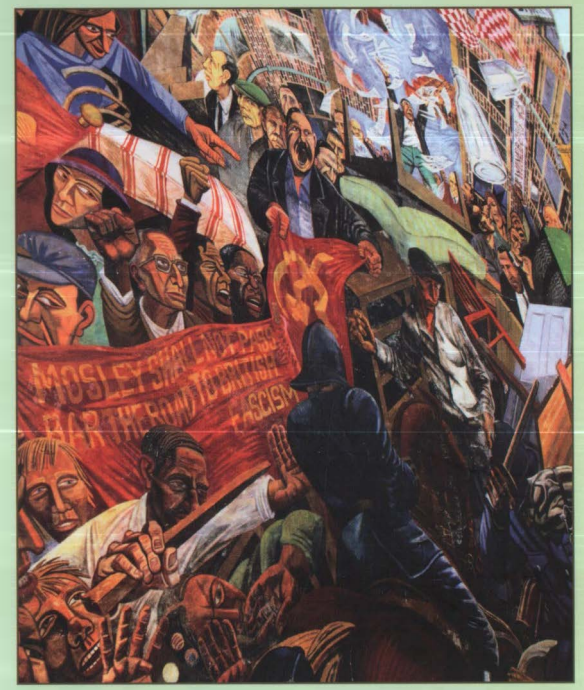
3 HistoriaAyrıntı Dizisi

Enzo Traverso

Savaş Alanı Olarak Tarih

20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak



Fransızca'dan Çeviren: Osman S. Binatlı

AYRINTI

HİSTORİA AYRINTI

Savaş Alanı Olarak Tarih • Enzo Traverso

699

ENZO TRAVERSO

1957'de İtalya'da doğan Enzo Traverso Picardie Üniversitesi'nde (Amiens, Fransa) siyaset bilimi profesörüdür. Bir düzine yabancı dile çevrilmiş çok sayıda kitabın yazarıdır. Son çalışmaları arasında şu yapıtlar bulunmaktadır: *Le Totalitarisme* (Seuil, 2001), *La Violence nazie* (La Fabrique, 2002), *À feu et à sang. La guere civile européenne 1914-1945* (Stock, 2007; Hachette-Pluriel, 2009). La Découverte yayınevinde daha önce *Les Juifs et l'Allemagne* (1992) ve *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade* (1994, yeni basım 2006) başlıklı kitapları yayımlanmıştır.

Türkçe'de yayımlanan kitapları şunlardır:

Yahudi Meselesi ve Marksistler (Yazın); *Geçmişi Kullanma Klavuzu* (Versus).

Ayrıntı: 699
HistoriaAyrıntı Dizisi: 3

Savaş Alanı Olarak Tarih
XX. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak
Enzo Traverso

Kitabın Özgün Adı
L'histoire Comme Champ de Bataille
Interpréter les violences du xx^e siècle

Fransızca'dan Çeviren
Osman S. Binatlı

Yayıma Hazırlayan
Masis Kürkçügil

Son Okuma
Mutlucan Şahan

©Editions La Decouverte Paris, France, 2011

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
Juliet Coombe/ Lonely Planet Images / Getty Images Turkey

Kapak Tasarım
İnci Batuk

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.: 244
Topkapı/İst. Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *2013*

Baskı Adedi *1000*

ISBN 978-975-539-731-3
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Savaş Alanı Olarak Tarih

XX. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak

Enzo Traverso

AYRINTI

HistoriaAyrıntı Dizisi

Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I
F. W. Hasluck

Tarihçi ve Toplumsal Hareket
Georges Haupt

İçindekiler

Giriş: Tarihi Yüzyıl Dönümünde Yazmak 9
Kaynaklara İlişkin Not 24

1
Yüzyıl Sonu
Eric Hobsbawm'ın XX. Yüzyılı

BİR DÖRTLEME 27
AVRUPAMERKEZCİLİK 31
KOMÜNİZM 42
BARBARLIK 46
UZUN DÖNEM 48

2
Devrimler
1989 Sonrasında 1789 ve 1917
François Furet ve Arno J. Mayer Üzerine

TOTALİTARİZMİN MATRİSİ 52
ÖFKE PATLAMALARI 60
EFSANE VE TARİH 71

3
Faşizmler
George L. Mosse, Zeev Sternhell ve Emilio Gentile Üzerine

TARİHÇİ KÜMELENMELERİ 74
FAŞİST KÜLTÜR 77
İDEOLOJİ 85
DEVRİM Mİ YOKSA KARŞIDEVRİM Mİ? 90
TARİHİN KAMUSAL KULLANIMI 97

4
Nazizm
Martin Broszat ile Saul Friedländer Arasında Bir Tartışma

BİR YAZIŞMA 102
TARİHLEŞTİRME 103
ÇIKMAZLAR 107
ANTİSEMİTİZM 112
BÜTÜNLEŞİK TARİH 115

5
Şoah'ı Kıyaslamak
Ucu Açık Sorular

KARŞILAŞTIRMACILIK 120
SOYKIRIM 122
ANTİSEMİTİZM VE IRKÇILIK 125
NAZİ ALMANYASI VE ENGİZİSYONCU İSPANYA 132
TOTALİTARİZM 137
SENTEZ OLARAK ŞOAH 142

6
Biyoiktidar
Michel Foucault'nun ve Giorgio Agamben'in
Tarihyazımsal Kullanımları

BİYOPOLİTİK VE TARİHYAZIMI 145
FOUCAULTCU MODEL 149
BİYOİKTİDAR VE EGEMENLİK 156
XX. YÜZYILI DÜŞÜNMEK 159

7
Sürgün ve Şiddet
Mesafenin Bir Yorumsaması

MESAFE VE ELEŞTİRİ 163
SÜRGÜN VE ŞİDDET 170
GÖZLEM NOKTASI OLARAK SÜRGÜN 175
GEZGİN TEORİ 182
YAHUDİ SÜRGÜNÜ VE KARA ATLANTİK 184

8
Avrupa ve Bellekleri
Canlanışlar ve Çatışmalar

BELLEĞİ TARİHLEŞTİRMEK 194
ÜTOPYALARIN YİTİMİ 197
KURBANLARIN GİRİŞİ 202
AVRUPA KİMLİKLERİ 203
BELLEKSEL UZAMLAR 206

Sonuç 216

Dizin 221

Daniel Bensaïd'in anısına
(1946-2010)

Giriş
Tarihi Yüzyıl Dönümünde Yazmak

1989 yılı XX. yüzyılın kronolojik akışı içinde basit bir imden ibaret değildir. Bu yıl doğrusal bir zamansallığın sürekliliğinde yer almak şöyle dursun, başka bir devri başlatmak üzere bir devri bitiren bir eşiğe, bir *uğrağa* işaret eder. Bu dönümcül yılın olayları hiçbir tarihsel erekbilimde yer almadıkları gibi, öncülleri *a posteriori* belirlenebilecek bir salkım hâlinde belirirler. 'Tarihin sonu'nu ilan etmekte acele edenlerin ideolojik hedefinin foyası erken meydana çıkartılmış olsa da[1], bir tarihsel kesinti [durak] duygusu tüm gözlemcilere, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'nı yaşamış olanlara bir anda hâkim olmuştur. Tarihyazımı alanında, bir yüzyıl değişmesini ilk belirleyen Hobsbawm olmuştur. Hobsbawm'ın *Aşırılıklar Çağı*'nın (1994) başarısı, başka niteliklerinin yanısıra, bu çalışmayla, yaygın biçimde paylaşılan bir algıyı kelimelere dökmeyi başarmış olmasıdır[2].

Reinhart Koselleck, Eski Rejim'in [Ancien Régime] krizinden Restorasyona kadar geçen dönemi *Sattelzeit* ("menteşe-devir" ya da "geçiş çağı" olarak tercüme edilebilecek bir deyiş) olarak nitelemişti. Bu dönem boyunca, Avrupa hanedan sistemine, halk ve ulus fikrine dayanan yeni bir meşruiyet ve egemenlik biçimince karşı çıkılırken, bir zümreler toplumunun yerini de bir bireyler toplumu almaktaydı. Sözcükler anlam değiştirdiler ve tarihin hem bir "olay karmaşası", hem de bir öyküyü (bir "tarih bilimi"ni) kapsayan "tekil kolektif" olarak yeni bir tanımı billurlaştı[3]. *Sattelzeit* kavramı çağdaş dünyanın

---

1. Bkz. Özellikle JOSEP FONTANA, *La historia después del fin de la historia*, Critica, Barcelona, 1992, Perry ANDERSON, 'The Ends of History', *A Zone of Engagement*, Verso, London, 1992, s. 279-376.
2. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes, Histoire du court XX^e siècle 1914-1991*, Complexe, Bruxelles, 2003. [Eric J. Hobsbawm, *Kısa 20. yüzyıl 1914-1991, Aşırılıklar Çağı*, Çeviren: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, 2002, İstanbul. (ç.n.)]
3. *Karş.* Reinhart KOSELLECK, "Einleitung", Otto Brunner, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, Bd. 1, s. xv. Bu konuda bkz. Gabriel MOTZKIN, "On the Notion of Historical (Dis)Continuity: Reinhart Koselleck's

mutasyonlarını kavramamıza hiç kuşkusuz yardım edebilir. Karşılaştırılan dönemler arasındaki farklılıkları dikkate almak kaydıyla, Vietnam Savaşı'nın sona ermesi (1975) ile 11 Eylül 2001 arasında geçen yılların bir değişimi, sonunda entelektüel ve siyâsî görünümün köklü bir değişiklik yaşadığı, kelime hazinemizin değiştiği ve eski nirengi noktalarının yerini yenilerinin aldığı bir geçişi belirginleştirdiği ileri sürülebilecektir. Diğer bir deyişle, simgesel olarak Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla imlenen yüzyıl değişmesi, bir geçiş devrinin, eskiyle yeninin birbirine karıştığı *momentum*'unu oluşturur. Bu çeyrek yüzyıl boyunca, devrim veya komünizm gibi sözcükler kültürde, anlayışlarda ve kolektif imgelemde farklı bir anlam kazandı: Bu sözcükler, özgürleştirici bir özlemi ya da eylemi adlandıracağına, artık totaliter bir evreni çağrıştırmakta. Bunun tersine, piyasa, girişim, kapitalizm veya bireycilik gibi sözcükler ise diğer yönde ilerledi: Bu sözcükler artık bir yabancılaşma, bencillik veya ancak dünyevilik-içi çileci bir ethosla (XIX. yüzyılın Protestan burjuvazisine güç veren, Weber tarafından çözümlenen kapitalizm ruhu) temellendirilmek koşuluyla kabul edilebilir değerler evrenini değil, post-totaliter liberal toplumların "doğal" temellerini nitelemekteler. İşletme dili, kitle iletişim araçlarını, ("rekabetçi" takımlara emanet edilmiş) araştırma ve (sonuçları artık yol açtıkları tartışmalara bakarak değil, bir değerlendirme kuruluşunun, salt nicel ölçütler –performans göstergeleri– temelinde oluşturulmuş derecelendirmesine (*ranking*) göre ölçülen) sosyal bilimler evrenine nüfuz edecek kadar istila etmiş durumda. Bu *Sattelzeit*'ın iki zamansal kutbunda –burada bu çalışmanın sonuçları alanına önceden girmiş oluyorum– ütopya ve bellek, gelecekteki izdüşümü ve geçmişe çevrilmiş bakış bulunur; bir yanda düşünceler kadar entrikaların da yöneldiği bir "beklenti ufku", diğer yanda geçmiş yüzyılın "deneyim alanı"ndan kaynaklanan rıza gösteren ve kuşkucu bir duruş yer alır[4].

1980'li yıllar bu değişimin taşıyıcısı olmuştu. Batı Dünyası'nda, Reagan ile Thatcher'in muhafazakâr devrimi bunun için uygun zemini hazırlamıştı. Mutasyon Fransa'da, büyük umutlar yarattıktan sonra, siyâsî konformizmle ve kapitalizmin erdemlerinin keşfiyle imlenen bir

---

Construction of the Sattelzeit", *Contributions to the History of Concepts*, Vol. I, n°2, 2005, s. 145-158. Yeni bir tarih kavrayışının ortaya çıkması üzerine, karş. Reinhart KOSELLECK, "Le concept d'histoire", *L'Expérience de l'histoire*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, Paris, 1997, s. 15-99.

4. *Karş.* Reinhart KOSELLECK, "'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente': deux catégories historiques", *Le Futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1990, s. 307-329.

on yıl doğuran Mitterandizm'in gölgesinde gerçekleşmişti. İtalya'da, kurşun gibi ağır yılların* son bulması ve 1980 Sonbaharında FİAT fabrikalarındaki işçi grevlerinin yenilgisi, Berluskonizmin beşiği olacak toplumsal ve siyasal bir restorasyon için gerekli koşulları yaratırken; İspanya'da Tejero darbesinin başarısızlığa uğraması, Frankoculuk ile birlikte ona karşı savaşmış olanların sosyalist umudunu da alıp götürerek, demokrasiye doğru kargaşa ve belirsizliğin egemen olduğu bir geçişi tamamlıyordu. Çin'de, "dörtlü çete"nin bertaraf edilmesinden sonra Deng Xiaoping tarafından başlatılan modernleştirici dönemeç, ülkeyi uluslararası ekonominin merkezine itecekti. İran Devrimi Üçüncü Dünyacılığın salasını okuyor ve İslâm âleminde laik ulusalcılıklar deneyine son vererek, emperyal düzene yeni tip bir başkaldırı başlatan dinsel dalganın habercisi oluyordu. Latin Amerika'da ise, demokrasi Güney Koni ülkelerine, askerî diktatörlüklerin getirdiği ekonomik modeller temelinde geri gelirken, Sandinistler yalıtılmışlıkları içinde tükeniyorlardı. Reel sosyalizmin çöküşünden ve Sovyet İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra, 1989-1990'da tüm bu parçalar yeni bir mozaikteki yerlerine yerleşirler.

Geçtiğimiz on yıllarda savaşlar, devrimler, faşizmler ve soykırımlar üzerine tarihyazımında ve daha geniş anlamda sosyal bilimlerde gündeme gelen tartışmalar, çağdaş dünyaya yeni bir yaklaşımın, tarihsel araştırmanın sınırlarını büyük ölçüde aşan çerçevesini çiziyordu. Bunun gerilimleri geçmişle gelecek arasında, tarihle bellek arasında, geçmişin değerlemesi ve kamusal kullanımı arasında kalıcıdır; bunun üretim yerleri ise üniversite ile sınırlı kalmaz, en geniş anlamda kitle iletişim araçlarıyla ilgilidir. Liberal anti-totalitarizm, üzerinde görüş birliğine varılmış bir insanlık budalalığı [humanitarisme] ve egemen düzenin doğallaştırılması, bu XXI. yüzyıl başının genel koordinatlarını oluşturmaktadır. Tarihçiler bu yeni siyâsî ve "bilgisel" [épistémique] koordinatlar dahilinde çalışmaktadırlar. Tarih daima şimdiki zamanda yazılır. Birçok tarih kitabı bize, gizemlerine vâkıf olmak istediği geçmişten çok, imgeselini ve tasarımlarını aydınlatarak, kendi devrini anlatır. Walter Benjamin, *Livre des passages* [Pasajlar] başlıklı kitabında "tarihçiyi kuşatan ve kendisinin de bizzat katıldığı olaylar[ın] görünmez mürekkeple yazılmış bir metin gibi tarihçinin sunuşunun temelini oluştur"duğunu gözlemler[5]. Gözlemi günümüz için de geçerlidir.

---

* *Les années de plomb*: Batı Avrupa'da (Almanya, İtalya ve Fransa'da) terörizmle imlenen 70'li ve 80'li yıllar. (ç.n.)

5. Walter BENJAMİN, *Le Livre des Passages*, Éditions du Cerf, Paris, 1989, s. 494. [*Pasajlar*. Çeviren: Ahmet Cemal, YKY, 2012, İstanbul. (ç.n.)]

1989 dönemeci XX. yüzyıl tarihini düşünme ve yazma tarzını değiştirmiştir. Burada, bu dönemecin sebep olduğu mutasyonlardan bana temel görünen en az üçünü hatırlatmak isterim: Küresel tarihin gelişmesi, olayın geri dönüşü ve belleğin belirmesi. Neredeyse ayrılmaz biçimde birbirine sıkı sıkıya bağlı bu üç uğrak, bu kitabın farklı bölümlerini, umarım bu bölümlere bütünsel bir bağlam kazandırarak yapılandırmaktadır.

İlk önce, iki kutupluluğun ortadan kalkması bir *küresel tarih*in doğumunu kolaylaştırmıştır. Koskoca kıtaları kendine ait bir tarihten yoksun "etki alanları"na indirgeyen önceki yaklaşımların yerine, dünyaya yeni perspektiflerden bakılabilmiştir. Dan Diner'in yapmış olduğu gibi "gelenek bakımından zengin bir yer olan Odessa'nın merdivenlerine oturmuş güneye ve batıya bakan sanal bir anlatıcının periferik bakış açısı[6]"nı benimseyerek bir XX. yüzyıl tarihi yazmak 1989'ten önce zorlukla mümkün olurdu. XX. yüzyılın küresel bir tarihini yazmak, yalnızca Avrupa dışındaki dünyaya geleneksel tarihyazımına oranla daha büyük bir önem atfetmek anlamına gelmez; bu en başta perspektif değiştirmek, gözlem noktalarını çoğaltmak ve kesiştirmek demektir. Küresel tarih ne ulusal öyküleri yan yana koymayı hedefleyen bir karşılaştırmalı tarih, ne de egemen devletlerin birlikte varoluşlarını ve aralarındaki çatışmaları çözümleyen bir uluslararası ilişkiler tarihidir. Bu tarih geçmişi, dünyanın farklı parçalarını (kuşkusuz hiyerarşikleşmiş ama aynı zamanda birleştirici) bir ağlar kümesinde yapılandıran, bir etkileşimler, maddi (ekonomik, demografik, teknolojik) mübadeleler ve kültürel (dilbilimsel, bilimsel, yazınsal vb.) aktarımlar bütünü olarak görür. Bu tarih, göçlerin, diasporaların ve sürgünlerin, gerek fikirlerin geliştirilmesinde veya yeni kültürel pratiklerin yaratılmasında, gerek de ekonomik ve siyâsî süreçlerde oynadıkları rolü inceler. Küresel tarih Avrupa'yı kaçınılmaz olarak "taşralaştırır"[7]. Ayrıca "Batı" (*West*, *Abendland*) kategorisi de sorgulanır. Bu kategori, Avrupa ile Birleşik Devletler arasında bir simetri varsayarak, ne XIX. yüzyılın, ne de eğilimsel olarak XXI. yüzyılın zihinsel manzarasına ait olan bir "Atlantik aşırı uygarlık modeli"ni akla getirir[8]. İkinci Dünya

6. Dan DINER, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Luchterhand, München, 1999, s. 13.
7. Bkz. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Amsterdam, Paris, 2009.
8. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Ein Geschichte des 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München, 2009, s. 142-144, 162. Küresel tarih kavramının bir tanımı için bkz. aynı yazarın, "Globalgeschichte", Hans-Jürgen GÖRTZ (ed.), *Geschichte*, Rowohlt, Hamburg, 2007, s. 592-610.

Savaşı'ndan sonra, Atlantik'in bir yakasından diğer yakasına *translatio imperi* [egemenlik aktarımı – ç.n.] ile baskın hâle gelen bu kavrayışın küreselleşme çağında (hükümsüz kılınması değilse de) yeniden tanımlanması gerekir. Küresel tarih bu mutasyonların bir aynasıdır. Bu kitapta, Eric Hobsbawm'ın yapıtı üzerine ilk bölümden, soykırımların karşılaştırılmasına ve XX. yüzyılın zorbalıklarının Yahudi sürgünü ve siyah diaspora tarafından algılanışına ilişkin bölümlere kadar birçok bölümünde gündeme getirilir.

