu bilim yapacak tek şey olan değişmez ilkeleri içermeyen bu mesleki deneyimi sistemleştirmek için beyhude bir çalışmadır olsa olsa.

O halde sosyoloji nasıl var olabiliyor ve tarihçilere anlatım dağarcığından nasıl daha faydalı oluyor? Şöyle ki, tarih yapması gereken her şeyi yapmaz ve bazı şeyleri yapmayı —amacını aşmak pahasına— sosyolojiye bırakır. Olayların günbegün izlenmesiyle sınırlı olan çağdaş tarih, çağdaş uygarlığın olaysal olmayan betimlemesini sosyolojiye bırakır; eski anlatısal ve milli tarih geleneğiyle sınırlı olan geçmişin tarihi, mekânsal-zamansal bir *continuum*'u ("XVIII. Yüzyılda Fransa") izleyen anlatıya sıkı sıkıya bağlıdır; zaman ve mekân birliklerini reddetmeye ve karşılaştırmalı tarih ya da bu şekilde adlandırılan neyse o olmaya ("çağlar boyunca site") nadiren cesaret eder. Dolayısıyla tarih, "eksiksiz" olmaya, neyse tam olarak o olmaya karar verirse, sosyoloji gereksiz olur.

Tarihin meşru alanından bir parçanın sosyoloji adı altına yerleştirilmesinin elbette hiçbir önemi olmaz; bunun olsa olsa meslek örgütlenmesi açısından bir yararı olur. Talihsizlik şurada ki, bu atıf hataları bazı sonuçlar getirir: Tarih bunu pek yapmaz (zaman ve mekân birlikleri, tarihe ait olduğu her zaman teslim edilen alanın içinde bile onun vizyonunu sınırlandırır), sosyolojiyse gereğinden fazla yapar; isimsiz bir tarihe dahil olduğu teslim edilmediğinden, sosyoloji kendini bilim yapmakla mesul zanneder; etnoloji için de aynısı söylenebilir. Sosyoloji, tarihin özgürlüğünü kısıtlayan akademik teamüllerden doğmuş bir sahte-bilimdir; onun eleştirisi epistemolojik bir görev bile değil, türler ve teamüller tarihi için bir görevdir. Nihayetinde tamamlanmış olacak bir tarih ile (şu anda bir prakseoloji görünümünde olan) biçimsel bir beşeri bilim arasında hiçbir bilime yer yoktur. Somutu betimlemek uçsuz bucaksız bir iş olduğuna göre, önünde tükenmez bir gelecek olan tarihin hakiki istidadı tam tarihe dönüşmektir.

Bilimsel Bir Tarihin Koşulları

"Bilimsel tarih" tamlaması çok farklı iki girişime işaret edebilir: Olayları, her birinin ilgili olduğu farklı yasaya göre, bilimsel olarak açıklamak ya da tarihi bir bütün olarak açıklamak, onun anahtarını keşfetmek, hangi itici gücün onu bütün olarak ilerlettiğini bulmak. Birinci girişimin imkânsız olduğunu gördük; bu tür bir açıklama ya son derece eksik olacak ya da hiç kullanışlı olmayacaktır. İkinci girişim özellikle Marksistlerin girişimidir: Tarihin önemli bir parçasını bütün olarak açıklamak mümkün müdür; bir başka deyişle, 1914-18 savaşı da, Rus Devrimi de, kübist resim de olsa her olayın arkasında aynı türden nedenler, yani kapitalist üretim ilişkileri bulmak mümkün müdür? Nedenlerin doğasının her durumda aynı kalmayacağı hal ve şartların açıklaması yerine, her zaman aynı olan ve en azından kabaca tarihin diğer olgularını açıklayabilecek bir olgular kategorisi keşfedilemez mi? O halde tarihin kategoriye dayalı bir yapıya göre işlediğini, iktisada, toplumsal ilişkilere, hukuka, ideolojiye vb. eklemlendiğini kabul ederiz; bu yüzden XVIII. yüzyıl, yasa ve gelenek kategorilerinden hangisinin hangisini açıkladığını merak ediyordu.

Jeolojide, bir bölgenin yeryüzü şekilleri açıklanmak istendiğinde, her çakıl taşının kendine has macerası tek tek incelenmez (şu taş don sonucunda kopmuş, diğerini oradan geçen bir koyun koparmış); erozyonun yapısı ve türünün incelenmesiyle yetinilir, çünkü bu inceleme işin özünün anlaşılmasına yeter; iklimin, floranın ve insan eylemlerinin çok daha sınırlı etkileri vardır ya da bu etkiler nadiren yaygındır. Aynı şekilde tarihte de neden kategorilerinden birinin, iktisadın, diğerlerine nispetle çok daha güçlü etkileri olduğu, diğer nedenlerin muhakkak ki onun üzerinde etkili olabileceği, ama bu etkilerin yine de sınırlı kalacağı kabul edilir. Nasıl ki bir jeolog, toprağı hangi bitki örtüsünün kapladığını ya da habitatın nadir su noktaları üzerinde toplandığını gördüğünde toprak altının doğasını sezerse, aynı şekilde tarih jeoloğu da, *Don Quijote* ya da Balzac denen tuhaf çiçekleri gördüğünde, bunların hangi altyapı üzerinde bittiklerini sezer.

İşte bu Marksizm yalnızca bir varsayım, ama makul bir varsayımdı; her şey bir olgu meselesine gelip dayanıyordu: Belirli bir neden kategorisinin sürekli olarak diğerlerinden daha yaygın etkileri olabilir mi? Jeolojide biraz önce gördüğümüz gibi cevap evettir; tıpta daha çok hayırdır, enfeksiyona bağlı olmayan bir hastalığın açıklaması aranırken anatomiden psikolojiye, psikolojiden doku bilimine, oradan da biyokimyaya uzanılıp bakılır, bunlardan hiçbiri diğerlerinden daha belirleyici değildir.[62] Tarihte belirleyici bir kategori olması gerekseydi, bunun iktisat olacağını düşünmek akla yakın olurdu: Büyük olayların ve büyük adamların gürültü patırtısı bir yana, insanlığın hayatının büyük bölümünün yaşamak için çalışmakla geçtiği açıktır.

Diğer faaliyetlere göre bunca önemli olan iktisadi faaliyetin, diğerlerine hükmetmeye, yani onları açıklamaya kadar işi vardırıp vardırmadığını ise henüz bilmiyoruz. Peki açıklamak ne demektir? Ancak istikrar varsa açıklama vardır; kabaca hangi nedenlerin düzenli olarak şu sonucu doğurduğunu ya da kabaca hangi sonuçları şu nedenlerin düzenli olarak doğurduğunu söyleyebiliyorsak açıklayabiliriz; her şey bu "kabaca"ya bağlıdır, yaklaşık olanın payının belirli bir genişliği aşmaması gerekir.[63] Fizik yasaları öyledir ki, bir kap suyu kaynamaya bırakırsam, su miktarını ve ısıyı ancak kabaca ayarlayabilir ve tam olarak istenen sonucu elde ederim; topçuysam, en kesin nişanlama hesabı bile top mermilerimin savrulmasını engellemez, ama ihtimal hesabının malum sınırları içinde kalır bu, yine de hedefi vururum.

Bilimsel Tarih Neden İmkânsızdır

İktisadi üretim ilişkileri en azından kabaca, güvenilebilir bir neden olsaydı ya da en azından kabaca beklentimize uygun sonuçlar doğursaydı, Marksizm haklı olur, tarih de bilim olurdu. Mesela devrime yol açan nedenler (proletaryanın tutumu, milli özellikler, Par-

62. F. Dagognet, *Philosophie biologique*, PUF, 1955; ayrıca bkz. W. Riese, *La Pensée causale en médecine*, PUF, 1950.

63. D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, Routledge and Kegan Paul, 1957 ve 1967.

ti'nin genel çizgisi) makul sınırlar içinde değiştiği sürece devrimin kesin olması gerekirdi; belirli bir altyapıya (kapitalizm) çeşitli üstyapıların cevap vermesi gerekirdi —herhangi bir üstyapı (mesela destan) değil belirli bir üstyapının (gerçekçi roman ya da kaçış romanı). Kaldı ki, Marksizm hiçbir zaman hiçbir şeyi ne öngörmüş ne de açıklamıştır, biz de bu nokta üstünde durmayacağız. Fakat Marksizmin başarısızlığının tarih epistemolojisi açısından tam olarak ne anlama geldiğini iyi görmek gerek; bu başarısızlık, mesela şiirin iktisatla açıklanamayacağı anlamına değil, yalnızca bunun *sürekli olarak* böyle olmadığı ve edebiyat tarihinde, tarihin her alanında olduğu gibi, ancak durumların açıklamaları olduğu anlamına geliyor. Şiirin kendi değeri ve kendi hayatı vardır, bu gayet açık, ama hangi hakla hiçbir zaman temel olarak iktisatla açıklanabilecek bir şiirin olmayacağı kehanetinde bulunabiliriz? Şiir bu işe bulaşmasın mı? Ahlakçılık olur bu ya da etkileşim ilkesine karşı çıkan metafizik bir önyargı. Bütün tarih gibi kültür de özel olaylardan oluşur ve her birinin gerektirdiği açıklayıcı yapı hakkında peşin hüküm verilemez. İşte bu yüzden kültür ya da tarih teorisi yapılamaz; sağduyunun, daha doğrusu modern dillerin "kültür" adını verdiği şey kategori seviyesine yükseltilemez. Hiçbir şeyin hep doğru olmadığı, hiçbir şeyin belirleyici olmadığı, her şeyin her şeye bağlı olduğu bu yarı akışkan durum, toplumsal hayatın karakteristik bir özelliği ve sonu gelmez tartışmaların kaynağıdır, onca atasözünün ifade ettiği gibi: "Parayla saadet olmaz, ama parasız da saadet olmaz", "Bir roman konusu kendi başına ne iyidir ne de kötü", "Herkes gibi yarı suçlu, yarı kurban", "Üstyapı altyapıya tepki gösterir". Bu da siyaseti, amaçlarına inanıyor olsa da görünüşte bir hükümet işine, tarihi de bilim olamamaya indirger. Tarihçi, açıklayıcı bir şemayı genellemeye, ondan bir teori elde etmeye çalışırsa, şemanın elinin altında kaybolacağını deneyimle bilir. Kısacası tarihsel açıklama, bir kereliğine ve kesin olarak çizilmiş yolları izlemez; tarihin anatomisi yoktur, orada "yumuşağın serti" bulunmaz.

Nedenleri, kabaca bile olsa önem hiyerarşisine göre sınıflandırmak ve iktisadın yine de düşünce tarihinin belirsiz gürültüsünden daha güçlü etkileri olduğunu düşünmenin imkânı yok; neden kategorilerinin göreli önemi bir olaydan diğerine değişir. Milli bir aşağı-

lanmışlık duygusunun, bir buçuk yüzyıl boyunca Avrupa'nın Atinası olmuş bir halkı, şu âna kadar aşılamamış bir barbarlık evresine taşıdığını ve maceracı bir küçük burjuvanın, iki amaç uğruna bir dünya savaşının fitilini ateşlediğini görebildik. Bu iki amaç şunlardı: Yahudileri yok etmek, ki bu düşünce tarihine ait bir biçimdir, ve Doğu'nun tarıma elverişli topraklarını halkı için fethetmek,[64] ki bu da tarım toplumlarının geçmişinden ve antik "toprak açlığı"ndan kaynaklanan ve Keynesci sanayi çağında yeniden karşımıza çıkmakla bizi şaşkına döndüren eski bir özlemdir. Olayların akışına müdahale etmeye kalktığımız zaman nedenlerin değişmez bir hiyerarşisinin bulunmayışı kendini iyiden iyiye hissettirir; işçilerin eğitim seviyesinin çok düşük olmasıyla beş yıllık planlar ve sosyalizmin üstünlüğü bir anda sıfıra iner. Çok farklı nedenlerin dönem dönem liderliği ele alması, tarihin ne anlamının ne de döngülerinin olduğunu gösterir, açık bir sistemdir tarih; sibernetik çağımız bu nokta üzerine kesin şeyler söylemeyi yeni yeni öğrenmeye başlamıştır.[65]

Bundan, tarih diye bir bilimin olamayacağı sonucu da çıkar, çünkü bilimin mümkün olması için determinizmin var olması yetmez. Bilim ancak, (bitmez tükenmez ayrıntıları dolayısıyla her yerde izlenemeyen) evrensel determinizmin daha genel küme etkileri ortaya koyduğu ve modellerin ya da baskın sonuçların bu makroskopik sonuçlara uygulanan kısaltılmış bir yöntemle deşifre edilebildiği ve işlenebildiği alanlarda mümkündür. Söz konusu alanda

---

64. Zira Hilter'in savaş konusunda başlıca iki amacı bunlardı: Versailles Antlaşması'nın intikamını almak yalnızca başlangıç aşamasıydı; Doğu'da rahatça at koşturabilmek için Fransa ve İngiltere'yi alt etmek gerekiyordu. Bkz. H. R. Trevor-Roper, "Hitlers Kriegsziele", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* içinde, 1960 ve E. Jackel, *Hitlers Weltanschauung, Entwurf einer Herrschaft*, Tübingen, Rainer Wunderlich Verlag, 1969.

65. E. Topitsch, "Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften", R. Klibansky (haz.), *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy), c. 2, *Philosophy des sciences*, Floransa, La Nuova Italia, 1968, s. 141-49 içinde. İnsanlık tarihinde, bilme meselesi üzerine genel bir evrim görmek mümkünse, K. Popper'da farklı ama aynı oranda makul görüşlere rastlanacaktır: *Tarihselciliğin Sefaleti*, XXVII. Bölüm, buna Fransızca baskının önsözündeki önemli belirlemeyi de eklemek gerekir (s. X); J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, çev. Journet, Seuil, 1957; N. Georgescu-Roegen, *La Science économique, ses problèmes et ses difficultés*, çev. Rostand, Dunod, 1970, s. 84.

determinizm bu etkileri taşımıyorsa şifre çözmek imkânsız, ilgili bilim de mümkün değildir. Bir kaleydoskop hayal edelim; küçük, renkli kâğıt parçalarının çizdiği figür çeşitliliği son derece belirlenmiştir. Bu figürlerin art arda gelişinin hikâyesi anlatılabilir, peki ama bundan bir bilim elde edilebilir mi? Evet, ama şu şartla: Ya kaleydoskop öyle bir şekilde olmalı ki, figür çeşitliliğinin arkasında, geri dönüşünü hesaplayabileceğimiz bazı mükerrer yapıları yeniden bulabilmeliyiz; ya da hileli zarlarda olduğu gibi, elin şu ya da bu hareketi kabaca hep şu ya da bu rakamı getirmelidir. Bu şartlar yerine gelmiyorsa yapılabilecek en iyi şey hikâye anlatmaktır. Elbette kendimizi bu figürler hakkında bir konu dağarcığı hazırlamaya da adayabiliriz, kâğıt parçalarının renklerini ve çizdikleri büyük şekil tiplerini numaralayabiliriz; kısacası bundan bir genel sosyoloji de elde edebiliriz. Bu renkler ve bu biçimler yalnızca sözlerde var olduğu ve geleneğin gökkubbenin altında takımyıldızları kesip biçtiği kadar "öznel" bir şekilde kesilip biçildiği için, pek beyhude bir iştir bu.

Tarihin kendine özgü yasaları olmadığı gibi anatomisi ve baskın nedenleri de olmadığından, şimdilik bilimsellik öncesi bir aşamada olduğu ve bilim düzeyine (ki bu sözü edilen bilim de sosyolojidir) yükselmeyi beklediği şeklindeki Comteçu fikirden vazgeçilmelidir. Comte, bu adlandırmadan elbette, halihazırda daha çok prakseoloji diye adlandırılan, insan faaliyetinin bazı alanlarıyla ilgili bu biçimsel bilimi anlamıyordu; onun sosyolojisi "blok halinde" bir tarih bilimiydi, tarihe *dair* bir bilimdi; blok halinde ele alınan tarih hareketinin betimlemesi olan "üç hal yasası" gibi tarih yasaları oluşturmalıydı. Ancak bu tarih biliminin imkânsız olduğu ortaya çıktı (insanın özgürlüğü gibi metafizik sebeplerden değil, "sibernetik" gibi olgusal sebepler yüzünden). Günümüzde sosyoloji adıyla yapılan şey bilim değildir; kimi zaman bir betimleme, adı konmamış bir tarih, kimi zaman tarihin konu dağarcıklarından biri ya da bir anlatım dağarcığıdır (genel sosyolojidir bu). Bu karışıklık karşısında, tarihçileri ve sosyologları her geçen gün daha da zorunlu hale gelen disiplinlerarası işbirliğine mi davet edilmelidir? Yoksa tarihçiler ya da iktisatçılar günümüz sosyolojisinin sonuçlarından yararlanmaya mı davet edilmelidir (zira neymiş bu sonuçlar diye soruyor insan ken-

dine)? Açıklığa kavuşturma işbirliğinden daha acil görünüyor ve bu konuda, tarihin kendinde açıklığa kavuşturması gerekenler sosyolojininkilerden daha az değil.

Sosyolojinin Nesnesi Yoktur

Her bilimin bir nesnesi vardır; sosyolojinin nesnesi nedir? Görünen o ki sosyolojinin nesnesi yoktur. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda[66] Durkheim'ın meseleyi nasıl ortaya koyduğu malumdur: Sosyolojinin mümkün olabilmesi için, toplumsal tiplerin, toplumsal türlerin var olması gerekir; buna karşılık, bu tipleri gerçeğin *ad libitum* (keyfi olarak) kesilmiş parçaları olarak gören "tarihçilerin nominalizmi" doğru olsaydı, o zaman "toplumsal gerçeklik ancak soyut ve müphem bir felsefenin ya da salt betimleyici monografilerin nesnesi olabilirdi" — tarihçilerin ve seyyahların eserleri. Aynı şekilde bu yolla şunu da söyleyebiliriz: Sosyolojinin mümkün olabilmesi için, şimdi'nin yalnızca geçmişin şekillendirdiği gibi, öncekilerin keyfine göre şekillenmiş bir şey olmamalıdır, hep kendine ait bir yapısı olmalıdır; kaleydoskoptan çok organizmaya benzemelidir. Bunun için bir dizi baskın olgunun ona bir şekil vermesi gerekir. Marx bu ağır basma özelliğini üretim güçlerine, Durkheim, metaforik olarak "hacim" ve "yoğunlaşma" diye adlandırdığı özelliklerle donanmış "toplumsal ortam" dediği şeye atfediyordu; bu ortam sürekli olarak, birlikte bulunan diğer olgulara "bir ağırlık" uygular;

---

66. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, s. 76 ve 111-19. Stuart Mill'in, bir önceki durumdan doğan determinizmin basit varlığını, yani her ânı, eşyanın her durumunu, sosyolojik bir bilimin şartı olarak ortaya koyduğu yazısına Durkheim'ın bir cevabı vardır belki de burada; o halde sosyolojinin amacı Mill'e göre, ardışık tekbiçimlilikleri keşfetmektir; bu durumda "toplumun her durumunun farklı unsurları arasındaki bağlaşım, farklı toplumsal durumların silsile haline birbirini izlemesini düzenleyen yasanın sonucu olan ikincil bir yasadır sadece" (*A System of Logic*, VI. kitap, 10. başlık). Mill bunun ardından, toplumsal bir evrime yer açmak için, "toplumsal hayatın unsurlarından biri, geriye kalan hepsinden üstün ve toplumsal dönüşümün ilk faili olsaydı işimiz çok kolay olurdu," diye ekler. Şu unsurun var olduğunu keşfeder: "insan zihninin spekülatif yetilerinin durumu"; zira Mill, Aydınlanma ve tekniğin ilerlemelerini evrensel tarihin ekseni olarak, "the advance in knowledge, or in the prevalent beliefs"i (bilgideki veya yaygın inançlardaki ilerleme) tarihin itici gücü olarak görüyordu.

onun sayesinde toplumsal gövde, kendi geçmişinin basit sonucu olmaktan çıkar, tanımlı bir anatomisi olur, "tıpkı anatomik unsurların tamamının organizmaların iç ortamını oluşturmaları gibi". Bu ortam olayların açıklamasını verir: "Belirli bir önemi olan her toplumsal sürecin ilk kaynağı, toplumsal ortamın kuruluşunda aranmalıdır." Belirli bir dizi olgunun bu ağır basma özelliği olmasaydı, sosyolojinin "herhangi bir nedensel ilişki kurması imkânsız" olurdu; hatta sosyolojinin söyleyecek hiçbir sözü olmazdı: Her şey tarih olurdu. Ama böyle değil: Aksine tarihin herhangi bir ânında, bir toplumun enine kesiti alınırsa, önceki kuşaklara indirgenemeyecek toplumsal tipler ve bütüncül bir yapı görülür; burada sosyoloji bilimine has nesneler vardır; hatta bu iki nesne bir sayılır, çünkü "eğer toplumsal türler varsa, ortak hayat her şeyden önce, birlikte bulunan ve belirli bir çeşitlilik arz eden koşullara bağlıdır"; aslında sosyolojinin betimlemesi gereken farklı örgütlenme şekilleri vardır. Bir topluma şu ya da bu anatomiyi veren şu toplumsal ortam, bu toplumun şu ya da bu tip organ edinmesini de sağlar; her şey her şeyle birlikte bulunmaz. Sosyoloji bir bakıma toplumlara dair bir biyolojidir; bunu, hacim ve ortam yoğunluğu gibi etkenlerin ağır bastığı bir *Kanunların Ruhu* olarak da düşünebiliriz.

Bu sayfaların üzerinden, yüzyılın üç çeyreği hoş bir berraklıkla akıp geçti. O zamandan beri sosyolojinin hiçbir toplumsal tip, hiçbir baskın olgu türü keşfetmediği doğruysa, değişmezleri keşfetmek için matematiksel bir prakseolojiye gitmek gerekiyorsa, bundan, "tarihçilerin nominalizmi"nin doğru olduğu ve sosyolojinin nesnesiz olduğu sonucunu çıkarmak gerek; bununla birlikte ya da en azından, sosyologlar var olduğuna göre, onların bu isim altında yaptıkları sosyolojiden başka bir şeydir. Bir toplumu ya da tarih kesitini bir organizma gibi açıklamak mümkün değildir; her biri kendine özel bir açıklama isteyen bir olaylar tozbulutu vardır sadece: Fransa'da 1936 Halk Cephesi koalisyonu, 1937 resesyonu, bir kiremitin düşüşü. 1936'daki Fransız toplumunun ancak nominal bir gerçekliği vardır; bunun bileşenlerinin eklemlenişini açıklayabilecek bir bilim yoktur; aynı şekilde, yeryüzünün yüzeyinden gelişigüzel kesilip alınan bir çevrede her an meydana gelen her türden fiziksel-kimyasal sayısız olgunun bütününü açıklayacak bir bilim de yoktur.

"Tarihe ait bilimsel bilgi" tamlamasının birbirinden farklı iki anlama gelebileceğini görmüştük: bir bütün olarak tarihin açıklaması, her olayın kendi kategorisi içinde açıklaması. Ya da bir toplum bütün olarak açıklanabilirse, bir dizi baskın olgu ona belirli bir biçim veriyor demektir; o halde sosyoloji mümkündür ve tarih uygulamalı bir sosyolojiden ibarettir (bir toplumun hayatının akışı, temel olarak onun örgütlenişinin bilgisinden yola çıkılarak anlaşılır); ya da aksine, farklı olaylar ancak lafta bir bütün oluşturur. O halde sosyolojinin hiçbir varlık nedeni yoktur, çünkü tarihin nominalizmi ile, olayların her birinin indirgendiği farklı yasalar aracılığıyla yapılan bilimsel açıklama arasında, ona göre bir şey yoktur.

Sosyolojinin ikilemi, yani nominalizm, bundan kırk yıl önce, Hans Freyer'in gayet manidar bir isim taşıyan kitabında ortaya konmuştu: "Gerçekçilik Olarak Sosyoloji."[67] Ya sosyolojik tipler, arkaik "cemaatler", yani aşiret ya da *insanlar* ve modern "toplum", bütün bunlar gerçeklik hakkındaki bakış açılarından ibarettir, mümkün olan sayısız başka bakış açısından ne daha az ne daha çok meşrudur; bu durumda sosyoloji, ampirik (hadi "tarihsel" diyelim) verilerin bir birikimine kendini indirgemiş olur; ya da bu tipler gerçekten vardır ve bu durumda, onları tarih içinde arayıp bulmak gerekir. Sosyoloji insanlığın bir biyografisidir; insanların nasıl aşiret cemaatinden düzenli topluma ya da toplumsal sınıflara geçtiklerini gösterir. Belirli bir çağda, aynı grup içerisinde, cemaat ile toplumun aynı anda var olamayacağı anlamına gelmez bu; o halde onların birlikte varoluşu, sosyoloğun zihninde, iki kısmi bakış açısının birlikte varoluşu değil; toplumsal husumet getiren, birbiriyle uyuşmaz iki örgütlenme biçiminin birlikte varoluşuydu. Freyer'e göre, modern dünyanın krizi bununla açıklanır. O halde, Freyer'in sosyolojisi sosyoloji sıfatını nasıl hak ediyor diye sorarız kendimize; Freyer bu isim altında, aslında, toplumsal örgütlenmenin iki-üç bin yıllık tarihini yazmıştır.

---

67. Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, 1930 (Wissenschaft, Buchgesellschaft, 1964). Freyer sorunu, *expressis verbis* (belirtik olarak), nominalizmin terimleriyle ifade etmez, fakat bu şekilde kaydedilebilir.

Fakat sosyoloji, tarihten başka bir şey olmakta inat eder. Bu ihtirasın sonucu, sosyolojinin söyleyecek hiçbir sözünün olmamasıdır; ya boşluğa konuşur ya da başka şeyden söz eder. Sonuçta, sosyoloji adı altında yayımlanan kitaplar üç başlık altında toplanabilir: Ne olduğunu itiraf etmeyen bir siyaset felsefesi, çağdaş uygarlıklar tarihi ve nihayet baştan çıkarıcı bir edebi tür, ki Halbwachs'ın *Cadres sociaux de la mémoire*'ı belki de bunun şaheseridir ve farkında olmaksızın XVI-XVIII. yüzyılların ahlakçılarının ve risale yazarlarının mirasını devralmıştır; genel sosyoloji neredeyse tamamen bu üçüncü başlığın altına girer. Birinci başlıkta sosyoloji, bilim olarak, siyaset, eğitim ya da devrimlerde ayaktakımının rolü hakkında ileri ya da muhafazakâr görüşler sunulmasını sağlar; o halde bir siyaset felsefesidir. Buna karşılık, ki bu ikinci başlığa girer, sosyoloji Nanterre'deki öğrenci nüfusu istatistiklerini inceliyor ve bundan Mayıs 1968'deki üniversite isyanının bir açıklamasını çıkarıyorsa çağdaş tarih yapıyor demektir ve gelecekteki tarihçiler bu çalışmayı hesaba katacak, yorumunu inceleyeceklerdir; bu sosyolojiden, sosyoloji hakkında kötü şeyler söylemiş gibi göründüğümüz için tevazuyla özür dileyelim ve bizi, mala değil dükkâna itiraz etmiş addetmesini rica edelim.

Geriye kalıyor genel sosyoloji. Nasıl ki günümüzdeki felsefi üretimin bir kısmı, XVI.-XVIII. yüzyıllarda yayıncılığın hatırı sayılır bir kısmını (belirli dönemlerde, yayımlanmış olan kitapların yarısı) temsil eden fazilet edebiyatı ve vaaz derlemelerinin devamıysa, aynı şekilde genel sosyoloji de ahlakçıların sanatını devam ettirmektedir. Toplumun nasıl oluştuğunu, gruplanma türlerinin neler olduğunu, insanların tutumlarını, ayinlerini, eğilimlerini, aynı zamanda insan hakkındaki özdeyiş ve risaleleri ya da davranışların, toplumların ve insan önyargılarının çeşitliliğini betimleyen zihniyeti anlatır; nasıl ki ahlakçılar bir ebedi insan resmerse genel sosyoloji de işte öyle bir ebedi toplum resmeder; ahlakçıların ve romancıların "edebi" psikolojisi anlamında "edebi" bir sosyolojidir bu. Aynen onun gibi şaheserler yaratabilir; her şey bir yana, Balthazar Gracian'ın *l'Homme de Cour*'u sosyolojidir (Machiavelli gibi, kural koyucu bir dille yazılmıştır). Bununla birlikte risale yazarlarının bu edebiyatının büyük bölümü kalıcı olamamış ve birikimli bir sü-

reç başlatamamıştır; sanatsal ya da felsefi nitelikleriyle kendini kurtarabilmiştir. Nitekim, ahlakçılarda da genel sosyolojide de, hep bilinenin betimlemeleri söz konusudur; oysa düşüncede tutumluluk yasası, ne kadar doğru olursa olsun, aynı derecede doğru olan sonsuz ihtimallerden bir ihtimal olan ve ihtiyaç halinde her insanın bundan bir tane üretmeyi bildiği bir betimlemeyi hazinesine koymaktan kaçınır; hazinesinde yalnızca "hafıza malzemeleri", tarih ve filoloji ile bilimsel keşifleri saklar.

Genel sosyoloji, "edebi" bir sosyolojiden, bir betimlemeden, bir anlatım dağarcığından başka bir şey olamaz. Bu betimlemelerden hiçbiri, daha bilimsel olan diğerlerinden daha doğru olamaz. Açıklama değil de betimleme; bilmenin üç derecesini gayet didaktik bir şekilde gözden geçirelim. Newton'un formülü, gezegenlerin hareketlerini açıklayan Kepler yasalarını açıklar; mikrop patolojisi kuduzu açıklar; ağır vergiler XIV. Louis'in gözden düşmesini açıklar. İlk iki durum bilimsel açıklamadır, üçüncüsüyse bir betimleme ve anlamadır. İlk ikisi keşifler yapılmasını gerektirmiştir, üçüncüsüyse hafızanın çocuğudur. İlk ikisi tümdengelimleri ya da öngörüleri ve müdahaleleri mümkün kılar, üçüncüsüyse ihtiyat meselesidir (siyasetten çok anlayışa dahildir). Birinci kategoriye, "emek/çalışma" ya da "cazibe" gibi çok soyut kavramlar tekabül eder; ikincisine, genel algının kavramlarının arınmasından doğan bilimsel kavramlar (jeologların "kıyı"sı, günlük dildeki kıyının tanımından çok daha kesindir, onun karşısına geleneksel olarak *cuesta* çıkarılabilir). Üçüncü açıklamaya ay-altı kavramlar tekabül eder. Bu üçüncü açıklama tarihtir; bunlardan birincisi de ikincisi de olamayan sosyolojiye gelince, ya tarihe dahil olabilir bu ya da tarihin genişçe bir açıklaması. Tarihsel betimlemeler kelimelerden, kavramlardan, tümellerden oluşur; bir genel sosyoloji elde etmek için bu tümel dizilerinden biri her zaman çıkarılıp alınabilir; yalnızca bu tümeller de kullanılabilir, ki bu da tümdengelimli bir sosyolojinin önünü açar. Sosyolojinin tümdengelimli olması için Spinoza'nın *Ethica*'sından, hukuktan veya teolojiden daha fazla bilim olması gerekmez. Sonuç her zaman aynıdır: Genel sosyoloji bir anlatım dağarcığıdır ve sınırsız sayıda sosyoloji mümkündür; olay bunu ispatlamıştır.

Sosyoloji Betimlemeden Başka Bir Şey Değildir

Sosyoloji betimleyici kategorilerden oluşan bir kümedir diye yazar Parsons: "somut bir sistemin bütün kısımlarına ve veçhelerine tutarlı bir şekilde uygulanabilecek kavramlardan özenle hazırlanmış bir sistem."[68] Bu tanım ya yeteri kadar hırslı değildir, ya da fazlasıyla hırslı. Yalnızca bütün toplumsal hayatı tasvir etmek gerekiyorsa, mevcut bir dil —her dil her şeyi söylemeye müsait olduğuna göre— bu işi görür; fenomenlerin çelişkileri yüzünden tutarlılığı asla hata ya düşmemiş bir dil gerekiyorsa, bu dil, tamamlanmış bir genel sosyolojinin nesnesi olur; Parsons'un zannettiği gibi bu büyük eserin ön hazırlığı olmaz. Parsons'un "özenle hazırlanmış sistem"i, bir başkasından ne daha çok ne daha az değerlidir; sadece, tıpkı Esperanto gibi, daha doğru değilse bile daha kullanışlı olup olmadığını sorabiliriz kendimize. Elbette Parsons'un yaptığı gibi, her tarafa *yapı*, *işlev*, *kontrol*, *rol* ve *statü* gibi üç beş kelimeyi serpiştirerek toplumu betimlemek güzeldir. En az çeyrek yüzyıl eski olmakla birlikte, her tarafa dilekler, tutumlar ve durumlar yerleştiren L. von Wiese'nin dili de daha az güzel değildi. Şimdi insan gruplarını mı betimlemeli? Tönnies'in istediği gibi, insan ilişkilerinin iki idealtip, cemaat ya da *Gemeinschaft* ile toplum ya da *Gesellschaft* arasında gidip geldiğini kimse inkâr etmeyecektir. Bunlardan birincisi duyguların itkisi (*Wesenwille*), ikincisiyse rasyonel irade (*Kürwille*) üzerine kuruludur. Ancak Parsons, aynı ilişkilerin soyut ve evrenselci kurallar ile kişisel ve topyekûn bağlar arasında gidip geldiğini tahmin ederken de haksız değildi. Bu ilk betimleme, aile bağının, bir sanayi şirketinin hissedarlarını bağlayan bağlarla aynı olmadığını anlatır; ikincisiyse, himaye altındaki bir Romalıyı hamisine bağlayan bağla, bir memuru çalıştığı dairenin müdüriyetine bağlayan bağın aynı olmadığı anlamına gelir. Sosyoloji her dille aynı artıya sahiptir; bir şeyleri dile getirmemizi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onları daha iyi görmemizi, gizli yönlerinin farkına varmamızı da sağlar. İşte bu yüzden genel sosyolojiler çoğalma eğilimindedir; bütün hocalar,

68. *The Social System*, Free Press, Paperbacks, 1968, s. 20.

kendileri neyi kavramsallaştırmakta en çok zorlandılarsa, ona özel bir önem atfetmek eğilimindeler.

Sosyoloji teorisi bir betimlemeden ibaret olduğundan, sosyolojik açıklamanın, on beş yıldır entelektüel sahneye hâkim olan işlevselcilik[69] içinde yükseleceği öngörülebilir; peki işlevselcilik her şeyi neyse o olmasıyla açıklamaya dayanmıyor mu? O halde seçim yolsuzluğu, en azından bir hayırlı sonuca, marjinal bireylerin korunmasının teminat altına alınmasına yol açtı diye betimlenirse, bundan yolsuzluğun işlevinin (bilinen işlevinden farklı bir gizli işlev) bu koruma olduğu sonucu çıkar. Bir toplumsal olgunun işlevi neyse o olduğuna ve toplumsal bir olgu bir grup olgusu olduğuna göre, nihayetinde bütün olguların, bireyi grupla bütünleştirmek gibi büyük bir işlevi olduğu söylenebilir, kutsal birliğe damgasını vuran ve denge için gerekli bir kurtuluş yolu olan milli bayramlar ve anarşik isyanlar için de geçerlidir bu. Aynı şekilde kol düğmeleri diye bir şey de olacaktır; Kluckhorn bu düğmelerin işlevinin ne olduğunu sormuş ve cevabı da bulmuştur: "Âdetleri ve bir geleneği muhafaza" işlevini yerine getiriyorlar; "genel kabul görmüş ve toplumsal olarak onaylanmış âdetlere uyduğumuzu düşündüğümüzde"[70] genellikle bir güvenlik duygusu hissederiz gerçekten de; Parsons'a göre, işlevlerin doğrulanması kıstası açısından kusursuz bir açıklama.

---

69. İşlevselcilik hakkında bkz. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et Fonctions dans la société primitive*, çev. Marin, Editions de Minuit, 1968; R. K. Merton, *Eléments de la théorie et de la méthode sociologique*, 2. baskı, çev. Mendras, Plon, 1965, s. 65-139 (ayrıca bkz. R. Boudron, *A quoi sert la Notion de structure*?, s. 186); Malinowski'nin işlevselciliğini ayrı tutmak gerekir: *Une théorie scientifique de la culture*, Fr. çev., Maspéro, 1968. C. Lévi-Strauss'un *Structures élémentaires de la parenté*'sinin "yapısalcı" olduğu kadar işlevselci de olduğu unutulmamalıdır. İşlevselciliğin eleştirisi için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Anthropologie sociale*, Fr. çev., Payot, 1969, 3. bölüm; K. Davis, *le Mythe de l'analyse fonctionnelle*, Fr. çev., H. Mendras (haz.), *Eléments de la sociologie, textes* içinde, A. Colin, 1968, s. 93, vd.; G. Carlsson, "Betrachtungen zum Funktionalismus", *Logik der Sozialwissenschaften herausgegeben von E. Topitsch*, 6. baskı, Kiepenheuer und Witsch, 1970, s. 236-61 içinde; ve özellikle W. Stegmüller, *Probleme und Resultate*... c. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, 1969, s. 555-85. İşlevselcilik ve yapısalcılık hakkında kendi tavrımıza gönderme yapmamıza izin olursa, bkz. *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 1969, no. 3, s. 797 vd.

70. Aktaran Merton, s. 79.

İşlevsel bir açıklamayı sınamak için şunu sormak gerekir: "Eğer ki neticeler, istikrarın muhafazası ya da bir değişimin üretilmesi, sistemin bütünleşmesi ya da kesintiye uğraması şeklinde dışavuruluyorsa, sistem için, dinamik bir sürecin, birbirini dışlayan iki ya da daha fazla sonucunun ayrımsal sonuçları neler olur?"[71] Bu da açıkça işlevselciliğin, bütün toplumsal olguların toplum üzerindeki etkilerinin işlev diye adlandırılmasına dayandığı anlamına gelir; mademki ekmek ve sirk avam tabakasını toplumsal gövdeyle bütünleştiriyor, işlevleri demek ki budur. Anlaşılan Parsons, bizim toplumu, Kant'ın doğayı gördüğü gibi görmemizi istiyor; amaçlara göre oluşturulmuş bir sanat eseri gibi; ama Kant'ın aksine, bu amaç-güderliğin doğa ya da toplum hakkında bize asla bir şey öğretmeyeceğini eklemiyor.

Sosyolojinin Huzursuzluğu

Günümüzde sosyolojinin huzursuzluk içinde yaşadığı ve sosyologların *melior et major pars*'ının (en büyük ve en iyi kısmı) yalnızca "ampirik çalışma"yı, yani çağdaş toplumun tarihini ciddiye aldıkları hiç kimse için sır değil. Diğer sosyoloji hakkında, adı konmamış bir tarih diyemeyeceğimiz sosyoloji hakkında ne düşünmeli? Bir yandan seçkin zihinler tarafından işlenmiş, binlerce sayfa doldurmuş, önemli tartışmalara konu olmuş, diğer yandansa, ürünlerinin 1800 yılının psikolojisi gibi ölü doğmuş olduğunu tahmin etmenin zor olmadığı sahte bir tür olan bir disiplin hakkında ne düşünmeli? Gerçekten de Gurvitch'e ya da Parsons'a Laromiguière'in *Ruhun Yetileri Hakkında Risale*'si kadar benzeyen bir şey yoktur, okur, dipnota

71. *The Social System*, s. 21-22.

72. "Ruhun yetileri sistemi iki sistemden oluşur, idrak yetileri sistemi ve irade yetileri sistemi. Birincisi üç özel yeti içerir: dikkat, karşılaştırma, muhakeme. İkincisinin de aynı şekilde üç özelliği vardır: arzu, tercih, özgürlük. Nasıl ki dikkat, ruhun faaliyetinin, bir fikir elde etmek üzere bir nesneye yoğunlaşmasıysa, arzu da aynı faaliyetin zevk elde etmek için bir nesneye yoğunlaşmasıdır. Karşılaştırma iki nesne arasında yakınlık kurmadır; tercih, karşılaştırılan iki nesne arasında seçim yapılmasıdır. Muhakeme ile özgürlük en başta aynı analojiyi sunmuyor gibi görünür, ama..." Aktaran Taine, *Philosophes classiques du XIX^e siècle en France* (s. 14) adlı hayranlık uyandırıcı eseri.

göz atarsa buna ikna olur.[72] Okur orada, her zaman bilinenin, besbelli olgular karışımının, yaklaşık olanın, laf kalabalığının ve uzaktan uzağa minicik bir eğitici olgu, işe yarar bir fikir ya da bir yazma zevki yakalanabilir diye etrafında dönülen "yanlış bile değil"in cansıkıntısıyla mücadele edilerek sayfaları zorla çevrilen bu sosyoloji kitaplarının içeriğini ve zihniyetini bulur. Söz konusu kitaplar çoğunlukla besbelli olguların derlemesidir (Linton'un *L'Homme*'unu bir okuyun); en iyi durumdaysa —diyelim ki talihsizlik sonucu yazar, tarihçinin ötesine geçmesi gerektiğine inanmadıysa, kendini sosyolog gibi göstermesi, ilgisini anlattığı şeye değil, onu anlatmak için kullandığı kelimelere yöneltmesi gerekmediyse, ki bu onu cansız bir üsluba, her yere aynı kavramları yerleştirme sevdası yüzünden çerçeveyi boğmaya ve sıradanlaştırmaya sevk eder— her tarihsel ya da etnografik betimlemenin sunduğu yarar neyse onu sunar.

Sosyoloji, genel sosyoloji diye bir şey yoktur. Bir fizik, bir iktisat (üstelik tek bir iktisat) vardır, fakat *bir* sosyoloji yoktur; herkes kendi sosyolojisini yapar, aynen her edebiyat eleştirmeninin kendi zevkine göre bir anlatım incelemesi yapması gibi. Sosyoloji var olmak isteyen bir bilimdir, ama daha ilk satırı bile yazılmamıştır ve bilimsel bilançosu bir hiçtir; önceden bilinmeyen hiçbir şeyi ortaya çıkarmış değildir: Hiçbir toplumsal anatomiyi, sağduyunun farkında olmadığı hiçbir nedensel ilişkiyi. Buna karşılık sosyolojinin tarihsel deneyime, soru çizelgesinin kapsamının genişletilmesine gayet dikkate değer bir katkısı vardır ve incelik dünyanın en iyi paylaşılan şeyi olsaydı, bilimsel kaygılar zaman zaman onu boğmasaydı, bu katkı daha da fazla olurdu; sosyolojinin bütün yararı işte bu inceliktir. Kardiner'daki temel kişilik teorisi şifahi olduğu kadar müphemdir; "birincil kurumlar" ve bu kişilik arasına yerleştirmeye çalıştığı ilişkiler bazen apaçık, bazen keyfi, hatta naiftir fakat Markiz Adaları'ndaki yerli ruhu betimlemesi çağdaş tarihin güzel egzotik sayfalarından biridir. Demek ki bir sosyoloji kitabında, meslekten olanların "edebi" ya da "gazeteci dili" diye eleştirdikleri serimlemeler eserin en iyi kısmıdır, mesleki anlamda nitelikli serimlemelerse ölü kısımlardır. Uyanıklar bunu iyi bilir ve yalnız kalabalık ya da fotoğraf sosyolojisi üzerine yazarken, iki okur kategorisinin de hoşuna gidecek, akıllıca bir denge gözetirler.

Sosyoloji Sahte Bir Sürekliliktir

Sonuçta sosyoloji, bir kelimedir yalnızca — tarihin anlatım dağarcığı ve konu dağarcığını, yoksulluğun siyasal felsefesi ya da çağdaş dünya tarihi gibi birbirine benzemez faaliyetleri kapsayan sesteş bir kelime. Dolayısıyla sahte süreklilikler dediğimiz şeyin iyi bir örneğidir; Comte'tan ve Durkheim'dan Weber, Parsons ve Lazarsfeld'e uzanan bir sosyoloji tarihi yazmak, bir disiplinin değil, bir kelimenin tarihini yazmaktır. Bu yazarların birinden diğerine, hiçbir esas, nesne, niyet ve yöntem sürekliliği yoktur. Sosyoloji evrim geçiren bir Disiplin değildir; sürekliliği, tek ortak noktaları geleneksel disiplinlerin kıyısına yerleşmiş olmak olan entelektüel faaliyetler arasında tamamıyla sözel bir bağ kuran adında yatar yalnızca. Bu disiplinler arasında boşluk vardı (tarih natamam bir tarihti); aynı zamanda "bilimsel" siyaset felsefesi yapma eğilimi, bir tarih bilimi kurma eğilimi de vardı. Eski disiplinler arasındaki bu belirsiz alana, farklı mahallerde, birbiri ardına, yalnızca aynı adı almış olmak marjinalliğine dayanarak, karmakarışık girişimler gelip yerleşti. Mesele artık, sosyolog Durkheim'ın sosyolog Weber'le ortak noktası olup olmadığı değildir, zira hiçbir ortak noktaları yoktur, mesele ikincisinin neden sosyolog adını aldığıdır (çünkü onun tarih kavramını, değerlere ilişkin olma teorisi sımsıkı sarmıştı). Başlangıç noktasında, Durkheim ile birlikte sosyoloji, kendi olanaklılık koşulları çok net bir şekilde belirlenmiş, çok açık bir girişimdi. Bu koşulların uygulamada imkânsız olduğu yavaş yavaş ortaya çıktı ama sosyoloji adı kaldı; çoğunlukla o kadar açık olmayan başka girişimlere geçildi. İncelenecek bir toplumsal olgular alanı yok muydu? Tarih ya da felsefe olduğunu itiraf etmeyen, bu alanla ilgili bütün faaliyetlere sosyoloji adı verildi; fazlasıyla olaysal bir tarihyazımının boşluklarını dolduracak ya da çağdaş tarihe yeni yöntemler getirecek (anket, sondaj) meşru faaliyetler de o kadar meşru olmayan faaliyetler de söz konusu olabilirdi. Sosyolojinin evrimi, adının kullanımının evrimi olduğundan, kendi kuruluşuna sadık kalarak "diyalektik" olarak sürekli değişen geometri ya da iktisat gibi gerçek bir bilimin evrimiyle, sosyoloji gibi semantikten ileri gelen müphem bir alanın

evrimi arasında uçurum vardır. Sosyoloji çağdaş kültür tarihine aittir, bilim tarihine değil.

Her şey tek kelimeyle ifade edilebilir; sosyoloji şimdiye kadar hiçbir şey keşfetmemiştir; bir betimlemede bulunamayacak hiçbir şey ortaya çıkarmamıştır. Bir keşfin ardından doğmuş, daha doğrusu gerçek anlamda kurulmuş bilimlerden değildir; "İşte toplumsal olgular, hadi bir inceleyelim," der sosyoloji, "Keşiflerin peşinden gidelim," demez. Toplumsal olgular, kimyasal ya da iktisadi olgular gibi, teorik olarak bir bilime alan açar, ama bu bilimin ortaya çıkması için bu olguların neye benzediklerine bakmak ve onu titizlikle anlatmak yetmez; bu şekilde ancak doğa tarihi ya da tarih yapılabilir. Hiçbir şey keşfetmeyen bir beşeri bilim bilim değildir; hoşuna gitse de gitmese de, ya tarihtir ya felsefe (mesela, siyaset felsefesi). Sosyolojinin hesabına yazılabilecek hiçbir keşif olmadığına göre, sosyoloji yüzyılının üç çeyreğinden, konuşma şekilleri hariç hiçbir şey kalmadığını anlıyoruz. Yazarlara ve milli ekollere göre büyük bir çeşitlilik gösteren olağanüstü bir entelektüel faaliyeti böyle bir kalemde ve bütün olarak mahkûm ettiğimiz için bize sitem etmeye kalkacak okur, bu çeşitliliğin elimize hiçbir şey vermemek gibi bir ortak özelliği olduğunu da hatırlamalıdır. Tönnies'ten Nazizme uzanan Alman sosyolojisinden geriye ne kaldı, bir eylem ya da otorite teorisi sayılamayacak birkaç kullanışlı deyimle (*zweckrational*, ya da "karizmatik"), niyet ahlakıyla sorumluluk ahlakının karşıtlığı gibi birkaç felsefi önermeden başka? Gösterge hiç yanıltmaz: sosyolojiyi incelemek, kimya ya da iktisadın incelendiği gibi bir doktrin bütününü incelemek değildir; ardışık sosyoloji doktrinlerini, dün ve bugünün sosyologlarının *placita*'sını (görüş, kanı) incelemektir. Çünkü hâkim doktrinler, milli ekoller, dönem üslupları, yürürlükten kalkmış büyük teoriler, yaratıcısı olan "büyük patron"un sosyoloji mesleğine girişleri kontrol ettiği sürece sosyoloji olarak kalmış teoriler vardır; fakat birikimsel bir bilgi süreci yoktur.

Sosyoloji ya Tarihtir ya da Retorik

Nihayetinde bundan ders çıkarmak lazım: Sosyoloji tarihin yaptığından ve yapabileceğinden daha fazlasını yapamamıştır; ayrıca daha az sosyolojik ve daha tarihsel olduğunda, kendini olayların anlatılmasıyla sınırladığında daha ilginçtir. Bugün en yaygın olan doktrinin klasik bir başlığını, Stoacılardan günümüze yenilenerek gelen rol teorisini ele alalım. Etrafımıza bir göz atarsak, kasap, seçmen ya da metro yolcusu olsun, hemcinslerimizin eylem özgürlüğünün hemcinsleri tarafından sınırlandırılmış olduğunu (statüleri), genellikle kendilerinden beklendiği gibi davrandıklarını (rolleri) ve aşağı yukarı davrandıkları gibi düşündüklerini (tutumları) görürüz; başka türlü hareket etmeyi düşünürlerse sapmaları engellenir (kontrol). Bu net söz dağarcığı (her bilimin ilerlemesi için gerekli koşullardan biridir), mesela bir Latince profesörünün, bir sıhhi tesisatçı ya da polo oyuncusundan çok bir Latince profesöründen beklenecek hırsları taşıyacağını keşfetmeye yarar; zira bir kişinin kendini verdiği işler ya da daha basitçe ifade etmek gerekirse, hırsının yüksekliği, kendi kendisi hakkında sahip olduğu fikre bağlıdır; bu fikrin genellikle söz konusu kişinin statüsünden ilham aldığı tespit edilebilir.[73]

Daha öğretici sonuçlar çıkarmak da mümkündür. Mesela *rol değişimlerinin, bu rollerin sahiplerinin davranışları üzerine etkisi* hakkında önemli bir inceleme olabilir.[74] Tarih, konu ve anlatım dağarcıklarının bu metinde nasıl iç içe geçtiğine bir bakalım. Yazar, Newcomb, Parsons ve diğer teorisyenlere göre bir kişinin içsel tutumunun rolünden etkilendiğini hatırlatmakla işe başlar; "Dairenin amiri olduğundan beri adam tanınmaz hale geldi," denmez mi? Yine de ortak gözlem bilimsel bir ispat değildir; elbette şimdiden elimizde delil kırıntıları vardır: "Mesela S. A. Stouffer, meslekten subay olanların, zorunlu askerlik hizmeti yapanlara göre orduya daha uygun olduğunu keşfetmiştir."[75] Fakat nedenle sonuç arasındaki bağlantı hâlâ açıklanmayı beklemektedir. İnsanların kendi haklarında beyan et-

73. Bkz. J. Stoetzel, *La Psychologie sociale*, Flammarion, 1963, s. 182.

74. S. Lieberman, *The Effect of Changes in Roles on the Attitudes of Role Occupants*, H. Mendras'nın *Eléments de sociologie, textes* içindeki çevirisi, s. 377.

tiklerinin doğru kabul edilmesi gerektiği gibi gayet demokratik bir ilkeden yola çıkan yazar, aynı fabrikada çalışan 2354 işçiye anket dağıtmış ve ustabaşlarıyla sendika delegelerinin %62,4'ünün fabrika yönetimi konusunda zıt tutumları olduğunu görmüştü; ustabaşları yönetim taraftarıyken sendikacılar daha çok yönetim karşıtıydı. Açıklama bekleyen bu durum için yazar, iki etken üzerine kafa yorar: "Bu etkenlerden biri referans gruplarının etkisine bağlıdır; rol değişimi referans grubunun değişimini içerir, bu da davranış değişikliğine yol açan bir tutum değişikliğine yol açar. İkinci etkense, içsel olarak dışsal davranışımızla uyum içinde olmak ihtiyacında olduğumuz önermesine dayanır."

Vergilerin XIV. Louis'yi neden gözden düşürdüğünü bilen ve aynı türden sayısız başka açıklamanın mümkün olduğunun farkında olan okurumuz için, bu açıklamalardan hiçbiri ifşa düzeyinde değildir; okurumuz aynı zamanda insanların çoğunluğunun rollerini samimiyetle oynadığını da bilir, çünkü insanlığın büyük kısmının şizofreni ya da somurtkanlık ya da bir iç bölünme halinde yaşamadığını tespit etmeyi başarmıştır. Peki bu istatistik çalışma sonuçta ne getirir? Her şeyden önce Amerikan işçi hareketi tarihine bir katkıdır; XX. yüzyılın ortalarına doğru sendika delegelerinin üçte ikisi yönetime düşmandı. Bunun dışında, fabrika hayatı üzerine bir deneyim, bir *ktêma*'dır: Demek ki insan tabiatına ya da en azından XX. yüzyıldaki insan tabiatına uygun bir şeydir bu ve başka zamanlar için de böyle bir artgörüde bulunulabilir. Tutumların roller üzerinde ya da rollerin tutumlar üzerinde etkili olup olmadığına ve bu kelimelerin bir tek anlamının mı olduğuna gelince, söz konusu çalışmanın tam anlamıyla sosyolojik veçhesi olsa da bu nokta önemli değildir. F. Bourricaud'nun mükemmelen ifade ettiği gibi,[76] bir süreçte,

---

75. Bir konuda anlaşalım: Meslekten subay olanların XX. yüzyılın ortalarına doğru Amerikan ordusu için daha uygun olduğunu kanıtlamak gereksiz bir iş değildir, çünkü bu nokta baştan belli değildir, bu konuda da toplumsal efsaneler boldur. İkna edici olan şey, bundan yola çıkarak tarihsel bir nokta değil, roller ile davranışlar arasındaki bağlantıya dair doktriner bir nokta kanıtlamaya çalışmaktır.

76. 1955'te yayımlanmış olan *Eléments pour une théorie de l'action* çevirisinin önsözü, s. 94-104. Bu konuları daha o tarihte açıkça görmüş olmak takdire şayandır.

oyun kuralları'nı taklit eden (iktisadın yaptığı budur) varsayımsal-tümdengelimli bir sistem varsa bilim vardır; buna karşılık, burada bütün durumlara uygulanmaya elverişli genel kategoriler aramak, yalnızca toplumsal hayatın hangi söz dağarcığıyla tasvir edilebileceğini aramak demektir, aynen her tarafta su ve ateş bulan İyonyalı fizikçiler gibi her tarafta tutumlar ve roller bulmak, analojinin zaferini ilan etmektir. Böyle bir anlatım dağarcığıyla ne tümdengelimde bulunulabilir ne de öngörüde: Yeni bir şey getirebilmek için o şeyin varsayımsal olarak belirlenmiş olması, biçimsel olarak değerlenmek yerine bir içeriği karşılaması, kısacası tarihe bir dahlinin olması gerekir. Zira bu sahte-bilim, en âlâsından somuttur ve somut olanla girdiği "kaçamak mübadeleler" sayesinde yaşar. Oysa somutta nedensel açıklamalar hiçbir zaman kesin olmadığından ve zihinsel kısıtlamalarla kuşatılmış olduğundan, söz konusu açıklamalar asla genellenemez ve özel bir durumdan ayrı tutulamaz.

Sosyoloji kendini bilmeyen bir tarihtir ve, yöntembilimsel anlamda, hâlâ Thukydides öncesi bir aşamadadır. Tarihin parçası olarak sosyoloji, muhtemel olandan, doğru gibi görünenden ileri gidemez; en fazla, aynen Thukydides gibi "Gelecekte olaylar, insan karakteri gereği geçmişin olaylarıyla benzerlikler, koşutluklar gösterecektir," diyebilir. Fakat bu doğru gibi görünenler, fiilen doğru oldukları tarihsel bağlamdan ayrı tutuldukları sürece, besbelli olgulardan ibaretlerdir. Bu yüzden Thukydides ne tarihin yasalarından ne de savaşın sosyolojisinden söz ederdi; sözünü ettiği tek şey doğru gibi görünenlerdi. J. de Romilly'den alıntı yapmak gerekirse, *Peloponnesos Savaşı*'nın altında, formülleştirilmiş yasalar değil, telkin edilen gerçeğebenzerlerin oluşturduğu karmaşık ve tutarlı bir sistem yatar, çünkü bu tür genelliklerin uygun şekilde formülleştirilmesi mümkün değildir;[77] Thukydides sürekli yasaları düşünür —

77. J. de Romilly, "L'utilité de l'histoire selon Thucydide", Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, c. IV, *Histoire et historiens dans l'antiquité* içinde, Cenevre, 1956, s. 62. Dolayısıyla Thukydides, "iki tehlikeli eşiği geçmekten kaçınır", yani "gün ışığına çıkardığı bağlantıları zorunlu gibi göstermek. Terklanıyor olsa da bir anlatı sıklıktan sürekliliğe geçemez" çünkü bu süreklilik, "insanın özgürlüğü ve rastlantının sürprizleri tarafından imkânsız kılınmıştır"; ikinci tehlikeyse, "bu doğru gibi görünenleri bağımsız, yalıtılmış ve kendi kendine ye-

tarihçinin sürekli olarak yasalar ve geçmişin manzarasında bölgesel özler yakaladığına inandığını biliyoruz— ama bunları asla açıklamaz. Bu formülleştirme reddi "yoksullaştırmanın reddi"dir, yavanlaşma reddidir, çünkü "tarihten çıkarılan genel dersler şüpheli, kesinlikten uzak, kısmidir". Anlatıdan bağımsız bir genel bilgi yoktur, olamaz da. Kitabının en büyük katkısını *ktêma* olarak gören Thukydides'in, bu *ktêma*'nın, bu benzerliklerin ne olduğunu yine de bize söylememesi manidar değil midir? *Ktêma*'nın belirsiz olduğunu bildiğinden, bunu anlatıdan çıkarmayı her okurun kendisine bırakıyordu muhakkak, zira *ktêma* her seferinde farklıdır, her okurun Peloponnesos Savaşı'yla karşılaştırdığı savaşa göre değişir. Thukydides, münferit bir durumun deneyim düzlemini aşmak istememiştir; fizikçilerin ve sofistlerin çağdaşı olduğu halde bir tarih sanatı, bir *tekhne*, bir sosyoloji yazmayı reddetmiştir. Onun kitabı tarihsel bilginin anahtar sorusunu da ortaya koyar: Nasıl oluyor da, her tarafta tarih dersleri bulduğumuzu sandığımız halde, bu dersleri hataya da yavanlığa da düşmeksizin açık seçik ifade etmek imkânsız olabiliyor? Cevabı biliyoruz: Tarihsel nominalizm, ay-altı nedenselliğin müphemliği, bir dizi nedenin daima diğerlerinden daha belirleyici olamaması sonucunu getiriyor.

Aynı şekilde birçok sosyoloji kitabı, tarihten çıkardıkları fikirlerden ziyade, kullandıkları tarihsel veriler nedeniyle değerlidir. Monarşiyi ya da ılımlı aristokrasiyi betimleyen ve zamandan münezzeh başlığı altında Eski Rejim devletlerinin olaysal olmayan tarihlerini yapan Montesquieu'nün yeri doldurulamaz. Buna karşılık Montesquieu bu tarihi, değişkenler ve yasalarla açıklamaya kalktığında yalnızca düşünce tarihiyle ilgilenmektedir. *Kanunların Ruhu* sosyolojik yönleriyle hükümsüz bir kitaptır, fakat bir karşılaştırmalı tarih kitabı olarak hâlâ dimdik ayaktadır; XVIII. yüzyıl tarihçilerinin fazlasıyla olaysal tarzda yazdıkları Eski Rejim devletlerinin tarihini tamamlar.