Soğuk Savaş, Birleşik Devletler ile SSCB arasındaki patlayıcı antagonizmayı etkisizleştirerek çatışmaları, kimi zaman yatıştırıp dondurarak, bazen de bunları kendilerini aşan, dolayısıyla sonuçlarını tayin eden uluslararası bir boyut içinde bütünleştirerek gezegen ölçeğinde yeniden tanımlamıştı. Soğuk Savaş'ın sona ermesi olsa olsa, özerkliğiyle ve zenginliğiyle, bilmeceleriyle ve hiçbir belirlenimci nedenselliğe indirgenmesi mümkün olmayan dinamikleriyle birlikte *olay*ın itibarını iade edebilirdi[9]. Bu jeopolitik dönemeç ile o sırada tarihyazımında kendini göstermeye başlayan dönemeç arasında çarpıcı bir koşutluk vardır. "Uzun dönem" [longue durée], üst üste gelmiş katmanlarıyla ve tektonik hareketleriyle, olayı –Braudel'in sözcükleriyle– bir "yüzey çalkanmasına", "gelgitlerin güçlü hareketleri üzerinde yükselttikleri" dalgaların gelip geçici "köpüğüne" indirgemişti[10]. 1945'te, Yalta'da gezegenin gövdesinde gerçekleştirilen cerrahi operasyonun uzun süreli anestezik etkisi bir kez dağıldığında, XX. yüzyıl ani, korkunç ve beklenmedik kesiklerin çağı olarak belirir. Büyük tarihsel dönemeçler asla önceden yazılmazlar. Yapısal eğilimler, çatallanmaların, krizlerin, büyük tarihsel felaketlerin (savaşların, devrimlerin, kitlesel zorbalıkların) öncüllerini yaratır, ancak bunların ne akışını ne de sonuçlarını önceden belirler. 1914'te Avrupa'yı saran büyük yangın, Rus Devrimi, Hitler'in iktidara gelmesi, 1940'ta Fransa'nın yıkılması, "reel sosyalizm"in 1989 Sonbaharı'nda çökmesi dünyanın gidişini değiştirmiş olan krizler ve kesikler olmakla birlikte, bunların meydana gelmesi hiç de kaçınılmaz değildi. Bunların tarihi, Edward Gibbon tarafından Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını anlatmak için geliştiri-

9. François DOSSE, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*, Presses universitaires de France, Paris, 2010.
10. Fernand BRAUDEL, "Histoire et sciences sociales, la longue durée", Écrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969, s. 12. ["Tarih ve toplumsal bilimler: Uzun süre", *Tarih Üzerine Yazılar*, Çevirmen: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, 1992, Ankara, içinde s. 53-99. (ç.n.)]

len *decline and fall* [gerileme ve çöküş] modeline göre yazılmaz[11]. Bu tarihyazımsal sorgulamalar bu kitabın Nazizm'e ve çok sayıda zamansallık rejimini yoğunlaştıran olaylar olan soykırımların karşılaştırılmasına ayrılmış bölümlerinde gündeme getirilir. Bir yandan, Şoah'ın, Yahudilerin Avrupa toplumları içinde özgürleşmesi, özümlenmesi ve bütünleşmesinin dünyevî tarihini üç sene zarfında yerle bir eden ani ve kitlesel karakteri yapısal tarihin paradigmalarını yeniden tartışma konusu yapar. Diğer yandan, Nazilerin gerçekleştirdiği toplu kırım, geçmişi XIX. yüzyıla uzanan ve Cihan Harbi tarafından güçlendirilen bir eğilimler kümesinin –antisemitizm, sömürgecilik, karşı devrim, endüstriyel katliam– (kaçınılmaz olmasa da) en akut [paroxystique]* sonucu olarak, uzun zamanlar çözümlemesine dayanan bir yaklaşım gerektirir[12]. Araştırmacılar, tarihsel zamansallıkların eklemlenmesi üzerine düşüncelerini yenilemek zorunda kalmışlardır.

XX. yüzyılın sonu bir anılar yoğunlaşması biçimini almıştır; belleğin yaraları böylece deşildiğinde, bellekle tarihin yolları kesişmiş ve Daniel Bensaïd'in zarif ifadesiyle, "kolektif belleğin yeraltı su örtüsü... tarihsel olayın simgesel pırıldaması" ile buluşmuştur[13]. Soğuk Savaş'ın dondurulmuş zamanının yerini daha önce sansürlenen, gizlenen ya da bastırılan bir anılar çokluğunun ortaya çıkması almıştır. Çağdaş dünyaya yeni yaklaşımların paradigması olarak inşa edilen *bellek*, 1960'larla 1980'ler arasında tarihçilerin işliğinde rakipsiz bir egemenlik kurmuş gibi görünen *toplum* kavrayışını ikinci plana itmektedir[14]. Daha önce uygulama alanında sadece birkaç sözlü tarih akımı yandaşı tarafından kullanılan bellek, birdenbire, bir çeşit moda marka, çok sık tarihin eşanlamlısı olarak kullanılan gelişigüzel kullanımla değersizleşmiş bir sözcük hâline gelecek kadar, tarihsel araştırmanın hem kaynağı hem de nesnesi statüsünü kazanmıştır. Bu dönemecin alamet-

---

11. *Karş.* Paolo MACRY, *Gli ultimi giorni. Stati che crollano nell'Europa del Novacento*, Il Mulino, Bologna, 2010.

* *paroxysme*: Bir görüngünün en yüksek derecesi; *paroxystique*: Bu biçimde ortaya çıkan. (ç.n.)

12. Enzo TRAVERSO, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, La Fabrique, Paris, 2002.

13. Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*, Les prairies ordinaires, Paris, 2010, s. 39.

14. *Karş.* Dan DINER, *Zeitenschwelle, Gegenwartsfragen an die Geschichte*, Pantheon, München, 2010, s. 151-152. Bu geçiş üzerine en ilginç düşüncelerden bazıları için ayrıca bkz. Eric HOBSBAWM, "Identity History is Not Enough", *On History*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1997, s. 266-277 [*Tarih Üzerine*, Çevirmen: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul (ilk baskı: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara). (ç.n.)] ve Carlos FORCCADELL ALVAREZ, "La historia social. De la 'clase' a la 'identidad'", Elena HERNANDEZ SANDONİCA, Alicia LANGA (ed.), *Sobre la historia actual. Entre politica y cultura*, Abada, Madrid, 2005, içinde s. 15-36.

leri bir kez daha 1980'ler boyunca –Fransa'da *Les Lieux de mémoire*'ın [Bellek Yerleri – ç.n.], Birleşik Devletler'de *Zakhor*'un, Almanya'da *Historikerstreit*'ın [Tarihçiler Çekişmesi – ç.n.] yayımlanması, Primo Levi gibi bir yazarın uluslararası başarısı[15]– belirmiş olmakla birlikte, bellek, tarihyazımının yeni paradigmasına, özellikle sonraki on yılda dönüşmüştür. Kolektif belleğin ve sosyal bilimlerin yönlenim çizgilerinin parabolleri arasında bir paralellik kurmak zor olmayacaktır. Fransa'da, sömürgeci geçmiş, Vichy rejimi, Şoah veya içegöç tarihi üzerine araştırmalar az çok toplumun "bellek çalışması"nı izlemiştir: "Bastırma" aşamasında (1950'li, 60'lı yıllarda) bu araştırmalara tek tük rastlansa da, bu araştırmalar anımsama aşaması (70'li, 80'li yıllar) boyunca çoğalarak, bellek takıntısı doruğuna vardığında (90'lı yıllardan başlayarak) kitapçı raflarını istila etmişlerdir. Aynı belirlemeyi, Almanya'da Nazizmin, İspanya'da Frankoculuğun veya İtalya'da faşizmin tarihleri için de yapmak mümkündür. Bu bakımdan, Jacques Revel şunu vurgulamakta haklıdır: Eğer bellek –anmaların, geçmişin kalıntılarının tevarüs edilmesinin ve grup kimliklerinin daha kesin biçimde yeniden tanımlanmasının yakınsadığı bir süreç olarak– "toplumumuzun bir dip dalgası"nı oluşturuyorsa, tarihçiler belleği "keşfettiler" ve araştırma nesnesine dönüştürdüler ama "onu icat etmediler"[16]. Bu kitabın son bölümü, tarihyazımı ile bellek arasında bu yüzyıl dönümünün yarattığı –her zaman verimli olmayan– girişimleri [birbirinin içine girişleri] sorgulamaktadır.

Eleştirel bir bilanço ve son üç on yıla damgasını vurmuş birkaç tarihyazımsal tartışmanın bir perspektife oturtulması şeklinde kurulmuş olan bu kitap, bir fikirler münazarasına bir müdahale olarak sunulmaktadır. Tarihçiler, geçip giden yüzyılı yeniden kurmak için kavramlara ihtiyaç duyarlar; yorumları ise her zaman bir fikirler hesaplaşması hâlini alır. Yorumsama niteliğindeki bu çalışma apaçık bir siyâsî boyuta sahiptir; bu boyutu bilim paravanının arkasına saklanarak inkâr etmek aldatıcı olacaktır. Tarihyazımı üzerine tartışmaların entelektüel tarihin alanına girdiğini açıkça kabul etmek, terimin geleneksel anlamında fikirler tarihini savunmak anlamına gelmez; ayrıca bu, tarihi basit bir metinsel uydurmaca olarak kavrayan naif bir postmodernviz-

15. Pierre NORA (ed.), *Les Lieux de mémoire, t. I, La République*, Gallimard, Paris, 1984; Yosef H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984 (ilk baskı 1982); *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse und die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München, 1987; Primo LEVI, *Les Naufragés et les Rescapés*, Gallimard, Paris, 1989 (ilk baskı 1986).
16. Jacques REVEL, "Le fardeau de la mémoire", *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Éditions Galaade, Paris, 2006, s. 375.

mi savunmak da değildir. Düşüncenin evrensel ve değişmez sabiteleri olarak "birim-fikirler" (unit-ideas) tasarlayıp, hükmü kalmamış bir *history of ideas*'ı [fikirler tarihini – ç.n.] dikkate almayabiliriz[17] fakat bunu bir *history without ideas* [fikirler olmadan bir tarih – ç.n.] benimsemeye vardırmamak gerekecektir. Bazıları sorunu sözüm ona yansız bir öyküleyici üsluba başvurarak, başkalarıysa düşünceyi, üretiminin toplumsal koşullarında çözündüren bir tarihsel sosyoloji geliştirerek geçiştirdiklerini sanırlar. Tarihsel sosyoloji, zaman dışı kılınmış bir klasik metinler külliyatını, tefsirleriyle birlikte geleneksel fikirler tarihinin "ruhani matrisi"ni iyi kavramıştır[18]; ne var ki tarihyazımını etkileyen mutasyonlar, aktörlerinin içinde evrildikleri yayımcılık, akademi ve kitle iletişim araçları "alanı"nın başkalaşımlarına indirgenmez.

Bu kitap, kavramlar tarihinin (*Begriffsgeschichte*) kazanımlarından, özelikle, bu kitabın sayfaları boyunca oldukça sık anılan bir yazar olan Reinhart Koselleck'in bazı yöntembilimsel yönergelerinden yararlanmak istemektedir. Fikirler tarihinin, tarihsel anlambilimin ve bilgi sosyolojisinin kavşağında yer alan kavramlar tarihi, bana günümüzde hem tarihçilerin çalışırken kullandıkları araçların bilincine varmasını sağlamak, hem de tarihin yapıldığı, aktörlerinin tarihi tasarladıkları ve temsil ettikleri sözcüklerin yapısökümünü gerçekleştirmek açısından vazgeçilmez gözükmektedir. Kullandığımız kavramların nereden geldiklerini ve niçin başka kavramları değil de bu kavramları kullandığımızı bilmek gerekir. Ayrıca, tarihin araştırmamızın nesnesini oluşturan aktörlerinin dilini sökmek de gerekir. Quentin Skinner ile J. G. A. Pocock'un benzer kaygılardan esinlenen Cambridge Okulu bizi çifte bir tehlikeye karşı uyarmaktadır: Bir yandan, çoğu kez bize sanki bizim devrimize aitmiş gibi seslenebilecek zamansız belgeler sayılan kaynakların "özcü" bir okumasına karşı; diğer yandan da, bazı yapıtları *açıklama*mıza imkân vermekle birlikte *anlama*mıza izin vermeyen bir tarihsel bağlamlaştırma tehlikesine karşı[19]. Bunun için, diye

17. Arthur LOVEJOY, "The Historiography of Ideas", *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1948, s. 1-13.
18. *Karş.* Bernard PUDAL, "De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques", Antonin COHEN, Bernard LACROIX et Philippe RIUTORT (dir.), *Les Formes de l'action politique*, Presses universitaires de France, Paris, 2006, s. 186.
19. QUENTIN SKINNER, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 1969, Cilt 8, No. 1, s. 46. Cambridge Okulu üzerine ayrıca bkz. Jean-Fabien SPITZ, "Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner", *Droits*, 1989, n°10 ve John G. POCOCK, "The Concept of Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice", Anthony PADGEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, 1987. Bu sorunsallar kümesi için bkz. Melvin RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, New York, 1990.

vurgular Skinner, yazarın gerçek niyetini, yani kime seslendiğini ve sözlerinin nasıl alımlanmış olabileceğini meydana çıkarmak gerekir. Özcü okuma, Plato'da, Hegel'de ve Marx'ta totalitarizmin felsefî matrisini yakalayan Karl Popper'inki gibi anlam aykırılıklarına ve tarihsel anakronizmlere neden olur. Toplumsal-ekonomik bağlamlaştırma, yazarların metinlerini maddi nedenlerinin açıklığa kavuşturulması söz konusu olacak nesnel bir durumun aynası gibi genel bir tarihsel eğilimin basit dışavurumlarına indirgeyerek, bu yazarların niyetlerini göz ardı eder. Hâlbuki Skinner'ın akıl yürütmesi –bir metni anlamak için yazarının niyetini bilmek gerekir– tartışmasız üstünlüklere sahip olsa da, genellikle bir devrin fikirlerini dilbilimsel çerçevelerine hapsetmek istendiği izlenimini verir. Orta Çağ'a ya da Rönesans'a ait bir siyasal metni bu metin sanki XX. yüzyılda yazılmış gibi okumaktan oluşan yanılsamayı –ki o bunu "mitoloji" olarak nitelemekte duraksamaz– haklı olarak ifşa etse de, tarihçinin, yazarın ve yazarın metninin asıl hitap ettiği okurun yerini alabileceğini iddia ettiğinde simetrik bir yanılsamaya düşer[20]. Geriye dönük bir bakışın avantajlarını reddederek, tarihsel yorumsamayı yoksullaştırma tehlikesini göze alır. Tarihçiyi bir metinden –ve daha genel olarak bir olaydan veya bir devirden– ayıran mesafeyi kabul etmek, bu mesafeyi tarihçiyle yazar arasında bir çeşit "örtüşme" yaratacak geriye giden bir hareketle ortadan kaldırmak anlamına gelmez[21].

Bir metnin tarihsel olarak anlaşılmasının bu metni, metnin kendisinin ona bugün sorabileceklerimizden bazen epeyce farklı sorulara yanıt vermeyi amaçladığı toplumsal, siyasal ve anlambilimsel bir bağlama bağlayan bağların açımlayımını gerektirdiğinden kuşku duyulamaz. Ancak ben yine de, klasiklerin kendine özgü ayırt edici niteliğinin tam da kendi zamanlarını "aşmak" olduğuna inanmaya devam ediyorum; zira bunlar her devirde kullanımların nesnesi olup, okurların onlara verdiklerinden farklı anlamlar yüklenirler ve böylece başlangıçta niyet edildiklerinden bağımsızlaşırlar. 1930'lu yıllarda Gramsci'yi, Machievelli'yi şimdiki zamanda, Rus Devrimi'nin ve faşizmin bir çağdaşı gibi yeniden okumaya yönelten verimli anakronizme bir itirazım olmamakla birlikte[22], her zaman "anakronik" olan klasiklerin kullanımı ile bunların tarihsel yorumunun ayrılması gerektiğinin

---

20. A.g.m., s. 48-49.
21. Bkz. Lucien JAUME, "El pensamiento en acción. Por otra historia de las ideas políticas", *Ayer. Revista de historia contemporánea*, 2004, no. 53, s. 129.
22. *Karş.* Margaret LESLIE, "In Defense of Anachronism", *Political Studies*, 1970, XVII, no: 4, s. 433-447. Bu sorun üzerine ayrıca bkz. Nicole LORAUX, "Éloge de l'anachronisme en histoire", *Le Genre humain*, 1993, n°27, s. 23-39.

bilincindeyim. Dolayısıyla, siyasal fikirleri bağlamlaştırması bana bir devrin dilbilimsel çerçevesine ölçüsüz bir önem atfetmiş gibi görünen Cambridge Okulu'na karşı birkaç temel çekinceye sahip olmaya devam ediyorum. Ellen Meiksins-Wood haklı olarak, Skinner tarafından ileri sürülen argümanların nihayetinde "öncekilerden kuşkusuz daha sofistike, ayrıca daha kapsayıcı olmakla birlikte, temelde bedenlerinden soyutlanmış metinlerle aynı ölçüde sınırlanmış başka tür bir metinsel tarihle, başka bir fikirler tarihiyle" sonuçlandığını yazar.[23]

Lovejoy'un yöntemi daha yakın bir tarihte, Zeev Sternhell'in şahsında heveskâr bir savunucuya kavuşmuştur. Sternherll bu yöntemde, kendi gözünde evrenselciliği tikelcilik adına, ayrıca hem hümanizm karşıtlığı hem de tarihsel göreciliğe sürüklenmek uğruna reddetmekten suçlu bir Skinner'ın "postmodernist sapmaları"nın karşısına çıkardığı "eşsiz bir araç" görür[24]. Oysa *dilbilimsel dönemeç*, göreciliğiyle ve artık erekbilimsel terimlerle kavranmayan bir tarihin öznelerinin çokluğunu kabulüyle birlikte, tam da (Marksist olduğu kadar liberal) büyük geleneksel tarihsel anlatıların temelinde yatan soyut evrenselciliğin eleştirisiyle en verimli sonuçlarını vermiştir. Bundan, radikal bir "tümmetinselcilik"in [pantextualisme] bir biçimine bağlanmak zorunda olmaksızın yararlanabiliriz. Entelektüel tarih, toplumlar tarihinin bir parçasıdır: Bu belirleme benim gözümde, hem bir platonik fikirler tarihine (Sternhell), hem de ideolojilerin, tarihsel olarak belirlenmiş dilbilimsel protokollerle kıyaslanabilir salt metinsel inşalar olarak bir incelenmesine (Skinner) belirli bir eleştirel mesafe koymak için yeter. Bu yaklaşımların sonucu her zaman, şu ya da bu şekilde sınırlı olacaktır. Ben işte bu nedenle, her ne kadar kazanımlarını temel alsam da Cambridge Okulu'na karşı eleştirel bir mesafeyi koruyorum. Bu kitabın konusunu oluşturan tarihyazımı tartışmaları ikili bir perspektifte çözümlenmektedir: Bunlar bir yandan, bunları daha önceki bir geleneğe göre karakterize eden süreklilik ve kesinti öğelerini göstermeye çalışarak kendi yolunda giden bir tarihyazımının bir aşaması olarak kavranmakta; diğer yandan da, bu yüzyıl dönemecinin entelektüel ve siyasal mutasyonları içinde kaydedilmektedirler.

Bu kitapta bir araya getirilen çalışmalar, en açık ifadesini, Arno J. Mayer'in eleştirmenlerine bir yanıt olarak yazdığı bir katkıda buldu-

---

23. Ellen MEIKSINS-WOOD, *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*, Verso, London, 2008, s. 9. [*Yurttaşlardan Lordlara. Eski Çağlardan Orta Çağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Tarihi*, Çeviren: Oya Köymen, Yordam Kitap, 2008, İstanbul, s. 20. (ç.n.)]

24. Zeev STERNHELL, *Les Anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006, s. 42.

ğum belli "kurallar"a uymaya çalışmaktadır[25]. Burada bunları kendi gerekimlerime uydurarak, kendimce yorumlamaya çalışacağım. Onun bu sunumu kabul edeceğinden emin değilim, ancak bunun pek önemi yok. Burada, ona karşı borcumu teslim etmekle birlikte, onun yöntemini değil kendiminkini sunmak istiyorum. İlk kural, bir olayı ya da bir fikri kendi devrine, bir toplumsal çerçeveye, entelektüel ve dilbilimsel bir ortama, kendisine ait bir zihinsel manzaraya yerleştirmekten oluşan *bağlamlaştırma* kuralıdır. Ardından *tarihselcilik* kuralı gelir; yani bizi kuşatan gerçekliğin tarihselliği, olguları ve fikirleri bunların dönüşümlerini zaman içinde kavrayan artsüremli bir perspektifte ele alma zorunluluğu. Bu tarihe koyma yöntemi, klasik "tarihçilik"ten (Niebuhr, Ranke ve Droysen) olduğu kadar, günümüzde sanıldığından daha yaygın olan veya bizzat pratiğini yapanlar tarafından kabul edilmek istenmeyen pozitivist tarihselcilikten de farklılaşır[26]. Tarih kendisine ait ve olguların dakik biçimde canlandırımıyla bizzat kendisinden çıkacak bir anlama sahip değildir. Benjamin bizi, "tektürel [homojen] ve boş" bir doğrusal zamanın öykülemesi olarak kavranan tarihin, yenenlerle empati kuran ve telafisi imkânsız biçimde geçmişin özürcü bir vizyonuyla sonuçlanan bir yazımının tuzaklarına karşı uyarmıştır. Ben, öznelerinin ve metinsel temsillerinin çokluğuna rağmen tarihin son kertede olgusal kaidesine sabitlenmesi gereğini güçlü biçimde vurgulayan eleştirel bir tarihselciliği savunuyorum. Üçüncü kural *karşılaştırmacılık* kuralıdır. Olayları, devirleri, bağlamları, fikirleri karşılaştırmak, bunları anlamak açısından elzem bir işlemdir. Bu yaklaşım bu araştırmanın bizatihi nesnesiyle bağlantılıdır: Küreselleşmiş bir devrin zorbalıkları, büyük tarihyazımı akımları, sürgün, bir ülkeden diğerine, bir kıtadan başka bir kıtaya kültürel transferler. Dördüncü kural *kavramlaştırma* kuralıdır: gerçeği kavramak için onu kavramlarla –ya da dilerseniz "ideal örnekçeler [tipler]" ile– yakalamak gerekir. Ancak bunu yapmak, tarihi öyküleyici bir tarzda yazmaktan vazgeçmeyi gerektirmez; başka bir deyişle, gerçek tarihin, kendisinin soyut tasarımlarıyla örtüşmediğini asla akıldan çıkarmamak gerekir. Kavramların anlağını [zekâsını] öykü zevki ile birlikte var etmek her tarih yazımının başa çıkması gereken en önemli mesele olmaya devam eder ki bu ayrıca, fikirler tarihi için de geçerlidir.

---

25. Arno J. MAYER, "Response", *French Historical Studies*, 2001, No. 4, s. 589-590.
26. Tarihselciliğin farklı biçimlerinin bir tipolojisi için şu kitabın birinci kısmıyla karşılaştırınız: Georg G. IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Middletown, 1997. Michael LÖWY'nin kitabı bu konuda yararlı bir referans olmaya devam eder: *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Anthropos, Paris, 1985.

Bu "kurallar", tarihsel bilgi üretiminin "yasaları" olmamakla birlikte, bir zanaatın icra edilmesinde, uygulanacak bir şema olmaktan çok edinilmiş ve içselleştirilmiş bir yöntem olarak yararlı nirengi noktalarıdır. Bunlar, şimdiki zamana derinlemesine kök salmış bir "işlemi" –tarih yazmayı– tanımlar veya biçimlendirirler. Geçmişi canlandırmaya, düşünmeye ve yorumlamaya daima şimdiki zamanda odaklanılır ve tarihin yazılması –ki bu, siyâsî tarih için daha da çok geçerlidir– kısıtlarına katlanarak, Jürgen Habermas'ın [tarihin] "kamusal kullanımı[27]" olarak adlandırdığı kullanım içinde yer alır.

Son olarak, bu kitabı sunarken, Walter Benjamin'in gizli ancak kitabın her yerinde mevcut etkisini hatırlatmayı gerekli görüyorum. Benjamin'in yazılarında benim bulduğum şey, sorduğum sorulara bir yanıttan çok bu soruları biçimlendirmekte bir yardımcıdır ki bu da her verimli soruşturma için vazgeçilmez öncülü oluşturur. O halde Benjamin, hemen uygulanabilecek aletler sunan bir modelden çok tarihin önsayıtları [présupposés] ve anlamı üzerine bir soruşturma için bir muhataptır[28]. Benjamin'in mirası Marx'ın, Durkheim'ın veya Weber'in mirasıyla, Braudel'in ya da Bourdieu'nün mirasıyla karşılaştırılabilir değildir. O bize bir yöntem değil, tarihi düşünmeye çalışırken geçmişi şimdiki zamandan ayrıştırmamakta inat eden bir entelektüel yaklaşımın kaynakları ve çelişkileri üzerine derin bir düşünüş bırakmıştır. Benjamin, pozitivist tarihselciliğin doğrusal zamanının karşısına geçmişin, süreksizlikle imlenen ve bir felaket atmosferine yerleştirilmiş bir kavrayışını çıkarır. Tarihselcilik, yenenlerle bir empati ilişkisi kurarak, onun gözünde XIX. yüzyılın "en güçlü uyuşturucusu" olmuştur. Öyleyse, geçmişi yenilenlerin bakış açısından canlandırarak perspektifi tersine çevirmek gerekir. Bu ise, geçmiş ile şimdiki zaman arasında, tarihselcilik tarafından koyutlanan –geçmişi sonsuza dek arşive kaldırılmış bir deneyim saymak anlamına gelen– mekanik ilişkinin yerine, içerisinde "Bir Zamanlar'ın (*Gewesene*) Şimdi (*Jetzt*) ile bir takımyıldız oluşturmak üzere bir şimşek çakımında buluştuğu[29]" diyalektik bir ilişkiyi koymayı gerektirir. Zamansal değil "figüratif" (*bildlich*) olan ve bir imgede yoğunlaşan bu buluşmadan, içinde tamamlanmamış bir geçmişin zaman zaman yeniden etkinleştirilebildiği, salt kronolojik bir tarihin *conti-*

---

27 Jürgen HABERMAS, "De l'usage public de l'histoire", Écrits politiques, Flammarion, Paris, 1990, s. 247-260.

28. Bkz. Arlette FARGE'ın yorumları, "Walter Benjamin et le dérangement des habitudes historiennes", *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2008, n°4, s. 27-32.

29. Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, a.g.e., s. 479 (*Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1983, Bd. I, s. 578).

nuum'unu [sürekliliğini*] berhava edebildiği ve birdenbire şiddetle vuku bulmasıyla şimdiki zamana müdahil olabildiği açık bir süreç olarak bir tarih görüşü ortaya çıkar. Şimdiki zamanın mücadelelerinin içerdiği bir kurtuluş vaadi, gücünü işte bu nedenle "köleleştirilmiş ataların imgesi"nden alır diye eklemekteydi Benjamin: Çünkü tarih yalnızca bir "bilim" değildir; bir "bilim" olduğu kadar bir "hatırlama biçimi"dir (*Eingedenken*)[30]. Benjamin'e göre tarih yazmak, hatıraları, yerine getirilmemiş bir "kurtuluş vaadi" olarak süregiden yenilenlerin belleğiyle yankılaşıma girmek demektir. Bu yaklaşım bir çözümleme yönteminin yerine geçmemekle birlikte, soruşturmanın amacını, günümüzde başat olan tarihin "uzmanlık" olarak kavranışının tam tersi yönde yönlendirir ve tanımlar (kamusal alanda, bunun uygulamasını yapan araştırmacılar bu nedenle "özgül" olmaktan çok daha fazla eleştirel entelektüeller olacaklardır). Bu yaklaşımın bilim felsefesi bakımından verimliliği Reinhart Koselleck tarafından vurgulanmıştır. Koselleck, Guizot ile Droysen'i örnek vererek (söyledikleri pekâlâ Furet için de geçerli olabilecektir), yenenlerin bakış açısını benimseyen tarihçilerin, her zaman geçmişin özürcü bir yorumuna dayanan yazgısal bir şemaya sürüklendiklerini, oysa yenilenlerin safında yer alan tarihçilerin geçmişi daha keskin ve eleştirel bir bakışla ayrıntılarıyla gözden geçirdiklerini yazar. Koselleck şöyle devam eder: Kısa vadede "tarihin yenenler tarafından yapılması mümkün olsa da, tarihsel bilgi kazanımları uzun vadede yenilenlerden gelir[31]".

Bu tarih kavrayışı, yöntemleri ya da ait oldukları tarihyazımı gelenekleri ne olursa olsun çoğu "militan" tarihçinin, çoğu kez bilincine varmadan sahip olduğu zihinsel ve duygusal duruşu aydınlatır. Bunun izlerini Edward P. Thompson'ın, Ranajit Guha'nın, Adolfo Gilly'nin veya madun sınıfların başka birçok tarihçisinin, bilhassa sözlü kaynaklar üzerinde çalışanların[32] yazılarında bulmak zor olmayacaktır. Benjamin'in tarih kavramı üzerine tezlerini ilk kez okuduğumda, bunlar bana Isaac Deutscher'in Rus Devrimi'nin tarihçisi Troçki'ye

---

* Kesintisiz olarak sürüp giden uzay-zaman. (ç.n.)

30. A.g.e., 489 (s. 589). "köleleştirilmiş ataların imgesi"ne gönderme Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"inin on ikincisinde yer alır, Walter BENJAMIN, Œuvres *III*, "Folio", Gallimard, Paris, 2000, s. 438.

31. Reinhart KOSELLECK, "Mutation de l'expérience et changement de méthode", *L'Expérience de l'histoire*, a.g.e., s. 239.

32. Bkz. yalnızca birkaç çalışmayı anmak gerekirse, Dorothy THOMPSON (ed.), *The Essential E. P. Thompson*, The New Press, New York, 2001; Ranajit GUHA and Gayatri Chakravorti SPIVAK (ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, 1988; Adolfo GILLY, *La Révolution mexicaine 1910-1920*, Syllepse, Paris, 1995.

ayrılmış çarpıcı pasajını hatırlatmıştı: "Devrim onun için, yoksulların ve ezilenlerin nihayet söyleyecek bir söze sahip oldukları, kısa ancak anlamla yüklü o andır ki o an onun gözünde yüzyılların ezilmişliğinin kefaretini öder. O bu ana, canlandırılmasına yoğun ve ışıltılı bir kabartma niteliği kazandıran bir nostalji ile geri döner[33]."

Oysa Max Horkheimer'ın 1937'de Benjamin'e yazdığı gibi, geçmişi tamamlanmamış, nihai olarak kapatılmamış bir deneyim olarak görmek, ister istemez Hesap Günü fikrine, dolayısıyla tanrıbilime göndermede bulunur. Horkheimer sözlerine, geçmişin olumlu veçheleri –mecburen geçici ve kararsız sevinçler ve mutluluk– ile buna karşılık "telafi edilmez" bir karakter kazanan olumsuz veçheleri –"adaletsizlik, terör, çekilen acılar"– arasında bir ayrım yaparak devam etmekteydi. Benjamin yorumlarında, yaklaşımında içkin çelişkiyi kabul ederek bu tespiti paylaşmak zorunda kalıyordu: "Hatırlama, diye yazıyordu, tarihi köklü biçimde ilahiyat dışı tasarlamaya izin vermez", ancak kendisine de "[tarihi] dolayımsız olarak tanrıbilimsel kavramlarla yazmaya kalkışma hakkını" tanımıyordu[34].

Bilindiği üzere, Benjamin için tanrıbilim Yahudi Mesihçiliği [messianisme] anlamına gelir. Yine de bu [düşünce] alışveriş[i] aynı zamanda, her devrimci hareket tarafından ve dünyayı dönüştürmeye yönelik her eleştirel düşünce tarafından yayılan ütopya payına göndermede bulunan daha "dünyevî" bir okumaya izin verir. Bu alışveriş sonuçta tarihin bize miras bıraktığı ve şimdiki zamanda geçmişle ilişkimize musallat olan –melankoliden yasa, umuttan hayal kırıklığına– bir zihinsel yatkınlıklar ve hâletiruhiyeler kümesine ilişkindir. Bu bakımdan, Horkheimer ile Benjamin arasındaki bu fikir teatisi çağdaş tarihyazımında hüküm süren kimi gerilimleri hatırlatır: Tarih ile bellek arasındaki, tarihçi yaklaşımına özgü mesafe koyma ile öznellik arasındaki, tarihin aktörlerinde yaşayan endişelerden ve anıların canlanmasından, anılardan ve tasarımlardan oluşan gerilimleri. Ancak, XX. yüzyıl yalnızca tarihselciliğin yanılsamalarını açığa çıkarmakla ve İlerleme fikrinin iflasını görünür kılmakla kalmamıştır; bu yüzyıl ayrıca, devrimci deneylere damgasını vurmuş olan ütopyaların yitip gidişini de kaydetmiştir. Auschwitz, Benjamin'in dokuzuncu tezindeki Melek gibi bizi tarihe bir enkaz alanı olarak bakmaya zorlarken, Gulag tarihsel zamanın Mesihsel kesintilerine karşı her yanılsamayı ve naifliği imkânsız kılar. Dan Diner, XX. yüzyılın anlatısının günümüz-

33. Isaac DEUTSCHER, *Trotski*, Éditions 10/18, Paris, 1980, vol. 5, s. 319-320.
34. Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, a.g.e., s. 489 (p. 589).

de olumsuz bir *telos* [erek] etrafında inşa edildiğini gözlemlediğinde yanılmaz: "Devrin bilinci yüzyılın felaketleriyle damgalı bir bellek tarafından biçimlendirilmiştir[35]. Boyun eğmiş hayal kırıklığını veya egemen düzenle uzlaşmayı tercih etmemiş olanlar açısından rahatsızlık kaçınılmazdır. Günümüzde eleştirel tarihyazımı kendisine muhtemelen böyle bir rahatsızlık ortamında yer bulmaktadır. Bunu verimli kılmak gerekir.

35. Dan DINER, *Das Jahrhundert versehen*, a.g.e., s. 17.

Kaynaklara İlişkin Not

Bu kitap başlangıçta, birbirlerine aynı soruşturma nesnesiyle bağlı bir makaleler derlemesi olarak tasarlanmıştı: Artalanda XX. yüzyılın bir savaşlar, totalitarizmler ve soykırımlar çağı olarak tümel yorumlamalarıyla birlikte, çağdaş dünyanın zorbalıkları etrafında gelişen tarihyazımsal tartışmalar. Bu metinler, kitabın yapısında buluşan farklı kökenlere sahiptir. Bununla birlikte, üzerlerinde yeniden çalışırken bu metinlerin aynı sorgulamadan yola çıktıklarını ve bilmeden bunları bir bütünün parçalarıymış gibi yazmış olduğumu fark ettim. Bunların bazen dikkate değer bir boyuta varan yeniden düzenlenmesi, bu metinleri baştan başa kateden ve bunları birbirine bağlayan bağı açığa çıkarmaya çalışmıştı. Bu kitap kaçınılmaz olarak, son on beş yılda yazılmış, kimi fikirlerini devralıp geliştirdiği –ya da artalanda muhafaza ettiği– başka kitaplarla yankılaşıma girer.

İlk Bölüm XX. yüzyılı boydan boya katetmiş olan ve hâlâ bu yüzyılın başlıca tarihçisi olmaya devam eden Hobsbawm'a ayrılmıştır. Bu bölümün daha kısa bir versiyonu *La Revue Internationale des Livres et des Idées*'nin (*RILI*) 2009 yılı 10. sayısında ve İspanyol dergisi *Pasajes*'te (2009-2010, Sayı 31) yayımlanmıştı. İkinci Bölüm, Arno Mayer'in *The Furies*'inin Fransızca (*Contretemps*, 2002, Sayı 5) ve İngilizce (*Historical Materialism*, 2008, Cilt 16.4) yayımlanmış bir eleştirisini, Mike Haynes ile Jim Wolfreys yönetiminde İngilizce bir derlemede (*History and Revolution. Refuting Revisionism*, Verso, Londra, 2007) çıkmış bir François Furet eleştirisiyle birleştirmektedir. Son çeyrek yüzyılın faşizm tarihi yazımlarına ayrılmış olan Üçüncü Bölüm, önce İspanyolca (*Ayer. Revista de historia contemporánea*, 2005, Sayı 60), sonra İngilizce (*Constellations*, 2008, Cilt 15, Sayı 3) ve Fransızca (*RILI*, 2008, Sayı 3) yayımlanmıştı. Dördüncü Bölüm, Saul Friedländer'in yapıtından ve yazarın Martin Broszat ile yazışmalarından yola çıkarak, Nazizmin tarihselleştirilmesi anlaşmazlığını ele alır. Bu bölüm önce editörlüğünü Christian Delacroix, François Dosse ve Patrick Garcia'nın üstlendiği kolektif bir eser (*Historicités*, La Découverte, Paris, 2009) için kaleme alınmıştı. Beşinci Bölüm, Şoah'ın artık paradigmasını oluşturduğu

soykırımların karşılaştırılmasına ilişkindir. Bu bölüm, İtalya'da Marina Cattaruzza, Marcello Flores ve Simon Levis Sullam'la birlikte editörlüğünü yaptığım kolektif bir çalışmaya yapmış olduğum katkıyı (*Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei et la memoria del XX secolo*, UTET, Torino, 2006-2006, 2 Cilt), büyük ölçüde gözden geçirilip yeniden yazılmış daha geniş bir versiyonda sunar. İtalyanca versiyonu önemli ölçüde kısaltırken, metnin yapısına ayrıca, *Pasajes* dergisi (2007, Sayı 23) için yazılmış ve daha sonra *RILI* tarafından yeniden yayımlanmış (2008, Sayı 4) olan Nazizmin *kastisizm** ile karşılaştırması üzerine bir denemeyi de katar. Michel Foucault ile Giorgio Agamben'in çağdaş zorbalıkların çözümlenmesine katkıları, *Contemporanea. Rivista di storia dell'Ottocento e del Novecento* dergisinde İtalyanca yayımlanmış (2009, Sayı 3) bir makale temelinde kurulmuş olan Altıncı Bölümün merkezindedir. Yedinci Bölüm –ki bu bölüm, kitabın bölümleri arasında en az doğrudan tarihyazımsal olanıdır– gerek Yahudi sürgününü gerek de *Kara Atlantik*'i Edward Saïd tarafından geliştirilmiş olan "gezgin teori" kavramının ışığında sorgulayarak, sürgün ile şiddet arasındaki ilişkiyi çözümler. Bu bölüm, Anne Kupier ile Etienne Tassin yönetiminde yayımlanan Miguel Abensour'a saygı derlemesine (*Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Sens & Tonka, 2006) katkımı, ayrıca C. L. R. James'in Moby Dick üzerine büyük kitabının İtalyanca baskısına (*Marinai, rinnegati e reietti. La storia di Herman Melville e il mondo in cui viviamo*, Ombre corte, Verona, 2003) yazdığım sonsözü içine alır. Son bölüm, XX. yüzyılın belleği ile tarihini ilişkilendirmeye çalışır. *Raison politique* dergisinde yayımlanmış olan (2009, Sayı 36) bir makalede, ayrıca İspanya'da, İtalya'da, Almanya'da, Arjantin'de ve Avusturya'da 2008-2010 yılları arasında düzenlenen çeşitli kongreler için yazılmış bildirilerde daha önce sunulmuş olan izlekleri geliştirir. Tüm bu metinler bu kitap için bütünüyle gözden geçirilip yeniden yazılmışlardır. Bu metinleri bir kitaba dönüştürme projesine kucak açan Hugues Jallon'a, ayrıca bu kitabı tamamlamama imkân veren Rémy Toulouse'a teşekkürü borç bilirim.