---

terli gibi sunmak"tır, oysa uygulamada bağlamın verileri "bunu tamamlar, sınırlandırır, destekler" (J. de Romilly, s. 59). Kitabımızın 8. bölümü bu Thukydidesçi uygulamaya dair bir şerhtir.

Sosyoloji Çok Dar Bir Tarih Kavrayışının Sonucudur

İki yüzyıldır durum değişmedi: Sosyoloji doğdu ve tarihin eksikliklerinden beslenerek yaşıyor; beyhude bir anlatım dağarcığı olmadığı durumlarda çağdaş tarih ya da adı konmamış karşılaştırmalı tarihtir sosyoloji ve okunmayı hak eden, ilgiyle okunan iyi sosyoloji, bu tarihlerden ya biri ya da diğeridir. O halde tarihçilerin şunun bilincine varmaları lazım: Sosyoloji, onların yazmayı ihmal ettikleri ve yokluğu dolayısıyla kendi yazdıkları da eksik kalan tarihtir. Aynı şekilde sosyologlarla etnografların, tarihçilerden daha bilimsel bir şey yapamayacaklarını anlamaları gerekir. Geçmişin olaysal tarihinin nasıl, kendi döneminde güncel olanı, günbegün olayları kayda geçen belgelerin bakış açısının mahkûmu olduğunu görmüştük; çağdaş tarih işte bu tarihin izinden giderek aynı bakış açısıyla yine bunu yapar ve siyasetin vakayinamesine ait olmayan her şeyi sosyolojiye bırakır. Bununla birlikte, evergetizm tarihe ait olurken *Le Phénomène bureaucratique* (Bürokrasi Fenomeni) başlıklı bir kitabın neden sosyolojiye ait olduğunu, *Auxerre en 1950*'ın neden 1850 yılında Auxerre'den daha az tarihsel olduğunu, Paris bölgesindeki genç işçileri konu alan *Les Blousons bleus*'yü (Mavi Ceketliler) Helenistik eğitim sistemi hakkında bir kitaptan ve bugünkü Kariera kabilesinin akrabalık ilişkilerini konu alan bir incelemeyi Bizans'taki akrabalık ilişkileri hakkında yapılmış bir incelemeden ayıranın ne olduğunu görmek zordur.[78] Yine de Sorbonne'daki kürsü dağılımını bilimlere dair bir sistem sayacak ya da yaşanmış olanı bilmemizi sağlayan belge çeşitliliğinin (Helenistik yazıtlar, bir kamuoyu yoklaması, bütün bir Kariera kabilesi) bu yaşanmışın daha kolay bilime dönüştürülmesini sağlayacağını sanacak değiliz. Elbette, tarih bel-

78. M. Crozier, *Le Phénomène bureaucratique*; Ch. Bettelheim ve S. Frère, *Auxerre en 1950*; N. de Maupeou-Abboud, *Les Blousons bleus*. Bu kitaplardan biri hakkında, çok az spekülatif olduğu, sosyolojik olduğu, olguları bir araya getirmekle yetindiği ve bunları "edebi" bir biçimde ("tarihsel" diye anlayalım) anlattığı şeklinde bir eleştiride bulunuldu. Aslında iltifat sayılmaz mı?

geler aracılığıyla yazıldığına ve aynı kişinin hem Yunan epigrafisine hem istatistik yöntemine aynı anda hâkim olması zor olduğuna göre, kabaca belgelemedeki farklılığı kopya eden,[79] günümüzdeki bu disiplinler eklemlemesi devam etmekte haklıdır. Fakat belgelemedeki farklılığı epistemolojik bir farklılık saymak gerekmez.

Ama çoğu zaman böyle yapılır. Bir sosyolog, sosyolog unvanını taşıdığına göre "ampirik verileri biriktirmek"ten (*rein empirische Erhebungen, Materialhuberei*) —"tarihçi gibi davranmak"tan diyebiliriz— daha iyisini yapması gerektiğini düşünür; bir toplum bilimine yükselmeli, L. von Wiese'nin dediği gibi, ebedi ya da en azından "hemen hemen ebedi" (*fast ewige*) yasalara ulaşmalıdır. Aynı şekilde, tarihçi olarak antik Atina ailesini incelemek yerine çağdaş Kariera ailesini inceliyor ve etnograf unvanını taşıyorsak, kendimizi antropoloji üzerine felsefe yapmaya yetkili ya da bunu yapmaya davet edilmiş zannederiz; ilkel, tam da bu ismin düşündürdüğü gibi, insanı daha derinlemesine ifşa etmektedir şüphesiz. çağdaş dünyada birleşme fenomenini inceliyorsak, bundan bir toplanma teorisi çıkarmakla yükümlü olduğumuzu zannederiz. Çağdaş dünya Tarih gibi, kendi vitrini içinde atıl duran müzelik bir parça değildir; üzerine düşünülebilecek bir şeydir. Tersine, antik dünyada birleşme fenomenini inceliyorsak, sosyologların birleşme fenomeni hakkında söylediklerini düşünmekten ve bunları soruşturmaktan kendimizi muaf sayarız (oysa ilginç, hatta çok önemli şeyler söylemişlerdir; olaysal olmayanın mükemmel tarihini yapmışlardır). Türlerin teamülünün, *geprägte Formen*'in zihinlerimiz üzerinde işte bu tür bir ağırlığı vardır; nasıl ki cinaslardan tanrıların doğduğunu görmüşsek, türlerin geleneksel kesitlemesinden de sahte billimlerin doğduğunu görmüşüzdür.

---

79. Tarihte dönemlendirmenin büyük oranda belgelemenin doğasına göre yapılması kaçınılmazdır. Erken dönem Roma İmparatorluğu ile geç dönem Roma İmparatorluğu arasında yapılan ayrım, edebi ve epigrafik bir belgeleme ile kilise babaları ve *Theodosius Yasası*'na dayalı belgeleme arasındaki ayrıma karşılık gelir. Çağdaş dönemin siyasal tarihi ile aynı dönemin toplumsal tarihi (yani, "sosyoloji") çok farklı belgeler ve yöntemler kullanır. Tarih alanının kesimlere ayrılmasında, belgelemenin doğasının bilinçdışı olarak oynadığı rol dikkate alınmalı ve tarihyazımının tarihi buna büyük önem atfetmelidir.

Tarihi Sakatlayan İki Teamül

Birkaç binyıl öncesinde tarih kötü bir başlangıç yapmıştır. Halkların ya da kralların hayatının hatırasını yaşatmak şeklindeki toplumsal işlevinden hiçbir zaman tamamıyla uzaklaşmamıştır. Çok erken bir dönemde özgüllüğe duyulan saf bir meraka dönüştüğü ve Herodotos çabucak çağdaş tarih ve olaysal olmayan tarihle birleştirdiği halde tarih, iki tür teamülün etkisinden çıkamamıştır. Birinci teamül ister ki yalnızca geçmişin, hatırası saklanmazsa kaybolup gidecek olanın tarihi olsun; şimdi'nin bilgisi besbelliymiş gibi görünür. İkincisiyse, tarihin, bir milletin geçmişini, bu milletin tekil münferitliğine odaklanarak anlatmasını ve mekânsal-zamansal bir *continuum* (süreklilik) içine yerleşmesini ister: Yunan tarihi, Fransa tarihi, XVI. yüzyılın tarihi. Tarihsel malzemeyi konu başlıklarına ayırmanın da aynı derecede meşru olduğu akla getirilmemişti: Yüzyıllar boyunca site, çağlar boyu mesihçilik, milletler arasında savaş ve barış.

Birinci teamül, aslında aynı şey olan şimdi ile yarı yarıya gerçekdışı kılan tarihsel bir belirtinin etkisinde olan geçmiş arasında karşıtlık kurmaya alıştırdı bizi. Bu sahte karşıtlık, birisi uygarlaşmış olanları diğeriyse ilkelleri ele almak üzere çağdaş uygarlıklar tarihini kendi aralarında paylaşmış olan iki sahte-bilimin, sosyoloji ile etnografinin kökeninde yatar (daha açık görüşlü olan Herodotos, Yunanların uygarlığıyla barbarlarınkini birlikte tasvir ediyordu). Tarihsel belirtinin etkisinde olmayan bu iki disiplin, sonsuz bir şimdi içinde özgürce evrilir: Çağdaş bir toplumda "rolleri" incelemek, aynı zamanda genel anlamda "rolleri" incelemek demektir. Bu safdillik değil elbette, türün teamülüdür; kaldı ki zaman zaman bir sosyoloğun geçmişe daldığı görülür; bu dalıştan, önsözünde karşılaştırmalı tarihin sosyoloji için yeni "malzemeler" sağlayabileceğini göstermek istediğini belirtmeyi ihmal etmediği bir kitapla geri döner. Görüldüğü gibi bir karışıklık cehennemindeyiz, safdillik suçlanmamak için yeterli olacak, ama keyfi teamülleri ve bunlardan çıkarılan hatalı sonuçları açıklığa kavuşturmaya cüret etmemize yetmeyecek, şu her şeyin yarım düşünüldüğü çürümüş durumlardan birinin içindeyiz. Etnoloji ile sosyolojinin insan üzerine akıl yürütmeye hakkı

varsa, tarihin neden olmasın? Tarihin bunu yapmama hakkı varsa, sosyologlarla etnografların yapmaya neden daha fazla hakkı olsun? Şimdi ile geçmişin varoluşsal karşıtlığının, coğrafya ile iktisadın geleneksel görünümüne de biçim verdiği bir gerçek. Coğrafyacılar esas olarak yeryüzünün güncel durumunu tasvir eder; herhangi bir ülkede demiryollarının kilometresi arttıkça, derslerinde öğretecekleri rakamı ortaya çıkarmak için uğraşırlar. Elbette tarihsel coğrafya diye bir şey vardır ama bu, pek yüz verilmeyen, fakir bir akrabadır (çok yazık, çünkü "1815 Fransası'nın beşeri coğrafyası" hem yapılabilir hem de bir o kadar ilginç). İktisada gelince, bunun adının Almanlarda "milli iktisat", Adam Smith'te "milletlerin zenginliği" olması boş yere değildir; ebedi yasalardan kurtulsa bile, kendiliğinden hem çağdaş hem millidir.[80]

Zaman ve mekân birliği şeklindeki ikinci teamül, tarihi *continuum*'a bağlar ve ondan her şeyden önce bir milli münferitlik biyografisi çıkarır. Bugün hâlâ, derecesi değişse de, yazılmakta olan tarihin büyük kısmı, bir milletin tarihinden biçilir; *continuum* teamülünden uzak durana ise karşılaştırmalı tarih adı verilir. Coğrafya kendini münhasıran bölgesel coğrafyayla sınırlamış olsaydı ve genel coğrafya fakir akraba ya da uç bir teknik kabul edilseydi ne durumda olacaksa, tarih o durumdadır. Hâlâ milli edebiyatların bakış açısının hüküm sürdüğü edebiyat tarihinde de durum aynıdır: Edebiyat tarihi bu gelenekten uzaklaşıp sınırları yok saydığında ve tam olarak kendisi olduğunda ayrı bir disiplin oluşturmuş gibi görünür ve karşılaştırmalı edebiyat adını alır. Bununla birlikte, ne karşılaştırmalı tarih ne de karşılaştırmalı edebiyat, kelimenin en sıradan anlamıyla tarihten ya da edebiyat tarihinden başka bir şeydir; daha doğrusu bunlar, parçalanmış olan geleneksel tarihlerin tamamlayıcısıdırlar; sonunda tam bir tarih, *continuum*'dan kurtulmayı başarmış, olay örgüsü seçiminde kendine tam bir özgürlük tanımış, zaman ve mekân birliklerini, bir yüzyılın ya da bir halkın tarihini mümkün olan kesitlerden biri olarak kabul eden bir tarih oluşturmak için bunlara eklemlenirler.[81] Zamanın tarih için esas olmadığı-

80. J. Robinson, *Philosophie économique*, çev. Stora, NRF, 1967, s. 99.

nı, yalnızca özgüllük olduğunu daha yukarıda görmüştük; birliklere saygı, mekânsal-zamansal tekilliğe bağlılık, milli ya da hanedana ait hatıraların muhafaza alanı olarak kavranan en eski tarihten son kalıntılardır. Nasıl ki baskı altındaki azınlıklar sorunu aslında baskıcı çoğunluklar sorunuysa, aynı şeklilde karşılaştırmalı tarih (genel tarih de denir) ve karşılaştırmalı edebiyat da kıyıda kalmış disiplinler değildir; aksine bunlar, tarihin bütünü olarak yorumlanamayacak, milli kesitlerdir. Coğrafya XVII. yüzyıldan itibaren tam bir disiplin haline geldiyse ve genel coğrafyanın meşruluğunu kabul ettiyse, bu muhtemelen, her şeyden önce milli olan tarihten farklı olarak coğrafyanın aşikâr sebeplerden, her şeyden önce yabancı milletlerin coğrafyası, "seyahatler tarihi" olmasındandır. Geriye kalanı Varenius'un dehası halletmiştir.

"Genel" Coğrafya Örneği

Coğrafyacıların, önemli bir ilkeleri var, tarihçilerin de mutlaka ilham almaları gerekir: Bir fenomeni, yeryüzünün başka noktalarındaki benzer fenomenlerle karşılaştırmaksızın ele almamak. Mont-Blanc kütlesindeki Talèfre buzulu inceleniyorsa, coğrafyacılar bunu diğer Alp buzullarıyla, hatta gezegenin bütün buzullarıyla karşılaştırmayı ihmal etmezler. Karşılaştırmadan bir ışık doğar: "Karşılaştırmalı coğrafya ilkesi" genel coğrafyanın temelini oluşturur ve bölgesel coğrafyaya can verir.[82] Coğrafyacılar, biri bir *continuum*'u yani bölgeyi izlerken diğeri konu başlıklarını, yani buzulu, erozyonu ya da habitatı dikkate alan, bütün betimlemelerin bu iki yöneli-

81. Filolojinin evriminden geriye dönük bir karşılaştırma çıkarılabilir: A. Boeckh'in *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*'ında filolojide reforma girişmesinin, yani filologların *öz* ilkelerini sonuna kadar götürerek, filolojiyi, filologların ilk kurduğunda olduğu gibi daha büyük bir *tutarlılık* haline döndürme çabasının üzerinden bir buçuk yüzyıl geçti; bilimler bu şekilde reforme olur, bunu biliyoruz. Boeckh bunun için, antikçağ incelemeleriyle modern incelemeler arasındaki mutlak kopukluğu reddetmek ve o dönemde gayet şaşırtıcı olan, Shakespeare ya da Dante'yi yorumlamanın Homeros ya da Vergilius'u yorumlamaktan farklı bir faaliyet olmadığı şeklindeki fikri kabul ettirmek zorunda kaldı.

82. A. Bonifacio, Encyclopédie de la Pléiade içinde, *Histoires des sciences*, s. 1146.

mini "yatay boyut" ve "dikey boyut" olarak adlandırırlar.[83] Epigrafistler, bölgesel sınıflandırma ve dizi halinde sınıflandırma adlarını verdikleri bu iki yönelimi iyi bilirler. Bu aynı zamanda, tarih / karşılaştırmalı tarih ve edebiyat tarihi / karşılaştırmalı edebiyat düalizmidir. Bütün bu betimleyici disiplinlerin nesnesi, zaman ya da mekân içinde ardışık ve uygun bir açıyla ele alınırsa çoğu zaman kendi aralarında benzerlikler arz eden olgulardır. O halde mekân ya da zamanın bir parçası, içerdiği olgularla birlikte betimlenebilir yahut belirli benzerlikler arz eden bir dizi olgu betimlenebilir. Edebi olgular, devamlılığı olan bir hikâye gibi (Fransa'da roman, XVIII. yüzyılda Fransız edebiyatı ve toplumu, Avrupa edebiyatı) ya da kategoriler halinde (birinci tekil şahıs romanları, edebiyat ve toplum) anlatılabilir.[84] Bu iki yönelimden birini seçmek arasında bir fark yoktur; biri diğerinden daha genel ya da daha sosyolojik değildir. Tarihsel ya da coğrafi olgular "alanı"nın derinliği yoktur, yassıdır bu alan; ancak büyük ya da küçük ve yekpare olan ya da olmayan parçalar kesilebilir buradan; "Fransız romanı" ya da "birinci tekil şahıs romanları", "Yunan kent-devleti" (yani, Yunan kent-devletleri) ya da "tarih boyunca kent-devlet" incelenebilir. Ancak uygulamada, seçilen yönelim hangisi olursa olsun diğer yönelimin bilgisini de üstü kapalı olarak anlatır. Başka buzulları inceleyerek bir buzul sistemi-

---

83. "Yatay" ve dikey yönelim hakkında bkz. Schmitthenner ve Bobek, W. Storkebaum, *Zum Gegenstand und Methode der Geographie* içinde, s. 192 ve 295.

84. Edebiyat tarihinde *continuum* teamülüne bir ikincisi eklenir: Edebi olayların alanı, eserlerin kaleme alındığı dile göre bölümlenir; dil ve bir milletin kendi milli edebiyatından duyduğu gurur, edebiyat alanını milli hücrelere ayırır. *Continuum* teamülünden (konu başlıklarının incelenmesi de olabilir: "birinci tekil şahıs romanları", "çağlar boyunca edebiyat ve toplum") ve milli edebiyat teamülünden kurtulan her edebiyat tarihine karşılaştırmalı edebiyat denir. Cl. Pichois ve A. M. Rousseau'nun şu son derece açık satırlarına bakınız: *La Littérature comparée*, A. Colin, 1967, s. 176 (Türkçesi: *Karşılaştırmalı Edebiyat*, çev. Mehmet Yazgan, Ankara: MEB, 1994). Bir başka deyişle karşılaştırmalı edebiyat iki şeydir: Hem "genel coğrafya" anlamında (ki bunun genel hiçbir şeyi yoktur, *continuum*'a göre ayırmak yerine konu başlıklarına göre ayırır sadece) bir "genel edebiyat"tır, hem de *continuum*'u izleyen (aynen geleneksel tarihyazımı ya da bölgesel coğrafyanın yaptığı gibi) fakat onu milli sınırlara göre bölmeyen bir edebiyat tarihidir; Yunan-Roma edebiyatını ya da Roma İmparatorluğu'nda Yunan-Latin edebiyatını ya da Avrupa baroğunu inceler.

nin ne olduğunu öğrenmeden Talèfre buzulunu incelemeye kalkan kişi, kendi buzulundan ya hiçbir şey anlamayacak ya da ancak en anekdotik kısımların farkına varacaktır; karşılaştırmalı edebiyatın marjinal bir disiplin olduğunu ve kendisini ilgilendirmediğini düşünerek antik romanı inceleyen biri, sonuçta kendi çalışmasını kısırlaştırır. Eski Rejim'in gözdeler "dizisi"ni incelemeksizin XIII. Louis'nin gözdelerini inceleyen biri, gözdeler sisteminin ne anlama geldiğini ve dolayısıyla XIII. Louis'nin gözdelerinin de neyi temsil ettiğini bilemeyecek, dar anlamda olaysal tarih yapmış olacaktır. Tek bir gözdeyi anlamak ve onun hikâyesini anlatmak için birçoğunu incelemek, dolayısıyla kendi döneminin dışına çıkmak, zaman ve mekân birliklerini dikkate almamak gerekir. Yalnızca karşılaştırmalı tarih, kaynakların bakış açısından kaçabilmeyi ve olaysal olmayanı açıklayabilmeyi sağlar.

O halde zaman ve mekân birliği önyargısının iki üzücü sonucu olmuştur: yakın bir tarihe kadar, karşılaştırmalı ya da genel tarih, "kesintisiz" ya da milli tarihe kurban edilmiş ve sonunda eksik bir tarihe varılmıştır; karşılaştırma eksikliği yüzünden bu milli tarih de sakatlanmış, fazlasıyla olaysal bir bakış açısının mahkûmu olmuştur. O halde ne dilemek lazım? Karşılaştırmalı tarihin tek yol olmasını mı? *Les Primitifs de la révolte* (İlkel İsyancılar), *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* (Üçüncü Dünyanın Devrimci Mesihçilikleri), *The Culture of Cities* (Şehirlerin Kültürü), *The Political Systemes of Empires* (İmparatorlukların Siyasal Sistemleri) gibi adlar taşıyan kitapların çoğalmasını mı?[85] Elbette, çünkü bunlar iyi kitaplardır. Yine de, en geleneksel, en "kesintisiz" tarihin içinde de

85. E. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte*; W. E. Mühlmann, *Messianismes*; L. Mumford, *The Culture of Cities*; S. N. Eisenstadt, *The Political Systemes of Empires*. — Tarih ve etnografi arasındaki ayrımın beyhudeliğini Mühlmann'ın kitabından daha iyi gösteren bir şey yoktur; kitabın Fransızca başlığı daha etnografiktir ama orijinal başlık (*Chiliasmus und Nativismus* / Mesihçi Binyılcılık ve Doğuştancılık) daha tarihseldir. Yazar, ortaçağa ve modernliğe ait belgelerin bize hakkında ancak soluk ve tahrif olmuş bir fikir verebildiği, tarihsel olarak bilinen devrimci mesihçilik incelemelerini, günümüzde az gelişmiş halkların gözlemlenmesinin sağladığı tespitler aracılığıyla hareketlendirmek istediğini beyan eder (s. 347).

karşılaştırmalı tarih yapmak her zaman mümkün: Tek bir olguyu, onu öncelikle kendi dizisi içinde incelemeden anlatmamak yeter. Birden çok devrimci mesihçiliği karşılaştırmalı olarak incelemek, bunların her birinin tarihini daha iyi yapmak demektir.

O halde, genel coğrafyanın benzeri olacak ve genel coğrafyanın bölgesel olanı canlandırdığı ve ona görmeyi öğrettiği gibi "kesintisiz" tarihi canlandıracak bir tarihin geliştiğini görmeyi dilemek gerek. Birliklerin terki tarihe bir kesitleme ve yeni konu başlıkları icat etme, bulma özgürlüğü verir, ki bu da sonsuz bir yenilenme kaynağıdır. Aynı zamanda kesintisiz tarihin, tarihin en küçük parçası haline gelmesini ya da yalnızca bilgi birikimi çalışmalarının çerçevesini oluşturmasını da dileyelim. Nitekim zaman ve mekân birlikleri ortadan kalkarsa, olay örgüsü birliği esas haline gelir; oysa geleneksel kesitlemelerin tutarlı ve ilginç olay örgüleri sağlaması nadirattandır. Coğrafyacılar, bölgeleri siyasi sınırlara göre ayırmaktan uzun süre önce vazgeçtiler; tam anlamıyla coğrafi kıstaslara göre ayırıyorlar bölgeleri. Eğer sanat eseri olduğu doğruysa, yalnızca özgül olanla ilgilendiği doğruysa, "olgu"ların ancak bir olay örgüsüyle var olduğu ve olay örgülerinin kesitinin serbest olduğu doğruysa, tarih de coğrafyacılar gibi yapmalı ve kendisine olaysal alanın ötesinde tam bir rota özgürlüğü vermelidir. Tarihçinin birinci vazifesi konusunu işlemek değil, onu icat etmektir. Teamüle dayalı sınırlarından kurtulmuş olan bu özgür tarih, eksiksiz, tam bir tarihtir.

Tam Tarih Sosyolojiyi Tasfiye Eder

Bu tam tarih sosyolojiyi gereksiz kılar; onun yaptığı her şeyi yapar ve ondan daha iyi yapar. İki disiplin arasındaki sınır zaten daha önce fark edilmez hale gelmişti; neredeyse otuz beş senedir tarihçiler (Fransa'da) olaysal olmayan tarih adı altında, daha önce sosyoloji adı verilmiş olan şeyi yapıyorlar.[86] Fakat bunu daha ilginç bir tarzda

86. Tarih ile sosyoloji arasındaki binlerce çakışmaya ve sosyologların zaman zaman bugün tarihin alanına giren şeylerle uğraştıkları yolundaki fazlasıyla dar kavrayışa binlerce örnek arasından bir örnek — ilginç ve mizah anlayışı güçlü bir kitap olan *Stratagems and Spoils, A Social Anthropology of Politics*'te (Black-

yapıyorlar: Asıl vurguyu kavramlar üzerine, konuşma şekli üzerine değil, tarihsel malzeme üzerine, konuşulan şeyler üzerine koyuyorlar; kavramlar bütün ağırlıklarını, gerçeklikle aralarındaki kararlı değiş tokuşlardan alıyor.

Buna karşılık, tarihsel sorunlara sosyolojik yaklaşımın işi nereye sürüklediğini görmek istiyorsak, Eisenstadt'ın antik imparatorlukların siyasi ve idari sistemleri hakkındaki hacimli kitabının üzerinden geçmeliyiz.[87] Bu imparatorlukların her birinin tasvirinin, diğer hepsinin incelenmesiyle, benzerlik ya da farklılık sayesinde netlik kazanacak bu karşılaştırmalı tarihten çok şey beklenmez mi? Bunca emek ve idrakin, ölgün resimli, pek az eğitici, olaysal tarihyazımındaki en geleneksel şeylere sıkı sıkıya bağlı bir karşılaştırmalı tabloyla sonuçlanmış olmasına nasıl esef edilmesin? Fazlasıyla sosyolog olan yazarın, her şeyden önce tarihin tablolarını tazele-

---

well, 1969) F. G. Bailey şunu açıklar: 1916'da, kabinesindeki birlikçilerin Lloyd George koalisyonuna geçince Asquith'in düşüşünü inceliyorsak, "bunların her birinin kişisel tarihini incelemek, otoriteye karşı, Gallilere karşı tavırlarını belirleyen deneyimlerin neler olduğunu, hangi dargınlık ve düşmanlıkların eylemlerini etkilemiş olabileceğini keşfetmek antropolog olarak bizim işimiz değildir, tarihçilerin işidir. Siyaset ya da antropoloji [Fransızlar daha çok "etnografi" derler] gibi genellemeci bilimler tercihan, insanların davranışlarında, eylemlerini betimleme ve haklı göstermede esas aldıkları kültürel kodlarla ilgilenir. O halde öncelikle, 1916'da Birleşik Krallık'ta bu türden siyasi manevralar için hangi sebeplerin ileri sürüldüğünü, sonra da bu dilin arkasında ne tür bir gramerin yattığını araştıracağız. Bu dilin normatif temalardan kurulu olduğu ortaya çıkacaktır. Peştular [yazarın siyasi oyunlarını başka bir bölümde incelediği Pakistan halkı], kendi güvenliklerini sağlamak için, özel hayattaki eylemleri haklı göstermek için ileri sürülebilecek olanlarla aynı türden maddi sebepler dolayısıyla saf değiştirirler. Buna karşılık bazı yerli köylerinde normatif temalar farklıdır: Kazananlar, kamu yararına dürüstçe davrandığını gösterebilmişlerdir, düşmanlarıysa bencil ya da namussuzca davranmışlardır. V. George dönemi kültürü de Victoria dönemi kültürü gibi 'kamu yararı'nı el üstünde tutuyordu." — İki itirazımız olacak: 1. Çağımızda tarihçiler anekdotla (her siyaset adamının kişisel tarihiyle) yetinmeyerek belirli bir dönemin dilini ya da siyasi gramerini genellikle incelemektedirler; bu, olaysal olmayan tarihe dahildir; filologlar zaten XIX. yüzyıldan beri bunu yapıyorlar (klasik antikçağda düşünce tarihi, kelimelerin tarihi); 2. "1916'da Birleşik Krallık'ta" gibi göreli bir önermenin nasıl "genellemeci" olarak nitelendirilebileceği pek iyi anlaşılamıyor: Bu ancak tarihsel bir önerme olabilir.

87. S. N. Eisenstadt, *The Political Systemes of Empires*, New York, Free Press, 1963 ve 1967.

mek ve vurgulamak yerine bir tümeller şebekesini açığa çıkarmaya kendini vermesini hangi kader istemiştir? Hata yazarda değil: Tarihçiler, sürülmemiş halde bıraktıkları bir tarlayı işlemeye çalıştıkları için sosyologlara sitem etmekle doğru bir iş yapmazlar.

Weber'in Tarihsel Eseri

Sonuçta, tarihin eksiksiz olabilmesi için üç sınırlamadan kurtulması gerek: Çağdaş ile tarihsel karşıtlığı, *continuum* teamülü, olaysal bakış açısı. O halde selamet, çağdaş toplumların "sosyolojisi" ve "etnografisi"nde, "karşılaştırmalı" tarihte, nihayet "derinlemesine zamansallıklar"ı ayrıştırdığı için olaysal olmayan tarihtedir. Bu şekilde tam hale gelmiş bir tarih, sosyolojinin hakikatidir. Çağımızın en örnek nitelikteki tarihsel eseri Max Weber'inkidir; gerçekçiliğini aldığı geleneksel tarih, hırslarını aldığı sosyoloji ve enginliğini aldığı karşılaştırmalı tarih arasındaki sınırları siler. Weber —ki onun için tarih değerlere ilişkindi— paradoksal olarak, türün gelişimini kendi mantıksal nihayetine, mekânsal-zamansal tekillikten tamamıyla kendini koparmış ve her şey tarihsel olduğuna göre kendini serbestçe nesnelerine vermiş bir tarihe, sürükleyen kişidir aynı zamanda. Yasalar koymaya çalışmayan, "anlama" sosyolojisi olan Weber'in eseri, aslında tarihe aittir; sahte sistematik görünümünü, bir konu dağarcığı üstünde duran karşılaştırmalı tarih olmasına borçludur; yüzyıllar içindeki, aynı türdeki özel durumları toplayıp sınıflandırır. *Kent-Devlet*, bütün çağlar ve bütün uygarlıklar boyunca kentsel yerleşimin geniş bir karşılaştırmalı incelemesidir. Weber karşılaştırmadan kurallar çıkartmaz; en fazla, anlaşılabilir sebeplerden (ve bunun sonucu olarak, biçimsel kuralın değişimleri gizli gizli sürdürdüğü somut bir tarihsel durumdan ayrılamayacak sebeplerden) dolayı, filanca türdeki bir olayın bir başkasını "kolaylaştırdığı"nı tespit eder: Baskı gören sınıfların doğal olarak şu ya da bu dinsel inanca belirli bir yakınlıkları vardır; savaşçı bir sınıfın, rasyonel bir dinsel ahlaka sahip olması zordur; bunun böyle olması insani açıdan anlaşılabilir bir durumdur ve kuralın istisnalarının olması da bir o kadar anlaşılabilirdir. Her şey, tarihte her zaman olduğu gibi aşamalı, *az çok*'tur. Genel görünümlü önermeler aslında "duruma göre az çok tipik olan

veya uygun bir nedenselliğe ya da fazla elverişli olmayan bir eyleme az çok yakın nesnel olanaklar"ı[88] beyan eder yalnızca. Sonuçta Weber bir değişkenler şebekesi çizer; karizmatik bir iktidar, sevilen bir liderin ölümünün ardından kalıtsal olarak sürüp gidebilir ya da, aksine, ortadan kalkabilir, der mesela, tarihsel rastlantılar bunu belirleyecektir. Aynı şekilde, bu *topos*'ların eserin en küçük parçası olması da şaşırtıcı değildir; Weber'in eserlerinin toplamda, uzun tarihsel betimleme sayfalarının akışı içinde, şurada burada göze çarpan bazı cümlelerden oluştuğunu ve eserin amacının, bu türün sonuçlarının beyanından ziyade bu karşılaştırmalı betimlemelerde olduğunu söylemezsek, eserlerinin görünümü hakkında orantısız bir fikir vermiş oluruz. Doğrusunu söylemek gerekirse, tarihçilerde bu tür ifadelere ancak söz oyunları varsa rastlanır; bu arada Weber'in eserinin adı konmamış tarihten başka bir şey olmadığını düşündüren de bunlar değildir. Geleneksel olarak kabul edildiği gibi bu eserin tarihe benzememesinin üç nedeni vardır: *continuum*'dan kopuş, Weber malını her yerde arar; mesleki âdetleri ve her dönemin uzmanlarının alametifarikası olan geleneksel üslubu bilmeyen bu *outsider*'ın (yabancı) geçişli tonu; nihayet, karşılaştırmanın onu, bu uzmanların her zaman sormayı akletmediği sorular sormaya sevk etmiş olması.