---

* *Casticisme* (Fr.): Katıksız, saf, hakiki anlamlarına gelen İspanyolca "*castizo*" sözcüğünden türetilmiştir. *Reconquista*'nın (İber Yarımadası'nın Hıristiyan krallıklar tarafından geri alınması, *istirdat*) 1492'de Kurtuba'nın (Cordoba) fethiyle tamamlanmasından sonra din değiştirmeye zorlanan Mağribî Arap ve Berberiler veya Emevi egemenliği döneminde Müslümanlığa geçen yerli halk ile Sefarad Yahudilerine engizisyon döneminde uygulanan ayrımcılık, sürgün politikası. Eski dinlerinin gerektirdiği ibadetleri gizlice sürdürdüklerinden kuşkulanılan ve kripto-Müslüman, kripto-Yahudi olarak adlandırılan dönmeler (*mühtedi*) –vaftiz edilmiş Yahudilere *conversos* veya *marranos*, Müslümanlara ise *Moriscos* denmekteydi–, ayrımcılığa uğramakta ve yargılanmaktaydılar. Yargılanan kişinin kripto suçlamasından kurtulabilmesi için "kanının saf olduğunu" (*limpieza de sangre*), yani soyağacında Müslüman ya da Yahudi olmadığını kanıtlaması gerekiyordu. (ç.n.)

1
Yüzyıl Sonu
Eric Hobsbawm'ın XX. Yüzyılı

Eric J. Hobsbawm hiç kuşkusuz günümüzde dünyada en çok okunan tarihçidir. Bu itibar en başta Hobsbawm'ın "kısa" XX. yüzyıl tarihinin, *Aşırılıklar Çağı*'nın (1994) gezegen ölçeğindeki başarısından kaynaklanmaktadır[1]. Hobsbawm, elbette daha önce de uluslararası tarihyazımında ilk planda bir yere sahipti, fakat bu kitabın yayımlanması, onun çok daha geniş bir okur kitlesi kazanmasına imkân vermiştir. Çağdaş dünyanın hiçbir yeni yorumunun onun artık norm hâline gelmiş yorumuyla karşı karşıya gelmekten kaçınması mümkün olmayacaktır. Bu belirleme bir paradoksu açığa çıkarır: XX. yüzyıl, piyasa toplumunun ve liberalizmin zaferini ilan eden medyatik bir şamatayla ateşlenen entelektüel ve siyâsî bir restorasyon ortamında tamamlanmıştır; buna karşılık Hobsbawm, ne Soğuk Savaş'ın büyük mağlubu komünizmle duygudaşlığını, ne de Marksist esinli bir tarih kavrayışına bağlılığını gizlememektedir. Onun kitabı, bir dünyanın-doğal-düzeni-olarak-kapitalizm görüşü etrafındaki liberal görüş birliğine bir karşısürüm oluşturur[2]. Bu özellikle, kitabın orijinal İngilizce baskısından beş yıl sonra, daha önce yirmi kadar dile çevrilmesinin ardından Belçikalı bir yayımcı sayesinde kitapçılarda nihayet bulunabilir hâle geldiği Fransa için geçerlidir. Pierre Nora 1997'de *Le Débat* dergisinde, anakronik ve bir başka devrin ideolojisinden esinlenmiş böyle bir kitabın bir yayımcı için asla kârlı olmayacağını söylüyordu (ki bu kitabı Gallimard yayınevindeki koleksiyonuna kabul etmeme kararının

---

1. Eric HOBSBAWM, L'âge des extrêmes. Histoire court XX^e siècle 1914-1991, Complexe, Bruxelles, 2003.
2. Hobsbawm'ın kitabının alımlanışı ayrıca İngiltere'de, *Marxism Today* dergisi sayfalarında esin kaynaklarından biri olduktan sonra mesafe koyduğu Blairciliğin gelişmesiyle çakışmıştır. Hobsbawm'ın siyâsî çelişkileri konusunda Perry Anderson'ın makalesiyle karşılaştırınız: "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", *Spectrum. From Right to Left in the History of Ideas*, Verso, London, 2005, s. 316-318.

gerisindeki saik de buydu[3]). Kitabın başarısının hızla yalanladığı bu teşhis, ideolojik bir önyargıyı gerektiriyordu: Okurların duyarlığı ile kitle iletişim araçlarının François Furet'nin *Passé d'une illusion* [Bir Yanılsamanın Geçmişi] başlıklı kitabını (1995) ve *Komünizmin Kara Kitabı*'nı (1997) coşkuyla karşılayışı arasında mükemmel bir uyumun varlığı. Hobsbawm'ın kitabı yayımlanışından on beş sene sonra, ciddi bir otobiyografiyle ve birkaç deneme seçkisiyle zenginleştirilmiş kendi yapıtının ışığında yeniden okunmayı hak etmektedir. Bu ayrıca XX. yüzyılın, son yıllarda yayımlanmış, farklı yöntemlerle ve bakışlarla yönlendirilen başka tarihleriyle de ilişkilendirilmelidir.

BİR DÖRTLEME

Aşırılıklar Çağı, bir dörtlemenin son cildidir. 1962 ile 1987 arasında yayımlanan XIX. yüzyıl tarihine ayrılmış üç kitabın devamıdır. Bunların ilki, Ancienne Régime'den burjuva Avrupa'ya geçişe eşlik eden toplumsal ve siyasal altüst oluşları çözümler (*Devrimler Çağı 1789-1848**). İkincisi, sanayi kapitalizminin gelişmesini ve burjuvazinin hâkim sınıf olarak yerini sağlamlaştırmasını canlandırır (*Sermaye Çağı* 1848-1875**). Üçüncüsü ise emperyalizmin ortaya çıkışını inceler ve parçalanışının öncüllerini yaratarak "Avrupa ahenk"ini bozan çelişkilerin ortaya çıkışıyla sona erer[4] (İmparatorluk Çağı 1875-1914***). Hobsbawm bu kitapları planlamamıştı; bunlar yayımcıları tarafından talep edilerek ve kendi araştırmalarının gelişimiyle uyarılarak zaman içinde dünyaya geldiler. Hobsbawm'ın tarihyazımsal güzergâhı aslında bir XIX. yüzyıl uzmanının güzergâhıdır. 1952'de, Edward P. Thompson ve Christopher Hill ile birlikte, Marksizm ile Annales Okulu arasında sentez çabası olarak *Past and Present* dergisini kurar. Kendisini sanayi devrimi devrinde emekçi sınıfların ve köylü ayaklanmalarının toplumsal tarihine adar; ilgi alanlarının merkezinde Marksizm ve işçi hareketinin oluşumu vardır. Büyük tarihsel sentezleri, bu öncü çalışmaların geliştirilmesine eşlik eder. Daha klasik ve daha geniş bir okur kitlesine

---

3. *Karş.* Pierre NORA, "Traduire: nécessité et difficultés", *Le Débat*, 1997, n° 93, s. 94.
* *Devrim Çağı*, Çevirmen: Bahadır Sina Şenel, Dost Kitabevi Yayınları, 1998, Ankara (2. Basım).
** *Sermaye Çağı*, Çevirmen: Bahadır Sina Şenel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005 (3. Basım).
4. Eric HOBSBAWM, *L'Ère des révolutions 1789-1848*, Hachette-Pluriel, Paris, 2002; *L'Ère du capital 1848-1875*, Hachette-Pluriel, Paris, 2002; *L'Ère des empires 1875-1914*, Hachette-Pluriel, Paris, 1999.
*** *İmparatorluk Çağı*, Çevirmen: Vedat Aslan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010 (4. Basım).

hitap edecek tarzda yazılmış olan bu tarihsel sentezler, ne yeni soruşturma nesneleri oluşturur, ne de geleneksel tarihyazımsal yaklaşımlar açısından bir sıkıntı yaratırlar. Bunlar, XIX. yüzyılın uzun dönemde toplumsal güçlerini aydınlatan geniş bir bütünsel tablosunu çizerler. Başka bir deyişle, bir yanda makine kırıcıların ve İngiliz kırında çitleme hareketlerine karşı köylü direnişinin tarihçisiyle, diğer yanda "burjuva devrimleri" üzerine ve sanayi kapitalizminin doğuşuna dair büyük sentezlerin tarihçisi arasında büyük bir ayrılık vardır. Bu fark, dörtlemesinin, işçi hareketinin geleneksel tarihyazımında her zaman eleştirdiği bir eğilimin –sıradan insanların, "aşağıdaki" aktörlerin ne düşündüklerine aldırmadan, tarihe "yukarıdan" bakmanın– tutsağı olan son cildi tarafından aşılmayacaktır[5]. Hobsbawm bir XX. yüzyıl tarihi projesini Berlin Duvarı'nın çökmesinin hemen ertesinde tasarlamıştır. Bu olayı yalnızca Soğuk Savaş'a son vermekle kalmayıp daha geniş bir ölçekte bir yüzyılı kapatan bir mutasyonun işareti olarak ilk yorumlayanlar arasında yer almıştır. O sırada, çerçevesini Avrupa tarihinin başlıca iki dönemecinin –Cihan Harbi ve reel sosyalizmin yıkılışı– çizdiği ve Fransız Devrimi'nden 1914'ün siperlerine uzanan "uzun" bir XIX. yüzyıla karşıt bir "kısa" XX. yüzyıl fikri doğmaktaydı. XX. yüzyılın hakiki matrisini şayet savaş oluşturmuşsa, ona bir çehre veren de Bolşevik Devrimi ile komünizm olmuştu. Hobsbawm bu yüzyılı bütünüyle Ekim atmosferi içine yerleştirir; bu yüzyılın sonunu imleyen ise SSCB'nin güzergâhının uzun bir gerilemeden sonra son bulması olur.

1917'de, İskenderiye'de, İngiliz bir babadan olan ve Avusturyalı bir anneden doğan Hobsbawm kendisini XIX. yüzyıl Avrupa'sının iki temel direğinin –Britanya İmparatorluğu ile Habsburg Avusturya'sının– ahfadı olarak tanımlar. 1932'de Berlin'de, on beş yaşındayken komünist olur. Bu tercih, Britanya'nın en iyi üniversitelerinde öğrenim gördüğü, ardından ders verdiği daha sonraki on yıllarda sarsılmayacaktır. XX. yüzyıl onun yaşamı olmuştur ve tarihi otobiyografiden ayırmakta yaşadığı zorluğu bütün içtenliğiyle itiraf eder. Ahlak bilimsel bir yansızlık yanılsamasının tam tersine, kitabının ilk satırlarından itibaren "taraflı izleyici" statüsünü doğrular: "Bu olağanüstü yüzyılı yaşamış olan kişi, kendisini onu yargılamaktan alıkoyamayacaktır. Zorlaşan onu anlamaktır[6]."

---

5. Bkz. Örneğin Eric HOBSBAWM, "Labour History and Ideology" (1974), *Worlds of Labour. Further Studies in the History of Labour*, Weidenfeld & Nicholson, London, 1984, 1. Bölüm.

6. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 24.

Hobsbawm dörtlemesini tamamlarken geçmişi algılayışımızda ortaya çıkan bir dönüm noktasını doğruladığından, *Aşırılıklar Çağı*'nın etkisi daha da güçlü bir hâle geliyordu. Hobsbawm, o güne dek yaşanmakta olan bir şimdiki zaman sayılmış ama şimdi geçip gitmiş ve kapanmış, kısaca *tarih* olarak kavranan bir devrin *tarihe koyulmasını* gerçekleştiriyordu. Soğuk Savaş, kendisini 1914'e kadar geri giden daha geniş bir sekansa yerleştiren bir tarihsel öykünün nesnesi hâline gelmek üzere güncel olay günlüklerini [vakayinamelerini] terk ediyordu. "Kısa" bir XX. yüzyıl fikri kamusal alana, ardından sağduyuya girmişti.

"Uzun" bir XIX. yüzyıl görüşü yeni değildi. Karl Polanyi *Büyük Dönüşüm*'de (1944) –Napolyon Savaşları'nın sonundaki– Viyana Kongresi'nden 1914'teki Saraybosna suikastına uzanan bir "yüzyıllık barış"ın profilini bir taslak hâlinde daha o zamandan çizmişti[7]. Büyük güçler arasında Metternich'in mimarı olduğu uluslararası bir denge üzerine bina edilmiş olan XIX. yüzyıl, liberal kurumların doğumuna, ulusal pazarların kurulmasına dayanan ve altın standardının (*gold standard*) kabul edilmesiyle sağlamlaştırılmış olan devasa bir ekonomik büyümenin gelişmesine tanık olmuştu. Arno J. Mayer ise XIX. yüzyılı "Eski Rejim'in süreğenleşmesi" çağı olarak nitelemekteydi. Burjuvazi ekonomik düzlemde şimdiden egemen sınıf hâline gelmiş olsa da, zihniyeti ve yaşam tarzı, –aralarında 1870'ler sonrası Fransa'nın bulunduğu birkaç nadir cumhuriyetçi rejim dışında– modern öncesi kalan aristokratik modellere göre aşağılığını ortaya koyuyordu. 1914'te ikinci bir Otuz Yıl savaşı, askıda bırakılmış Eski Rejim'in yüzyıllık can çekişmesine son vermişti[8]. Hobsbawm da benzer sonuçlara varmış gibidir. Dörtlemesinin birinci cildinde, büyük sanayi ve finans burjuvazisini XIX. yüzyıl Avrupa'sının "hâkim sınıfı" olarak tanımlar[9]. Daha sonra ikinci ciltte, [XIX. yüzyılda] burjuvazinin çoğu ülkede siyasal iktidarı değil, kapitalizm artık ekonomik gelişmenin yeri doldurulmaz biçimi olarak kabul edildiğinden, yalnızca bir toplumsal "hegemonya"ya sahip olduğunu vurgulayarak, çözümlemesine ince bir ayrım katar[10]. Hiçbir zaman daha derin bir açıklama konusu olmadan belirlenen, bir burjuva toplumsal egemenliği ile aristokratik bir siyasal iktidar arasındaki bu fark, kimi eleştirmenlerin belirttikleri gibi, Hobsbawm'ın

7. Karl POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1957, 1. Bölüm. [*Büyük Dönüşüm. Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, Çeviren: Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2011, İstanbul, 10. Baskı. (ç.n.)]
8. Arno J. MAYER, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Flammarion, Paris, 1983.
9. Eric HOBSBAWM, *The Age of Revolution*, Vintage, London, 1996, s. 140.
10. Eric HOBSBAWM, *The Age of Capital*, Vintage, London, 1996, s. 291.

tarihsel freskinin ilk üç cildinin muhtemelen başlıca sınırlılığı olarak kalır[11]. Burjuva toplumsal hegemonyası ile Eski Rejim'in "süreğenliği" arasındaki keşfedilmemiş bu gedik ayrıca, "burjuva devrimleri"nin, en verimli eleştirisi başka araştırmacılar tarafından yapılacak olan[12], geleneksel bir Marksist kavrayışını da yeniden tartışma konusu yapar.

Hobsbawm tarafından resmedilen "uzun XIX. yüzyıl", emperyalizmin gelişmesi sayesinde Avrupa'nın hem merkezi hem de itici gücü olduğu dünya dönüşümünün sahnesi olmuştur. Tüm siyasal akımlar, onun bir ırkta ve "üstün" bir kültürde cisimleşen uygarlaştırıcı misyonuyla özdeşleşmiştir. Demiryollarının ve endüstriyel fabrikaların, büyük kentlerin ve tramvayların, mitralyözlerin ve istatistiklerin, gazeteciliğin ve finansın, fotoğrafın ve sinemanın, telgrafın ve elektriğin, okuma yazma seferberliklerinin ve sömürgeciliğin çağına *ilerleme* fikri hâkim olmuştur. Hem manevi hem de maddi bir hareket olarak tasarlanan, bilimin zaferleriyle, üretimin kesintisiz artışıyla ve tüm büyük metropolleri, ayrıca Amerika kıtasının iki kıyısını birbirine bağlayan demiryollarının gelişmesiyle resmedilen ilerleme, artık aklın olanaklarının sınırları içinde kalmayıp, toplumun nesnel ve karşı konulamaz güçleri tarafından sürüklenen sarsılmaz bir iman hâline gelmiştir. *Aşırılıklar Çağı*'nın en güçlü sayfaları, Hobsbawm'ın XX. yüzyılın başlangıcını, önceki bir barış ve refah çağının tüm kesinliklerini kelimenin tam anlamıyla altüst eden bir kıyamet ortamında betimlediği, ilk bölümdeki sayfalardır. Yeni yüzyıl, çerçevesi iki yıkıcı ve kanlı topyekûn savaş tarafından çizilmiş bir "felaket çağı" (1914-1945) olarak başlamıştır: Avrupa'nın, ekonomisinin ve siyâsî kurumlarının çöküşüne tanık olduğu üç on yıl. Bolşevik Devrimi'nin meydan okuduğu kapitalizm gününü doldurmuş gibidir; liberal kurumlar ise, İtalya'da, Almanya'da, Avusturya'da, Portekiz'de, İspanya'da ve birçok Orta Avrupa ülkesinde faşizmlerin ve askerî diktatörlüklerin yükselişi karşısında, bazen en küçük bir direnç göstermeden çözüldüklerinde, yitip gitmiş bir çağın kalıntıları gibi görünmektedir. İlerlemenin bir yanılsama olduğu anlaşılmış ve Avrupa'nın dünyanın merkezi olma özelliği son bulmuştur. Dünyanın yeni yöneticisi Milletler Cemiyeti [Cemiyeti Akvam] hareketsiz ve acizdir. Bu felaketli üç on yılın kar-

---

11. *Karş.* Perry ANDERSON, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", loc. cit., s. 296-297.

12. François Furet'nin bir sonraki bölümde tartışılacak olan *Penser la Révolution française* başlıklı kitabına (Gallimard, Paris, 1978) değil, daha ziyade Ellen Meiksins-Wood'a göndermede bulunuyorum; *The Origins of Capitalism. A Longer View*, Verso, London, 2002, s. 118-121. [*Kapitalizmin Kökeni*, Çevirmen: A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2003, İstanbul. (ç.n.)]

şısında, Savaş Sonrası on yıllar –"altın çağ" (1945-1973) ve "göçüş" [heyelan] (1973-1991)– Soğuk Savaş'ın tarihiyle örtüşen tek bir devrin iki farklı momenti gibidir. "Altın çağ", Fordizmin yayılmasıyla, kitlesel tüketimin yaygınlaşmasıyla ve bitmek tükenmek bilmez gibi görünen genelleşmiş refahla birlikte Otuz Görkemli Yıl'ın çağıdır. "Göçüş" (*landslide*) ekonomik patlamaya [boom] son veren ve daralmacı bir uzun dalgayla uzayan 1973 petrol kriziyle başlamıştır. Göçüş, Doğu'da kendisini, Sovyet sisteminin krizini başlatan ve dağılmasına kadar ona eşlik eden Afganistan Savaşı (1978) ile duyurmaktadır. "Göçüş", –Hindistan'ın bağımsızlığı (1947) ile Vietnam Savaşı (1960-1975) arasındaki– sömürgesizleştirme [décolonisation] döneminin arkasından gelmiştir. Bu dönem boyunca, ulusal kurtuluş hareketlerinin ve anti-emperyalist devrimlerin yükselişi büyük güçler arasındaki çatışmalarla harmanlanmaktadır.

AVRUPAMERKEZCİLİK

Hobsbawm tarafından önerilen dönemleştirme, dörtlemesinin gücünü oluşturur ve aynı zamanda sınırlılıklarına işaret eder. "Burjuva devrimleri"ne ayrılmış kitabı –en eski olanı– kaçınılmaz olarak en erken tarihli kitabıdır. Son yıllarda birçok tarihçi, Hobsbawm'ın aynı anda hem ekonomik –kapitalizmi dönüştüren İngiliz Sanayi Devrimi– hem de politik –Napolyon Savaşları'nın ardından (Çarlar İmparatorluğu dışında) Kıta Avrupa'sında Eski Rejim'e son veren Fransız Devrimi– çifte devrim yorumunu eleştirmiştir[13].

Christopher Bayly ile Jürgen Osterhammel'e göre bu tez görelileştirilmelidir. XIX. yüzyıl hiç kuşkusuz bir modernleşme devri olmuştur; ancak bu süreç ne hızlı, ne de tektürel [homojen] olmuştur. Sanayi Devrimi başlangıçta İngiltere ve Belçika dışında bir ülkeyi etkilememiştir. Birleşik Devletler'de olduğu gibi Avrupa'da da ekonomi, sanayinin hâkimiyetine 1880'li yıllardan önce girmemiştir ki bu çoğu ülkede çok eksik bir tarzda olmuştur. Bu nedenle, yüzyılın ancak sonunda hâkim olmuş bir modernliğin imgesini yüzyılın tamamına yansıtmak ya da bu yüzyılın siyâsî çatışmalarını ve devrimlerini sanayi toplumunun çelişkilerinin ürünü olarak yorumlamak yanlış olacaktır. XIX. yüzyıl Avrupa'sı, bütününde hâlâ kırsaldı. Siyâsî düzlemde, mutla-

13. Özellikle bkz. Christopher A. BAYLY, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, Les Éditions de l'Atelier/Le Monde diplomatique, Paris, 2006, s. 14-15; Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München, 2009, s. 776.

kiyetin sonu yerini, temsili kurumlarla donanmış liberal anayasalar üzerine kurulmuş ve sanayi ile finans burjuvazisinin hâkim olduğu toplumlarda iyice yerleşik modern devletlere bırakmamıştı. Diğer bir deyişle, XIX. yüzyıl burjuva devletinin yükselişini görmemişti. Bu yüzyıl daha çok, yükselen (ancak başat olmayan) bir burjuvazi ile yeni iktidar paylaşımına uyum sağlamaya çalışan ve "süreğen" bir Eski Rejim'in[14] merkezinde kalan bir aristokrasi arasındaki melez biçimlerin deneyleme yeri olmuştu. Aristokrasi, kendisiyle ortakyaşarlık bağları kuran yeni toplumsal ve ekonomik elitler için bir model olmaya devam ediyordu. Burjuva terimi kapitalist bir girişimciler sınıfından çok daha fazla, aralarında pek ayrım gözetmeden, "saygıdeğer" kişileri –"eldiven giyenleri[15]"– tarif ediyordu. Dolayısıyla bütün serbest meslek sahipleri "burjuvalar" oluyorlardı. Osterhammel, aristokrasinin (1789'daki ve 1917'deki iki yıkıcı dalga arasındaki) "altın sonbaharını[16]" betimlerken, Bayly köle sahiplerinin, köleciliğin ilgasıyla imlenen bir yüzyılın ilk yarısı boyunca süren "pastırma yazını[17]" anımsatır. Gerileyen aristokrasi ile yükselen burjuvazi arasındaki bu sentezden çıkan liberalizm, içinde bir anarşi ve "sürülerin hâkimiyeti" biçimini gördüğü demokrasiden korkuyor ya da daha doğrusu nefret ediyordu. Bu algı, Gustave Le Bon gibi bir pozitivist ve soydan kuramcı ile Hobsbawm tarafından *İmparatorluk Çağı*'nda alıntılanan Alfred Milner gibi Britanyalı bir liberal muhafazakâr politikacı tarafından paylaşılmaktaydı: Le Bon'a göre "sürüler çağı" –demokrasi– uygarlığın çürümesini ilan ediyordu; öte yandan Milner'a göre İngiliz Parlamentosu "Westminster'ın ayaktakımı[18]"ndan başka bir şey değildi. Demokrasi, yaygın olduğu kadar yanlış bir klişenin vazettiği gibi liberalizm ile piyasanın doğal tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmamıştı; tam tersine, XVIII. yüzyılın devrimleriyle XX. yüzyılın devrimleri arasındaki yüzyılı aşkın bir dönemin mücadelelerinin eseri olacaktı. XIX. yüzyılın temsili kurumları, Domenico Losurdo'nun *Herrenvolk demokrasisi* –sınıf, cins ve ırk hatlarıyla kesin biçimde sınırlanmış, emekçi tabakaları, kadınları ve sömürge dünyasının "yerlileri"ni oy hakkından yoksun bırakan bir "efendi halk demokrasisi"– olarak nitelediği bir yönetim biçiminden doğmaktaydı[19]. Diğer bir deyişle seçimler, yalnızca erkek ve beyaz mülk sahiplerini ilgilendiren bir meseleydi.

---

14. Arno J. MAYER, *La Persistance de l'Ancien Régime*, a.g.e.
15. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*, a.g.e., s. 1085.
16. A.g.e., s. 1071.
17. Christopher A. BAYLY, *La Naissance du monde moderne*, a.g.e., s. 454.
18. Eric HOBSBAWM, *The Age of Empire 1875-1914*, Vintage, London, 1989, s. 97.
19. Domenico LOSURDO, *Le Péché originel du XX^e siècle*, Aden, Bruxelles, 2007, 2. Bölüm.

Hobsbawm, dörtlemesinin ilk cildinde, 1820'li yılların Latin Amerika'sındaki kurtuluş savaşlarından neredeyse hiç bahsetmez. Buna karşın, daha sonraki ciltlerde Amerikan İç Savaşı'nı betimler ama Çin'i 1851-1864 arasında derinden sarsmış olan XIX. yüzyılın en geniş toplumsal hareketi Taiping İsyanı'nın üzerinde ancak yüzeysel olarak durur[20]. Devrimler, XIX. yüzyıla damgalarını vurmuş olsalar da, doruk noktasına 1848'de ulaşan esasen Avrupalı bir görüngü oluşturmuşlardır. Buna karşılık, Osterhammel, devrimleri üç ayrı dalga hâlinde yayılan küresel bir hareket olarak çözümler. Önce, 1776'da Amerika'da başlayıp, ardından 1789'dan itibaren karşı konulmaz bir dalga hâlinde Fransa'ya yayılan ve Batı Hint Adaları'nda ayaklanan kölelerin 1 Ocak 1804'te, Santo Domingo'da, bağımsız Haiti Devleti'ni "Afrikalı-Amerikalı özgür küçük köylülerin eşitlikçi bir toplumu" biçiminde ilan etmeleriyle son bulan "Devrimci Atlantik"[21]. Siyasal modernitemizin özgürlük, eşitlik ve kurtuluş gibi kurucu kavramları hâkimiyetlerini işte bu "menteşe devir" sırasında kurmuşlardır. Bunlar sonunda, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789), Konvansiyon'un Köleliğin Kaldırılması Kararnamesi (1794) gibi bir dizi programatik metne dahil edileceklerdir. Ayrıca, Simon Bolivar tarafından Santo Domingo Devrimi'nin etkisi altında verilen Angostura söylevi (1819), Latin Amerika'daki ulusal kurtuluş mücadelelerinin manifestosunu oluşturur. İkinci dalga yüzyılın ortasına yerleşir. Genliği bakımından ilk dalgayı aşmakla birlikte, Devrimci Atlantik'in ne mekânsal ne de siyasal birliğine sahiptir[22]. Bu farklı momentler –1848 Avrupa devrimleri, İmparatorluk Çin'inde Taiping ayaklanması (1850-1864), Hindistan'da Britanya sömürgeciliğine karşı Sipahiler* İsyanı (1857) ve Amerikan İç Savaşı (1861-1865)– hiçbir zaman tekli bir süreç içinde birbirleriyle eklemlenmeksizin bağlantısız kalmışlardı. Bu devrimlerin eşsüremliliği Avrupa, Asya ve Amerika arasındaki hiçbir siyasal zincirlenmeden kaynaklanmamıştır. Ayrıca, bunlara ilham veren hareketler de pek benzerlik göstermemişti. Konfüçyüsçülük ile sofu [évangélique] Protestanlığı harmanlayan tekil bir birleştirimcilik [telifiye] adına Qing Hanedanı'na karşı çıkan Taipingler ile sömürgeleştirilme öncesi Hindistan adına sömürgeciliğe karşı

20. Eric HOBSBAWM, *The Age of Capital*, a.g.e., s. 127-130.
21. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*, a.g.e., s. 758.
22. A.g.e. , s. 777.

* *Sepoy*: Doğu Hindistan Şirketi'nin ordusunda görevli piyade erleri. *"Sepoy"* sözcüğü, Farsça *"piyade eri"* anlamına gelen *"sipah"* sözcüğünden türetilmiştir. Türkçede *"topraklı sipahi"* anlamına gelen *"sipahi"* sözcüğünden farklı bir kullanım söz konusudur. Atlı askerlere "sowar" yani *"sipahi"* denilmektedir. (ç.n.)

ayaklanan Sipahiler arasındaki farklılıklar çok büyüktü. Son olarak, üçüncü dalga, Cihan Harbi öncesinde meydana gelen Avrasya devrimleri dalgası olmuştu: Rusya'da Çarlık İmparatorluğu'na karşı ilk ayaklanma (1905), İran'daki Anayasal Devrim (1905-1911), Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Jön Türk Devrimi (1908) ve Qing Hanedanı'na bir yüzyıllık bir gerilemenin ardından son vererek, Sun Yat Sen'in Çin Cumhuriyeti'ni doğuran hareket. Rusya hariç, İtalyan *Risorgimento*'su (Cavour) veya Japonya'daki Meiji Tanzimatı -ki bunlar, Hobsbawm'ın "burjuva devrimi" statüsü tanımadığı iki harekettir[23]- örneklerinde olduğu gibi, itici gücünü genellikle entelektüel ve askerî elitlerin oluşturduğu "yukarıdan" kırılmalar söz konusuydu.

Kısaca, Hobsbawm'ın dörtlemesinde önerdiği dönemleştirme Avrupamerkezci ya da en azından Batımerkezci bir ufkun tutsağı kalır. Tarihsel kurgulamaları genelleştirilebilir değildir. Osterhammel, bir *küresel* tarih perspektifini benimseyerek, birlikleri açık zamansal yapılar üzerine kurulmuş devirleri tanımlamak için katı kronolojik sınırlar saptamayı reddeder. Amerikan Devrimi ile Cihan Harbi arasında "uzun" XIX. yüzyıl kavrayışı *a posteriori* olsa olsa Batı Dünyası ve özellikle Avrupa için geçerlidir[24]. Bu kavrayış, birkaç ayarlamayla, Mısır'ın Bonaparte tarafından işgal edilmesi (1798) ile imparatorluğun Sevr Antlaşması (1920) uyarınca parçalanması arasında Osmanlı İmparatorluğu'na uyarlanabilecektir ama başka yerde pek karşılık bulmaz. XIX. yüzyıl Birleşik Devletler'de 1776'da bağımsızlıkla başlamış, 1860'lardaki İç Savaş ile son bulmuştur. Latin Amerika'da 1820'li yılların bağımsızlık mücadeleleriyle başlamış, 1929 bunalımına kadar sürmüştür. Japonya, Meiji Tanzimatı (1853-1868) ile 1945 yenilgisi arasında bir başka çevrime tanık olmuştur. 1789'u ya da 1914'ü Afrika tarihi için büyük dönemeçler saymak akla uygun mudur? Berlin Kongresi (1884) ve sömürgesizleştirme yılları (1960) kesinlikle daha geçerli yarılmalar olacaktır. Asya'dan bakıldığında, XX. yüzyılın büyük kesikleri -Hindistan'ın bağımsızlığı (1947), Kore Savaşı (1950-1953), Vietnam Savaşı (1960-1975)- illaki Avrupa tarihininkilere tekabül etmez. 1949 Çin Devrimi, insanlığın Avrupa'dan çok daha büyük bir diliminin toplumsal yapılarını ve yaşam koşullarını derinlemesine dönüştürmüştür ama -iç savaşla, "İleri Doğru Büyük Hamle" ve Kültür Devrimi ile imlenen- 1945-1973 arasında geçen on yıllar bu

23. *Risorgimento* ile Meiji Tanzimatı'nın karşılaştırılması için *karş.* Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*, a.g.e., s. 106-108, 149-151. Ayrıca bkz. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*, a.g.e., s. 754.
24. A.g.e., s. 1285

uçsuz bucaksız ülkenin sakinleri için bir "altın çağ" olmamıştır. Bu dönem boyunca, Vietnamlılar ve Kamboçyalılar İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa'yı yakıp yıkan bombardımanlardan daha ağırlarına daha uzun süre katlanmış, Koreliler bir iç savaşın ve iki askeri diktatörlüğün büyük acılarını yaşamış, Endonezyalılar ise kelimenin tam anlamıyla kök kazıyıcı boyutlardaki (500.000 kurban) antikomünist bir darbeye maruz kalmışlardır. Yalnızca Japonya, Batı Dünyası'nın "altın çağ"ı ile kıyaslanabilir bir özgürlük ve refah devri yaşamıştır. Latin Amerika'ya gelince, bu kıta 1789'un etkisine elbette maruz kalmıştır –Toussaint Louverture ve Simon Bolivar onun bu kıtadaki çocuklarıydılar– ama XX. yüzyılın dünya savaşlarının dışında kalmıştır. Latin Amerika –Meksika'da (1910-1917) ve Küba'da (1959)– iki büyük devrime tanık olmuştur ve bu kıtanın felaket devri daha çok 1970'lerin başıyla 1980'lerin sonu arasındaki, kıtanın, artık popülist ve *desarrollistas** olmaktan çıkıp neoliberal ve korkunç baskıcı hâle gelen, kanlı askeri diktatörlüklerin hâkimiyeti altında olduğu dönemdir.

Hobsbawm her ne kadar "geç kalkınan ve yoksul" ülkelere karşı her küçümseyici ve etnik merkezci tutumu reddetse de, bunların aşılıklarını [madunluklarını], zaman zaman Engels'in "tarihsiz halklar" üzerine (Hegelci kökenli) klasik tezini hatırlatan bir banallik gibi önkoyut kabul eder[25]. Onun gözünde bu ülkeler, "türev, orijinal olmayan" bir dinamiğe sahip olmuşlardır. Bunların tarihi aslında bu ülkelerin elitlerinin "Batı'nın öncüsü olduğu modeli", yani sınaî ve teknik-bilimsel gelişmeyi "kapitalist ya da sosyalist bir varyantta... taklit etme yönündeki" girişimlerine indirgenecektir[26]. Hobsbawm, aynı tarzda, SSCB'de Stalin tarafından yaratılan kişiliğe tapınmayı, XI. yüzyılın Batılı pleblerinin zihniyetine tekabül eden bir zihniyete sahip köylü bir nüfusa pek uygun olduğunu düşünerek haklı çıkarır gibidir[27]. Bu pasajlar, Hobsbawm'ın kısa ömürlü ve sınırlı kesintiler olarak betimlediği sömürge devrimlerinin erimini önemli ölçüde görelileştirir. *Sermaye Çağı*, geçmişe dönük olduğu için "başarısızlığa mahkûm bir direniş" ile emperyalizmin, modern kazanımları özümsendikten sonra gelecekte savaşılma perspektifiyle bir kabulü arasında kararsız sömürgeleştirilenlerin trajik yazgısının saptanmasıyla başlar[28]. *Aşırılıklar Çağı*'nda,

---

* Kalkınmacı. (ç.n.)

25. Aşağıdaki yapıtının ışığında bu oldukça paradoksal bir tutumdur. *Karş.* Eric HOBSBAWM, "All Peoples Have a History" (1983), *On History*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1997, s. 171-177.

26. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 266.

27. A.g.e., s. 504.

28. Eric HOBSBAWM, *The Age of Capital*, a.g.e., s. 4.

modernitenin nihayetinde, sömürgesizleştirmeden doğmuş olan elitler tarafından "eski emperyal efendilerinden veya fatihlerinden türetilmiş siyasal sistemleri" benimsemek için kullanıldığını saptar[29].

Hobsbawm "sömürgesizleştirme ile devrimin, yerkürenin siyâsî haritasını tepeden tırnağa değiştirmiş[30]" olduğunu kabul eder ama kanıtlandırması [bu sonuca varırken kullandığı argümanlar – argumentation] sömürgeleştirilmiş halkların isyanında ve bu halkların dünya sahnesinde siyâsî özneye dönüşmelerinde XX. yüzyılın temel bir veçhesini yakalamış gibi görünmez. Bu belirleme iki Hobsbawm arasındaki yukarıda altı çizilen farka göndermede bulunur: Bir yanda, seslerini geri vererek "aşağıdakiler"e ilgi duyan toplumsal tarihçi, diğer yanda ise alt sınıfların yeniden anonim bir kitle hâline geldikleri büyük tarihsel sentezlerin yazarı. Oysa *Sermaye Çağı* ile *Aşırılıklar Çağı*'nın yazarı, sömürge dünyası köylüleri içinde bir siyasal bilinç kazanılmasının "yüzyılımızı, tarihin en devrimci yüzyılı kıldı"ğını[31] savunan *İlkel Asiler*'in (1959) ve *Eşkıya*'nın (1969) yazarıyla aynı kişidir. *Subaltern Studies*'in [Madun Çalışmaları] temsilcileri, özellikle Ranajit Guha, Britanyalı meslektaşlarını, köylü mücadelelerini bunların "doğaçlanmış, arkaik ve kendiliğinden" karakteri nedeniyle aslında "siyasal öncesi" saymakla ve bunların, Batı Dünyası'nın ideolojik kodlarına indirgenebilir olmamakla birlikte derinlemesine siyâsî boyutunu kavramaktan aciz olmakla eleştirmişlerdir[32]. Bu eleştiri kuşkusuz Hobsbawm'ın toplumsal incelemelerinden çok dörtlemesi için geçerlidir. Edward Saïd'e göre Batılı olmayan toplumların, "türev, orijinal olmayan" bir tarihin olay yeri olarak bu tasarımı, geleneksel tarihyazımının Avrupamerkezciliğini eleştirmiş ve "icat edilmiş gelenekleri" incelemiş olmakla seçkinleşmiş bir araştırmacıda görülmesi oldukça şaşırtıcı bir "kör nokta"dır (*blindspot*)[33].