L. von Mises'in belirttiği gibi,[89] Weber sosyolojisi bu şekilde aslında, daha genel ve daha özet bir biçime sahip bir tarihtir. Onun gözünde insani şeyler evrensel yasalara indirgenemeyeceğine, yalnız-

88. R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, 2. Baskı, PUF, 1950, s. 150.

89. L. von Mises'in tutumunu tamamıyla paylaşıyoruz: *Epistemological Problems of Economics*, Van Nostrand, 1960, s. 105, ayrıca bkz. 74 ve 180 (*prakseoloji* kelimesi için, önsöz, s. viii): "Weber, sosyolojik diye nitelendirdiği büyük eserler ortaya koydu. Biz onlar için bu nitelendirmeyi kabul edemeyiz; bu sözümüzde de kesinlikle olumsuz bir yargı yok: *Ekonomi ve Toplum* içinde bir araya getirilen araştırmalar Alman bilimsel üretiminin en seçkinleri arasında. Ayrıca bunların büyük bölümü, vaktiyle sosyoloji dediğimiz şey değil ve şu anda bunlara *prakseoloji* adını vermeyi tercih ediyoruz. Ama söz konusu araştırmalar, kelimenin alışılmış anlamıyla tarih de değildir. Tarih bir kent-devletten, Alman kent-devletlerinden ya da ortaçağın Avrupa kent-devletlerinden söz eder. Weber'den önce, yalnızca ve basitçe genel anlamda kent-devleti ele alan, bütün çağlarda ve bütün halklarda kentsel yerleşimin bir incelemesi olan kitabının o parlak bölümü-

ca karşılaştırmalı oldukları ve olaysal olmadıkları için tarihsel sıfatını vermeyi reddettiği tarihsel önermelere yol açtığına göre, onun için sosyoloji, bu tür bir tarihten daha fazlası olamazdı. Onun için insani şeyler sosyolojiye aitti, bilime aitti, çünkü beşeri bilimden başka bilim olamazdı. Salt teori olarak iktisat taraftarlarıyla tarihsel ve betimleyici bir disiplin olarak iktisat taraftarlarının karşı karşıya geldikleri "yöntem kavgası"nda, Dilthey'ın ve tarihselciliğin mirasçısı olan Weber'in epistemolojik konumunun ne olduğunu aslında biliyoruz. Weber için iktisat teorisi tümdengelimli bir bilgi değil, liberal kapitalizmin iktisadı için bir idealtipti, yine onun için beşeri bilimler doğa bilimleriyle aynı düzlemde değildi; bu nedenle Weber, tarihi geniş çerçevede yazma tarzını beşeri bilim olarak kabul edip tarih adını da olaysal tarihe bırabiliyordu. Üç çeyrek yüzyıl sonra her şey daha açık, bugün *Ekonomi ve Toplum*'da ya da *Kent-Devlet*'te olanı tarih olarak görme eğilimindeyiz, bilim adlandırmasını ise iktisat teorisine ve daha genel olarak matematik prakseolojiye bırakıyoruz.

Fikirlerin evriminde öyle bir an geliyor ki, alışkanlıkla onlardan söz edilmeye devam edilse de, eski sorunlar esasında çözülmüş oluyor. Tarihin nesnesinin ayrışmasından söz etmeye, bilimselci bir tarih kavrayışının hayaletini kovmaya, tarihselci görecilik denen hortlaktan korkulmaya ve hatta tarihin gerçekten bir anlamının olup olmadığı sorulmaya devam ediliyor ama, ister bunlar kabul gören fikirler olsun (tarih "olgu"sunun ayrışması ve tarihin bilimsel olmayan niteliği gibi), ister aşılmış ya da ideolojik veya dinsel bir inanç meselesi haline gelmiş olsun, bunlara artık inanılmadığı açıkça görülüyor. Buna karşılık çok daha alçakgönüllü seviyedeki iki yeni so-

---

ne benzer bir şeyi hiç görmemiştik. Weber bir bilimin evrensel olarak geçerli önermeleri hedeflemesi gerektiğini hiçbir zaman kabul etmemişti; dolayısıyla bilim yaptığını, sosyoloji yaptığını kabul ediyordu. Biz *sosyoloji* kelimesini bu anlamda kullanmıyoruz ve kendi ayrımımızı işaret etmek için Weber'in sosyoloji dediğine başka bir isim vereceğiz; en uygun olanı şüphesiz, 'tarihin genel veçheleri' ya da 'genel tarih' ". — Ben bu yanıltıcı "genel" sıfatından kaçınmayı tercih ettim, zira "genel" tarih ya da coğrafya, bir dönemin tarihinden ya da bölgesel coğrafyadan daha genel değildir; ben olsam "konu başlıklarına dayalı tarih" ya da "kategoriye dayalı tarih" derdim.

run merkezi bir konuma geldi: Tarih, belgelerin tarihten oluşturduğu şeydir; tarih, türün teamüllerinin, bizim haberimiz olmadan, o tarihten oluşturduğu şeydir.

Aix Üniversitesi (Edebiyat)
Nisan 1969 - Ağustos 1970

EK

Foucault Tarihte Devrim Yapıyor

Irène'e

FOUCAULT'NUN ADINI herkes bildiğine göre uzun bir girişe hiç gerek yok. Yönteminin uygulamadaki faydasını göstermek ve filozofa karşı haklı olarak edinmiş olabileceğimiz önyargılardan (Foucault, insan eylemi ve tarihsel açıklamanın dışında kalan bir mercii şeyleştirir, süreklilikler ya da evrimlerden ziyade kopuşlara ya da yapılara ayrıcalık verir, toplumsal olanla ilgilenmez...) kurtulmak için hemen somut örneklere geçmek en iyisi. Ayrıca bir kelime, şu *söylem* kelimesi, çok kafa karıştırdı;[1] en baştan söyleyelim, Foucault Lacan değildir, semantik de değildir; *söylem* kelimesi Foucault'da çok özel bir teknik anlamda kullanılır ve söylenene işaret etmez: Kitaplarından birinin adı dahi, *Kelimeler ve Şeyler*, ironiktir.[2]

Muhtemelen kaçınılmaz olan bu hatalardan kurtulursak,[3] bu zorlu düşüncede, ancak bir tarihçiyi tatmin edebilecek ve tarihçinin,

---

1. Suç okurlarda değil. *Bilginin Arkeolojisi*, yazarın, yaptığının gayet farkında olduğu ve teorisini mantıksal sonucuna götürdüğü (s. 65: "Tek kelimeyle şeylerden gerçekten vazgeçmek isteriz"; ayrıca bkz. s. 27 ve *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'ndaki özeleştiriler, s. 64, n. 1 ve s. 74, n.1 [Başlıkların Türkçelerini veriyoruz, ama sayfa numaraları aksi belirtilmedikçe Fransızca metinlere gönderme yapıyor. –*ç.n.*]) bu beceriksiz ama dahiyane kitap, yapısalcı ve dilbilimsel bir coşkuyla yazılmıştı; bunun dışında tarihçi Foucault, söylemleri pratiklerden daha fazla incelemekle ya da pratikleri söylemler üzerinden incelemekle işe başlamıştı. Foucault'nun yönteminin dilbilimle bağlantısı ancak kısmidir, rastlantısal ya da koşullara bağlıdır.

2. *Bilginin Arkeolojisi*, s. 66, ayrıca bkz. 63-67.

3. Bunun dışında, "*Kelimeler ve Şeyler*'de," yöntembilimsel yol işaretlerinin

içinde, kendini evinde hissedeceği, çok basit ve çok yeni bir şey buluruz: tarihçinin gönlünden geçirdiği ve zaten belli belirsiz yapmakta olduğu şey — Foucault, tamamına ermiş tarihçidir, tarihin tamamına erdirilmesidir. Filozof çağımızın en büyük tarihçilerinden biridir, hiç kimsenin bundan şüphesi yok, ama aynı zamanda bütün tarihçilerin etrafında dönüp durduğu bilimsel devrimin yaratıcısı da o olabilir. Pozitivistler, nominalistler, çoğulcular ve *izm*'le biten kelimelerin düşmanları, biz hepimiz devrimin yaratıcılarıyız; ama o, tamamıyla yaratıcı olan ilk kişidir. O, tamamıyla pozitivist ilk tarihçidir.

O halde benim ilk vazifem, —anlaşılabilir bir nedenle— filozoftan çok tarihçi olarak konuşmak olacak. İkinci ve son vazifem ise örneklerle konuşmak; bütün akıl yürütmelerimin kaynağı olacak, bana ait olmayan bir örnek var: gladyatör müsabakalarının sona erişinin açıklanması. Bunu Georges Ville ölümünün ardından yakında yayımlanacak olan, Roma gladyatörlüğü hakkındaki harika kitabında keşfetmişti.

Foucault'nun ilk sezdiği şey yapı, kesinti veya söylem değildir: Latincedeki [maddi] anlamıyla *rareté*'dir (seyreltilmişlik, seyreklik); insani olgular seyrektir, aklın doluluğu içine yerleşmiş değillerdir, sağduyumuzun tahmin edemediği başka olgular için boşluk vardır etraflarında; zira olan, başka bir türlü de olabilirdi; beşeri olgular —Mauss'un kullandığı anlamıyla— keyfidir, besbelli değillerdir, oysa çağdaşların ve onların tarihçilerinin gözüne öylesine besbelli görünürler ki, ne biri ne öbürü onların farkına varır. Şimdilik bu konuda daha fazla bir şey söylemeyelim ve olgulara geçelim. Dostum Georges Ville sayesinde anlayabileceğimiz uzun bir hikâyedir bu; gladyatör müsabakalarının sona erişinin hikâyesi.

Bu müsabakalar, Hıristiyan imparatorların hüküm sürdüğü IV. yüzyıl boyunca yavaş yavaş, daha doğrusu birtakım sarsıntılarla son buldu. Neden o sırada sona erdi? Cevap apaçıkmış gibi görünüyor: Hıristiyanlık olgusundan dolayı bu gaddarlıklar sona erdi. Ama

---

bulunmayışı, kültürel bütünlük esas alınarak analiz yapıldığını zannettirebilir" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 27). Foucault'ya yakın filozoflar bile amacının her bir döneme özgü bir *epistem*e olduğunu ortaya koymak olduğunu düşündüler.

bu cevap doğru değil, kökelik ortadan kalkışını ne kadar Hıristiyanlara borçluysa gladyatörlük de ancak o kadar borçludur. Hıristiyanlar gladyatörlüğü, ruhu selamet düşüncesinden saptıran bütün gösterilerden biri olarak kınıyorlardı; söz konusu gösteriler arasında tiyatro, bütün o ahlaksızlıklarıyla, onlar için hep gladyatörlükten daha fazla kınanmayı hak eden bir şeydi: Akan kanı izlemenin zevki orada sona ererken, sahnedeki ahlaksızlıkların zevki seyircileri daha sonra şehirde şehvetli bir hayata sevk ediyordu. O halde açıklamayı, Hıristiyanlığın ötesinde, gayet insani olan bir insancıllıkta ya da Pagan bilgeliğinde mi aramalı? Hayır, insancıllık sinirleri hassas olan küçük bir azınlıkta bulunur sadece (kalabalıklar her zaman işkenceyi seyretmek için kuyruğa girmiştir, keza Nietzsche güçlü halkların sağlıklı vahşiliği hakkında fildişi kulesindeki düşünüre özgü cümleler yazacaktı). Bu insancıllık biraz farklı bir duyguyla, ihtiyatla karıştırılır kolaylıkla. Yunanlar Roma gladyatörlüğünü heyecanla benimsemeden önce, halkı şiddete alıştırma riskinden dolayı bu zalimlikten korkmuşlardı; aynı sebepten biz de televizyondaki şiddet sahnelerinin suç oranını artıracağından endişe ederiz. Gladyatörlerin kaderine acımakla aynı şey değildir bu. Pagan ve Hıristiyan bilgelerine gelince, onlar bu kanlı gösterilerin seyircilerin ruhunu kirlettiğini düşünüyorlardı (Seneca ya da Aziz Augustinus'un meşhur kınamalarının gerçek anlamı budur); ancak pornografik filmleri ahlaka aykırı oldukları ve halkın ruhunu kirlettikleri için kınamak başka bir şeydir, oyuncularını nesnelere dönüştürdükleri için kınamaksa başka bir şey.

Antik dünyada gladyatörler bugünkü porno yıldızlarıyla aynı çiftdeğerli şöhrete sahiplerdi; arena yıldızları olarak insanları büyülemedikleri zaman dehşet saçıyorlardı, çünkü oyunla gelen ölümün bu gönüllüleri hem katil, hem kurban, hem intihar adayı hem de yürüyen cesetlerdi. Onları tıpkı fahişeler gibi pis sayıyorlardı; onlar da bunlar da kentlerin içindeki mikrop yuvalarıydı, onlarla düşüp kalkmak ahlaksızlıktı çünkü pistiler, el sürülemezdi onlara. Bunun açıklaması şudur: Nüfusun büyük çoğunluğunda gladyatörlük, aynen cellatlık gibi, çiftdeğerli duygular uyandırıyordu, çekicilik ve temkinli bir tiksinme; bir tarafta acı çekildiğini görmenin tadı, ölümün büyüleyiciliği, ceset görmenin hazzı, diğer taraftaysa, kamusal ba-

rışın ortasında düşman ya da cani olmayan insanların meşru ölümlerine şahit olmanın iç sıkıntısı. Toplum durumu, orman kanununa karşı korumaz artık. Birçok uygarlıkta bu siyasi korku çekiciliğe üstün gelmiştir; insan kurban etmenin sona ermesini buna borçluyuz. Roma'daysa çekicilik üstün gelmiş ve dünya tarihinde tek olan gladyatörlük kurumu bu şekilde yerleşmiştir. Dehşet ve çekiciliğin karışımının sonucu, şöhret diye alkışlanan gladyatörlerin üzerine tükürmek gibi bir çözüm ve onları kan, sperm ve ceset gibi pis saymak olmuştur. Bu da son derece temiz bir vicdanla arenadaki müsabakalarda ve işkencelerde hazır bulunmayı mümkün kılmıştır: Arenadaki en korkunç sahneler, iç mekânları süsleyen "sanat nesneleri"nin en gözde motifleri arasında yer alırdı.

Fakat en şaşırtıcısı, insancıllığın bu beklenmedik eksikliği değildir: Bu gaddarlık içindeki saflık meşru, hatta yasal olduğu ve daha da önemlisi kamu yöneticileri tarafından organize edildiği halde, hükümdar, yani toplum durumunun doğa durumu karşısındaki bu kefili, bu garantörü, kamu barışı içindeki oyunlu ölümlerin bizzat organizatörüydü, amfitiyatroda bunlara hakemlik ve başkanlık ediyordu. Öyle ki, saray şairleri efendilerine yağ çekmek için, onların herkesin zevki (*voluptas, laetitia*) için düzenlediği işkencelerin eğlencedeki başarısını överler. O halde sorun teşkil eden şey, yasal da olsa dehşetin kendisi değildir, zira başka yüzyıllarda da Hıristiyan kralların çoğu zaman başkanlık ettikleri ateşte yakma cezalarını seyretmek için kalabalıklar toplanıyordu; mesele bu aleni dehşetin üstünün hiçbir bahaneyle örtülmemesidir. Ateşte yakma cezaları eğlenmek için değildi; dalkavuğun biri İspanyol ya da Fransız kralını, tebaasına bu *voluptas*'ı (hazzı) sunduğu için övseydi, majestelerine, adaletin haysiyetine ve cezalarına hakaret etmiş gibi olurdu.

Bu koşullarda, gladyatör müsabakalarının Hıristiyan imparatorlar çağında sona erişi, anlaşılmaz bir sır gibi görünmektedir; çiftdeğerliliği altüst edip dehşetin çekiciliğe üstün gelmesine sebep olan nedir? Ne Pagan bilgeliği olabilir, ne Hıristiyan öğretisi, ne de insancıllık. Siyasi iktidar insanileşmiş ya da Hıristiyanlaşmış mıdır? Fakat Hıristiyan imparatorlar insancıl yardım uzmanları değillerdi, onların pagan selefleri de hiçbir şekilde insanlıktan uzak değillerdi; aynen Hindistan'da dulların yakılmasını yasaklayan İngilizler gibi,

onlar da Kelt ve Kartacalı tebaalarına insan kurban etmeyi yasaklamışlardı. Neron zannedildiği gibi sadist değildi, Vespasianus ya da Marcus Aurelius da bir Hitler değildi; Hıristiyan imparatorlar Hıristiyanlıktan dolayı gladyatörlüğe yavaş yavaş son verdilerse gereğinden ya fazlasını ya azını yapmışlar demektir: Hıristiyanlar bunu pek talep etmiyorlar, asıl tiyatronun yasaklanmasını istiyorlardı; oysa tiyatro, bütün o ahlaksızlıklarıyla hep var oldu ve Bizans'ta çok popüler hale geldi. Pagan Roma, İktidarın yüksek siyasi sebeplerden halka Sirk ve gladyatörler verdiği bir "gösteri toplumu" muydu? Hıristiyan Roma ve Bizans'ın halka açık gösterilerin toplumu olduğu bu abartılı totoloji de birer açıklama değildir. Yine de büyük bir hakikat kendini dayatır: Bir Bizans imparatorunun ya da gayet dindar bir Hıristiyan kralın halkına gladyatörler sunduğunu düşünemeyiz. Antikçağın sonundan itibaren, iktidar eğlence için adam öldürmemiştir.

Anlaşılır bir nedenle elbette: Gladyatörlüğün de, bunun ortadan kaldırılmasının da doğru açıklaması elbette siyasi iktidarda gizlidir, insancıllık ya da dinde değil. Yalnız, onu siyaset buzdağının görünmeyen kısmında aramak gerekir, zira orada değişen bir şeyler Bizans'ta ve ortaçağda gladyatörlüğü düşünülemez hale getirmiştir. *Seyrek* bir biçimi, beklenmedik süslemeleri muammanın anahtarını oluşturan bir siyasi bibloyu fark edebilmek için "siyaset"ten başka bir yere bakmak gerekir. Bir başka deyişle, çok eski bir pratiğin farkına varabilmek için, gözlerimizi doğal nesnelerden ayırmamız gerekir, çünkü o pratik, nesneleri de kendisi gibi eski bir kılığa sokmuştur; işte bu yüzden, biraz geride yaygın bir deyimle ifade ettiğim gibi, "buzdağının görünmeyen kısmı" vardır. Çünkü bir pratiği bizim için şeyleştirenleri görmek için o pratiği unuturuz. Öyleyse tersini yapalım; bu Copernicusçu tersyüz oluş karşılığında, doğal nesneler arasındaki ideolojik dış çemberleri, gerçek hareketleri devreye sokmadan çoğaltamayacağız. Georges Ville'in kendiliğinden izlediği yöntem buydu; bu yöntem Foucault'nun düşüncesine gayet güzel ışık tutup verimliliğini gösterir.

"Yöneticiler"in davranışına bakıp "yönetilenler" diye bir şeyin de olduğuna inanmak yerine, sözü geçen "yönetilenler"in, çağlara bağlı olarak, isimlerinden başka ortak noktaları olmayacak kadar

birbirlerinden farklı oldukları pratiklere bakılarak ele alınabileceğini kabul edelim. Yönetilenler disiplin altına alınabilir, yani ne yapmaları gerektiği belirtilebilir (hiçbir şey belirtilmemişse, kıpırdamamaları gerekir); hukuki özneler olarak ele alınabilirler: Bazı şeyler yasaktır ama o sınırlar içerisinde serbestçe hareket edebilirler; sömürülebilirler ki birçok monarşinin yaptığı da budur: Hükümdar, adeta bir otlağa ya da balığın bol olduğu bir göle el koyar gibi, meskûn bir araziye el koyar; yaşamak ve hükümdarlardan biri olarak hükümdarlık etmek için, o alanı dolduran insan faunasının ürettiğinin bir kısmını kendine alır (püf noktası, işi onların derisini yüzecek raddeye getirmemektir). İğneleyici bir dille, faunanın hükümdar tarafından siyasi bir bakımsızlığa terk edildiği söylenebilir; dalkavukça bir üslupla ise, hükümdarın halkına mutluluk "bahşettiği" söylenebilir; daha tarafsız sözlerle, halkını mutlu olması ve koşullar elverdiği sürece refah içinde yaşamasına müsaade ettiği söylenebilir; her halükârda, hükümdar tebaasını tedirgin etmez, onları ebedi selamete zorlamak iddiasında bulunmaz, büyük işlere sürüklemez. Doğal koşulları akışına bırakır, tebaasını çalışması, üremesi, iyi ya da kötü geçen mevsimlere göre az ya da çok rahat etmesi için kendi hallerine bırakır — tıpkı doğayı zorlamayan centilmen bir çiftçi gibi. Elbette hükümdar mülkün sahibidir, tebaa da bu mülk üzerinde yaşayan bir tür canlıdır.

Başka pratikler de mümkündür, mesela bahsi geçen "büyük iş" gibi: Okur bu noktayı geliştirebilir. Vaktiyle "yönetilenler" denen doğal nesne, bir insan faunası veya vaat edilmiş bir toprağa az çok kendi isteğiyle götürülen küçük bir halk değildi; doğada her şeyin yolunda gitmesini sağlamak ve floranın yok olmasını engellemek üzere suların ve floranın doğal seyrini düzenleyip yönlendiren bir Sular ve Ormanlar muhafaza görevlisi misali yönetmeye çalıştığımız bir "popülasyon"du. Böyle bir görevli doğayı kendi haline bırakmaz, ona karışır ama bu, doğanın daha iyiye gitmesi içindir; belki, trafikteki araçların daha rahat geçebilmeleri için akışı "yönlendiren" bir trafik polisine benzetilebilir bu görevli, kendine biçtiği görev bunun gibidir; maksat sürücülerin güvenlik içinde seyretmesidir. Buna *welfare state* (refah devleti) denir ve bizim yaşadığımız devlet böyledir. Yollardaki trafiği görünce bir geçiş vergisi koymak-

tan başka bir şey yapamayan Eski Rejim'in hükümdarından ne kadar farklı! Ancak akışların yönetiminde her şey herkes için mükemmel değildir, zira doğal kendiliğindenlik temenni edilen düzene girmez: Karşı tarafın geçebilmesi için diğer taraftaki akışı kesmek gerekir; daha fazla acelesi olsa da bütün sürücüler kırmızı ışıkta aynı süre boyunca beklemek zorundadır.

İşte "yönetilen" denen doğal nesneye karşı gayet farklı "tutumlar", yönetilenlere "nesnel olarak" muamele etmenin değişik biçimleri ya da tercihe göre yönetilenlerle ilgili farklı "ideolojiler". Birinde bir halkın, diğerinde bir faunanın, ötekindeyse bir topluluğun vb. nesneleştirildiği farklı pratikler diyelim. Görünüşte burada yalnızca bir konuşma şekli, sözlük teamüllerinin bir dönüşümü söz konusudur; gerçekteyse, kelimelerin bu değişiminde bilimsel bir devrim vuku bulur: Görünüşler, kolları ters çevrilen bir kıyafet gibi altüst olur ve birdenbire sahte sorunlar boğulup gider, gerçek sorun "ortaya çıkar".

Bu yöntemi gladyatörlere uygulayalım; hangi siyasi pratikte insanların gladyatör isteyecek şekilde nesneleştirildiklerini ve kendilerine memnuniyetle bunun verildiğini, hangi pratikte onlara bunu vermenin düşünülebilir bir şey dahi olmadığını soralım. Cevabı basit.

Diyelim ki yer değiştirmekte olan bir sürünün çobanlık sorumluluğunu üzerimize "aldık". Sürünün sahibi değiliz; sürü sahibi kendi yararı için sürüyü kırkmaktan başka bir şey yapmaz, onun dışında hayvanları kendi doğal bakımsızlıklarına bırakır; biz ise sürünün yol almasını sağlamak zorundayızdır, çünkü sürü otlakta değil uzun yola çıkmıştır, biz de dağılmasını önlemek zorundayızdır. "Bizler hayvanların amacını bilen, onları oraya yönlendirmeye karar veren ve sürükleyen rehberler değilizdir; sürü kendi kendine hareket eder, daha doğrusu yol onun için hareket eder, çünkü Tarih'in uzun yoluna çıkmıştır, yolun tehlikelerine, hayvanların yanlış içgüdülerine, zayıflıklarına, gevşekliklerine rağmen onların sürü olarak hayatta kalmasını sağlamak bizim işimizdir. Gerektiğinde sopayla onu bizzat yönetiriz; hayvanlara vurulur, onlara adalet götürülmez. Bu sürü Roma halkıdır, biz de senatörler; sürünün sahibi değiliz çünkü Roma hiçbir zaman üzerindeki insan faunasıyla birlikte bir mülk olmadı: Kent-devlet şeklinde bir insan topluluğu olarak doğdu. Bizse

bu insan sürüsünün yönetimini ele aldık, çünkü onun neye ihtiyacı olduğunu ondan daha iyi biliyoruz ve görevimizi yerine getirebilmek için, kargaşa çıkaran ya da sürüden ayrılan hayvanlara vurmak için kamçı taşıyan *lictor*'ları önden gönderiyoruz. Çünkü egemenlik ve polisin düşük düzeyli işleri arasında haysiyet bakımından fark yoktur.

"Politikamız sürüyü tarihsel yürüyüşü içinde muhafaza etmekle sınırlıdır; onun dışında biliriz ki hayvan hayvandır. Yol boyunca çok fazla hayvanın açlığın pençesine düşmemesi için uğraşıyoruz, yoksa sürünün nüfusu azalır; gerektiğinde yiyecek veriyoruz onlara. Çok sevdikleri Sirk'i ve gladyatörleri de veriyoruz. Zira hayvanlar ne ahlaklıdır ne de ahlaksız; onlar sadece kendileridir; koyun veya sığır sürüsünün çobanı, ensest ilişkiyi engellemek için hayvanların çiftleşmesini denetlemeyi ne kadar aklına getirirse, Roma halkına gladyatörlerin kanını sunmamayı ancak o kadar dert ediyoruz. Tek konuda acımasızız, o da hayvanların ahlakı değil, enerjileri; sürünün gevşemesini istemeyiz çünkü bu hem onlar hem de bizim için mahvolmak demektir. Mesela onlara gevşeklik verici bir gösteriyi, modernlerin ileride opera adını verecekleri 'pantomim'i sunmayı reddediyoruz. Buna karşılık Cicero ve senatör Plinius ile birlikte, gladyatör müsabakalarının bütün izleyiciler için en iyi dayanıklılık eğitimi olduğunu düşünüyoruz. Elbette bazıları bu gösteriye tahammül edemiyor ve onu zalimce buluyor; fakat çoban olarak bizim eğilimimiz içgüdüsel olarak dayanıklı, güçlü, duyarsız hayvanlardan yana; sürü onlar sayesinde ayakta durur. Dolayısıyla gladyatörlüğün sebep olduğu çiftdeğerli duygunun iki kutbu arasında, korkuyla karışık tiksintidense sadistçe cazibeye zafer kazandırmakta tereddüt etmiyoruz ve gladyatörlüğü devlet tarafından onaylanıp organize edilen bir gösteri haline getiriyoruz."

İşte Romalı bir senatörün ya da Pagan dönemi imparatorunun söyleyebileceği sözler bunlar. Elbette dilini daha önce duymuş olsaydım, ekmek ve sirk konulu o koca kitabı başka türlü yazardım — yani, tersten. Fakat koyunlarımıza dönelim. Bize koyun yerine çocuk emanet etmiş olsalardı, pratiğimiz bir çocuk-halkı nesneleştirseydi ve bizi de baba-krallar olarak nesneleştirmiş olsaydı, tavrımız çok farklı olurdu: Bu zavallı halkın duyarlılığını hesaba katar, glad-

yatörlüğün korku dolu reddine hak verirdik; haksız ölümlerin yarattığı dehşetin kamusal huzurun ortasına gelip yerleşmesinden üzüntü duyardık. Şunu da ekleyebilirdik: "Hıristiyan inancı daha fazlasını yapmamızı ister: Baba-krallar değil papaz-krallar olmamızı ve çocukların üzerine titremek yerine tebaamızı, hızla erdemin yoluna sokulması ve istemeseler dahi selamete kavuşturulması gereken ruhlar addetmemizi. Hıristiyanlar aynı zamanda tiyatroyu ve bütün diğer gösterileri de yasaklamamızı ister. Ama çocukların eğlenmeleri gerektiğini biliyoruz. Hıristiyanlar gibi bağnazlar için çıplaklık gladyatörlerin kanından daha rahatsız edicidir. Fakat biz her şeyi daha yukarıdan görüyoruz, basit insan kalabalıkları ve bütün halklarla birlikte sebepsiz ölümü en vahim şey kabul ediyoruz."