Aslında, Hobsbawm Britanya emperyalizmini insanlık dışı ve yırtıcı karakteri nedeniyle kınamakla birlikte, ona tarihsel diyalektik adı-

29. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 452.
30. A.g.e., s. 450.
31. Eric HOBSBAWM, *Primitive Rebels, Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Norton, New York, 1959, s. 3 [İlkel Asiler: 19. ve 20. yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler, Çevirmen: Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2012. (ç.n.)]; Eric HOBSBAWM, *Les Bandits*, Zones, Paris, 2008 [*Eşkıyalar*, Çevirmen: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011. (ç.n.)]. Bu konuda bkz. Michael LÖWY, "Du capitaine Swing à Pancho Villa. Résistances paysans dans l'historiographie d'Eric Hobsbawm", *Diogène*, 2000, n° 189.
32. Ranajit GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, s. 5-13. Ayrıca bkz. Jackie ASSAYAG, "'Sur les échasses du temps'. Histoire et anthropologie chez Eric. J. Hobsbawm", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2006, n° 53-4 bis, s. 110.
33. Edward SAÏD, "Contra Mundum", *Reflections on Exile*, Granta, London, 2001, s. 481. Edward Said şu kitaba atıf yapmaktadır: Eric HOBSBAWM, Terence RANGER (ed.), *L'Invention de la tradition*, Amsterdam, Paris, 2006.

na uygarlaştırıcı bir misyon atfetmekte inat eden Marx'ın konumundan hiçbir zaman gerçekten uzaklaşmamıştır. Hobsbawm, *Sermaye Çağı*'nda, sömürgeleştirmenin kurbanlarına bir bölüm ayırır (*The Losers*). Bu bölümde, Marx'ın "iyimserliği"ni vurgular ama ardından, onun temel tanısını bir kez daha olumlar. Sömürgeleştirilenlerin çektikleri acıları hatırlattıktan sonra, kederli ve kaderine razı, "ilerlemenin silahlarını" kendilerini ezenlere çevirebilecekleri günün "henüz gelmedi"ğini belirler. Bu nedenle, Hindistan'da "milyonlar hâlinde ölünen" açlığın tahribatını veya XIX. yüzyıl ortası sömürge dünyasının bütünündeki sayısız başka "felaket"i hatırlatması, emperyal tahakkümün bir sonucundan çok daha fazla Avrupa dışı dünyanın geri kalmışlığının bir ürünü olarak görünür[34].

Hobsbawm'ın dörtlemesinin, 1950'lerin sonlarından 1990'lı yılların ortasına kadar süren, otuz beş yıla yakın bir zamana yayılan yazılması, postkolonyalizmden önceki bir tarihyazımsal çevrende yer alır. XIX. yüzyılın açlıkları ile "doğal afetleri"ni birleştiren yakın bağ daha sonraları başlı başına bir tarihyazımsal inşa alanı hâline gelmiştir. Osterhammel, 1814'teki Viyana Kongresi tarafından Avrupa'ya dayatılan "yüzyıllık barış"tan farklı olarak, XIX. yüzyılın Afrika'da, Asya'da veya Okyanusya'da bir "sakin *intermezzo*"* olmadığını vurgulayarak, sömürgeci fetihler devrindeki Avrupa dışı dünyayı bir "düzenlenmiş anarşi" sistemi olarak sunar[35]. Diğer bir deyişle, emperyalizm tarafından "sosyal-Darwinist ve ırkçı terimlerde tasarlanmış bir uluslararası liberalizm" adına –hem ekonomik hem de askerî düzlemde– yeniden biçimlendirilmiş bir uzam söz konusudur[36]. Bu "düzenlenmiş anarşi" tarafından yayılan şiddet, salt silahların işi değildir; bununla hiç alakası yoktur. Osterhammel, "sömürgeci fetih"in hatta "yeni tipte bir hastalık ekolojisi (*Krankheitsökologie*)"ne neden olarak, "her yerde siyasal, toplumsal ve biyolojik istikrarsızlığa yol açtı"ğını teslim eder[37]. Soykırım kavramını kullanmayı genelleştirmeyi kabul etseler de etmeseler de, tüm tarihçiler, sömürgecilikte, XIX. yüzyılda Avrupa dışı dünyayı kasıp kavuran "doğal afetler"in dolaylı ya da dolaysız temel sebebini görmekte mutabıktırlar. Osterhammel ile Etemad'a göre, Britanyalıların sömürge Hindistan'ına, yani Güney Asya'nın tamamına getirdikleri, demiryollarının ve barajların yapılmasına bağlı nüfus tehcirleri, kötü

34. Eric HOBSBAWM, *The Age of Capital*, a.g.e., s. 116-134.
* Oyunda perdeler arasına yerleştirilmiş müzikal bölüm. (ç.n.)
35. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*, a.g.e., s. 735.
36. A.g.e., s. 735.
37. A.g.e., s. 195-196.

hijyenik koşullarda kitlesel kentleşme, sıtmanın, veremin, dizanterinin, çiçeğin yayılması, en azından otuz milyon insanın ölümüne yol açmıştır. Cezayir nüfusu, General Bugeaud'nun ilk sömürgeci savaşı sonucu üçte bir azalmıştır. Kara Afrika'da 1880-1920 arasındaki nüfus düşüşü, vakaya göre üçte birden yarıya değişerek, vahşiyane boyutlara varmıştır. Soykırımlar kimi zaman, şimdiki Namibya'da Alman boyunduruğuna sokulan Hererolar örnek olayında olduğu gibi planlı bir imha politikasının, kimi zaman da, Belçika Kongo'sundaki Kral II. Léopold'ün kişisel mülkü kauçuk plantasyonlarında olduğu gibi mahvedici bir sömürünün marifeti olmuştur. Benzer rakamlar, hayatta kalanları vatandaşlık haklarını ancak 1967'de kazanacak olan Avustralya Aborjinleri için söz konusudur. XIX. yüzyıl boyunca, (yalnızca Tazmanya veya Yeni Gine'nin değil), Afrika'nın ve Hindistan'ın muazzam demografik yükümlülüğünün sömürgeciliğe yüklenebilir olduğuna itiraz etmek zordur[38]. Ayrıca, Avrupa'daki son büyük açlığın, 1845-1849 yılları arasında (8,5 milyonluk bir nüfusun bir milyonunu öldüren) İrlanda'daki açlığın, bir sömürgeci tahakküm bağlamında meydana gelmiş olduğunu hatırlatmak da kuşkusuz yararsız olmayacaktır. Diğer bir deyişle, açlık "doğal" bir felaket olmak şöyle dursun, bu "düzenlenmiş anarşi"nin bir öğesi, emperyalizmin iktidarını pekiştirmeyi ve tüm direnişi kırmayı sayesinde başardığı bir tür (toprakların ve nüfusların denetim politikalarını kuramlaştıran Foucaultcu kavramı kullanacak olursak) *sömürgeci yönetim-zihniyeti* [gouvernementalité]* olarak belirir[39]. Bu tarihyazımı son yirmi yılın tarihini taşısa da, Hobsbawm'ın elinin altında yine de Karl Polanyi'nin, Hindistan'da XIX. yüzyılda meydana gelen açlıkları, bir yandan buğday piyasasının serbestleştirilmesi, diğer yandan da köy topluluklarının Britanyalılar tarafından yok edilmesinin birleşik ürünü olarak yorumlayan *Büyük Dönüşüm*'ü (1944)[40] bulunmaktaydı.

Sanayileşme, Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki uçurumu derinleştirmiştir. Hobsbawm, Avrupa'nın XVIII. yüzyılda ne teknolojik ne de siyasal düzlemde hegemonyaya sahip olduğunu vurgular. İmparatorluk Çin'i Avrupalı gezginlere tuhaf ve egzotik bir kıta gibi görünmüş olabilir ama kimse bu kıtayı "aşağı" ya da "geri kalmış" olarak nitelemeyecektir. Bu iki dünya, Cihan Harbi'nin arifesine gelindiğin-

38. Özellikle bkz. Bouda ETEMAD, *La possession du monde. Poids et mesures de la colonisation (XVIIe-XXe siècle)*, Complexe, Bruxelles, 2000. Osterhammel bu kitaba dayanır.
* Nüfus yönetimine özgü rasyonalite. (ç.n.)
39. Bu, Mike Davis'in savunduğu tezdir: Mike DAVIS, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900)*, La Découverte, Paris, 2006.
40. Karl POLANYI, *The Great Transformation*, a.g.e., s. 158-160.

de, artık birbirinden korkunç bir uçurumla ayrılmış durumdadır. Tahminlere göre Batı'nın GSYİH'sı 1913'te Üçüncü Dünya'nınkinden yedi kat daha fazlaydı[41]. Hobsbawm bu Avrupalı *Sonderweg*'i*, sebeplerini sorgulamadan saptamakla yetinir. Avrupa'nın teknolojik üstünlüğüne –"yadsınması mümkün olmayan ve muzaffer bir gerçek"– değindiğinde bu onun için apaçıklık alanındadır. Elbette, Avrupa'nın gezegen ölçeğindeki hâkimiyetini ilahi bir yazgının tecellisi olarak gören David Landes gibi özürcü bir duruş benimsemez[42]. Osterhammel'e göre, "Niçin Avrupa?" sorusu yanlış sorulmuştur ve bizi eski bir erekbilimsel kapana kıstırma tehlikesini barındırır[43]. Sanayi Devrimi'nden iki yüzyıllık mesafede, Avrupa hegemonyasının göreli ve geçici olduğu ortaya çıkarken, Asya'nın geri kalmışlığının kültüralist açıklamaları, Çin ile Hindistan'ın son üç on yıldaki yükselişleri tarafından yalanlanmıştır. Bayly, Avrupa ile Birleşik Devletler'deki modernleşmenin farklı öğelerin eklemlenmesinden doğduğu hipotezini ileri sürer. Önce, ABD Sınırı'nın hâlâ simgesi olduğu güçlü bir toprakları mülk edinme ve doğanın "evcilleştirilmesi" (ormanların, bozkırların ve geniş ovaların fethi) hareketi; sonra, "zanaat devrimleri[44]" tarafından gerçekleştirilen mutasyonlar; ardından, iktidar üzerinde eleştirel bir gözetim uygulama yeteneğinde bir kamusal uzamın yükselişi; son olarak, askerî rekabete ve emperyal yayılmacılığa yansıtılmış milliyetçi bir ivme ortaya çıkmıştır. Bu, "dünyanın başka bölgelerinde birbirinden ayrı varolan karakteristiklerin rastlantısal bir birikimi[45]"ne yol açmıştır. Paradoksal biçimde, Avrupa, esasen XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki kendi dahili savaşlarından kaynaklanan tarihsel geri kalmışlığından kazançlı çıkmıştır. Otuz Yıl Savaşları, 1648 Westfalya Barışı ile egemen devletler arasında düzenlenmiş bir ilişkiler sistemi kurarken, Yedi Yıl Savaşı Britanya İmparatorluğu'nun Kıta üzerindeki hegemonyasını

41. Eric HOBSBAWM, *The Age of Empire*, a.g.e., s. 15.
* Kendine özgü yol. (ç.n.)
42. *Karş.* David LANDES, *Richesse et pauvreté des nations. Pourquoi des riches? Pourquoi des pauvres?* , Albin Michel, Paris, 2000.
43. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*, a.g.e., s. 911-915.
44. *Karş.* Jean DE VRIES, "The Industrial Revolution and the Industrious Revolution", *Journal of Economic History*, 1994, 54, s. 249-270. Bu kavrayış, yerli ekonomilerin XVIII. yüzyıl boyunca geçirdikleri bir dönüşümü tanımlar. Bu dönüşüm, tatmini ticari malların genelleşmesini gerektiren yeni toplumsallaşma biçimleri, yeni tüketim gereksinimleri ve zamanın bir rasyonalizasyonunu yaratmış olacaktır. Bir yandan, görgü kurallarının ve sofra zevklerinin aristokrat sınıfların dışına ihraç edilmesi, imalatta uzmanlaşma ve duvar saatlerinin yaygınlaşması âdetleri değiştirir. Diğer yandan, okuma alışkanlığının yayılması ve basılı kâğıdın [matbuanın] yükselişi "yurttaş cumhuriyetçiliği"nin mümbit toprağı hâline gelen bir kamusal alan yaratır. İzleri değişik biçimlerde Avrupa'nın büyük bölümünde saptanabilir olacak bu "zanaat devrimi"nin ayakları işte bunlardır.
45. Christopher BAYLY, *La Naissance du monde moderne*, a.g.e., s. 84.

kutsayarak, Asya ve Afrika'daki yayılmacılığının temellerini atmıştı. Savaşların bu zincirlenişi bir askerî devrimin kökeninde yer almıştı ki bu devrim olmadan XIX. yüzyıldaki Avrupa emperyalizmi hayal bile edilemezdi. Bayly, silahların gücüne, taşımacılık ve iletişim araçlarına, askerî birliklerin geri hizmetlerine ve tıbbî korunmasına ilişkin bu önemli mutasyonu, "zalim" ancak doğru bir ifadede özetler: "Öldürmek söz konusu olur olmaz, Avrupalılar hızla bu işin en iyileri hâline geldiler.[46]" Onun gözünde bu askerî üstünlük, Avrupa'yı dünyanın geri kalanından ayıran "artan farkın" başlıca sebeplerinden biri olmuştu.

Hobsbawm, eleştirmenlerine karşı bir yanıtında, "karmaşık bir yüzyılı açıklama" girişiminin başka tarihsel yorumlarla, başka tarihsel kurgulamalarla bağdaşmaz olmadığını da kabul ederek kitabının Avrupamerkezci yaklaşımını teslim etmiştir[47]. Örnekler eksik değildir. 1994'te, Giovanni Arrighi, hem Marx'tan hem de Braudel'den esinlenerek kapitalizm tarihinin yeni bir dönemleştirilmesini öneren bir kitabı, *Uzun Yirminci Yüzyıl*'ı yayımlıyordu[48]. Arrighi, altı yüz yıla yayılan ve birbirlerinin üstüne binmeleri mümkün olsa da farklı "sistemik birikim çevrimleri"ne tekabül eden dört "uzun" yüzyıl belirler: Bir Ceneviz Yüzyılı (1340-1630), bir Hollanda Yüzyılı (1560-1780), Bir Britanya Yüzyılı (1740-1930) ve son olarak bir Amerikan Yüzyılı (1870-1990). İç Savaş'ın ertesinde başlayan bu sonuncu yüzyıl, yükselişini Yeni Dünya'nın sanayileşmesiyle yaşamış ve 1980'li yıllar civarında, küreselleşmiş ve finansallaşmış bir ekonomi Fordizmin yerini aldığında güçsüz düşmüştür. Arrighi'ye göre, bugün bir "Çin" XXI. yüzyılına, yani ağırlık merkezi gitgide Uzak Doğu'ya kayan yeni bir sistemik birikim çevrimine girmiş bulunuyoruz[49].

Michael Hardt ile Toni Negri'ye gelince, onlar da "İmparatorluk"un ortaya çıkışını kuramlaştırırlar. "İmparatorluk", devletlerin kendi sınırları ötesine yayılması üzerine kurulmuş eski emperyalizmlerden nitel olarak farklı, toprak merkezli olmayan yeni bir iktidar sisteminin adıdır. Klasik emperyalizm kökünü Fordist bir kapitalizmden (sınaî üretimden) alıp, (hapishane, kamp, fabrika gibi) disipline edici tahakküm biçimlerini yüceltirken, İmparatorluk bir "denetim toplumu"nun

---

46. A.g.e., s. 74.
47. Eric HOBSBAWM, "Conclusioni", Sivio PONS (ed.), *L'età delgi estremi. Discutendo con Hobsbawm del Secolo breve*, Carocci, Roma, 1998, s. 33.
48. Giovanni ARRIGHI, *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1994. [*Uzun Yirminci Yüzyıl*, Çevirmen: Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara, 2000. (ç.n.)]
49. Giovanni ARRIGHI, *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, Max Milo, Paris, 2009. [*Adam Smith Pekin'de – 21. Yüzyılın Soykütüğü*, Çevirmen: İbrahim Yıldız, Yordam, İstanbul, 2009. (ç.n.)]

tekabül ettiği iletişim ağlarını, yani insan hakları ideolojisiyle ve temsili demokrasinin yüzeysel biçimleriyle mükemmelen bağdaşır, Foucaultcu anlamda bir "biyoiktidar" biçimini geliştirir[50]. Geriye, bu "İmparatorluk"un bir eğilim mi, yoksa ulusal devletleri müzelik hâle getirmiş, şimdiden yerleşik bir sistem mi olduğunu belirlemek kalır. Birçok yazar bu konuda kuşkulu gözükür ve tartışma sonuca bağlanmış olmaktan uzaktır[51]. Yaşlı Westfalya sisteminin krizi küresel bir "İmparatorluk" şöyle dursun, yeni bir jeopolitik düzen dahi doğurmamıştır. Son iki on yılın savaşları, Amerikan askerî üstünlüğünün hegemonyaya yol açmadığını, Soğuk Savaş'ın iki kutupluluğunun ise yerini küresel bir kuralsızlık hâline bıraktığını göstermiştir. Hobsbawm, son kitabında, bunların çağının kesinlikle kapandığı sonucuna varmak üzere imparatorluklar tarihini yeniden irdeler. Birleşik Devletler ezici bir askerî güce sahip olmakla birlikte, hâkimiyetini dünyanın geri kalanına dayatacak durumda değildir. Birleşik Devletler, XIX. yüzyıldaki *Pax Britannica* ile kıyaslanabilir bir yeni dünya düzeninin çekirdeğini oluşturmaz. "Devletler içerisinde olduğu kadar uluslararası ölçekte de, küresel düzensizliğin son derece istikrarsız bir biçimine" girilmiştir[52].

Çağdaş bir bakış açısından, XX. yüzyıl aynı zamanda bir "dünya yüzyılı" olarak da görülebilecektir. İtalyan tarihçi Marcello Flores bunun başlangıcını, simgesel olarak üçlü bir mutasyonu imleyen yıl olan 1900 olarak tarihlendirir. Freud, Viyana'da psikanalizin açılış kitabı *Rüyaların Yorumu*'nu yayınlar: Fordist kapitalizmin şafağında, burjuva dünyası, Weber'e göre Protestan Reform'un doğmakta olan kapitalizmin hizmetine sunmuş olduğu "dünyevî çilecilik"e benzer bir içine kapanma gerçekleştirir. Güney Afrika'da Boerler Savaşı'ndan, dikenli telleriyle ve barakalarıyla birlikte sivillerin gözaltına alınması için kurulmuş toplama kamplarının ilk biçimleri doğar. Zorbalığın bu örgütleme ve yönetme düzeninin gölgesi XX. yüzyılın tamamını kaplayacaktır. Çin'de, Boxer İsyanı büyük güçler (Almanya, Büyük Britanya, Fransa, İtalya, Avusturya-Macaristan, Rusya, Birleşik Devletler ve Japonya) koalisyonunun ilk uluslararası müdahalesiyle nihayet bastırılmıştır[53]. Bunu başka birçok (cezalandırıcı, "insani amaçlı",

50. Michael HARDT et Toni NEGRI, *Empire*, Exils, Paris, 2000. [İmparatorluk, Çevirmen: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul, 2001. (ç.n.)]
51. Örneğin bkz. Ellen MEIKSINS-WOOD, *Empire of Capital*, Verso, London, 2003, s. 6 [*Sermaye İmparatorluğu*, Çevirmen: Sami Oğuz, Epos, 2006, Ankara. (ç.n.)] ve Daniel BENSAÏD, *Éloge de la politique profane*, Albin Michel, Paris, 2008, s. 238-245.
52. Eric HOBSBAWM, *On Empire. America, War, and Global Supremacy*, Panthcon Books, New York, 2008, s. 5.
53. Marcello FLORES, *Il secolo-mondo. Storia del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2002.

"barışçı" vb.) sefer izleyecektir. Flores'e göre, XX. yüzyıl, Batılı değerler sisteminin, kültürel kodların ve yaşam modellerinin gezegen ölçeğinde yayılmasına tanık olan *Batıcılık* çağıdır[54]. Bu bakış açısından görüldüğünde, XX. yüzyıl, günümüzde yeni meydan okumalarla karşı karşıya kalsa da, ölmemiştir.