Rasyonelleştirici siyaset felsefesi nasıl dinamitleniyor ama! Bu *seyrek* biblolar ve çağın bibloları etrafında nasıl bir boşluk, henüz hayal edilmemiş nesneleştirmeler için onların arasında ne kadar çok yer var! Zira doğal nesnelerin aksine, nesneleştirmeler listesinin ucu açıktır. Ama "sürü rehberliği" pratiğinin *niçin* yerini "çocukların üzerine titreme" pratiğine bıraktığını merak eden okuru hemen rahatlatalım. Dünyanın en pozitif, en tarihsel ve neredeyse en materyalist sebeplerinden dolayı; herhangi bir olayı açıklayan sebeplerle tastamam aynı sebepler yüzünden. Bu durumda bu sebeplerden biri, IV. yüzyılda Hıristiyan olan imparatorların, senato sınıfı aracılığıyla yönetmeyi bırakmış olmalarıdır. Şunu da belirtelim: Roma Senatosu senatolarımıza ya da meclislerimize hiç benzemezdi; bizim bilmediğimiz türden bir şeydi: bir tür akademi, ama siyasal, bir bakıma siyasal sanatlar konservatuarı. Senatosuz yönetimin nasıl bir dönüşüm olduğunu anlayabilmek için, hep bir akademiye tabi olduğu halde birdenbire ondan kurtulan bir edebiyat hayal edin; ya da modern entelektüel ve bilimsel hayatın üniversiteye dayalı olmaktan çıktığını farz edin. Fransız Akademisi nasıl imlayı muhafaza ediyorsa, Senato da gladyatörleri muhafaza etme taraftarıydı, çünkü çıkarı muhafazakâr olmaktaydı. Senatodan kurtulan ve memurlardan oluşan bir heyet aracılığıyla yönetmeye başlayan imparator, sürü rehberlerinin reisi rolünü oynamaktan vazgeçmiş, gerçek monarkların oynadıkları baba, papaz, vb. rollerini almıştır. Zaten biraz da bunun için Hıristiyan olmuştur. İmparatorların babacan bir prati-

ği benimsemelerine, böylece gladyatörlüğü yasaklamalarına yol açan şey Hıristiyanlık değildir; bütün tarih (senatonun ortadan kalkışı, bedeni oyuncak olarak görmeyen yeni beden etiği, ki bundan burada söz edemem, vb.) siyasal bir pratik değişimini getirmiştir ki bunun da ikiz sonuçları olmuştur: İmparatorlar baba oldukları için doğal olarak Hıristiyan oldular ve baba oldukları için gladyatörlüğe son verdiler.

Şu yöntemin izlendiği görülür: Bir baba-imparatorun yaptıkları, bir rehber-reisin yaptıkları gayet pozitif bir şekilde betimlenir ve *bundan başka bir şey baştan varsayılmaz*: Bir amaç, bir hedef, maddi bir neden (ezeli yönetilenler, üretim ilişkileri, ebedi devlet), bir davranış tipi (siyaset, depolitizasyon) olduğu varsayılmaz. İnsanları fiillerine bakarak yargılamak ve dilin bizde yol açtığı ebedi hayaletleri yok etmek. Pratik, esrarengiz bir merci, tarihin yeraltı, gizli bir itici güç değildir; insanların yaptıklarıdır sadece (kelime meramını gayet iyi ifade ediyor). Pratik bir anlamda "gizli" ise ve ona geçici olarak "buzdağının görünmeyen kısmı" adını verebiliyorsak, bunun tek nedeni dünya tarihinin yaklaşık bütünlüğünün davranışlarımızın kaderini paylaşmasıdır; çoğunlukla bunun bilincindeyizdir, ama kavrama sahip değilizdir. Aynı şekilde, konuştuğum zaman genellikle konuşmakta olduğumu bilirim, hipnoz halinde değilimdir; buna karşılık, içgüdüsel olarak uyguladığım gramerin kavrayışına sahip değilimdir; söylemem gerekeni söylerken kendimi doğal olarak ifade ettiğimi zannederim, zorunlu kuralları uyguladığımı bilmem. Aynı şekilde, sürüsüne bedava ekmek veren ve gladyatörleri reddeden yönetici de, bütün yöneticilerin yönetilenler karşısında, siyasetin doğası gereği yapması gerekeni yaptığını zanneder. Pratiğinin, gözlemlendiği takdirde, belirli bir gramere uygun olduğunu bilmez. O gramer belirli bir siyasettir, söylenmesi gerekeni ve içten geçeni söylemek üzere öngörüde bulunmaksızın konuşulduğu zannedilse de, belirli bir dilde (Fransızca ya da Latince) konuşmak üzere sessizlik bozulur.

İnsanları eylemlerine göre yargılamak, onları ideolojilerine göre yargılamak demek değildir; aynı şekilde, birbiri ardına gelen pratiklerin orijinalliğini sıradanlaştıran ve onları anakronik kılan, yönetilenler, devlet, özgürlük, siyasetin özü gibi büyük ebedi kavram-

lara göre yargılamak da değildir. İmparatorun bu yönetilenlere ekmek ve gladyatörler verdiğini tespit ettiğimde, "İmparatorun *karşısında* yönetilenler bulunuyordu," deme talihsizliğine düşersem nedenini merak eder, bunun bir o kadar ebedi bir nedenden dolayı olduğu sonucunu çıkarırım: itaati sağlamak, depolitize etmek ya da kendini sevdirmek.

Bir amaca göre ya da bir konudan yola çıkarak akıl yürütürüz. Mesela ben, ekmek ve sirkin yönetilenlerle yönetenler arasında ilişki kurmak amacında olduğuna ya da yönetilenlerin nesnel meydan okumasına cevap verdiğini sandım yanlışlıkla ve bunu tutup yazdım. Fakat yönetilenler her zaman aynıysa, bütün yönetilenlerin doğal refleksleri varsa, doğal olarak ekmeğe ve sirke ya da depolitize edilmeye veya efendileri tarafından sevildiklerini hissetmeye ihtiyaçları varsa, neden ekmeği, sirki ve sevgiyi yalnızca Roma'da aldılar? Bu durumda önermenin öğelerini tersine çevirmek gerekir: Yönetilenlerin ancak Efendi tarafından, depolitize edilecek, sevilecek ya da sirke sürüklenecek nesneler olarak algılanmaları için sürü-halk olarak nesneleştirilmiş olmaları gerekir. Efendinin, sürüsü nezdinde öncü olarak popüler görülebilmesi için, baba-kral ya da papaz-kraldan ziyade rehber olarak nesneleştirilmiş olması gerekir. Ebedi yönetilenler, ebedi yönetenler ve onları birleştiren ebedi itaat ya da depolitizasyon ilişkisinden yola çıkarak asla açıklayamayacağımız ekmek ve sirki açıklayan şey, belirli bir siyasal pratiğin bağlaşıkları (*corrélat*) olan bu nesneleştirmelerdir; çünkü bu anahtarlar bütün kilitlere girer. Ekmek ve sirk gibi tarihi belli, özel bir fenomeni anlama kilidini asla açamazlar — muazzam bir laf kalabalığıyla özgülleştirmelerin, tarihsel rastlantıların ve ideolojik etkilerin sayısını artırmadıkça tabii.

Nesneler bizim davranışımızı belirliyor gibi görünür, ama öncelikle pratiğimiz o nesneleri belirler. O halde pratikten yola çıkalım ki bu pratiğe maruz kalan nesne, onunla ilişkisi sayesinde neyse o olsun ("yararlanan kişi"nin, ben onu bir şeyden yararlandırdığımda "yararlanan" olması ve birine rehberlik ettiğimde onun rehberlik edilen olması gibi). İlişki nesneyi belirler ve yalnızca belirlenen vardır. Yönetilen, ki çok müphem bir kavramdır, aslında yoktur; yalnızca bir sürü-halk, bir de üzerine titreyen bir çocuk-halk vardır: Bu da,

belirli bir çağda gözlemlenebilir pratiğinin rehberlik etmek, bir başka çağdaysa üzerine titremek olduğunu söylemenin bir yoludur sadece (aynen rehberliğe tabi olmanın, halihazırda size rehberlik edildiğini söylemenin bir yolu olması gibi; rehber yoksa rehberlik edilen de yoktur). Nesne pratiğin bağlaşığından başka bir şey değildir; bundan önce, iyi kötü nişan alabileceğimiz ve isabetimizi artırmak için nişanımızı değiştirmemizi sağlayabilecek bir ebedi yönetilen yoktur. Halkına çocuk muamelesi yapan hükümdar, başka türlü davranılabileceğini hayal bile etmez, her şey neyse oyken besbelli olanı yapar. Ebedi yönetilen kendisinden meydana getirilen şeyi *aşmaz*, maruz kaldığı pratiğin dışında var olmaz; varlığı, tabii bir varlığı varsa, somut hiçbir şeye dönüşmez (sürü-halkın sosyal güvenliği yoktu, hiç kimse de ona böyle bir şeyi vermeyi ya da vermediği için vicdan azabı duymayı aklından geçirmemiştir). Somut hiçbir şeye dönüşmeyen bir kavram yalnızca bir kelimedir.

Bu kelimenin ancak ideolojik, daha doğrusu idealist bir anlamı olabilir. Mesela sürünün rehberini ele alalım: Rehber kendi sorumluluğundaki hayvanlara bedava ekmek verir, çünkü onun görevi, ardında fazlaca açlıktan ölmüş hayvan bırakmadan, sürüyü bir bütün olarak doğru yere ulaştırmaktır, hayvan sayısı azalmış bir sürü kendini kurtlara karşı koruyamaz. İşte olgulardan (özellikle de şu olgudan: bedava ekmek sefillik içindeki kölelere değil, yalnızca yurttaşlara verilirdi) çıkan gerçek pratik budur. Kaldı ki bu acımasızcasına net pratiği, ideoloji, müphem ve asil bir şekilde yorumluyordu: Senato, yönetilenlerin iyiliğini istediği söylenerek, halkın babası denerek yüceltiliyordu. Fakat aynı ideolojik yavanlık çok farklı pratikler için de tekrar edilir. Bir hükümdar balığın bol bulunduğu bir göle el koyar, vergiyi kaldırarak burayı kendi namına işletir, ama o da tebaasının mutluluğunu sağlayan bir baba kabul edilir; oysaki aslında, tebaasını kendi haline bırakmıştır, o da iyi ya da kötü geçen mevsimler ve doğa karşısında başının çaresine bakar. Doğal akarsuları kendine mali yarar sağlamak için değil, komutasını üstlendiği doğanın doğru yönetimi için idare eden Sular ve Ormanlar muhafaza amiri gibi o da tebaası için bir hayırseverdir. İdeolojinin ne olduğunu anlamaya başlıyoruz: Betimleme kisvesi altında pratikleri idealize etmeye yatkın asil ve müphem bir üslup; birbirini takip eden

gerçek pratiklerin biçimsiz ve farklı konturlarını gizleyen geniş, dökümlü bir örtüdür bu.

Peki taklit edilemez konturlarıyla her pratiğin kendisi nereden gelir? Tarihsel değişimlerden, tarihsel gerçekliğin binlerce dönüşümünden, her şey gibi tarihin geri kalanından. Foucault "pratik" diye, o güne kadar bilinmeyen yeni bir merci keşfetmedi; *gerçekten oldukları halleriyle* insanların pratiğini görmek için çaba harcadı; bütün tarihçilerin söz ettiğinden, yani insanların ne yaptığından söz ediyor o da; yalnızca, müphem ve yüce kelimelerle konuşmak yerine bunu *tamı tamına* anlatmaya, keskin konturlarını betimlemeye girişiyor. "Pratik ya da söylem adını verdiğim, tarihin bir bakıma bilinçdışı olan kavram-öncesi bir merci keşfettim; tarihin asıl açıklamasını o veriyor. Peki bu mercinin kendisini ve dönüşümlerini açıklamak için ne yapacağım?" demiyor. Hayır, *bizimle aynı şeyden* söz ediyor, yani mesela bir hükümetin pratik davranışından; yalnız bunu, onun hakikaten ne olduğunu göstererek, örtüyü yırtarak yapıyor. Foucault'yu tarihimizi sorumsuz olduğu kadar da amansız bir entelektüel sürece indirgemekle itham etmekten daha tuhaf bir şey olamaz. Bununla birlikte bu felsefenin bizim için neden zor olduğunu kolayca anlıyoruz: Ne Marx'ınkine ne Freud'unkine benziyor. Pratik ne bir mercidir (Freudcu İd gibi) ne de bir ilk itici güç (üretim ilişkileri gibi). Kaldı ki Foucault'da ne merci vardır ne de ilk itici güç (buna karşılık, göreceğimiz gibi madde vardır). İşte bu yüzden, ancak çok geniş örtüler altında gözümüze göründüğünü ve geniş ölçüde kavram-öncesi olduğunu belirtmek için, bu pratiği geçici olarak "buzdağının görünmeyen kısmı" diye adlandırmanın çok ciddi bir sakıncası yoktur; zira buzdağının görünmeyen kısmı, görünen kısmından farklı bir merci değildir, o da buzdandır, yalnızca görünürlük hattının altındadır, hepsi bu. Buzdağının kalan kısmıyla aynı şekilde açıklanır. Foucault'nun tarihçilere bütün söylediği budur: "Tarihi her zaman açıkladığınız gibi açıklamaya devam edebilirsiniz, yalnız şuna dikkat: Klişeleri bir kenara bırakarak dosdoğru bakarsanız, düşündüğünüzden daha çok açıklanacak şey olduğunu görürsünüz; farkına varmadığınız biçimsiz konturlar vardır."

Tarihçi de insanların yaptıklarıyla değil söyledikleriyle meşgul oluyorsa, izlenecek yöntem aynıdır; uygulanan şeyi anlatmak için

pratik kelimesi ne kadar doğalsa, söylenen şeyi anlatmak için de *söylem* kelimesi o kadar doğaldır. Foucault, hepimizin anladığından daha başka, esrarengiz bir söylemi ortaya çıkarmaz: Söyleneni tam olarak gözlemlemeye davet eder bizi yalnızca. Böyle bir gözlem, söylenmiş olanın alanının, okurların hiç farkında olmadıkları taraf-girlikler, tereddütle geçiştirilen yerler, beklenmedik girinti ve çıkıntılar sunduğunu ispatlar. Şöyle de denebilir, bilinçli söylemin altında pratikler tarafından belirlenmiş bir gramer ve söylemin dikkatlice gözlemlenmesiyle ortaya çıkan komşu gramerler vardır — Bilim, Felsefe gibi adlar taşıyan geniş örtüleri çekip almaya razı olunursa tabii. Aynı şekilde hükümdar, yönettiğini ve hüküm sürdüğünü zanneder, aslında akışları idare eder, çocukların üzerine titrer ya da sürüye rehberlik eder. Öyleyse söylemin ne olmadığını görüyoruz: ne semantik, ne ideoloji, ne de örtük olan. Foucault bizi, kelimelerden yola çıkarak şeyleri yargılamaya davet etmez, tam tersine kelimelerin bizi aldattığını, şeylerin, doğal nesnelerin, yönetilenlerin ya da devletin var olduğuna inandırdığını, oysaki bunların, ilgili pratiklerin bağlaşığı olduğunu gösterir; çünkü semantik, idealizm yanılsamasının cisimleşmiş halidir. Söylem de ideoloji değildir, neredeyse tam tersidir, konuşanların hiç farkında olmadan, gerçekten söyledikleri şeydir; geniş kapsamda ve serbestçe konuştuklarını zannederler, oysa farkında olmadan, münasebetsiz bir gramerle sınırlı, dar şeyler söylerler. İdeolojiyse en özgür ve en geniş olanıdır, nedenine gelince: İdeoloji rasyonalizasyondur, idealizasyondur, geniş bir kumaştır. Her şey neyse oyken hükümdar gerekeni yapmak ister ve yaptığına inanır, gerçekteyse farkında olmadan kendini balıklı gölün sahibi yapar, ideoloji de onu Hz. İsa mertebesine yükseltir. Nihayet, söylem ya da onun gizli grameri örtük değildir; söylenenin ya da yapılanın içinde mantıken bulunmaz bunlar; aksiyomatik ya da varsayım değildirler, çünkü söylenmiş ya da yapılmış şeylerin mantıklı, tutarlı, mükemmel bir grameri değil, rastlantısal bir grameri vardır. Bir dönemin siyasi gramerinin, çocukların üzerine titremeye mi yoksa akışları yönetmeye mi dayanacağını belirleyen tarihin rastlantıları, yakın pratiklerin girinti-çıkıntıları ve bunların dönüşümleridir; ahenkli bir sistem kuran bir Akıl söz konusu değildir. Tarih ütopya değildir; siyasetler sistematik olarak büyük ilkele-

re göre ("Herkese ihtiyacı kadar", "Halk için her şey, halktan hiçbir şey") gelişmez; bunları, bilinç ya da akıl değil, tarih yaratır.

Foucault'nun farkına varmamızı istediği bu gizli gramer nedir peki? Neden bizim bilincimiz ve faillerin bilinci onun farkında değil? Bastırdıkları için mi? Hayır, kavram-öncesi olduğu için. Bilincin rolü, dünyanın farkına varmamızı değil, orada yolumuzu bulmamızı sağlamaktır; bir kralın illaki kendisinin ve pratiğinin ne olduğunu kavraması gerekmez, olması yeter. Krallığında ortaya çıkan olayların bilincinde olması gerekir kralın; bilmediği şeylerde başının çaresine bakmasına yeter bu. Kavramsal olarak akışları yönettiğini bilmesi gerekmez; bunu her halükârda yapacaktır, kral olmanın bilinci yeter ona, daha ayrıntılı bir bilgiye ihtiyacı yoktur. Aslanın aslan gibi davranması için aslan olduğunu bilmesi gerekmez; avının nerede olduğunu bilsin yeter.

Aslan için aslan olmak öylesine besbelli olan bir şeydir ki, kendisi aslan olduğunu bilmez; aynı şekilde, halkların üzerine titreyen kralın ya da sulardan sorumlu idarecinin de kendini bilmesi gerekmez; elbette ne yaptıklarının bilincindedirler, uyurgezer haldeyken kararname imzalamazlar; "maddi" eylemlerine tekabül eden bir "zihniyet"leri vardır — daha doğrusu bu konuda ayrım yapmak aslında saçma: İnsan bir davranış içindeyse muhakkak ki buna tekabül eden bir zihniyeti vardır. Bu iki şey birlikte bulunur ve pratiği oluşturur; her şey, korkmak ve titremek, neşeli olmak ve kahkahalarla gülmek; temsiller ve ifadeler pratiğin parçasıdır ve işte bu yüzden ideoloji diye bir şey yoktur, Flaubert'in meşhur materyalisti Bay Homais için öyle değildir yalnızca: Üretebilmek için makineler, insanlar gerekir, bu insanların, yarı uyur halde olmak yerine ne yaptıklarının bilincinde olmaları gerekir, bazı teknik ve toplumsal kuralları kafalarında canlandırmaları gerekir, uygun zihniyet ve ideolojiye sahip olmaları gerekir ve bunların tamamı bir pratik eder. Yalnız bu pratiğin ne olduğunu bilmezler: Onlar için bu, aynen ne olduklarını bilmeyen kral ve aslan için olduğu gibi, "besbelli"dir.

Daha net ifade etmek gerekirse, aynen gecenin karanlığına bir de yağmur eklendiğinde *görmediğini göremeyen* sürücü gibi, bunlar bilmediklerini dahi bilmezler ("besbelli" sözünün anlamı tam da budur): Sürücü, farlarının menzili ötesinde hiçbir şey görmemekle

kalmaz, aydınlatılmış bölgenin son noktasını da tam olarak ayırt edemez, nereye kadar gördüğünü göremez ve farkında olmadığı mesafeye göre çok hızlı sürer. İnsanoğlunun bu kendi sınırlarını, kendi *seyrekliğini* bilmeme, etrafının bir boşlukla çevrili olduğunu görememe, her seferinde kendini bir akıl doluluğunun ortasına yerleşmiş zannetme kapasitesi, filozofları düşündürecek tuhaf bir şeydir muhakkak. Belki de Nietzsche'nin, bilincin yalnızca tepkisel bir şey olduğu fikrinin anlamı budur (fakat bu zorlu düşünürü anlamakla övündüğüm zannedilmesin). Kral "güç istenci" ile krallık mesleğini icra eder; bir sürüye rehberlik etme ya da —senato ortadan kalktıysa— halkın üzerine titreme pratiğini ona belli belirsiz gösteren, kendi çağının potansiyelini fiiliyata geçirir. Ona göre bu, kendiliğinden olur; bir şey için orada olduğundan hiç kuşku duymaz, her gün davranışlarını ona dikte edenin şeyler olduğuna inanır, her şeyin başka türlü olabileceği aklından bile geçmez. Doğal nesneler şeklinde şeyleşmiş olan kendi iktidar arzusunu hiç bilmeksizin, yalnızca tepkilerinin bilincini taşır, yani kararlar vererek olaylara tepki gösterdiğinde ne yaptığını bilir; ancak, aslan olarak karar verdiğini bilmeyen aslan gibi, ayrıntı düzeyindeki kararlarının belirli bir kraliyet pratiğine uygun olduğunu bilmez.

Dolayısıyla Foucault'ya göre yöntemin esası, şeylerin yalnızca belirlenmiş pratiklerin nesneleşmesinden ibaret olduğunu anlamaktır, bilinç bunları kavrayamadığı için bu belirlemelerin gün ışığına çıkarılması gerekir. Görme çabasının sonundaki bu gün ışığına çıkarma orijinal, hatta çekici bir deneyimdir, istersek "seyreltme" adını da verebiliriz. Bu entelektüel işlemin ürünü şu nedenle soyuttur: İçinde krallar, köylüler, anıtlar gördüğümüz bir resim değildir bu; keza bilincimizin, fazlasıyla alışık olduğu için artık soyutlamasını göremediği bir yerleşik düşünce de değildir.

Ancak en karakteristik olan, seyreltilmişliğin ortaya çıktığı andır; bu an bir şekle girmez, aksine bir tür geri kaymadır. Daha bir saniye önce, zar zor görülen, öylesine belli olan ve İktidar ya da Devlet adını taşıyan kocaman, düz bir şeyden başka hiçbir şey yoktu; bizse, bu kocaman, yarı-saydam çekirdeğin, cins isimler ve bağlaçlarla birlikte yarar sağladığı bir parça tarihi ayakta tutmaya çalışmakla meşguldük; fakat bu iş böyle yürümüyor, bazı şeyler iyi git-

miyordu, "ideoloji" veya "üretim ilişkisi" gibi sözel sahte-sorunlarsa kendi etraflarında dönüp duruyordu. Birdenbire bütün kötülüğün, sahte doğallığıyla büyük çekirdekten gelmekte olduğunu "idrak ediyoruz"; onun besbelli olduğuna inanmaktan vazgeçmek, onu ortak koşullara indirgemek, tarihselleştirmek gerekiyor. Bu durumda, besbelli olanın işgal ettiği yerde, seyrek bulunan, biçimsiz, daha önce hiç görülmemiş, "çağ" denen küçük bir tuhaf nesne beliriyor. Bunu görünce bir an durup, insanlık durumuna; bilinçsiz ve saçma, zavallı şeyler oluşumuza, kendi kendimize ürettiğimiz ve nesnenin adeta dalga geçtiği rasyonelleştirmelerimize melankolik bir şekilde iç geçirmekten insan kendini alamıyor.

Bu bir iç geçirmelik sürede, tarihin o parçası kendi kendine yerine oturur, sahte sorunlar ortadan kaybolur, bütün ek yerleri iç içe geçer; parça özellikle ters çevrilmiş bir kol gibidir: Biraz önce Blaise Pascal gibiydik, tarihsel zincirin iki ucunu (iktisat ve toplum, yönetenler ve yönetilenler, çıkarlar ve ideolojiler) sımsıkı tutuyorduk, tam ortasında da karışıklık baş göstermişti: Bütün bunları nasıl bir arada tutmalı? Oysa asıl zor olan tutulmamasıdır: "Doğru biçim" ortadadır ve hızla tablonun uçlarına doğru yayılmaktadır. Çünkü sahte doğal nesnemizi tarihselleştirdiğimizden beri, o artık, onu nesneleştiren pratiğin nesnesidir: kendini verdiği nesneyle birlikte pratik önce gelir, doğal olarak bir olan odur: altyapı ve üstyapı, çıkar ve ideoloji, vb., bunlar kendi halinde gayet iyi işleyen ve yeniden iyi işleyen bir pratik üzerindeki gereksiz ve beceriksiz kesimlerdir; hatta onun sayesinde tablonun kenarları anlaşılabilir hale gelir. O halde hangi öfkeyle bunu iki parçaya kesmiştik? Şöyle ki, arasına sıkıştığımız hatalı durumun içinden çıkmanın başka bir yolunu bulamadık; Deleuze'ün dediği gibi, sorunu ortasından değil, iki ucundan ele almak için. Bu hata, pratiğin nesnesini, doğal, iyi bilinen, hep aynı, maddi, yaklaşık bir nesne olarak saymaktır: topluluk, devlet, delilik tohumu.

Bu nesne (maddeye uygun olduğu gibi) önceden ortaya çıkmıştı ve pratik buna tepki gösterdi: "Çıtayı yükseltiyor", bu altyapı üzerine kuruluyordu. Tarihin bütününün ortaya çıkardığı şekliyle, her pratiğin, aynen armut ağacının armut, elma ağacının elma vermesi gibi, kendisine tekabül eden nesneyi meydana getirdiğini bilmiyor-

duk; doğal nesne yoktur, şeyler yoktur. Şeyler, nesneler, yalnızca pratiklerin bağlaşıklarıdır. Doğal nesne yanılsaması ("tarih boyunca yönetilenler") pratiklerin heterojen niteliğini gizler (çocukların üzerine titremek akışları idare etmek değildir); bütün düalist karışıklıklar, bütün "rasyonel seçim" yanılsamaları buradan çıkar. Bu son yanılsama, ilk bakışta birbirine hiç de benzemeyen iki biçim altında varlık gösterir: "Cinselliğin tarihi, arzu ile bastırma arasında ezeli bir mücadelenin tarihidir", bu birincisi; ikincisiyse: "Foucault her şeye karşıdır, sanki makul bir seçenek olamazmış gibi, Damiens'in çektiği korkunç işkence ile hapsedilmeyi aynı kefeye koyar." Yazarımız bu ikili yanılsamayı besleyemeyecek kadar pozitivisttir.

Çünkü "yönetilenler" ne birdir ne de çok, "baskı" (veya onun "çeşitli biçimleri") ya da "devlet"ten (veya "bunun tarihteki biçimleri") farklı değildir, bunun tek sebebi de öyle bir şeyin var olmamasıdır: Heterojen pratiklerle bağlantılı çok sayıda nesneleştirme ("nüfus", "fauna", "hukukun öznesi") vardır yalnızca. Çok sayıda nesneleştirme vardır, o kadar: Bu pratiklerin çokluğunun bir birlikle ilişkisi, onlara ancak olmayan bir birlik atfedilmeye kalkılınca ortaya çıkar; altın bir saat, bir limon kabuğu ve bir rakun da aynı şekilde çokluktur ve kökenlerinde, nesnelerinde ve ilkelerinde ortaklık olmamasını dert ediyor gibi bir halleri de yoktur. Birlik gibi belirsiz bir etkiyi ancak doğal nesne yanılsaması yaratır; görüş bulanıklaştıkça her şey birbirine benziyor gibi görünür; "fauna", "nüfus" ve "hukuk özneleri" aynı şeye, yani yönetilenlere benzer; birçok pratik gözden kaybolur: Bunlar buzdağının görünmeyen kısmıdır. Bu meselede bilinçaltı, geri püskürtme, ideolojik hile, devekuşu siyaseti yoktur; yalnızca ebedi teleolojik yanılsama vardır, İyilik Fikri: Yaptığımız her şey, ideal bir amaca ulaşmaya çalışır.

Her şey Foucault'nun esas ve en orijinal tezi olan bu paradoksun etrafında döner: *Yapılmış olan*, nesne, tarihin her ânında *yapma*'nın ne olduğuyla açıklanır; *yapma*'nın, pratiğin, yapılmış olandan yola çıkılarak açıklandığını düşünmemiz yanlıştır. Önce biraz soyut bir şekilde, her şeyin nasıl bu esas teze bağlı olduğunu gösterelim, ardından da fenerimizi yakmak için elimizden geleni yapalım.

Bütün talihsizliğin kaynağı, nesneleştirmeleri doğal bir nesne olarak "şeyleştirme"mize aracılık eden yanılsamadır: Sonucu amaç

olarak görür, bir merminin kendiliğinden düşeceği yeri, bile isteye nişan alınmış bir hedef olarak görürüz. Sorunu kendi gerçek merkezinde, yani pratikte kavramak yerine, ucundan yani nesneden yola çıkarız, bunun sonucunda da ardışık pratikler önceden sunulmuş "maddi" ya da rasyonel nesneye tepki gibi görünür. Dolayısıyla, rasyonalizmler gibi, düalist sahte sorunlar da baş gösterir. Pratik, verilerden birinin cevabı sayılır ve o anda elimizde bir türlü bir araya getiremediğimiz iki parça zincirle kalakalırız: Pratik bir meydan okumaya cevaptır, doğru ama aynı meydan okuma her zaman aynı cevabı gerektirmez; altyapı üstyapıyı belirler, doğru ama üstyapı da sırası geldiğinde tepki verir, vb. Daha iyisi mümkün olmadığı için, sonunda zincirin iki ucunu "ideoloji" adı verilen bir iple bağlarız. Daha vahimi de vardır. Ardışık pratiklerin darbe noktalarını, hedef olarak nişan aldıkları, önceden var olan bir nesne olarak görürüz; Delilik ya da Kamu Yararı, ardışık ama "tutumları" aynı olmayan toplumlar tarafından çağlar boyunca öyle farklı şekillerde hedef alınmıştır ki, hedefi farklı noktalarından vurmuşlardır. Bunun bir önemi yok; iyimserliğimizi ve rasyonelliğimizi koruyabiliriz, çünkü bu pratikler birbirlerinden farklı görünseler de (daha doğrusu, tam anlamıyla eşit olamamış iseler de), bir sebepleri vardı, yani değişmeyen bir hedefleri (değişen tek şey atıcının "tutumu" idi). Fazlasıyla iyimsersek, ki son bir asırdır öyle değiliz artık, insanlığın ilerleme kaydettiği ve amaca daha da yaklaştığı sonucunu çıkarabiliriz. İyimserliğimiz umuttan ziyade geriye dönük bir hoşgörüyle sınırlıysa, insanların kendi tarihleri içinde, hakikatin bütünü içinde tükenip gittiklerini, her toplumun amacın bir kısmına ulaştığını ve insanlık durumunun potansiyellerinden birini temsil ettiğini söyleriz.

Ama çoğunlukla, istemeye istemeye iyimserizdir. Hoşgörünün nadiren kabul gördüğünü ve toplumların tarihsel olarak ne iseler o olduklarını iyi biliriz. Mesela biliriz ki her toplumun kendine ait bir "devlet görevleri" listesi vardır; bazıları gladyatör ister, bazıları sosyal güvenlik; keza biliriz ki farklı uygarlıkların "delilik" karşısında farklı "tavırları" vardır. Sonuçta, hem hiçbir devletin bir diğerine benzemediğine inanırız, hem de devletin her yerde devlet olduğuna. Daha doğrusu, bu devlete ancak lafta inanırız; artık daha ihtiyatlı olduğumuzdan, tam ya da ideal bir "devlet görevleri" listesi

hazırlamayı aklımıza getirmeyiz; tarihin bizden daha yaratıcı olduğunu bilir, günün birinde devletin aşk acısından da sorumlu tutulabileceğini ihtimal dışı bırakmayız. Dolayısıyla teorik bir liste hazırlamaktan sakınır, ampirik ve açık bir listeyle yetiniriz; devletten o günlerde talep edilen bazı görevleri "kaydederiz". Kısacası, görevleriyle birlikte devlet bizim için bir kelimeden ibarettir ve bu doğal nesne hakkındaki iyimser inancımız, eylemde bulunmadığına göre, pek de samimi olmasa gerektir. Ama kelime bizi devlet denen şeye inandırmaya devam eder. Bu devletin, önceden teorik sorgulamasını yapabileceğimiz ya da gelişimi bize gitgide bir keşif yaptıracak bir nesne olmadığını bilsek de faydası olmaz, yansımasından ibaret olduğu pratiği suyun altında keşfetmeye çalışmak yerine yine ona yönelmeye devam ederiz.

Hatamızın, birden çok devlet olduğu halde Devlet diye bir şeye inanmak olduğu anlamına gelmez bu; bizim hatamız, devlet ya da devlet çeşitlemeleri olarak gördüğümüz nesneleştirmeler yansıtan pratikleri incelemek yerine, Devlete ya da devletlere inanmaktır. Oluş içinde, kimi sosyal güvenlik, kimi gladyatör müsabakaları olarak yansıyan farklı siyasi pratikler patlak verir. Fakat biz, her anlamda farklı aletlerin patladığı bu infilak alanını bir tür ok atma yarışması olarak kabul ediyoruz. Böyle olunca, söz konusu hedef üzerindeki darbelerin çok dağınık olmasına fazlasıyla canımız sıkılıyor; Bir ve Çok sorunu denen şey budur: "Bu darbeler öylesine dağılmışlardır ki! Biri gladyatörlere ulaşır, diğeri sosyal güvenliğe. Böyle bir dağılmanın ardından, hedeflenen amacın kesin konumunu belirlememiz mümkün müdür? Bütün vuruşların aynı amacı hedeflediğinden emin miyiz? 'Çok' problemi zordur, belki de çözümsüzdür!" Zordur tabii, çünkü yoktur: Devletin farklı durumları için dışarıdan belirlemeler kabul etmekten, doğal nesne olan bu hedefin varlığına inanmaktan vazgeçtiğimiz anda problem ortadan kalkar.

Nesnenin amaç ya da neden olarak kabul edildiği bu nesne felsefesinin yerine bir ilişki felsefesi koyalım ve meseleyi ortam, pratik ya da söylem üzerinden ele alalım. Bu pratik kendisine tekabül eden nesneleştirmeler yansıtır ve ânın hakikatlerine demir atar, yani yakın pratiklerin nesneleştirmeleri üzerine. Daha iyi ifade etmek gerekirse, bu pratiklerin bıraktığı boşluğu etkin bir biçimde doldurur,

boşluk şeklinde önceden beliren potansiyelleri *fiiliyata geçirir, günceller*; bu yakın pratikler dönüşürse, boşluğun sınırları değişirse, senato ortadan kalkarsa ve yeni beden etiği ortaya çıkarsa, pratik yeni potansiyellerini fiiliyata geçirir ve artık aynı pratik olmaz. Dolayısıyla sürünün rehberi olan imparator kendi kanaati dolayısıyla ya da bazı kaprisler sonucunda, kısacası ideoloji yoluyla, bir çocuk-toplumun babasına dönüşmez.

Bu *fiiliyata geçirme* (skolastik lugat gayet kullanışlıdır), Aziz Augustinus'un aşk dediği ve teolojisini yaptığı şeydir; Deleuze ise, Spinoza gibi, böyle bir şey yapmaz ve ona arzu adını verir — bu kelime "yeni filozoflar" cephesinde tuhaf küçümsemelere, alaylara sebep olmuştur (Deleuze bizi uyuşturucuya itiyor). Söz konusu arzu, farkında olunmasa dahi, dünyanın en açık şeyidir: Şeyleştirmenin bağlaşığıdır; gezintiye çıkmak bir arzudur, bir çocuk-halkın üzerine titremek de öyle, uyumak ya da ölmek de aynı şekilde. Arzu, mekanizmaların çalışması, düzenlemelerin işlemesi, uyumak da dahil bütün potansiyellerin hiç fiiliyata geçmemesi değil, geçmesidir; "her düzenleme, kendisini mümkün kılan düzlemi inşa ederek, bir arzuyu ifade eder ve meydana getirir" (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, s. 115). *L'amor che muove il sole e l'altre stelle* (Güneşi ve diğer yıldızları hareket ettiren sevgi). Doğum denen rastlantı sonucu bebeğin biri kralın yatak odasında, tahtın varisi olarak dünyaya gelir ve tabiatiyle kendi krallık mesleğine ilgi duyar, imparatorluk uğruna onu bırakmaz ya da kral olmak isteyip istemediği sorusunu kendisine sormaz bile; kraldır o, işte o kadar; arzu budur. O halde insanın kral olmaya bu kadar ihtiyacı var mıdır? Beyhude bir soru; insanda belirsiz bir "güç istenci", bir fiiliyata geçirme istenci vardır; aradığı mutluluk değildir, belirli bir ihtiyaç listesi yoktur ki tatmin ettikten sonra odasında uzanıp dinlensin; fiiliyata geçiren hayvandır o ve eline geçen her tür pontasiyeli gerçekleştirir: *non deficit ad actuatione potentiae suae* (potansiyelini gerçekleştirmekten geri kalmaz), der Aziz Tommaso.[4] Bu olmasaydı, hiçbir zaman hiçbir şey

4. Bir başka deyişle, arzu kavramı, insan doğası diye bir şeyin olmadığına, daha doğrusu bu doğanın, tarihsel olandan başka bir içeriği olmayan bir biçim olduğuna delalet eder. Aynı zamanda, birey/toplum karşıtlığının sahte bir sorun oldu-

olup bitmeyecekti elbette. Gerçekleşmemiş bir potansiyelin, "yaban halde" bir potansiyelin hayaleti andıran nasıl bir varoluşu olur? Deliliği delilik yapan pratiğin dışında, "maddi olarak" delilik nedir? "İşte imparatorun oğluyum ve artık senato yok; ama bunu bırakalım ve yönetilenlere nasıl muamele etmemiz gerektiğine bakalım; ya, bir inanç, Hıristiyan ideolojisi, bu konuda bana ikna edici geliyor," demez insan kendi kendine; ama bunu düşünmeye fırsat dahi kalmadan kendini birdenbire baba-kral olarak bulur, baba-kral*dır* artık ve mademki öyledir, ona göre, "her şeye neyse o olarak" muamele edilir.

Fiiliyata geçirme ve nedensellik iki ayrı şeydir ve bu yüzden ne ideoloji vardır ne de inanç. Kraliyet iktidarının babacan doğasına ya

---

ğuna delalet eder. Bireyle toplumu birbirinin dışında iki gerçeklik olarak kabul edersek, birinin diğerine neden olduğunu düşünebiliriz; nedensellik dışsallığı gerektirir. Fakat toplum denen şeyin zaten bireylerin katılımını da içerdiğinin farkına varırsak sorun ortadan kalkar: Toplumsal "nesnel gerçeklik", bireylerin onunla ilgilenmesini ve onu işler kılmasını kapsar; ya da bir bireyin gerçekleştirebileceği yegâne potansiyel, onu saran dünyada belli belirsiz çizilmiş olandır ve birey, onunla ilgilenerek bunu fiiliyata geçirir; birey, "toplum"un (yani, başkaları veya topluca) rölyef olarak çizdiğinin boşluklarını doldurur. Eğer kendisinin iş görmesini sağlayan kapitalist bir zihniyeti olmasaydı, kapitalist birey "nesnel bir gerçeklik" olmazdı; o olmadan da var olamazdı. O halde arzu kavramı aynı zamanda, madde-ideal, altyapı-üstyapı karşıtlığının da anlamsız olduğuna delalet eder. Fiiliyata geçirme fikrinin tersine "etkili neden" (*cause efficiente*) fikri düalist,yani bayat bir fikirdir. Claude Lefort, Kardiner'ın temel kişilik kavramı hakkındaki güzel çalışmasında, bireyle toplumun nedensel bir ilişkinin birleştireceği, birbirinin dışında iki gerçeklik olduğu fikrinin yol açabileceği çıkmazları çok güzel gösterir (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, s. 69 vd.). O halde insanların potansiyel düzenlemelerle ilgilenmesi ve onları işler hale getirmesi olgusuna "arzu" adını vermek niye? Çünkü bana öyle geliyor ki duygusallık hali bir şeylerle ilgilenmemizin alametidir: Arzu, "heterojen kısımlarının ortak işleyişiyle belirlenmiş bir ortak yaşama düzenlemesi içinde dönüşen ve dolaşan duygular kümesidir" (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, s. 85); bu arzu, aynen Spinoza'daki *cupiditas* (açgözlülük) gibi, bütün duyguların temelidir. Duygusallık konusunda beden bilinçten daha çok şey bilir. Kral sürüsüne çobanlık ettiğine inanır çünkü bu inanç ona kendini dayatır, her şey olduğu gibiyken bilinci, şeyleşmiş bir dünyanın farkına vardığını sanır; yalnız onun duygusallığı, kral onu fiiliyata geçirdiği —bir başka deyişle onunla ilgilendiği— için bu dünyanın fiiliyata geçtiğini kanıtlar. Elbette insanlar bir "şey" ile ilgilenmeyebilirler de, ama bu sözü geçen şey nesnel olarak yoktur; işte bu yüzden feodal zihniyetli Üçüncü Dünya ülkelerinde kapitalizm bir türlü var olamaz. Anti-Oidipus'un başındaki "arzulayan makine" ifadesi son derece Spinozisttir (*automaton appetens*).

da *welfare state* ideolojisine duyulan inanç bilinçler üzerinde etkili olamaz ve dolayısıyla pratiği etkileyemez, tersine, önce rahip-kral ya da rehber yerine baba-kralı, ebedi selamete götürülmesi gereken toplum ya da sürü yerine çocuk-toplumu nesneleştiren pratiğin kendisidir. Baba-kral "olan" ve kendini "nesnel olarak" bir çocuk-toplumun karşısında bulan hükümdarın, kendisinin ve halkının ne olduğunu bilmemesi imkânsızdır; kendi "nesnel" durumuna dair birtakım fikirlere ya da bir zihniyete sahiptir, çünkü insanlar kendi pratikleri üzerine düşünürler, yaptıklarına dair az çok bilinçleri vardır. Bilinçlerinden dolayı muhtemelen ikiye katlanmış olan pratikleri, yakın pratiklerin bıraktığı boşlukları doldurur ve dolayısıyla bunlardan yola çıkılarak açıklanır; pratiklerini bilinçleri açıklamaz ve bilinçleri yakın koşullardan ya da bir ideoloji yahut inanç olgusu olarak batıl inançtan yola çıkılarak açıklanmaz. "Bir pratiğin ve teorinin eklem yerini anlamak için bireysel ya da kolektif bir bilinç merciinden geçmek gerekmez; bu bilincin ne ölçüde hem sessiz koşulları ifade edebileceğini hem de teorik hakikatlere duyarlı görünebileceğini araştırmak gerekmez; bilincine varma denen psikolojik problemi ortaya koymak gerekmez" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 254).

İdeoloji kavramı, gayet yararsız iki işlemden, budama ve sıradanlaştırmadan doğmuş bir kafa karışıklığından başka bir şey değildir. Materyalizm adına pratik ile bilinç birbirinden ayrılır; doğal nesne adına, tam tamına kral-baba ya da akış yönetimi görülmez, fakat daha bayağı bir şekilde, bitmez tükenmez yöneten ya da bitmez tükenmez yönetilen görülür. O andan itibaren, pratikle ilgili bütün kesinliği, *seyrek* ve tarihli bütün süsü püsü ideolojiden alırız; baba-kral, ebedi hükümdardan başka hiçbir şey olmaz, ama dinsel bir ideolojiden, kraliyet iktidarının babacanlığından etkilenmiş olacaktır. Doğal nesne ardışık ideolojilerle değişiklik gösterir. İnanç kavramı da büyük ölçüde aynı şekilde ortaya çıkmıştır: İnsanlar, sıradan yoldan ayrıldıklarında onların bu davranışının faturası bazı batıl inançlara yüklenir, bu batıl inanç da anlaşılmaz hale gelir. Zihniyetinizin ilkel olmasının sebebi de budur. Ama zihniyet ve inanç pratiği açıklıyorsa, tek yapılması gereken açıklanamaz olanı, inancı açıklamaktır. Bu konuda, insanların kâh inandıkları kâh inanmadıkları; onları herhangi bir ideolojiye öyle sadece talep etmekle inandırmanın müm-

kün olmadığı; diğer yandan, pratikte gayet iyi uyuşsalar da inanç düzleminde kendi içinde çelişkili olan şeylere inanabildikleri şeklinde çeşitli tespitlerde bulunuruz ancak, bu da acınası bir durumdur. Roma imparatoru, aynı zamanda hem gladyatör gösterileri düzenletebiliyor, hem de halk böyle bir talepte bulunmadığı halde insaniyet namına insan kurban etmeyi yasaklayabiliyordu. Hayvanlarına, içgüdüleriyle istedikleri şeyi veren sürü rehberi için burada tek bir çelişki yoktur; baba-kralsa bir başka açıdan çelişkili görünmektedir: Kötü çocuklara istedikleri gladyatörleri vermeyi reddeder ve aşağılık çapkınları en korkunç işkencelerle öldürtür.

Yüz kelimeyle de söyleyebilirsiniz, tek kelimeyle de, kutsal metinlere rağmen ideoloji diye bir şey yoktur ve bir yolunu bulup bu kelimeyi bir daha hiç kullanmamak lazım. Kelime kâh bir soyutlamayı, yani bir pratiğin anlamını belirtir (biz de demin bu anlamda kullandık), kâh az çok kitabi gerçeklikleri, siyasi doktrinleri, felsefeleri, hatta dinleri, yani söylemsel pratikleri. Ele aldığımız örnekte ideoloji, tarihçilerin kralın eylemlerinden yola çıkarak açıklayabilecekleri, baba-kral doktrinine atfedilebilecek anlam olacaktır: "Her şey neyse o olduğu," diye yazacaktır tarihçiler, "ve halk çocuk olduğu için, onu kendisinden de korumak, ibretlik cezalarla kanlı heveslerine ve kötü huylarına engel olmak gerekir, ama onu herkesin önünde azarlayıp kendisini bekleyen şeyle tehdit ettikten sonra." (Elbette şu da mümkün, kralın mizah duygusu ve ifade kabiliyeti varsa, gelecekteki tarihçiler kadar o da bütün bunların farkına varır; fakat mesele burada değildir.) Diğer yandan, aynı çağda bir ideoloji de vardı, ama kelimenin ikinci anlamıyla: yani Hıristiyan dini. O da kötü düşünceleri mahkûm ediyordu ama bu konuda farklı bir fikri vardı; bedenin eğilimleri gladyatörlerin kanından daha tehlikeli görünüyordu ona.

Gladyatör müsabakalarının ortadan kalkışı uzun süre Hıristiyan doktrininin vicdanlardaki etkisine bağlandı; gerçekteyse bu ortadan kalkışın sebebi, anlamını değiştirmiş bir siyasi pratiğin dönüşümüydü, "nesnel olarak" hiçbir şey artık neyse o değildi.[5] Dönüşümün yolu bilinçlerden geçmez; bir kralı halkın çocuk *olduğuna* ikna etmek gerekmez, o bunu kendi kendine görür; ruhunda ve vicdanında, bu çocuğun üzerine ne zaman ve nasıl titreyeceğini ve onu ne

zaman ve nasıl cezalandıracağını kararlaştırır. Doktrin anlamındaki ideolojiyle bir pratiğin ifadesi anlamındaki ideoloji arasındaki fark görülüyor. (Sözü edilen doktrinde de buzdağının bir görünmeyen kısmı vardır ve söylemsel bir pratiğe tekabül eder, ama bu başka bir mesele). Aynı şekilde tarihçiler, Hıristiyan imparatorlar zamanında ceza hukukunun, özellikle cinsel suçlar konusunda ağırlaştığını tartışmışlardır: Hıristiyanlığın etkisi mi? İmparator halkının karşısında daha fazla baba rolüne büründüğü için mi hukuk daha da kabalaşır, popüler bir ideal olan kısası ve hatta hak ihlalini var gücüyle uygular? Doğru açıklama ikincisi olmalı.

Her halükârda iki heterojen pratik söz konusu: Sürü-halkın belirli bir cinsel özgürlük payı vardı ve gladyatörler ölüyordu, çocuk-halkın bu payı daha azdı ama artık gladyatörler ölmüyordu. Bu dönüşümler değerler ölçeğine vurulursa, insancıllığın ilerlediği, hukukun gerilediği, baskının arttığı söylenebilir ve bu da yanlış olmaz. Ama bu ölçülere dair bir tespittir: Dönüşümlerin açıklaması değildir. Tarihin bütünü, biçimsiz bir bibloyu, çocuk-toplumu, yine biçimsiz ama farklı bir şekilde biçimsiz bir başka biblonun, sürü-toplumun yerine geçirmiştir. Bu kaleydoskop, diyalektik bir gelişimin ardışık figürlerine benzemez: Ne bir bilinç ilerlemesiyle ne bir çöküşle ne iki ilkenin —Arzu ve Baskı— mücadelesiyle açıklanır: her biblo tuhaf biçimini, aralarında kalıbını bulduğu çağdaş pratiklerin ona bıraktığı yere borçludur. Farklı bibloların kalıbı karşılaştırılamaz; birinde diğerinden daha fazla parça, daha fazla özgürlük, daha

---

5. Bilimsel devrimlerin belirtileri vardır. "Besbelli" kavramı çekingen bir tutumla fenomenolojide ve başka yerlerde birtakım yollar açtı: Wölfflin'in *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*'ı (çev. Raymond, Plon, 1952, s. 17, 261, 276), *Bilginin Arkeolojisi*'nin 253. sayfasını önceden tasavvur etmiş gibidir. Besbelli olan hakkında, Husserl'in, Felix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of the social World*), hatta Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 61) gibi sosyolog tilmizlerinde geçen *fraglos* ya da *taken for granted* deyimlerinin izlerini sürmek lazım. Ancak fenomenoloji kuşkusuz, Ego Cogito'dan ziyade (çünkü Cogito'nun son derece güleryüzlü bilinçaltı "saçakları" arasında besbelli olanı ayırt ettiğini sanmayacak kadar ince görebiliyordu) iyimser rasyonalizmi dolayısıyla, daha ileri gidemezdi. Schutz'un *Collected Papers* (I, 14 ve II, 120) içinde yeniden basılan, bilginin toplumsal paylaşımı hakkındaki çalışmaları okunursa, hayranlık verici bir konunun fazla rasyonalizmden dolayı nasıl ıskalanabileceği görülür.

az baskı bulunan legolar değildir bunlar. Antik cinsellik, ilkesi bakımından Hıristiyanlarınkinden daha az ya da daha çok baskıcı değildi, başka bir ilke üzerine kuruluydu: Üremenin normalliği değil, pasifliğe karşı aktiflik. Dolayısıyla bu cinsellik homofiliyi farklı şekilde ayırıyordu: Aktif erkek eşcinselliği kabul ediliyor, pasiflik ve kadın homofilisi mahkûm ediliyor ve heteroseksüel kadın hazzının aranması da bu mahkûmiyete dahil ediliyordu.

Damiens'ın çektiği korkunç işkenceyle, XIX. yüzyılda insanseverlerin ıslah edilmiş hapishanelerini aynı kefeye koyar gibi görünüyor olabilir, ama Foucault hangi çağda yaşayacağımızı seçmeye hakkımız olsaydı, her çağın sunduğu çekici şeylere ve risklere göre, herkesin farklı kişisel tercihlerine göre, birtakım tercihlerimiz olmayacağını iddia etmez. Dört hakikati hatırlatır yalnızca: Bu heterojenliklerin art arda gelişiyle bir ilerleme vektörü ortaya çıkmaz; kaleydoskopun itici gücü akıl, arzu ya da bilinç değildir; rasyonel bir seçim yapmak için, tercih yapmak değil, heterojen ve bizim kendi öznel değer ölçeğimize göre tartılmış olumlu yanlar ve sakıncaları karşılaştırabilmek, sonra da benimsemek (peki hangi dönüştürme oranına göre?) gerekir; özellikle de rasyonelleştirici rasyonalizmler üretmemek ve heterojeni şeyleştirmelerin altına gizlememek gerekir. İhtiyat denen erdemin uygulamasında, tercih hesapları yaparken iki buzdağını karşılaştıracaksak, bunlardan birinin görünmeyen kısmını hesaba katmayı unutmamak, "şeyler neyse odur" anlayışını koruyarak mümkün olanın değerlendirmesini tahrif etmemek gerekir, zira, sorun da bu ya, şeyler diye bir şey yoktur, yalnızca pratikler vardır. Bu yeni tarih yöntembiliminin son sözü, kamuoyunun daha fazla ilgisini çekmiş olan "söylem" ya da epistemolojik kesintiler değil, budur daha çok; delilik nesne olarak, ancak bir pratiğin içinde ve onun aracılığıyla var olur ama bu sözü edilen pratiğin kendisi delilik değildir.

Bu durum yüksek sesli tepkilere sebep olmuştur; bununla birlikte delilik diye bir şeyin olmadığı fikri, bildiğiniz pozitivist bir fikirdir: Sağduyu için tanıdık olsa da tamamıyla metafizik bir "kendi içinde delilik" fikridir bu. Gelgelelim... İnsan eti yiyen birinin o eti gerçekten yediğini söylersem elbette haklı olurum; ama onu barbar ya da aksine kutsal bulmak ya da onu bir şey yapmak için, bu yiyen

kişinin ancak bu beslenme tarzına "değer yükleyen", nesneleştiren bir kültür bağlamında, yamyam olacağını iddia etsem yine aynı şekilde haklı olurum; başka yakın pratiklerde aynı kişi, yamyam değil de farklı şekilde nesneleştirilir: İki kolu ve emek gücü vardır, başında bir kral vardır ve çocuk-toplumun bir üyesi ya da sürünün hayvanı olarak nesneleştirilir. Vaktiyle Paris'te, Seine'in sol kıyısını kasıp kavurmuş olan —doğrudur, XIX. yüzyılda—, bu türden sorunların tartışmasına döneceğiz. Bu belirleyici adımı attıktan sonra, ben bu konularda ne kadar hüküm verebilirim bilmiyorum ama, Foucault' nun eserine felsefi duruşunu doğal nesnenin olumsuzlanması kazandırır.

"Delilere yönelik tutumlar tarih boyunca önemli ölçüde değişiklik göstermiştir" gibi bir cümle metafiziktir. Delilik diye yaftalayacak bir biçimin dışında, "maddi olarak var olacak" bir delilik ancak sözel olarak tasavvur edilebilir. Belirli bir şekilde dağılmış sinir molekülleri vardır en fazla, Sirius'tan gelmiş bir gözlemci görür ki şu cümleler ve jestler başka insanlarınkinden farklıdır, onlarınkiler de kendi içlerinde farklılık gösterir. Fakat burada bulunanlar, doğal biçimlerden, uzaydaki yörüngelerden, moleküler yapılardan ve davranışlardan başka bir şey değildir; henüz bu aşamada bulunmayan bir deliliğin *madde*'sidirler. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu polemikte direnç doğuran şudur: Çoğunlukla deliliğin maddi ya da biçimsel varlığı sorununu tartışıyoruz zannederken başka bir sorun, daha çok ilgi çeken bir sorun düşünülür: Delilik maddesini delilik olarak yaftalamakta *haklı* mıyız, yoksa akıl sağlığı rasyonalizminden vaz mı geçmek lazım?

Delilik diye bir şey yoktur demek, delilerin bir önyargının kurbanı oldukları ya da inkâr edildikleri anlamına gelmez; önermenin anlamı farklıdır; delileri dışlamamak gerektiğini; ya da deliliğin toplum tarafından imal edilmiş olduğu için var olduğunu veya farklı toplumların onun karşısındaki davranışıyla kendi pozitifliği içinde dönüşüme uğradığını, farklı toplumların deliliği çok çeşitli biçimlerde kavramsallaştırdığını olumlamaz ya da inkâr etmez; keza, önerme, deliliğin davranışsal ve belki bedensel bir maddesi olduğunu da inkâr etmez. Ancak böyle bir maddesi olsa bile delilik yine delilik olmayacaktır. İnşaat taşı, ancak bir yapının içinde yer aldığında

kilit taşı ya da köşe taşı olur. Deliliğin olumsuzlanması, nesne karşısındaki tutumlar düzeyine değil, onun nesneleştirilmesi düzeyine yerleşir. Hakkında deli diye yargıda bulunulan dışında deli olmadığı anlamına değil; bir düzeyde (ki bilinç düzeyi değildir), sırf bir nesnenin, (ruhuna ve bilincine göre) "delinin" olması için ya da toplumun "delirtebilmesi" için belirli bir pratiğin olmasının şart olduğu anlamına gelir. Deliliğin nesnelliğini inkâr etmek, "başkasına/ötekiye açık olma" meselesi değil, bir tarihsel mesafe koyma meselesidir. Delileri ele alma ve düşünme biçimini değiştirmek ayrı bir şeydir, "deli" nesneleştirmesinin ortadan kalkması apayrı bir şeydir — bu, devrimci de olsak bizim istencimize bağlı değildir, açık ki pratiklerin dönüşmesini gerektirir, zaten pratikler ölçeğinde "devrim" kelimesi tatsız bir çabadır. Hayvanlar delilerden daha fazla var olmaz, hayvanlara da iyi ya da kötü muamele edilebilir; ancak hayvanın nesneleştirmesini kaybetmeye başlaması için, bir Eskimo iglosunun pratikleri gerekir: Uzun kış uykusu boyunca, ısılarını birbirine katan insanlarla köpeklerin birlikte yaşaması. Kaldı ki tarihin yirmi beş asrında toplumlar, *demans*, yani delilik ya da akıl hastalığı denen şeyi çok çeşitli şekillerde nesneleştirmişlerdir, bu yüzden bunun arkasında saklanan hiçbir doğal nesnenin bulunmadığını varsaymaya ve zihin sağlığı rasyonalizminden kuşku duymaya hakkımız var. Diğer yandan, mesela toplumun insanı delirttiği kesindir ve hepimiz böyle vakalar görmüşüzdür: Ancak "Delilik diye bir şey yoktur" cümlesinin sözünü ettiği bu türden şeyler değildir. Tekrar da etsek, ima da etsek, filozofun, XIV. yüzyılın Parisli üstatlarının[6]

6. Mesela *De rerum principio*'nun (soru VII, madde 1, not 4) yazarı olan Scotusçu usta: "Bu konuda maddenin fiil içinde olduğunun bilinmesi gerekir, fakat bu hiçbir şeyin fiili değildir (*materia est in actu, sed nullis est actus*); hiç değil de bir şey olduğu için, fiil içinde olan bir şeydir (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), Tanrı'nın bir gerçekleştirmesi, nihayetini bulmuş bir yaratım. Yalnız, tam da bütün fiiliyata geçişlere temel oluşturduğu için, hiçbir şeyin fiili değildir o." (Duns Scotus, *Opera* içinde, haz. Wadding, c. III, s. 38 B)

Foucault'ya göre felsefe tarihinin belki de en temel meselesi olan şeyi, Scotusçu terimlere tercüme edeyim dedim: Birçok tarihçinin bağlandığı (ama meslekten bir filozof, uzun süre ciddiye alamaz, meğerki birtakım "inançları" olsun) Marksist materyalizm sorunsalı aşılır aşılmaz, hem doğal nesnelerin tarih-aşırı gerçekliğini inkâr etmek ve aynı zamanda da, yalnızca betimlenecek öznel haya-

anlamını hemen kavrayacakları bu cümlesi, yazarının tercih ya da takıntılarını açığa vurmaz. Okurlardan biri, muzaffer bir edayla, bütün bunlardan, deliliğin pekâlâ —yalnız, belki biraz spekülatif bir şekilde— var olduğu sonucunu çıkarırsa ve hep böyle düşünmüşse, bu onun bileceği iştir. Foucault'ya ve Duns Scotus'a göre delilik maddesi (davranış, sinirsel mikrobiyoloji) gerçekten vardır ama delilik olarak değil; yalnızca maddi olarak deli olmak, yine de tam olarak deli olmak değildir. Söylem-öncesi göndergenin geriye dönük olarak *delilik* maddesi şeklinde ortaya çıkması için bir insanın deli diye nesneleştirilmiş olması gerekir; yoksa zaten niye parmak izleri yerine davranışlara ve sinir hücrelerine bakılsın ki?