Hobsbawm, Aşırılıklar Çağı'nın çarpıcı bir pasajında, Orta Çağ'ın insanlığın %80'i için 1950'li yıllarda durduğunu yazar[55]. Bu dönemeçten beri, iletişim araçlarının gelişmesinin mesafeleri ortadan kaldırdığı, tarımın artık zenginliklerin başlıca kaynağı olmaktan çıktığı ve nüfusun çoğunluğunun artık kentleşmiş olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bu, diye yazar Hobsbawm, bir anda on bin yıllık bir tarihi –yerleşik tarımın ortaya çıkışıyla başlamış olan bir çevrimi– sona erdiren hakiki bir devrim oluşturur[56]. Bu sözü tarihyazımı diline tercüme edecek olursak, bu, temel bölüm çizgisi olarak siyâsî tarih yerine tüketim tarihi tercih edildiğinde, XX. yüzyılın epeyce farklı bir renk alabileceği anlamına gelir. Avrupalıların yaşam koşulları 1910-1950 arasında büyük ölçüde değişmez kalmıştı. Bunların büyük çoğunluğu banyosu olmayan konutlarda yaşamakta, gelirlerinin büyük bölümünü beslenmek için harcamaktaydılar. Buna karşılık, 1970'e gelindiğinde, merkezi ısıtmaya, telefona, buzdolabına, garajda bir arabayı unutmadan (ki bu, 1930'lu yıllardan beri, Detroit'teki Ford fabrikalarındaki işçilerin ortaklaşa nasiplendikleri bir meta idi) çamaşır makinesi ve televizyona sahip bir apartman dairesinde yaşamak olağan hâle gelmişti[57]. Özetle, başka tarihsel kurgulamalar mümkündür. Bu, Hobsbawm tarafından seçilen perspektifi tartışma konusu yapmamakla birlikte, dönemleştirmesinin hiç de öyle normatif olmadığını gösterir.

KOMÜNİZM

Aşırılıklar Çağı'nı kateden ana izlek komünizmin güzergâhı olduğuna göre, bu güzergâhının *Le Passé d'une illusion* (1995) [Bir Yanılsamanın Geçmişi – ç.n.] ile karşılaştırılması neredeyse kaçınılmazdır. Hobsbawm, aslında muhafazakâr Alfred Cobban'ın bir çömezi yerine koyduğu François Furet'de asla bir büyük tarihçi görmemiştir. 1789'un liberal yorumunun asıl hedefi her zaman 1917 olmuştur. Furet bunu, ender rastlanan çok sert polemikçi bir üslupla kaleme aldığı,

54. A.g.e., s. 39-52.
55. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 380.
56. A.g.e., s. 382; Eric HOBSBAWM, *On Empire*, a.g.e., s. 35.
57. Bu konuda bkz. Victoria DE GRAZİA, *Irresistible Empire. America's Advance through Twentieth-Century Europe*, Belknap Press, Cambridge, 2005.

Penser la Révolution française (1978)* [Fransız Devrimi'ni Düşünmek – ç.n.] başlıklı bir kitapçıkta göstermiştir. Furet'nin son komünizm tarihi bilançosu ise, Hobsbawm'a göre "Soğuk Savaş devrinin gecikmiş bir ürünü"nden başka bir şey olmamıştır[58]. *Bir Yanılsamanın Geçmişi* yenenin küstahlığını gözler önüne serer; *Aşırılıklar Çağı* ise mücadelesini inkâr etmeyen bir yenilen tarafından yazılmıştır. Çok sayıda yorumcunun görüşünün aksine, melankoli, bir kaybedilmiş savaşlar yüzyılının mirası, Furet'nin değil, Hobsbawm'ın sayfalarına sinmiştir (Aynı şekilde, Benjamin bunu, farklar saklı kalmak kaydıyla, Tocqueville'de değil, yaşlı Blanqui'de görmüştü). Furet kitabını komünizmin gelişine, yükselişine ve düşüşüne ayırmıştır; Hobsbawm ise ayrıca kapitalizmin krizini ve yeniden yükselişini de incelemiştir. Liberal Avrupa'nın 1914'te çöküşünden sonra, kapitalizm, Ekim Devrimi'nin meydan okumasını ve 1929'da bir dünya bunalımını yaşamıştır. İki savaş arası dönemdeki yıllarda, kapitalizmin geleceği belirsiz görünmektedir. Sağaltıcılarının en parlağı ve en orijinali olan Keynes, onun tarihsel olarak mahkûm olduğunu düşünse de, kapitalizm 1945'ten sonra 1991'deki zaferine kadar görkemli bir toparlanma yaşayacaktır.

Norveçli siyaset bilimci Torbjorn L. Knutsen, Furet ile Hobsbawm'ın kitaplarını karşılaştırarak, bunları iki klasik öyküleme yapısına, komedi ile trajediye geri götürür[59]. Her ikisi de aynı hikâyeyi, aynı aktörlerle anlatmaktadır, ancak rollerin dağılımı ve öykünün tonlaması gözle görülür biçimde farklıdır. *Bir Yanılsamanın Geçmişi* komedinin kurallarına uyar. Mükemmel bir uyum içinde yaşayıp giderken, birdenbire bir dizi talihsiz beklenmedik hadiseyle, yanlış anlamalarla ve aksiliklerle huzuru bozulan liberal bir ailenin başına gelenleri sahneye koyar. Bir an için her şey yeniden tartışılır hâle gelmiş gibidir. Masum genç dimağlar üzerinde ayartıcı bir etkiye sahip olan kötü kişilikler, faşist ve komünist kılığında ortaya çıkmışlardır. Ancak, kötülerin maskesi sonunda düşürülmüş ve totaliter büyüleri bozulmuştur. Tereddüt bir kez dağıldığında her şey yoluna girmiş ve komedi, gönül ferahlığı veren bir *happy end* ile bitmiştir. Faşizm ile komünizm, diye yazar Furet, "insanlığın yazgısal ereksiliği" olmak şöyle dursun, "yıkmak istedikleri şeyle [liberal demokra-

---

* *Fransız Devrimini Yorumlamak*, Alan Yayıncılık, Bilim Dizisi, İstanbul, 1989. (ç.n.)

58. Eric HOBSBAWM, "Histoire et illusion", *Le Débat*, 1996, n° 89, s. 138. Fransız Devrimi tarihçisi Furet konusunda *karş.* Eric HOBSBAWM, *Aux armes historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, La Découverte, Paris, 2007.

59. Torbjorn KNUTSEN, "Twentieth-Century Stories", *Journal of Peace Research*, 2002, no. 1, s. 120.

si] çerçevelenmiş kısa oluntular*"dan başka bir şey olmamışlardır[60]. Kitabının sonunda bizleri, "içinde yaşadığımız dünyada" sınırları "insan hakları ve piyasa" tarafından belirlenmiş liberal kapitalizmin dünyasında "yaşamaya mahkûm" görür[61]. Onun gözüne ilahi bir yazgı gibi görünüp, kitabını hem özürcü hem de erekbilimsel bir tonlamayla renklendiren işte bu "mahkûmiyet"tir.

Hobsbawm bir trajedi yazar. Komünizmin taşıdığı kurtarıcı umut, yüzyıldan bir meteor gibi geçmiştir. Komünizmin amacı demokrasiyi ortadan kaldırmak değil, eşitliği getirmek, toplumsal piramidi tersine çevirmek, her daim madun ve sömürülmüş olanların kaderlerini kendi ellerine alması olmuştur. Ekim Devrimi –otobiyografisinde teyit ettiği gibi, "bende hâlâ canlı olan" bu rüya[62]– bu kurtarıcı umudu, "somut ütopya"ya dönüştürmüştür. Sovyet Devleti tarafından cisimleştirilerek, önce görkemli bir yükseliş, sonra, itici gücü tükendiğinde, nihai yıkılışına kadar uzun bir gerileme yaşamıştır. Sovyet sosyalizmi korkulu bir deneyim olmuştur –Hobsbawm bunu tereddütsüz kabul eder– fakat alternatifi yoktur. "Ekim Devrimi'nin trajedisi –diye yazar– tam da, otoriter, amansız ve acımasız bir sosyalizmden başkasını üretememiş olmasıdır.[63]" Başarısızlığı kuşkusuz öncellerinde mevcut olmuştur ama bu belirleme onu yine de tarihin bir sapıncı** yapmaz. Hobsbawm, Ekim Devrimi'nin aynı Fransız Devrimi gibi kolayca "varsın eksik olsun" denebilecek bir raydan çıkmadan başka bir şey olmadığını düşünen Furet'nin görüşünü paylaşmaz. Komünizm başarısızlığa mahkûm olmakla birlikte, gerekli bir işlevi yerine getirmişti. Kendini feda etmeye eğilimliydi. "Hedefi dünya kapitalizmini yıkmak olan Ekim Devrimi'nin en kalıcı sonucu –diye yazar *Aşırılıklar Çağı*'nda– hasmını, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra korkudan kendine çekidüzen vermeye teşvik ederek, savaşta olduğu gibi barışta da kurtarmak olmuştu.[64]" Nazizme karşı direnişte en yüksek bedeli ödeyerek, onu Stalingrad'da kurtarmıştı. Ardından onu kendini dönüştürmeye zorlamıştı. Çünkü SSCB'nin temsil ettiği meydan okuma olmasaydı, kapitalizmin New

---

* *Oluntu* (Fr. Épisode): Bir koşukta, bir öyküde asıl olaya karışan ikinci derecede olgu. *Kaynak*: TDK, *Yazın Terimleri Sözlüğü*. (ç.n.)

60. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont/Calmann-Lévi, Paris, 1995, s. 18.

61. A.g.e., s. 572.

62. Eric HOBSBAWM, *Interesting Times. A Twentieth-Century Life*, Allen Lane, London, 2202, s. 56. [*Tuhaf Zamanlar. Bir 20. Yüzyıl Hayatı*, Çevirmen: Saliha Nilüfer, İletişim Yayınları, 2006, İstanbul. (ç.n.)]

63. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 642.

** *Sapınç* (Fr. Abberation): Özel bir görevin normal bir sonuca varmasını engelleyen sapıklık, dalâlet. *Kaynak*: TDK, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. (ç.n.)

64. A.g.e., s. 27.

Deal ve Kerim Devlet ile tanışıp tanışmayacağı belli değildi; ne de liberalizmin sonunda genel oy hakkını ve demokrasiyi kabul edeceği kesindi (ki bu sonuncusu, Furet'nin aksiyom [belit*] kabul ettiğinin tersine, ne felsefi ne de tarihsel düzlemde, liberalizmle hiçbir surette "özdeş" değildir). Ancak, kapitalizmin zaferi kuşkusuz iyimserliği teşvik etmez; bu zafer daha çok, Hobsbawm'ın geçerken andığı, Benjamin'in geçmişi bir moloz yığını olarak gören Tarih Meleği'ni hatırlatır.

Furet, liberal kapitalizmin kendinden memnun bir savuncasını**, Hobsbawm ise komünizmin melankolik bir savuncasını yazmıştır. Bu bakımdan her ikisi de tartışmalıdır. Hobsbawm tarafından çıkarılan reel sosyalizm bilançosu birçok bakımdan acımasızdır. 1919'da Komintern'in kuruluşunu, uluslararası işçi hareketini kalıcı tarzda bölen vahim bir hata olarak görür[65]. Ayrıca, Çarlar Rusya'sında bir komünist devrimin "kızıl renkle badanalanmış bir Çin İmparatorluğu'ndan[66]" başka bir şey yaratmaya muktedir olamayacağını düşünen Menşevik filozof Plehanof'un basiretini de, *a posteriori*, teslim eder. Stalin'in daha ziyade acımasız bir portresini çizer: "şayet benzersiz demeyeceksek, istisnai gaddarlıkta, zalimlikte ve vicdansızlıkta bir otokrat.[67]" Ama alelacele, 1920'lerin ve 1930'ların Rusya'sında bir sanayileşme ve modernleşme politikasının şiddet ve cebir olmadan uygulanmasının mümkün olmadığını ekler. O halde Stalinizm kaçınılmazdır. Sovyet halkı bunun bedelini ödemiş ama Stalin'i, tıpkı 1940'ta onlara "kan ve gözyaşı" vadettiğinde Britanyalıların desteğini almış olan Churchill gibi meşru bir rehber kabul etmiştir[68].

Stalinizm, Orta Avrupa'daki devrimci kalkışmaların yenilgisi sonrasında yalıtılmış, düşman bir kapitalist dünyayla kuşatılmış ve özellikle, 1933'ten itibaren Nazi tehdidiyle karşı karşıya kalmış Rus Devrimi'nin içe kapanmasının bir ürünü olmuştur. Hobsbawm, Ekim Devrimi'nin evrenselciliğini, Fransız Devrimi'ninkiyle kıyaslar. Etkisini ve yayılmasını, kendisine ilk ortaya çıktığı dönemdeki, VII., VIII. yüzyıllardaki Müslümanlığı hatırlatan bir "dünyevi dinin" manyetik kuvveti olarak betimler[69]. Hobsbawm, bu "dünyevi din"in hiçbir

---

* *Belit* (Fr. Axiome): Apaçık olsun ya da olmasın, tümdengelimli bir dizgenin başında yer alan, kendisi tanıtlanamayan, ama öteki önermelerin tanıtlanmasına yarayan önerme, mütearife. *Kaynak*: TDK, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (ç.n.)

** *Savunca* (Fr. Apologie): Bir kişiye ya da duruma kusur kondurulmasına karşı o kişiyi ya da durumu savunan yapıt. *Kaynak*: TDK, *Gösterim Sanatları Terimleri Sözlüğü*. (ç.n.)

65. A.g.e., s. 103
66. A.g.e., s. 641.
67. A.g.e., s. 493.
68. A.g.e., s. 494.
69. A.g.e., s. 502; Eric HOBSBAWM, *Interesting Times*, a.g.e., s. 128.

zaman naif ya da kör bir mümini olmamış ama dogmalarının yalan olduğu ortaya çıktığında dahi sadık bir müridi olmaya kuşkusuz devam etmiştir. Britanya'nın Marksist tarihyazımının 1956'da Komünist Parti'den ayrılmayan ender temsilcilerinden biri olmuştur[70]. Stalinizme hoşgörülü bakışı, Stalin'de, tıpkı kendisinde Fransız Devrimi ile Güneş Kral'ı cisimleştiren Napolyon gibi, Lenin ile Korkunç İvan'ın bir karışımını görmüş olan bir başka büyük tarihçi, Isaac Deutscher'in hatırasını anımsatır[71]. Deutscher, Sovyet sisteminin olanaklı bir kendini ıslahı yanılsamasını ayakta tutmuşken, Hobsbawm onu yıkılışından sonra haklı çıkarır. Bu sistem başarısızlığa mahkûmdu ama ona inanmak gerekiyordu. Hobsbawm, Kasım 2006'da yine, elli yıl önce Macaristan'da meydana gelmiş olan Sovyet bastırmasının bir haklı çıkarılmasına ve hatta János Kádár'ın bir savuncasına girişir[72]. Bu bilanço, Reinhart Koselleck'in ifadesiyle yenilenin bakışına içkin epistemolojik üstünlükten çok daha fazla, Perry Anderson'ın işaret ettiği gibi avutucu boyutu açığa vurur[73].

BARBARLIK

Hobsbawm tarafından resmedilen XX. yüzyıl aslında, bölünme çizgisini İkinci Dünya Savaşı'nın oluşturduğu iki kanatlı bir tablodur. Hobsbawm bu savaşı, devletlerin ve orduların ötesinde, ideolojilerin, dünya görüşlerinin, uygarlık modellerinin karşı karşıya geldiği "uluslararası ideolojik bir iç savaş" olarak sunar[74]. Aşırılıklar Çağı'na paralel bir incelemede, bu savaşın derin merkezini, bir yanda Batılı demokrasiler ile Sovyet komünizminin koalisyonuyla temsil edilen Aydınlanmacılar ile diğer yanda Nazizm ve müttefikleri tarafından temsil edilen Aydınlanma'ya karşı olanlar arasındaki karşıtlıkta bulur. Dünyanın "karanlığa gömülmesini" önleyen, "XVIII. yüzyıldan tevarüs edilen değerlerin" gücü olmuştur[75]. Frankfurt Okulu filozoflarının tersine, Hobsbawm, barbarlığın köklerini uygarlığın, Aydınlanma'nın özgürleştirici akılcılığını, totalitarizmin kör ve tahakkümcü araçsal akılcılığında başkalaştırmış olacak bir uygarlığın bizatihi kendisinde görecek kadar ileri gitmez. Uygarlık ile barbarlık arasındaki bu mut-

70. A.g.e., s. 141, 211, 218.
71. Isaac DEUTSCHER, "Two Revolutions", *Marxism, Wars & Revolutions*, Verso, London, 1984, s. 35.
72. Eric HOBSBAWM, "Could it have been different?", *London Review of Books*, 16th November 2006.
73. Perry ANDERSON, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", a.g.e., s. 315-316.
74. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes*, a.g.e., s. 197.
75. Eric HOBSBAWM, "Barbarism: A user's guide" (1994), *On History*, a.g.e., s. 254.

lak çatışkı –ki bu, Georg Lukács'ın (1953) *La Destruction de la raison* [Aklın Yıkımı*] başlıklı kitabını hatırlatmıyor değildir– Hobsbawm'ı daha çok totalitarizm kavramını reddetmeye götürür. 1939 Yazı'nda imzalanan Alman-Sovyet Saldırmazlık Paktı, Nazizm ile komünizm arasındaki özdeşliği açığa çıkarmak şöyle dursun, geçici, oportünist ve doğaya karşı bir parantezden başka bir şey olmamıştır. Hobsbawm Furet'yi eleştirirken "Hitler ile Stalin'in sistemleri arasındaki benzerlikler yadsınmaz olsa da" diye yazar, bunların yakınlaşmaları "esastan farklı ve çok ayrı ideolojik köklerden yola çıkarak gerçekleşmiştir"[76]. Bunların yakınsamaları biçimsel benzeşimler saptamak için yeterli olsa da, ortak bir doğa belirlemek için yetersiz, yüzeysel olmuştur. XX. yüzyıl, Aydınlanma geleneğinden doğmuş iki kavrayış olan özgürlük ile eşitliği birbirini karşısına çıkarmış, oysa Nazizm, Aydınlanma karşıtlığının biyolojik ırkçılık üzerine inşa edilmiş modern bir varyantı olmuştur[77].

"İç savaş" kavramına başvurulması kaçınılmaz olarak başka bir karşılaştırmaya, bu kez muhafazakâr tarihçi Ernst Nolte ile bir karşılaştırmaya yol açar. Gerçekten, *Aşırılıklar Çağı*'na, söz konusu olan elbette terse çevrilmiş bir Noltecilik olsa da, bir Noltecilik kokusu sinmiştir. Nolte ile Hobsbawm'ı hiçbir ideolojik yakınsama, hiçbir suçortaklığı bir araya getirmez ama ikisi de, aynı belirlemeden –XX. yüzyılın *momentum*'u olarak Nazizm ile komünizm arasındaki devasa çarpışma– yola çıkıp, bu belirlemeden simetrik ve esasen çarpışan taraflardan birini ya da diğerini tenzih eden okumalar çıkarırlar. Nolte, Nazi suçlarını kabul etmekle birlikte, bunları Almanya'nın komünist tehdide karşı meşru bir tepkisi esnasındaki müessif bir taşkınlık olarak yorumlar. Gaz odaları onun gözünde, XX. yüzyılın totaliter dehşetinin hakiki "mantıksal ve olgusal *prius*'u**" Bolşevik zorbalığının bir taklidinden başka bir şey olmamıştır[78]. Hobsbawm, Stalinizmin suçlarını örtbas etmez ama bunları başka seçenek bırakmayan bir bağlama oturtarak, nahoş ve üzücü olmakla birlikte kaçınılmaz sayar. Bu yorumların gerisinde iki muazzam gölge belirginleşir: Nolte'nin arkasında, ayrıca öğrencisi olduğu, Hitler'i Alman *Dase-*

---

* *Aklın Yıkımı* (2 Cilt), Çevirmen: Tekşen Ayşen Kapkın, Payel, 2006, İstanbul. (ç.n.)