O halde maddenin fiilde bulunduğuna inanan bu düşünürü (kelimenin popüler anlamıyla) idealist olmakla itham etmek haksızlıktır. Okuduğunuz sayfaları Foucault'ya gösterdiğimde bana aşağı yukarı şöyle dedi: "Şahsen ben hiçbir zaman *Delilik diye bir şey yoktur* demedim, ama öyle bir şey söylenebilir; zira fenomenolojiye göre delilik vardır, fakat delilik bir *şey* değildir, oysa tam tersini söylemek lazım: Delilik yoktur, ama bir hiç de değildir." Tarihte her şey her şeye bağlı olduğu için, tarihte hiçbir şey yoktur dahi denebilir,

---

letler değil, açıklanacak bir şeyler kalması için bu nesnelere yeterince nesnel gerçeklik bırakmak gerekir; doğal nesneler var olmamalı ve tarih, açıklanması gereken gerçeklik olarak kalmalıdır. İşte bu şekilde Duns Scotus için, madde ne bir akıl varlığıdır ne de fiziksel olarak ayrılabilir bir gerçeklik. Hafızam beni yanıltmıyorsa 1954-55'te Nietzsche'yi okuyan Foucault için zorluğu çözmenin ilk yolu fenomenoloji olmuştu. Husserl için "şeyler", zihin-dışı *res*'ler (şeyler) değildir, fakat basit psikolojik muhtevalar da değildir; fenomenoloji bir idealizm değildir. Yalnız, bu şekilde anlaşılan özler, bilimsel ya da tarihsel olarak açıklanacak sahte-nesneler değil, betimlenmesi gereken dolaysız verilerdi. Fenomenoloji bilim öncesinde kalan bir varlık katmanını betimler; bu varlıkların açıklamasına geçildiği anda fenomenoloji kasıtlı olarak yerini bilime bırakır, bu sırada özler yeniden şeyler haline gelirler. Son olarak da Foucault, zorluğu Nietzscheci bir "ilişkilerin önceliği" felsefesiyle çözer: *Şeyler ancak ilişkiyle, ilişki sayesinde var olur*, ileride göreceğimiz gibi, *ve bu ilişkinin belirlenişi aynı zamanda onların açıklamasıdır*. Kısacası, her şey tarihseldir, her şey her şeye bağlıdır (yalnızca üretim ilişkilerine değil), hiçbir şey tarih-aşırı olarak var olmaz ve nesne denen bir şeyi açıklamak onun hangi tarihsel *bağlam*'a dayandığını göstermek demektir. Bu kavrayışla Marksizm arasındaki tek fark, nihayetinde, Marksizmin nedensellik hakkında safdil bir fikrinin (bir şey *bir* başka şeye bağlıdır, örneğin duman ateşe) olmasıdır; oysaki "belirleyici, biricik neden" kavramı bilim-öncesidir.

yani şeyler yalnızca maddi olarak vardır: henüz nesneleştirilmemiş, çehresi olmayan varoluş. Diyelim ki cinsellik bir pratikse "söylem", cinsel organların ya da Freud'dan önce cinsel içgüdü denen şeyin olmadığı anlamına gelmez; bu tür "söylem-öncesi göndergeler" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 64-65), Roma Senatosu'nun önemi ya da ortadan kalkışı gibi, bir pratiğin demir attığı noktalardır. Ama rasyonalizmin bahaneleri değillerdir, mesele de buradadır. Söylem-öncesi gönderge, teleolojinin hedefi olan bir doğal nesne *değildir*: Bastırılmış olanın geri dönüşü yoktur. Meydan okuma misali yüzyıllar boyunca farklı cevaplara yol açacak bir doğal nesne olarak kabul edilen, ebedi bir delilik sorunu yoktur. Moleküler farklar dijital parmak izlerinin farklılığından daha fazla delilik değildir; davranış ve akıl yürütme farkları, yazılarımızın ve görüşlerimizin farklılığından daha fazla delilik değildir. Bizde delilik maddesi olan şey, bir başka pratikte tamamen başka bir şeyin maddesi olur. Delilik doğal bir nesne olmadığı için, bunun karşısında "takınmamız" gereken "hakiki" tavrı "rasyonel bir şekilde" tartışamayız. Çünkü akıl denen (ve filozofların uğraştıkları) şey, nötr bir fonun önünde durmaz ve gerçeklikler vesilesiyle dile getirilmez; bilmediği "söylem"den yola çıkan akıl, bilmediği (ve tarihçi denenlerin meşgul olabileceği) nesneleştirmeler üzerine konuşur. Bu da felsefe ile tarih arasındaki sınırları yerlerinden oynatır, çünkü içeriklerini birbirlerine dönüştürür. Hakikatle kastedilen dönüştüğü için bu içerik de dönüşmüştür. Epey bir zamandır doğa ile gelenek, doğa ile kültür karşı karşıya getiriliyor; tarihsel görecilikten, kültürel keyfilikten çok söz edildi. Tarih ve hakikat. Elbette günün birinde çatırdayacaktı. Tarih, insanların hakikat adını verdiklerinin ve bu hakikatler etrafındaki mücadelelerin tarihi haline geliyor.

Henüz çehresi olmayan, potansiyel haldeki söylem-öncesi göndergelerden oluşan, tamamıyla *maddi* bir evren; hep farklı pratikler, hep farklı nesneleştirmelerin farklı noktalarında çehreler meydana getiriyor; her pratik diğer bütün pratiklere ve onların dönüşümlerine bağlı, her şey tarihsel ve her şey her şeye bağlı; hiçbir şey eylemsiz, hiçbir şey belirsiz, hiçbir şey açıklanamaz değildir; bilincimize bağlı olmaktan uzak olan bu dünya onu belirler. İlk sonuç: Bir göndergenin şu veya bu, ama hep aynı çehreye dönüşme, devlet, delilik

ya da din gibi herhangi bir nesneleştirmeye dönüşme istidadı yoktur. Yani, meşhur süreksizlikler teorisi: "Çağlar boyunca delilik" diye bir şey yoktur, çağlar boyunca din ya da tıp da yoktur. Klinik öncesi tıbbın XIX. yüzyıl tıbbıyla tek ortak noktası adıdır; bunun tersine, XVII. yüzyılda, XIX. yüzyılda tarih biliminden anlaşılana biraz olsun benzer bir şey aranırsa bu, tarih denen türde değil, tartışmada bulunacaktır (bir başka deyişle, bizim Tarih dediğimiz şeye benzeyen, olsa olsa *Değişimler Tarihi*'dir —bir solukta okunan, hayran olunası bir kitap—, okunması imkânsız *Dünya Tarihi Üzerine Söylev* değil). Kısacası, belirli bir çağda, pratiklerin tümü, belirli bir maddi noktada, tekil bir tarihsel çehre meydana getirir ki o çehrede müphem bir ifadeyle tarihsel bilim adını verdiğimiz ya da din dediğimiz şeyi bulduğumuza inanırız. Ama bir başka çağda, aynı noktada çok farklı bir tekil çehre oluşur, yeni bir nokta üzerindeyse bir öncekine belli belirsiz benzeyen bir çehre oluşur. Doğal nesnelerin olumsuzlanmasının anlamı budur: Zaman içerisinde hep aynı noktada ortaya çıkan aynı nesnenin evrimi ya da değişimi söz konusu değildir. Fidanlık değil, kaleydoskop. Foucault, "Ben kendi adıma süreksizliği, kesintileri tercih ediyorum," demez, "Sahte sürekliliklerden sakının," der. Din gibi ya da belirli bir din gibi sahte bir doğal nesne, başka çağlarda çok farklı pratiklere savrulabilecek ve bunlar tarafından farklı çehreler altında nesneleştirilebilecek çok farklı unsurları (ritüelcilik, kutsal kitaplar, dünyevileşme, çeşitli duygular, vb.) bir araya getirir. Deleuze olsa, ağaçlar yoktur, yalnızca köksaplar vardır, derdi.

Yan sonuçlar: ne işlevselcilik ne kurumsalcılık. Tarih ok meydanı değil, müphem bir alandır. Yüzyıllar içinde hapishane kurumu, yerine getirilmesi gereken bir işleve cevap vermez ve kurumun dönüşümleri söz konusu işlevin başarıları ve başarısızlıklarıyla açıklanmaz. Bütünsel bir bakış açısından, yani ardışık pratiklerden yola çıkmak gerekir, çünkü aynı kurum çağlara göre farklı işlevlere hizmet eder ve bunun tersi de geçerlidir; üstelik işlev ancak bir pratik sayesinde vardır ve işlevin "meydan okuması"na pratik cevap vermez ("ekmek ve sirk" işlevi ancak, "sürüye rehberlik etme" pratiği içinde ve o pratikle birlikte vardır; çağlar boyunca sonsuz bir yeniden paylaşım ya da depolitizasyon işlevi yoktur).

Dolayısıyla artzamanlılık-eşzamanlılık, türeyiş-yapı karşıtlığı sahte bir sorundur. Türeyiş bir yapının hayata geçirilişinden başka bir değildir (Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 237-38); "tıbbın" yapısı ile yavaş türeyişini karşı karşıya koymak için sürekliliğin olması, tıbbın bin yıllık bir ağaç gibi düşünülmesi gerekir. Türeyiş bir uçtan öbürüne gitmez; kökenler diye bir şey yoktur ya da, bir başkasının dediği gibi, nadiren güzeldir. XIX. yüzyıl tıbbı Hippokrates' ten yola çıkılarak ve şu olmayan zaman akışı izlenerek açıklanmaz; kaleydoskopun değişimi söz konusudur, bir gelişmenin sürekliliği değil. Çağlar boyunca tıp yoktur; yalnızca, ardışık yapılar vardır (Molière'in zamanında tıp, klinik...), onların *her birinin* de kendi türeyişi vardır, bu türeyiş de kısmen bir önceki tıbbi yapının dönüşümleriyle, kısmen de, büyük olasılıkla, dünyanın geri kalanının dönüşümleriyle açıklanır; çünkü bir yapı neden bütünüyle bir önceki yapıyla açıklansın ki? Neden ona tamamıyla yabancı olsun ki? Bir pozitivist olarak yazarımız bir kere daha metafizik kurguları ve sahte sorunları temizliyor. Bu ağaç düşmanının kimi zaman fiksist kabul edilmiş olması tuhaftır. Foucault saf haldeki tarihçidir: Her şey tarihseldir, tarih bütünüyle açıklanabilir ve *izm'li bütün kelimeleri tasfiye etmek lazım.*

Tarihte yalnızca münferit, hatta tekil takımyıldızlar vardır ve bunların her biri, ancak elimizin altındaki yollarla açıklanabilir. Beşeri bilimlere başvurmadan mı? Bütün pratiklerin, bütün söylemlerin nesneleştirmeleri, dünyaya attığı demirler olduğundan, mesela iktisadi ya da dilbilimsel demirlemeler söz konusuysa, dilbilime ya da iktisada bulaşmadan bunlardan söz etmek zor görünmektedir. Bu Foucault'nun hiç söz etmediği bir sorundur, çünkü besbellidir ya da Foucault buna hiç inanmamaktadır yahut hiç ilgisini çekmemektedir. Tabii kendime duyduğum sevgi gözümü kör etmediyse, zira kendi açılış dersimde tarihin beşeri bilimler yardımıyla yazılması gerektiğini ve değişmezler içerdiğini savundum. Bunu itiraf ettikten sonra şunu söyleyebilirim; bana öyle geliyor ki Foucault için önemli olan sorun şuydu: Tarih yine de bilimsel açıklama için uygun olacak mıydı, bu bilim bizim rasyonalizmlerimiz seviyesine yerleşecek miydi? Tarihsel açıklamanın değişmezleri "doğal" nesnelerle aynı şey midir?

Sanıyorum Foucault için meselenin can alıcı noktası bu. Kaçınılmaz değişmezlerin, en azından kısmen, bir bilimsel hakikatler sistemi içinde düzenlenmesi onun için pek de önemli değildi ya da tarihsel konjonktürlerin basit bir tipolojisinin ötesine geçilememesi ya da değişmezlerin biçimsel önermelere, Spinoza'nın III. kitabındaki veya *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki gibi felsefi bir antropolojiye indirgenmesi önemli değildi. Asıl önemli nokta, beşeri bilimlerin, ille işin içinde bilim olması gerekiyorsa, doğal nesnelerin rasyonalizasyonu olamıyor, idari bilimler okumuş olanlar için bir bilgi olamıyordu; beşeri bilimler öncelikle bu nesnenin bir tarihsel analizini, yani bir soykütüğü, pratiğin ya da söylemin gün ışığına çıkarılmasını varsayar.

Tarihçi üzerinden geçtikten sonra değişmezler, varsayımsaltümdengelimli bir sistem içinde düzenlenebilir mi? Yararı ikinci planda kalan bir olgu meselesi söz konusu burada: Bilim, zihnin kurucu bir faaliyetine, varlık ile düşünce arasında bir uyuma, bir Akla değil daha mütevazı bir şekilde şu olguya göndermede bulunur: Bazı alanlarda kaleydoskopun, kartların karılıp dağıtılmasının, konjonktür kombinasyon hareketleri, görece yalıtılmış sistemler, tekrarlanan servomekanizmalar oluşturur. Fiziksel fenomenlerde genellikle bu böyledir; insanlık tarihine gelince, onda da durum böyledir, en azından bazı alanlarda, bu ilginç fakat iki bakımdan sınırlı bir meseledir. Aklın talep ve gereklerinin neler olduğunu değil, fenomenlerin nasıl olduğunu sormaya dayanır. Tarihsel açıklamayı bilimsel olmadığı için gözden düşürme sonucuna asla varmaz. Bilim bilginin en üstün biçimi değildir; "dizi modelleri"ne uygulanan bilgidir, oysa tarihsel açıklama her durum için ayrı ayrı "prototipler" kullanır; fenomenlerin doğalarından dolayı, birincisinin değişmezleri biçimsel modeller, ikincisininkiyse daha da biçimsel hakikatlerdir. Tam anlamıyla konjonktürel olayım diye ikincisi bunu birincisine bırakmaz. Pozitivizm mecbur eder.

Elbette pozitivizm göreli ve... negatif bir programdan başka bir şey değildir: İnsan hep, rasyonalizasyonlarını inkâr ettiği birisinin pozitivistidir; metafizik kurguların temizlenmesinin ardından pozitif bir bilgi inşa etmek kalır geriye. Tarihsel analiz, devletin de Roma devletinin de var olmadığını ortaya koymakla başlar işe; her biri

kendi zamanında besbelli görünen ve siyasetin ta kendisi olan eski pratiklerin bağlaşıklarından (rehberlik edilmesi gereken sürü, idare edilmesi gereken akışlar) başka bir şey yoktur. Belirlenmiş olandan başkası var olmadığı için, tarihçi siyaseti değil, sürüyü, akışı ve diğer belirlenimleri açıklar, zira siyaset, devlet ve iktidar yoktur.

Fakat değişmezlere, kaynaklara dayanmadan nasıl açıklamalı? Aksi halde açıklama yerini sezgiye (mavi renk açıklanmaz, tespit edilir) ya da anlama yanılsamasına bırakır. Elbette yalnızca değişmezler dediğimiz biçimsel gerek, bu değişmezlerin yerleşeceği düzey hakkında baştan yargıda bulunmaz. Açıklama, tarihte görece yalıtılabilir alt sistemler (falanca iktisadi süreç, filanca örgütlenme yapısı) keşfederse, onlara örnek bir pratik uygulamakla ya da en azından onları bir ilkeyle ilişkilendirmekle yetinir ("Kapı dediğin ya açık olur ya da kapalı; uluslararası bir güvenlik oyununda, taraflar bunu bilsin bilmesin, kayıp ve kazançların toplamı sıfır olmalıdır; taraflar bunu bilmiyorduysa ya da başka bir sonu tercih ettilerse, bu onların başına geleni açıklar"). Yok eğer tarihsel olay tamamen konjonktürelse, değişmezler arayışı antropolojik önermelere ulaşmadan son bulmaz.

Ancak bu antropolojik önermeler de biçimseldir ve ancak tarih onlara bir içerik kazandırabilir: Tarih-aşırı somut hakikat yoktur, maddi insan doğası yoktur, bastırılmışın dönüşü yoktur. Çünkü "bastırılmış bir doğal olan" fikri, ancak kendi tarihini yaşamış bir bireyin durumunda anlam kazanır; toplumların durumundaysa, bir çağın bastırılmışı aslında bir başka çağın farklı pratiğidir ve bu bastırılmış denenin olası dönüşü aslında yeni bir pratiğin türeyişidir. Foucault, Fransız Marcuse değildir. Biraz geride, gladyatörün bir yandan şöhret kabul edilirken bir yandan da Romalılarda nasıl dehşet yarattığından söz etmiştik; geç imparatorluk öncesinde gladyatörlüğü yasaklatmaya yetmemiş olan bu dehşet, toplumsal barış sırasında öldürmekten duyulan bastırılmış bir korku muydu? Böyle bir öldürme korkusu, yöneticilerin her çağda hesaba katmakla iyi edecekleri çünkü kapıdan kovarlarsa bacadan girecek, insan doğasının tarih-aşırı bir gereği, zorunluluğu mudur? Hayır, çünkü öncelikle bu korku bastırılmamış, tepkisellikle dönüştürülmüştü (*Ahlakın Soykütüğü*'nde bu tepkisellikten söz edilir: işte felsefi türde değişmez

bir kaynak); gladyatör adı verilen ölüm fahişesinin karşısındaki riyakâr tiksintiydi bu korku. Ayrıca bu tarih-aşırı denen öldürme korkusu hiç de tarih-aşırı değildir; maddidir, somuttur, belirlenmiş bir yönetim pratiğiyle ilişkilidir; masum bir yurttaşın, toplumsal barışın surları içinde öldürüldüğünü görmenin verdiği korkudur bu ve belirli bir siyasi kültürel söylem, belirli bir Kent-devlet pratiği de içerir. Bu sözümona doğal korku, salt biçimsel terimlerle, hatta besbelli olgularla ifade edilemez; biçimsel olarak yoktur; ne ölümdür ne de öldürme korkusu (çünkü caninin öldürülmesini doğru bulur).

Foucault'ya göre, tarihin yararı, ister felsefi olsun, ister beşeri bilimler içinde yer alsın, birtakım değişmezler geliştirmekte değil; bu değişmezler ne olursa olsun, onları sürekli yeniden doğan rasyonalizmleri yok etmek için kullanmakta yatar. Tarih, Nietzscheci bir soykütüktür, işte bu yüzden Foucault'ya göre tarih felsefeye dahildir (ne doğrudur, ne de yanlış); ancak her halükârda geleneksel olarak tarihe atfedilen ampirist istidattan uzaktır. "Filozof olmayan ya da filozof olacak olmayan buraya girmesin." Bir döneme özgü semantikten ziyade soyut kelimelerle yazılmış olan, yerel renklerle yüklü tarih; her tarafta kısmi analojiler bulan, tipolojiler deneyen tarih, zira mevcut soyut kelimeler ağıyla yazılmış, anekdotik bir anlatıdan biraz daha az pitoresk çeşitlilik arz eden bir tarih söz konusu.

Bu mizahi ya da ironik tarih, Foucault'nun bir göreci olarak algılanmasına sebep olan görünüşleri ortadan kaldırır ("hakikat bin yıl öncedir, hata bugün"); doğal nesneleri inkâr eden ve kaleydoskopu onaylayan tarih, yazarımızın kuşkucu olarak algılanmasına sebep olmuştur. Foucault ne görecidir ne de kuşkucu. Çünkü bir göreci insanların çağlar boyunca *aynı* nesne hakkında farklı şeyler düşündüklerini varsayar: "İnsan hakkında, Güzel hakkında birileri böyle düşünmüştür, başka bir çağda başka birileriyse aynı nokta üzerinde şöyle; bilin bakalım hangisi doğru!" Böyle bir düşünme biçimi yazarımız için boş yere kendini üzmekten başka bir şey değildir, çünkü söz konusu edilen mesele kesinlikle bir çağdan diğerine aynı değildir ve her çağın kendine özgü olarak ortaya çıkan meselesi hakkındaki hakikat, gayet güzel açıklanabilir niteliktedir, belirsiz bir dalgalanma içinde değildir. Foucault'nun, insanlığın ancak altından kalkabileceği görevlere niyet edeceğini söyleyen cümleyi

onaylayacağı iddia edilebilir:[7] Her an insanlığın pratikleri, tarihin bütünü onlardan ne yaptıysa odur; insanlık her an kendi kendine yeter; bunda onun gururunu okşayacak bir şey yoktur. Doğal nesnenin olumsuzlanması da kuşkuculuğa götürmez; kimse Mars'a yönlendirilmiş olan füzelerin Newton'un hesapları sayesinde oraya ulaşacağından kuşku duymaz; Foucault da kuşku duymaz, umuyorum, Foucault haklıdır. Bir bilimin nesnelerinin, hatta bilim kavramının kendisinin ebedi hakikat olmadığını hatırlatır sadece. Ve elbette İnsan sahte bir nesnedir; beşeri bilimler bu yüzden imkânsız hale gelmezler ama nesne değiştirmekle yükümlüdürler, fiziksel bilimler de bu macerayı yaşamıştır.

Aslında mesele bu değildir; yanlış anlamıyorsam, bilimsel hakikatler ve kazanımlar konusunda felsefi hakikatler yerlerini tarihe bıraktığı için, hakikat kavramı altüst oldu. Her bilim geçiciydi, felsefe bunu iyi biliyordu; her bilim geçicidir, tarihsel analiz bunu sürekli ispatlar. Kliniğin, modern cinselliğin ve Roma'da İktidar'ın benzer bir analizi çok doğrudur ya da en azından olabilir. Buna karşılık, hakikat olamayacak şey, Cinselliğin ya da İktidarın ne olduğunun bilinmesidir; bu büyük nesneler hakkındaki hakikat kavranılamayacak olduğundan değil, bu büyük nesneler var olmadıklarından, hakikate de hataya da yer olmamasından: Büyük ağaçlar kaleydoskoplarda yetişmez. İnsanlar yetiştiğine inanırlar, onların buna inanmaları sağlanır ve bunun için kavga ederler, o ayrı bir mesele. Kaldı ki Cinsellik, İktidar, Devlet, Delilik ve birçok başka şeyle ilgili olarak, bunlar var olmadıklarına göre, hakikat ya da hatadan söz edilemez; sindirim sistemi ya da Kentauros kopyalama konusunda hakikat ya da hata olmaz.

Bu dünya her zaman neyse odur; pratikleri ve nesneleri *seyrek* de olsa, etrafta boşluk da olsa bu, etrafta insanların henüz ulaşmadığı hakikatler kaldığı anlamına gelmez, kaleydoskopun gelecekteki

---

7. Nietzsche, *Şen Bilim*, no: 196: "Cevabını bulabileceğimiz sorulardan başkasını duymayız." Marx, insanlığın önüne koyduğu bütün sorunları çözdüğünü söyler, Nietzsche ise yalnızca çözdüğü, çözmekte olduğu sorunları önüne koyduğunu; bkz. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 61; Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 205.

figürleri öncekilerden ne daha doğrudur ne de daha yanlış. Foucault'da bastırılmış ve bastırılmışın dönüşü, gelip kapıya dayanan bir söylenmemiş yoktur; "kurmaya çalıştığım pozitiflikler, bireyin ya da içerideki sakinin düşüncesine dışarıdan peşinen kendini dayatan belirlenimler olarak anlaşılmamalı; bunlar daha çok bir koşullar bütünü oluşturur ki, pratik de kendini ona göre ortaya koyar: Bireylerin inisiyatifine koyulan sınırlardan ziyade o inisiyatifin dile getirildiği alan söz konusudur" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 272). Kuran değil kurulan olduğu için, bilinç, tarihin koşullarına ayak direyemez; elbette durmaksızın başkaldırır, gladyatörleri reddeder, Yoksul'u keşif ve icat eder: Bu başkaldırılar mutlağın fışkırması değil, yeni bir pratiğin yerleşmesidir. "Seyreltilmişliğin varlığı, söylemlerin altında veya ötesinde sınırsız, sürekli, sessiz, ayrıca o söylemler tarafından bastırılan ya da denetim altında tutulan bir büyük söylemin hüküm sürdüğü, işimizin de sonunda sözü geri vererek o söylemi üste çıkarmak olduğu anlamına gelmez. Dünyayı arşınlayıp, en sonunda dile getirilmesi ve düşünülmesi gereken bir söylenmemiş veya düşünülmemiş olduğu zannına kapılmamak lazım." (*Söylemin Düzeni*, s. 54). Foucault tarihin Lacan'ı olduğunu bilmeyen bir Malebranche değildir. Kısacası: bir hümanist değildir, zaten hümanist dedikleri nedir ki? Semantiğe inanan biri... O halde "söylem" daha çok olumsuzlamadır. Hayır! Dil gerçeği ifşa etmez, bunu en iyi bilmesi ve kelimelerin tarihini doğru yere oturtması gerekenler bazı Marksistlerdir. Hayır, dil sessizlik fonunda doğmaz; söylem fonunda doğar. Hümanist dediğin, metinleri ve insanları, *söyledikleri düzeyinde* sorguya çeken, daha doğrusu başka bir düzey olabileceğini aklından dahi geçirmeyen kişidir.

Foucault'nun felsefesi bir "söylem" felsefesi değil, bir ilişki felsefesidir. Zira "ilişki", "yapı" diye işaret edilen şeyin adıdır. Öznelerden ya da nesnelerden veya bunların diyalektiğinden oluşan bir dünya yerine, bilincin nesnelerini önceden bildiği, onları hedeflediği ya da bilincin kendisinin bu nesnelerin ondan yarattığı şey olduğu bir dünya yerine, ilişkinin birinci sırada olduğu bir dünya var karşımızda: Maddeye nesnel çehrelerini yapılar verir. Bu dünyada, kral, deli gibi ebedi figürlerle satranç oynamıyoruz; figürler, satranç tahtası üzerinde ardışık yapılandırmaların onlardan yarattığı şeydir.

Aynı şekilde, "İktidarı, ilkel ilişki terimlerinden (hukuk öznesi, devlet, yasa, hükümran, vb.) yola çıkarak değil de, etkilediği öğeleri belirleyen olması bakımından, bu ilişkinin kendisinden yola çıkarak incelemek gereklidir. Başka bir deyişle, ideal öznelere, boyun eğmeleri için kendilerindeki ya da iktidarlarındaki ne gibi şeylerden vazgeçebileceklerini sormak yerine, boyun eğme ilişkilerinin özneleri nasıl ürettiğini sormak daha doğrudur" (*Annuaire du Collège de France*, 1976, s. 361*). İktidarı veya her neyse onu ontolojikleştiren biri varsa bile, o bizim ilişki filozofu değildir — çok eski bir pratiğin basit bağlaşığı olduğu halde, devleti kutsamak, lanetlemek, "bilimsel olarak" tanımlamak için devletten başka bir şeyden söz etmeyenlerdir.

Delilik yoktur; yalnızca onun dünyanın kalanıyla ilişkisi vardır. Bir ilişki felsefesinin kendini neyle ifade ettiği bilinmek isteniyorsa, onu meşhur bir sorunla uğraşırken görmek gerekir — yorumlara göre geçmişin ve geçmişin eserlerinin yüzyıllar içinde gelecek tarafından zenginleştirilmesi sorunuyla. *La Pensée et le Mouvant*'ın meşhur birkaç sayfasında Bergson, geleceğin geçmiş üzerindeki belirgin etkisini inceler;[8] ön-romantizm kavramı hakkında şunları yazar: "Bir Rousseau, bir Chateaubriand, bir Vigny, bir Hugo olmasaydı, zamanın klasiklerinde gerçek anlamda romantizm olmayacaktı ve bunun hiçbir zaman farkında olmayacaktık, çünkü klasiklerin bu romantizmi, eserlerinden ancak belli bir veçhenin kesilip alınmasıyla olur ve kendine özgü şekliyle bu kesit, romantizmin ortaya çıkmadan önce klasik edebiyatta yoktu — tıpkı sanatçı, içindeki eğlenceli desenin farkına varıp şekilsiz kütleyi keyfine göre düzenlediği âna kadar bulutun içinde öyle bir desenin bulunmayışı gibi." Bu kesitleme paradoksu bugün, aynı eserin çoklu "okuma" paradoksu olarak adlandırılıyor. İlişkinin, özellikle de münferidin, bireyselin bütün sorunu budur.

---

* Türkçesi: *Ders Özetleri*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 1993, s. 93 — yazarın yaptığı alıntıya uygun değişikliklerle. *–ç.n.*

8. Bergson'da karşımıza çıkan geçmişin gelecekle zenginleştirilmesi fikrine Nietzsche'de de rastlanır: *Şen Bilim*, no. 94 ("Ölümden Sonra Büyüme"); ayrıca bkz. *Karışık Görüşler ve Yargılar* (*İnsanca Pek İnsanca*, II), no. 126, *Wille zur Macht*, no. 974.

Leibniz bir yerlerde şöyle yazar:[9] Hindistan'a gitmiş bir yolcunun Avrupa'da kalan karısı ölürse, haberi olmasa bile yolcu gerçek bir değişikliğe uğramış olur: Dul kalır. Elbette "dul olmak" yalnızca bir ilişkidir (aynı kişi, ölen karısına göre dul, oğluna göre baba ve babasına göre oğul olabilir); ilişki, onu taşıyan bireyde bulunur (*omne praedicatum inest subjecto* / her yüklem bir öznede bulunur); bir dulluk ilişkisi içinde olunması dul *olmak* demektir. İki şey söylenebilir, birincisi: Ya bu belirlenim kocaya dışarıdan gelir, tıpkı bazılarının gözünde ön-romantizm kesitlemesinin, klasik eserlere dışarıdan yüklenmiş bir yorumdan başka bir şey olması gibi; bu durumda bir metnin hakikati, onun hakkında söylenen şey olacaktır ve birey, baba, oğul, koca ve dul, dünyanın geri kalanının ondan yarattığı şeydir. Ya da, ikincisi, ilişki içseldir ve ilgili kişinin kendisinden çıkar: Dul kalacağı yolcu monadında ezelden yazılıdır ve Tanrı bu monadda gelecekteki dulluğu okuyabilir (bu da elbette, ezeli uyum sayesinde, yolcunun evlendiği monadın kendi tarafında, uygun zamanda öldüğünü varsayar, tıpkı ayarı doğru iki saatin aynı anda ölüm saatini göstermesi gibi); bu durumda bir metin hakkında söylenen her şey doğru olur. Birinci durumda bir münferitlik/bireysellik (yolcu ya da eser) hakkında hiçbir şey doğru değildir; ikinci durumdaysa her şey doğrudur ve patlayacak kadar şişirilen metin, en çelişkili yorumları daha baştan içerir. Russell'ın dışsal ilişkiler ve içsel ilişkiler sorunu dediği şey budur.[10] Aslında bu, münferitlik sorunudur.

Bir eserin kapsamı ona yüklenen kadar mıdır? Eser, kendisinde bulunabilecek kapsamın tamamına sahip midir? Asıl ilgilinin, yani yazarının ona yüklediği kapsamı ne olur peki? Meselenin ortaya konabilmesi için eserin var olması, bir anıt gibi ortaya dikilmesi gerekir; kendi anlamıyla, kapsamıyla tam bir münferitlik olması gerekir; metni (matbu ya da elyazması) ve anlamı eksik olmayan bu eserin, gelecekte yeni anlamlar kazanmaya elverişli olmasına ya da

9. Leibniz, *Philosophische Schriften*, c. VIII, s. 129, aktaran Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, s. 112.

10. Russell, *Principles of Mathematics*, parag. 214-16; J. C. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Armand Colin, 1973, s. 139.

belki akla gelebilecek bütün diğer anlamları zaten içeriyor olmasına şaşıranlar olabilir. Peki ya eser var olmasaydı? Ya anlamını yalnızca ilişki yoluyla kazanıyor olsaydı? Ya sahici olduğu düşünülen kapsamı yalnızca kendi yazarına ya da yazıldığı döneme bağlı olarak edindiği bir kapsam idiyse? Ya gelecekteki kapsamları eseri zenginleştirmiyorsa, farklı ama rakip olmayan kapsamlarsa? Ya geçmişteki ve gelecekteki bu kapsamlar, bunları fark gözetmeden kabul eden bir maddenin farklı bireyleştirmeleriyse? Bu durumda, eserin bireyselliği ortadan kalktığı için ilişki sorunu ortadan kalkar. Bireysellik görünümünü zaman içinde muhafaza etmek olarak kabul edildiğinden eser *yoktur* (yalnızca yorumcuların her biriyle ilişkisi vardır), fakat eser *bir hiç de değildir*; her bir ilişkide belirlenir; mesela kendi zamanında kazanmış olduğu anlam, pozitif tartışmaların nesnesini oluşturabilir. Buna karşılık eserin *maddesi* vardır, ama ilişki onu şuna ya da buna dönüştürmedikçe bir hiçtir. Scotusçu bir üstadın dediği gibi, madde fiil halindedir, ama bu hiçin fiili değildir. Sözünü ettiğimiz madde elyazması ya da matbu metindir, tabii bu metin bir anlam kazanmaya elverişli olduğu ve daktilograf bir maymunun tesadüfen yazdığı bir saçmalık olmayıp bir anlam edinmek üzere yaratılmış olduğu sürece. İlişkinin önceliği. İşte bu yüzden, Foucault yönteminin çıkış noktası büyük ihtimalle, Fransa'da Kurtuluş'un hemen ardından görülen fenomenolojik dalgaya bir tepkidir. Foucault'nun sorunu belki de buydu: Marksizmin çıkmazlarına sürüklenmeden nasıl daha iyi bir bilinç felsefesi yapılabilir? Ya da, tersinden söyleyelim, bir nesne felsefesinin kucağına düşmeden özne felsefesinden nasıl kaçılabilir?

Fenomenolojinin kusuru bir "idealizm" olmak değil, bir Cogito felsefesi olmaktır. Lukács'ın dediği gibi, Husserl Tanrı'nın ve şeytanın varlığını —aynı parantezi daha sonra sinsice yeniden açmak üzere— paranteze almaz; Kentauros'un özünü betimlerken, bu hayvanın varlığı, yokluğu ve fizyolojik işlevleri hakkında sözü bilime bırakır. Fenomenolojinin kusuru şeyleri açıklamaması değildir, zaten hiçbir zaman öyle bir iddiası olmamıştır; kusuru bunları, kurulan için değil kuran için düzenlenmiş bilinçten yola çıkarak betimlemiş olmasıdır. Deliliğin bütün açıklamaları, öncelikle onun tam ve doğru olarak betimlenmesini gerektirir; bu betimleme için bilin-

cimizin bize gösterdiğine güvenebilir miyiz? Kurucuysa, atasözünün dediği gibi, gerçekliği "kendi imal etmiş kadar iyi biliyorsa" evet; kendi bilgisi dışında kurulmuşsa, kurucu bir tarihsel pratiğe kanmışsa, hayır. Elbette kanmıştır, deliliğin olduğuna inanır, ama onun bir *şey* olmadığını ekler peşinden, çünkü bilincimiz karşımıza çıkar orada yine, bunun için de tek şart vardır: Betimlemelerinde bu "kendinde"ye sızacak kadar kendini inceltmiş olmak. Fenomenolojik betimlemelerin inceliğinin hayranlık uyandırıcı olduğunu da itiraf etmek gerekir.

Tuhaftır, Marksistler de nesneye aynı şekilde inanırlar (bilince de: Faillerin bilinçlerinden geçip giden ideoloji gerçek üzerinde etkili olur). Açıklama belirli bir nesneden, üretim ilişkisinden yola çıkarak diğer nesnelere gider. Bunun ne gibi tutarsızlıklara sürükleyebileceğini yüzüncü kez hatırlatmayacağız: Hiçbir durumda, mesela üretim ilişkisi gibi tarihsel bir nesne, bir olay, kendisi de koşula bağlı bir olay olduğu için, başka bir şeyi "son kertede" açıklayamaz, ilk itici güç olamaz. Su değirmeninin kullanımı köleliğe neden olduysa, bunun hangi tarihsel sebeplerden dolayı rutinle yetinmek yerine kullanılmaya başladığını sormak gerekir, ilk itici gücümüz o sebeplerden biri değildir. *Son kertede olay* diye bir şey olamaz, kendi içinde çelişkili bir ifade olur bu; skolastikler kendilerine özgü tarzlarıyla bunu şöyle açıklıyor: İlk itici güç kudret taşıyamaz; bu ilk itici güç var olmadan önce potansiyel durumundaysa, olaysa, kendini gerçekleştirmek için birtakım nedenlere ihtiyaç duyar ve son kaynak da değildir. Sıradaki, hayranlık uyandırmayan kafa karışıklığına geçelim: Sonunda dünyayı olduğu haliyle açıklamak için gerekli olan her şeyi "üretim ilişkisi" olarak adlandıracağız, sembolik servetler dahil, ki bu da yağmurdan kaçmak için göle atlamak gibi bir şey: Üretim ilişkisinin açıkladığı varsayılan her şey, artık üretim ilişkisinin bir parçasıdır. Bilinç dahi, kendisini belirlediği varsayılan nesnenin parçasıdır. Önemli olan nokta bu değil, nesnelerin var olmaya devam ediyor olması; devletten, iktidardan, iktisattan, vb. söz etmeye devam ediyoruz. Kendiliğinden teleolojiler aynen yerinde durduğu gibi, açıklanması gereken nesne açıklama olarak kabul ediliyor ve bu açıklama bir nesneden diğerine gidiyor. Bunun getirdiği zorluklar görüldü, bunun teleolojik yanılsamayı, Nietzsche'

nin kullandığı anlamda idealizmi, "tarih ve hakikat" açmazını devam ettirdiği de görüldü. Foucault bunun karşısına bir pozitivizm çıkardı: tarihselleştirilmemiş son nesneleri, metafiziğin son izlerini ortadan kaldırmak; bir de materyalizm çıkardı: Açıklama artık bir nesneden diğerine değil her şeyden her şeye gidiyordu ve bu da çehresi olmayan bir madde hakkındaki eski tarihli nesneleri nesneleştiriyordu. Değirmenin yalnızca bir üretim aracı olarak kabul edilmesi ve kullanımının dünyayı altüst etmesi için önce, çevresindeki pratiklerin adım adım altüst oluşu sayesinde değirmenin, altüst oluşun kendisinin nesneleştirilmesi gerekir ve böyle sonsuza dek gidebilir... Doğrusunu söylemek gerekirse, M. Jourdain gibi biz tarihçilerin de *temelde* düşündüğümüz hep buydu.

Dolayısıyla Foucault tarzı soykütük-tarih, geleneksel tarihin programını tamamlar; toplumu, iktisadı, vb. bir kenara bırakmaz, o malzemeyi farklı şekilde yapılandırır: yüzyıllar, halklar, uygarlıklar değil, pratikler. Bu tarihin anlattığı olay örgüleri, insanların, içlerinde hakikatler buldukları ve bu hakikatler etrafında da çeşitli mücadelelere tanık oldukları pratiklerin tarihidir.[11] Bu yeni model tarih, yaratıcısının ona verdiği isimle "arkeoloji", "bir genel tarih boyutunda kendini açar" (*Bilginin Arkeolojisi*, s. 215); pratikte, söylemde buzdağının görünmeyen kısmında uzmanlaşmaz — daha doğrusu, söylemin ve pratiğin görünmeyen kısmı, görünen kısmından ayrılamaz. Bu bakımdan Foucault'da evrim olmamıştır ve söylemsel

---

11. Foucault'nun yöntemi muhtemelen, *Ahlakın Soykütüğü* (ikinci layiha, 12) üzerine bir tefekkürden doğmuştur. Daha genel bir düzlemde konuşacaksak, ilişkinin önceliği, bir güç istenci ontolojisini gerektirir. Nietzsche'nin iki metni Foucault'nun eserinin başında epigraf olarak yer alabilirdi pekâlâ: *Der Wille zur Macht*, no. 70 (Kröner): "Ortam etkisi ve dışsal nedenler teorisine karşı: İçsel güç sonsuz ölçüde üstündür; dışarıdan etkilenmiş gibi görünenlerin çoğu, bu gücün içsel kaynaklı bir adaptasyonudur yalnızca. Tamı tamına aynı olan ortamlar, zıt biçimlerde yorumlanabilir ve kullanılabilir: Olgular yoktur (*es gibt keine Tatsachen*)." Görüldüğü gibi olgular yoktur, yalnızca yorumlayan bilgi düzleminde değil, bunların kullanıldığı gerçeklik düzleminde de. Bu da bizi hakikat fikrinin eleştirisine götürür, no. 604 (Kröner): "Bilgi ne olabilir? Bir yorum, bir anlam verme, fakat bir açıklama değil... Şeylerin durumu yoktur (*es gibt keinen Tatbestand*)." Burada "yorum" kelimesi yalnızca bir şeyde *bulunan* anlama, onun yorumuna işaret etmez, aynı zamanda yorumlama olgusuna, yani ona *yüklenen* anlama da işaret eder.

bir pratiğin analizini burjuvazinin toplumsal tarihine bağlayan *Cinselliğin Tarihi* yenilik getirmemiştir. *Kliniğin Doğuşu* daha önce tıbbi söylemdeki bir dönüşümü kurumlara, siyasi pratiğe, hastaneye vb. bağlamıştı. Bütün tarih, tercihan değil, doğası gereği arkeolojiktir. Tarihi açıklamak ve belirginleştirmek, öncelikle onun bütünüyle farkına varmaya, sözde doğal nesneleri, onları nesneleştiren eski tarihli ve seyrek pratiklere aktarmaya ve bu pratikleri, tek bir itici güçten yola çıkarak değil, bağlantılı olduğu bütün yakın pratiklerden hareketle açıklamaya dayanır. Bu resimsel yöntem, ilişkilerin nesnelerin yerini aldığı tuhaf tablolar yaratır. Elbette bunlar bildiğimiz dünyanın tablolarıdır; Foucault Cézanne'dan daha soyut tablolar yapmaz; Aix manzarasını tanırsınız, yalnız şiddetli bir duygusallıkla donatılmıştır: Bir zelzeleden çıkmış gibidir. İnsanlar da dahil bütün nesnelerin orada, dokunuşun pratik kimliklerini sildiği ve bireysellikleriyle sınırlarının bulanıklaştığı, renkli ilişkilerin soyut gamına nakşedilmiştir.[12] Bu kırk sayfalık pozitivizmin ardından, çehresi olmayan ve sürekli hareket halinde bir maddenin, yüzeyinde hep farklı noktalarda, aslında var olmayan hep farklı çehreler meydana getirdiği bu dünya üzerinde, hiçbir şey öyle olmadığı halde her şeyin bireysel olduğu bu dünya üzerinde, bir an için hayale dalalım.

Aix ve Londra,
Nisan 1978

12. Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes*, s. 38, 121, 126, 173.

Dizin

Annales Okulu, 37, 98, 251, 259, 282, 290, 293
Aristoteles, 14, 29, 49, 50, 55, 82, 88, 92, 94, 117, 128, 148, 154, 249, 285, 311-14
Aron, R., 14, 24, 76, 132-33, 170, 192-93, 211, 374
Auerbach, E., 45, 187
Augustinus, Aziz, 45, 47, 381, 399

Bacon, F., 250, 290
Balzac, H. de, 42, 187, 310, 344
Barthes R., 221
Batı Divanı, 111; *ayrıca bkz.* Goethe
Bergson, H., 68, 69, 416
Bloch, M., 14, 36, 151, 170-71, 233, 239, 263-64, 282, 299, 301, 325, 333
Bourbaki, N., 236
Bourdieu, P., 233
Burckhardt, J., 41, 280, 281

Canguilhem, G., 154
Carr, E. H., 50
Cassirer, E., 102, 223, 260
Chomsky, N., 316
Cicero, 34, 45, 190, 254, 257, 299, 386
Collingwood, R., G., 51, 108, 160
Cournot, A.-A., 17, 25
Croce, B., 51, 88, 96, 108, 191, 279

Deleuze, G., 395, 399, 400, 409-10, 414
Descartes, R., 153-54, 247, 417
Dilthey, W., 22, 23, 128, 191, 193, 209, 216, 235, 310, 375

Engels, F., 35
Epikuros, 107, 110, 315

Foucault, M., 3, 21, 274, 379-421
Freud, S., 271, 391, 408
Fustel de Coulanges, N. D., 27, 71

Galileo, G., 26, 30, 54,55, 100, 150, 307, 311-15, 323
Genette, G., 19
Gilson, E., 50, 284, 300
Goethe, J. W., 24, 51, 193; *ayrıca bkz. Batı Divanı*
Gramsci, A., 80

Halbwachs, M., 305, 352
Hegel, G. W., 51, 104, 109, 113, 155, 157, 160, 180
Heidegger, M., 90, 104-5
Herder, J. G., 51, 59
Herodotos, 22, 35-36, 81-82, 118, 150, 295, 297, 366
Hobsbawm, E., 289, 370
Hume, D., 107, 181, 220, 223, 234
Husserl, E., 26, 105, 107, 109, 149, 231, 245, 326, 403, 407, 418

İbn Haldun, 118

Kant, I., 45, 47, 48, 120, 151, 182, 248, 323-25, 356
Kierkegaard, S., 121
Koyré, A., 37, 38, 80, 100, 257, 326

Lefort, C., 400
Leibniz, G. W., 200, 306, 339, 417
Lévi-Strauss, C., 31, 260, 262, 355
Lucretius, 107, 176, 190, 312

Machiavelli, N., 31, 32, 94, 145, 352
Malinowski, B., 115, 321, 355
Malraux, A., 110
Marrou, I., 18, 59, 63, 67, 68, 167, 211, 239, 286
Marx, Karl, 35, 40, 148, 249, 349, 391, 414
Mauss, M., 42, 58, 64, 82, 166, 285, 380
Merleau-Ponty, M., 128, 149,
Michelet, J., 59, 130, 281-82
Milos Venüsü, 73, 84
Monod, J., 94
Montesquieu, 363

Newton, I., 26, 155, 214, 219, 313, 321, 326, 340, 353, 414
Nietzsche, F., 21, 78, 79, 256, 381, 394, 407, 414, 416, 419-20

Pareto, V., 248, 270, 309, 323
Pirenne, H., 129-30, 281
Platon, 94, 100, 105, 112, 148, 157, 189, 265, 327-28
Popper, Karl, 48, 57, 219, 229, 330
Renan, E., 108, 297-98

Sartre, J.-P., 96, 121, 149, 165, 331
Saussure, F. de, 159
Schleiermacher, F., 193
Scotus, Duns, 406-7, 418
Seneca, 109, 271, 381
Simmel, G., 305
Spartaküs, 203-04
Spengler, O., 45, 47, 160, 301
Spinoza, B., 205, 218, 339, 353, 399, 400, 411
Spitzer, Leo, 193
Strauss, L., 21, 243, 245-47

Taine, H., 131, 133, 150, 240, 356
Thukydides, 14, 26, 50, 76, 91, 93, 94, 111, 118, 150, 186, 197, 209, 255, 279, 281, 295-96, 299, 303, 325, 362
Tommaso, Aziz, 93, 94, 148, 151, 243, 279-80, 399
Toynbee, A., 32, 43, 51, 58, 59, 66-68
Troçki, L., 31, 132, 144-45, 253

Verdun, 54, 69, 70, 256
Vico, G., 285, 306
Vidal-Naquet, P., 114, 206
Voltaire, 29, 36, 41, 51, 279, 282, 340
von Hayek, F., 57, 311, 320, 324
von Humboldt, A., 160
von Humboldt, W., 148

Walras, L., 318-19, 324, 330, 340
Weber, Max, 14, 24, 40, 52, 71, 74-79, 84, 90, 91, 97, 100, 101, 118, 133, 137, 151, 166, 172, 191-92, 194, 246-47, 281, 299, 324-25, 340, 358, 373-75
Wittgenstein, L., 327
Wölfflin, H., 134, 135, 153, 403

METİS YAYINLARI

Jonathan D. Spence

WANG HATUNUN ÖLÜMÜ

Çeviren: Özde Duygu Gürkan

Jonathan D. Spence, Çin tarihi üzerine uzmanlığıyla haklı bir üne sahiptir. 17. yüzyılda Çin'in en yoksul bölgelerinden biri olan Şantung eyaletinin Tan-çeng bölgesine gidiyoruz bu kitapta. Ama bir modernleşme tartışması için değil — Çin tarihinde bile hiçbir iz bırakmamış bu bölgeye, resmi tarih anlatılarına giremeyen unutulmuşları, yok sayılmışları bulup çıkarmak için gidiyoruz.

Paylarına hep kurban rolü oynamak düşmüş yoksul ve çaresiz insanlar onlar: Kimi zaman doğal afetlerin kimi zaman eşkıyaların, askerlerin, vergi tahsildarlarının ve kendi devletlerinin kurbanı olmuşlar. Yerel kayıtlardan ve o dönemde Tan-çeng'de yaşamış Çinli yazar Pu Sing-Ling'in nefis öykülerinden yararlanarak, yönetiminden ekonomisine, gündelik hayatından dini ritüellerine bölgenin eksiksiz bir portresini çizen Wang Hatunun Ölümü, böyle bir dünyanın dibindeki, en diptekilerin, kadınların trajedisini anlatıyor.

Zekâlarını ve güzelliklerini koşulsuz bir sadakatle evliliklerine adamaları beklenen kadınların, eşlerinin ölümünden sonra evlatlarını yetiştirebilmek için ailenin diğer erkekleriyle mücadele etmek zorunda kalan kadınların, zengin bir eş için kendisinden vazgeçen sevgiliden beklediği bebeğini ve hayatını babasının eline bırakan kadınların hikâyelerini okuyacaksınız. Tan-çeng'den Batman'a nasıl uzun, ince bir yol uzandığını göreceksiniz.

Spence'in tarihçiliği dikkatli okurlarımıza Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ını hatırlatacak bir tadda...

METİS YAYINLARI

Siegfried Kracauer

TARİH
SONDAN BİR ÖNCEKİ ŞEYLER

Çeviren: Tuncay Birkan

Kracauer'in klasikleşmiş son kitabı *Tarih*'i yayıma hazırlayan yakın arkadaşı ünlü tarihçi Kristeller metnin önemini şöyle anlatıyor: "Kracauer 'son, nihai şeyler'i felsefi veya teolojik sistemler aracılığıyla kavrayabileceğimize inanmadığı içindir ki 'sondan bir önceki şeylere dair geçici bir içgörü kazanmak' ile bu denli ilgilenmiştir. Tarih Kracauer'e geçici karakterinin yanında bir nedenle daha çekici gelir. Bir akademisyen ve ahlakçı olarak Kracauer 'hâlâ bir isimden yoksun oldukları için gözden kaçırılan ya da yanlış yargılanan hedefleri ve varlık tarzlarını ihya etme' yönünde derin bir arzu duyar. Bu ilgi de, Kracauer'in tarih hakkındaki son dönem çalışmasını, görünüşte çok çeşitli sorunlarla uğraşan ilk çalışmalarına, özellikle de fotoğraf ve film hakkındaki çalışmalarına bağlar. Nitekim bu sayede nasıl fotoğraf tam bir sanat değilse, tarihin de tam bir bilim olmadığında ısrar ederek tarih ile fotoğraf arasında yaptığı karşılaştırmalardan kayda değer tespitler çıkarabilmiştir.

"Kracauer, genel tavrına uygun olarak, bu kitapta da sistematik bir serimleme biçimine bürünmüş bir tarih felsefesi veya metodolojisi sunmaya çalışmıyor. Bu kitabı daha ziyade tarihin yazımı ve tarih kavrayışının içerdiği bazı temel sorunlar üzerine bir dizi tefekkür olarak görebiliriz."

METİS YAYINLARI

Jacques Rancière

TARİHİN ADLARI

Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme

Çeviren: Cemal Yardımcı

Son yirmi-otuz yılda tarihin bir anlatıdan ("hikâyeden"), özellikle de Napolyon veya Kanuni Sultan Süleyman gibi "büyük adlar" hakkındaki anlatılardan ibaret olup olmadığı çok soruldu. "Tarih yazmanın" hangi işlemleri uygulamak anlamına geldiği, tarihçiler, tarih felsefecileri ve sosyal bilimciler arasında uzun uzun tartışıldı. Buna karşılık, kültür tarihçisi ve filozof Jacques Rancière tarihçilerin söylemini başka açılardan mercek altına alıyor: Jules Michelet, Fernand Braudel ve Annales okulu mensupları ile E. P. Thompson gibi tarihçilerin üslup ve anlatım tekniklerini siyaset ve bilim felsefeleri açısından inceliyor; tarihçiliğin dil ve edebiyatla ilişkisini sorguluyor.

Rancière, yeni bir araştırma alanı oluşturan bu üslup incelemesine "bilgi poetikası" adını veriyor. "Bilgi poetikasının" konusu, bir söylemin edebiyat olmaktan çıkıp bilim statüsü kazanmak için kullandığı yöntemler. Rancière incelemesi boyunca şu sorulara yanıt arıyor: Tahakküm üretmeyen bir sosyal bilimler söylemi nasıl inşa edilebilir? Tahakküm üreten, yani söz konusu "bilim"i muktedirlerin safına çeken mecazlar neler? Bu tür mecazlar nasıl yerinden edilebilir?

Böylesine özgün bir düşünme, araştırma ve eleştiri sürecini temsil eden *Tarihin Adları*, Rancière'in en özel kitaplarından biri. Filozofun sadık takipçilerinin yanı sıra, tarihyazımı ile tarih felsefesine, sosyal bilimlerin söylem ve yöntem sorunlarına ilgi duyan okurların merakla okuyacağını tahmin ettiğimiz bir metin.

METİS YAYINLARI

Kojin Karatani

TARİH VE TEKERRÜR

Çeviren: Erkal Ünal

Bu kitap Karatani'nin Batı'da Soğuk Savaş'ın sona ermesini, Japonya'daysa Şowa imparatorunun ölümünü takip eden çalkantılı dönemde kaleme aldığı denemelerden oluşuyor — iki istisnayla: Birincisi, doksanlarda yazılmış ve Marx'ın Louis Bonaparte'ın *On Sekiz Brumaire*'i adlı eserine son derece özgün bir yorum getiren yazısı; ikincisi ise yenilerde yazılmış "Japonya'da Tarih ve Tekerrür" başlıklı denemesi. İlk bakışta sadece Japonya'yla ilgiliymiş gibi görünen bu denemeler, Karatani'nin deyişiyle "esasen devletin ve sermayenin döngüsel doğasına dair" olduğundan tek bir ülkenin ve belli bir dönemin sınırlarını aşıyor. Sözgelimi, Japonya'da faşizmin tüm erkeklerin oy verme hakkını yasalaştıran Taişo demokrasisinin kurulmasından sonra ortaya çıkmasını, Fransa'da Louis Bonaparte'ın ve Almanya'da Nazi Partisi'nin iktidara temsili sistem aracılığıyla gelmesiyle kıyaslıyor Karatani. Buradan da, faşizmin temsili demokrasinin içinden doğduğu gibi ilk bakışta paradoksal görünen bir tespite varıyor.

"Tarihin incelenmesinin sebebi aslında tam da bir kez olup biten bir fenomen olmaması ve tekrarlanma olasılığını muhafaza etmesidir," diyen Karatani'ye göre asıl mesele, geçmişteki olayları tek tek ele almaktan ziyade tarihteki tekrar örüntüsünü görebilmek. Peki geçmişteki kötü tecrübelerden ders almak tarihin tekerrür etmesini önler mi? Karatani'nin cevabı, benzer olayların yaşanması önlense bile "yapı"nın tekrarlanmaya devam edeceği yönünde.

METİS YAYINLARI

Fernand Braudel

BELLEK VE AKDENİZ

Çeviren: Ali Berktay

Yirminci yüzyılın en önemli tarihçilerinden Fernand Braudel, Akdeniz'in tarih-öncesinde ve antik döneminde coşkulu bir yolculuğa davet ediyor bizi. Ortadoğu ve Batı'daki uygarlıkların beşiği niteliğindeki Akdeniz'in bu dönemini anlatırken o duygulu ve kıvrak dilinin, sık sık yükselip heyecanını bize de bulaştıran tonunun etkisinden kurtulmak hiç de kolay değil. Büyük denizin jeolojik başlangıcından sonra kıyılarında doğup ölen kadim uygarlıkların yarattığı kültürlerin gelişimini ve yayılışını okuyacağımız bu kitapta Mezopotamya ve Mısır'dan Girit ve ilk Ege halklarının yaptığı atılıma geçecek, en nihayetinde Eski Yunan ve Roma uygarlıklarını göreceğiz.

Braudel tarım, yazı, deniz yolculuğu, ticaret ve imparatorlukların doğuşuna yol açan büyük güçleri parlak bir şekilde açıklarken, bölgenin coğrafyasının ve ikliminin binyıllar içinde yarattığı etkileri ayrıntılarıyla gözler önüne seriyor.

METİS YAYINLARI

Carlo Ginzburg

TAHTA GÖZLER

Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce

Çeviren: Aysun Şişik

"Ben, Katolik bir ülkede doğup büyümüş bir Yahudiyim, hiç din eğitimi almadım, Yahudi kimliğim daha çok baskı sonucu ortaya çıkmış." Carlo Ginzburg'un bu kısa otobiyografik ifadesi, *Tahta Gözler*'deki "mesafe" kavramını anlayabilmemiz açısından büyük önem taşıyor. Kitapta yer alan dokuz denemeyi birbirine bağlayan şu sorudur: "Şeyleri olduğu gibi görmemize olanak sağlayan mesafe tam olarak ne kadardır?" Yazara göre, bir şeye çok yakın olduğumuzda aşinalık bakış açımızı çarpıtır, çok uzak olduğumuzda ise bakış açımızdaki çarpıklığın kaynağı mesafenin ta kendisidir; dolayısıyla, içinde yaşadığımız dünyayı anlamak için uzaklıkla yakınlık arasında bir denge tutturmak gerekir.

İşte Ginzburg'un *Tahta Gözler*'de yaptığı da bu dengeyi tutturmak. Yazar, yakınlık konusunda bir defa daha ortaya çıkan Yahudi-Hıristiyan karşıtlığını, hem içerden hem dışardan bir bakışla –bir yandan baskı sonucu ortaya çıkan Yahudi kimliğinin bakışıyla, diğer yandan içinde yetiştiği Hıristiyan kültüre bakan birinin gözüyle– değerlendiriyor. Aşinalık ve yadırgatıcılıktan yola çıkarak perspektif, temsil, imge ve mit kavramlarını inceliyor. Aristoteles'ten Marcus Aurelius'a, Montaigne'den Voltaire'e ilerlerken felsefe, tarih, filoloji ve etik gibi alanlara yayılan ve günümüz popüler kültüründen örnekler sunan *Tahta Gözler*, ayrıntı zenginliği ve bu ayrıntıları ilişkilendirişindeki dehasıyla okurlarını şaşırtacak bir kitap.

Paul Veyne

Tarih Nasıl Yazılır?

Paul Veyne'in tarihin epistemolojisi konusunda bugün bir klasik haline gelmiş olan kitabı, tarih yazmanın ne demek olduğunu, tarih yazarken aslında ne yaptığımızı, tarihin bir bilim olup olmadığını, hakikatle ve değerlerle ilişkisini ve tarihsel "yasaları" tartışıyor. Alman tarihselciliği, Annales Okulu ve Max Weber'le kozlarını paylaşan yazar, bilim felsefesi alanında ne kadar donanımlı olduğunu gösterircesine tam bir filozof gibi söz alıyor kitap boyunca. Kitabın sonuna eklenmiş "Foucault Tarihte Devrim Yapıyor" başlıklı kapsamlı makalesinde de Michel Foucault'nun tarihçiliğini değerlendirerek, yirminci yüzyıl için çıkardığı eleştirel tarihyazımı panoramasını tamamlıyor.

Bu ufuk açıcı kitabın, resmi / gayrı resmi, doğrucu / yalancı tarih gibi Türkiye'ye özgü meselelerle yetinmek istemeyen, uğraştığı veya merak duyduğu disiplinin daha genel, yöntemsel ve felsefi sorunlarına eğilmek isteyen okurların ilgisini çekeceğine inanıyoruz.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-954-2





Metis Yayınları
www.metiskitap.com