76. Eric HOBSBAWM, "Histoire et illusion", s. 129.

77. Hobsbawm bu konuda Dan Diner ile yakınlaşır bkz. Dan DINER, *Das Jahrhundert verstehen. Ein universalhistorische Deutung*, Luchterhand, München, 1999, s. 54, 68.

** Evvel, ilk, önceki. (ç.n.)

78. *Karş.* Ernst NOLTE, "Vergangenheit, die nicht vergehen will", *Historikerstreit*, Piper, München, 1987, s. 45. Ayrıca bkz. Ernst NOLTE, *La Guerre civile européenne. National-socialisme et bolchevisme 1917-1945*, Éditions des Syrtes, Paris, 2000 (Ernst NOLTE, *Fascisme et Totalitarisme*, Laffont, Paris, 2008 içinde yeniden yayımlanmıştır).

in'ının* "otantik" ifadesi olarak karşılamış olan Heidegger'in gölgesi; Hobsbawm'ın arkasındaysa, *Tinin Görüngübilimi* başlıklı yapıtında** Jakoben Terör'ünü haklı çıkarmış olan Hegel'in gölgesi. Ya da daha doğrusu, Iéna'da Napolyon'u gören Hegel gibi, Stalin'de "Dünya Tinini" gördüğünü sanan Alexandre Kojève'in gölgesi[79].

İngiliz tarihçi Nazizm'i İspanyol İç Savaşı'nı ve Direniş'i yaşamış bir nesle mensuptur. Elbette, komünizmin tarihi onun Üçüncü Reich ile devasa çarpışmasına indirgenmez. SSCB salt varoluşuyla, sömürgeleştirilmiş halkların emperyalizme karşı ayaklanmalarına olağanüstü bir itki vermiştir. Batı dünyasında bazı komünist partileri, hem Kiliseye hem de kışlaya, "karşı-toplum" karakterlerine rağmen, emekçi sınıflara bir siyasal temsil ve toplumsal saygınlık verebilmişlerdir. Oysa bu iki veçhe, komünizmin XX. yüzyıl boyunca sahip olduğu çok sayıda yüz arasında, bu yüzlerin en kötüsünü, en baskıcı ve zorlayıcı olanını, yani Stalinizmin yüzünü meşrulaştırmayı tercih eden Hobsbawm tarafından vurgulanmaz. Hobsbawm'ın Avrupa iç savaşının ortasında doğan komünizmi hiçbir zaman özgürlükçü olmamıştır. O aslında her daim bir düzen adamı, bir tür "komünist tory***" olmuştur[80].

UZUN DÖNEM

Hobsbawm otobiyografisinde, Annales Okulu'nun kendi tarihyazımında bıraktığı etkiyi kabul eder. Braudel'in *Akdeniz*'inin**** 1950'li yılların genç Britanyalı tarihçileri üzerindeki etkisini hatırlatır. Ardından, Carlo Ginz'e ait anlatımı ödünç alarak, tarihyazımının 1968'den sonra teleskoptan mikroskoba geçişini –sosyoekonomik yapıların çözümlenmesinden anlayışların ve kültürlerin incelenmesine bir yer değiştirmeyi– saptar[81]. XX. yüzyıl *Aşırılıklar Çağı*'nda teleskopla gözlemlenmiştir. Hobsbawm bu kitapta, "uzun dönem"in olayı soğur-

---

* Oradaki-Varlık. (ç.n.)

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çevirmen: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011, İstanbul.

79. Bu Hegel okuması, Stalinizm yorumu Hobsbawm'inkine oldukça yakın olan bir siyâsî düşünce tarihçisinde sarihtir: Domenico LOSURDO, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma, 2008, s. 12, 113-123. Hegel ve Stalin konusunda *karş.* Alexandre Kojève, "Tyrannie et sagesse" (1954), Leo STRAUSS, De la tyrannie, Gallimard, Paris, 1983, s. 217-280.

*** Britanya'da Muhafazakâr Parti yandaşı, muhafazakâr. (ç.n.)

80. *Karş.* Tony JUDT, "Eric Hobsbawm and the romance of communism", *Reappraisals. Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, The Penguin Press, New York, 2008, s. 116-128.

**** Fernand BRAUDEL, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (2 Cilt), Çevirmen: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994, Ankara. (ç.n.)

81. Eric HOBSBAWM, *Interesting Times*, a.g.e., s. 294.

duğu Braudelci bir yaklaşım benimser: Felaketli bir yüzyılın önemli uğrakları, nadiren kendi tekilliklerinde kavranarak bir bütünün parçaları gibi gözden geçirilirler. Oysa ani ve beklenmedik kesintilerle, "nedenlerine" indirgenmesi olanaksız büyük dönemeçlerle, mantıksal olarak uzun dönemin eğilimlerine katılmayan çatallanmalarla imlenen bir devir söz konusudur. Bunlara *a posteriori* canlandırılmış bir olaylar dizisinde bir yer tayin edebiliriz; gelgelelim bunları bir sürecin zorunlu aşamaları olarak sunmamız mümkün değildir. Çok sayıda eleştirmen, Hobsbawm'ın, kitabının dizininde bulunmayan iki isim, Auschwitz ve Kolyma konusundaki suskunluğu üzerinde durur. Uzun öyküsünde toplama ve imha kamplarına yer yoktur. Şiddet yüzyılında, kurbanlar soyut niceliklere indirgenirler. Şoah konusundaki beyanı –"Bu korkunçlukları tarif edebilecek yeterlikte bir söz olduğunu sanmıyorum[82]"– Paul Celan ile Primo Levi'ye karşın, kuşkusuz doğru, ayrıca psikolojik bakımdan anlaşılır olmakla birlikte açıklama yerine geçmesi mümkün olmayacaktır. Dahası, bu beyan, yüzyılı perişan eden bir "olay"ı kelimelere dökmeyi deneyerek, ömürlerini Avrupa Yahudilerinin kırımına adamış, soykırım kavramını sözlükçemize sokmuş ve zorbalığa bakışımızı değiştirmiş Saul Friedländer gibi tarihçiler tarafından da kuşkusuz paylaşılmaktadır. Buna karşılık, bu cümle eğer yöntembilimsel bir yanlılıkla kurulmuş olsaydı, bir bilmesincilerci* gizemcilik biçiminin –sahip olduğu özellikler nedeniyle tarifsiz ve izahsız metafizik bir kendilik olarak Yahudi Soykırımı– benimsenmesi anlamına gelecekti ki böyle bir cümlenin kendine Aydınlanma'nın mirasçısı diyen bir büyük tarihçinin kaleminden çıkması hayli şaşırtıcı olurdu.

*Olay*a karşı duyulan bu kayıtsızlık yalnızca Nazi kamplarıyla ve Gulag'la sınırlı kalmaz, aynı zamanda XX. yüzyılın başka anahtar uğrakları için de geçerlidir. Örneğin, Hitler'in Ocak 1993'te Almanya'da iktidarı ele geçirmesi, Hobsbawm tarafından basitçe Avrupa'da faşizmin yükselişiyle imlenen genel bir eğilimin içine yerleştirilir, yoksa sonucu mukadder olmayan özgül bir kriz olarak çözümlenmez (Nazizm tarihinin en iyi uzmanlarından biri olan Ian Kershaw, Hitler'in

---

82. Eric HOBSBAWM, "Commentaires", *Le Débat*, 1997, n° 93, s. 88. Hobsbawm'ın Auschwitz ve Kolyma konusundaki suskunluğu *Le Débat* dergisinin aynı sayısında Krzysztof Pomian tarafından vurgulanmıştır: Krzysztof POMIAN, "Quel XX^e siècle?", s. 47, 74. Ayrıca karş. Arno Mayer'in *L'età delgi estremi* başlıklı derlemeye katkısı, a.g.e., s. 33.

* *Bilmesincilercilik* (Fr. Obscurantisme): Kimi toplumsal sınıfların belli bir eğitim düzeyini aşmaması ve aydınlatıcı birtakım bilgilerle donatılmaması gerektiğini ileri süren ve genellikle özgür düşüncelere karşı koyanların tutumuna verilen ad, *zulmet-i cehl-i iltizam*. (Kaynak: TDK, Eğitim Terimleri Sözlüğü). (ç.n.)

iktidara yükselişinde Alman elitlerinin bir "hesap hatası"nın sonucunu görür). Bir o kadarını, Mayıs 68 için de söylemek mümkün olacaktır. Hobsbawm'ın olayı değerlendirmesi otobiyografik nitelikli öğelerce koşullandırılmış gibidir (anılarında cazı rock müziğine tercih ettiğini, hiçbir zaman kot giymediğini yazar[83]). Bu yüzden, 1968'in nihayetinde bir "psikodram"dan başka bir şey olmadığını düşünen "muhafazakâr" Raymond Aron'un kanısını hayli çabuk benimser. Böylece, Latin Mahallesi'nin* barikatları, 1936'dan bu yana en büyük genel grev ve General de Gaulle'ün Baden Baden'e kaçması, bir "sokak tiyatrosu"nun oyunu hâline gelirler[84].

Olayların tekilliğini silen bu "uzun dönem" yaklaşımının benimsenmesi son Hobsbawm'ın icadı değildir; bu yaklaşım, dörtlemesinin daha önceki ciltlerinde eskiden de mevcuttu. Bununla birlikte, *Aşırılıklar Çağı*'nda uzun dönem artık erekbilimsel bir tarih görüşünün bir parçası olmaktan çıkmıştır. Hobsbawm, Marx ile dogmatik olmayan, eleştirel ve açık bir ilişki kurmuştur. "Bayağı" olarak nitelediği bir Marksizm'in alametifarikası, uygarlığın tarihsel aşamalarının hiyerarşik ve kaçınılmaz bir ardışımı fikrini her zaman reddetmişti. Oysa daha birkaç on yıl önce tarihin bir *doğrultu*su olduğunu ve "İnsan'ın doğa karşısında gitgide özgürleşmesi ve onu tahakkümü altına alma yeteneğinin gitgide artması" ile özdeşleştirilen sosyalizme doğru yol aldığını düşünüyordu[85]. Bu kesinlik Aşırılıklar Çağı'nda kaybolmuştur: gelecek bizim için bilinmezdir. Kitabın son sözcükleri –"kapkaranlık" bir gelecek– 1919'da, "buz gibi karanlık ve sert bir kutup gecesi[86]"ni ilan eden Max Weber'in tanısını tekrarlar gibidir. Hobsbawm, reel sosyalizmin başarısızlığından ders almıştır: "Eğer insanlık geleceğe benzer bir şeye sahip olacaksa, bu, geçmişi ya da şimdiki zamanı uzatarak olamaz[87]". Gelecekte yeni felaketlerin meydana gelmesi ihtimalini dışarıda bırakamayız; hatta bunların olması, uygarlık modelimizde bir değişme olmadığı takdirde kuvvetle muhtemeldir, ne var ki geçmişte yapılan dünyayı değiştirme girişimleri başarısızlığa uğramıştır. Yol değiştirmek gerekir ve elimizde bir pusula yoktur. Hobsbawm'ın kaygısı, yaşadığımız zamanların kaygısıdır.

---

83. Eric HOBSBAWM, *Interesting Times*, a.g.e., s. 252, 262.
* Quartier Latin. (ç.n.)
84. A.g.e., s. 249; ve *L'Âge des Extrêmes*, a.g.e., s. 580.
85. Eric HOBSBAWM, "What do historians owe to Marx?" (1969), *On History*, a.g.e., s. 152- 153.
86. Max WEBER, *Le Savant et le Politique*, La Découverte, Paris, 2003, s. 205.
87. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des etrêmes*, a.g.e., s. 749.

2
Devrimler 1989 Sonrasında 1789 ve 1917 François Furet ve Arno J. Mayer Üzerine

Eisentein, 1927'de, Rus Devrimi efsanesini XX. yüzyılın kolektif imgeseline yerleştirerek kutsayan sinematografik başyapıtı *Ekim*'i çekiyordu. Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmesi böylece Lenin'in partisi yönetiminde halk ayaklanmasına dönüşüyordu. Devrim on yıllar boyunca, hem destan hem de siyâsî strateji olarak düşünülecekti. Eisenstein'ın filminin tarihyazımsal düzlemdeki eşdeğeri, Troçki'nin, Jules Michelet ile Thomas Carlyle'ın devrimci tarihlerinin, tanığın duyarlığıyla, kuramcının kavramsal keskinliğiyle ve askerî komutanın deneyimiyle zenginleşmiş modern bir versiyonu olan *Rus Devriminin Tarihi* (1930-1932)* olmuştu. Bu efsane, Portekiz'de, Vietnam'da ve Nikaragua'da ikinci bir bahar yaşadığı 1970'li yıllara kadar iyi kötü ayakta kaldı. Ama on yıl kadar sonra reel sosyalizm sonunda toprağa verildiğinde, cazibesini çoktan yitirmiş durumdaydı. Rus Devrimi'nin başka bir okuması, Sovyet menkıbe yazımının bir çeşit olumsuz, çağdaş ve koşut bir karşı-efsanesi, 1989 dönemeciyle birlikte, tam tersine tekrar rağbet görür hâle gelmiş gibiydi. Karşı-efsane, komünizmi, XX. yüzyıl tarihinin tamamına yayılan totaliter bir görüngü olarak tanıtıyordu: Bir fanatikler çetesi tarafından kurulmuş olan komünizm, Gorbaçov'un gelişine kadar bir şiddet taşkınlığında sürüp gitmişti. Bu, Richard Pipes ve Martin Malia gibi Amerikalı Sovyetologlar, Nazi suçlarını Bolşevik suçlarının kötü bir kopyası olarak betimleyen Ernst Nolte ya da başkaca, komünizmin kurbanlarının Nazizm'inkilerden sayıca daha fazla olduğunu kanıtlama fikriyle takıntılı Stéphane Courtois tarafından savunulan tezdir. Kimi analistler, hafif bir mizahla, Rus Devrimi'nin antikomünist tarihyazımının, bir tür "'bolşevikleştirilmiş'

* Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi* (3 Cilt), Yazın Yayıncılık, 1998-9, İstanbul. (ç.n.)

bir tarihin anti-Bolşevik versiyonu[1]" olarak, Sovyet tarzı bayağılaştırma ile birçok ortak özellik sergilediğini gözlemlemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Sovyet sistemi zamanda ve mekânda her daim kendine özdeş bir "ideokrasi*"den başka bir şey olmamıştır: toplum rejimin önyüzüyle tam olarak örtüşürken, parti her şeye karar vermekte, tam bir denetim uygulamaktadır. Bu iki okul arasındaki tek fark, anlaşılması ve açığa çıkarılması bu denli kolay bu gerçekliğe atfedilen –olumlu ya da olumsuz– değerdedir. Komünizm birileri için tarihin *telos*'u, insanlığın kaçınılmaz kaderiydi; diğerleri içinse korkunç bir totaliter sistem söz konusuydu. Ama görüngünün betimlenmesinde bir fark yoktu. Bu tekparçacı [monolitik] yaklaşımın genellikle bir zamanlar komünizmin "yol arkadaşı", hatta komünist militan olmuş entelektüeller tarafından geliştirilmiş –ve bir iman gibi savunulmuş– olmasının sebebi kuşkusuz budur. Bunlar, Hannah Arendt'in McCarthycilik devrinde önerdiği ayrıma göre, "eski komünistler" değil, antikomünistleşmiş sabık komünistlerdi[2]. Isaac Deutscher ise daha keskin bir terminoloji kullanarak, bunları "dönekler" olarak nitelemeyi tercih ediyordu ki bu terim onun gözünde, "renkler şimdi farklı dağıtılmış olsa da, dünyayı siyah beyaz görme"ye devam eden "terse çevrilmiş Stalinistler"in zihinsel alışkanlıklarını ve psikolojik tavırlarını tanımlamak için daha uygundu. Dönmelere özgü heves ve coşkuları bunları "artık Nazizm ile komünizm arasında hiçbir fark görmeme"ye itmekteydi[3]. François Furet bu hareket içinde her zaman çok önemli bir yere sahip olmuştu. Ölümünden sonra, ermiş mertebesine yükseltilmesi onu liberal tarihyazımının ikonuna dönüştürmüştü.

TOTALİTARİZMİN MATRİSİ

Aralarındaki farklılıklar bir yana, antikomünist tarihçilerin paylaştıkları, aynı komünizm vizyonudur. Hepsi, komünizmi "ideokrasi", bir ideoloji üzerine kurulmuş ve gelişimi ideolojik bir özden kaynaklanmış olacak rejim olarak görmektedir. François Furet, ölümünden iki yıl önce yayımlanan ve entelektüel vasiyeti hâline gelen kitabı *Bir Yanılsamanın Geçmişi*'nde, Jakoben Terörü'nü Bolşevik zorbalığının

1. Claudio S. INGERFLOM, "De la Russie à l'URSS", Michel DREYFUS (dir.), *Le Siècles des communismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2000, s. 121.
* Bkz. İleride s. 60.
2. Hannah ARENDT, "The Ex-Communists" (1953), *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994, s. 391-400.
3. Isaac DEUTSHER, "The Ex-Communist's Conscience" (1950), *Marxism, Wars & Revolutions. Essays from Four Decades*, Verso, London, 1984, s. 54.

modeli olarak sunar: "1793'te olduğu gibi, Devrim bütünüyle devrimci ideada içkindir.[4]" Furet, 1965'te Denis Richet ile ortaklaşa kaleme alıp yayımladığı *Fransız Devriminin Tarihi*'nde Terör'ü yine, Benjamin Constant'ın dümen suyundan giderek bir "yoldan çıkma[5]" olarak tanımlamaktaydı. Devrim, hem modern totalitarizmlerin habercisi bir olay hem de demokrasinin tehlikelerinin dışavurumu olarak yorumlanabilecek olan despotik ve otoriter bir çıkmaza girmek üzere, doğal yolundan, yani liberalizm yolundan ansızın uzaklaşmaktaydı. On yıl sonrasında, Furet yeni bir yaklaşım benimsemişti. 1789 ile 1793 artık birbirine karşıt değildi; bunlar, nihai matrisini ideolojinin oluşturduğu bir süreçte mantıken birbirini izleyen ayrılmaz iki uğrak hâline gelmişti[6]. Dış durum ve koşullar, olayların bağlamlı bir kavramlaştırılmasına geçebilmek için açıklama alanından uzaklaştırılması gereken dıştürel [exogène] etkenler olarak, son tahlilde bahane oluşturmaktan başka bir işe yaramıyordu. Furet bir kez bu yolda ilerlemeye başladığında argümanlarını, iki muhafazakâr tarihçinin, Alexis Tocqueville'in ve mirasını sürdürdüğü Auguste Cochin'in yapıtından almıştır. Bunların, Annales'cı "uzun dönem" perspektifinde yeniden okuduğu ilkinin "çok uzun bir tarihsel sürecin tamamlanması" olarak Devrim görüşünden yararlanmıştır[7]. Eski Rejim, değerleriyle ve modern özgürlükleriyle birlikte yükselen burjuvazi ile feodaliteden miras kalan toplumsal ve kurumsal bir örgütlenme arasında bir "uzlaşma" idi. Demokrasinin gelişi tarihin akışında yer almaktaydı, ayrıca bunu başarmak için devrimci bir kopuşun sancılarını yaşamanın gerekli olduğuna dair herhangi bir işaret de yoktu. Bu devrimci kopuş, (Marksist açıklamanın iddiasının tersine – ki Tocqueville bu savı *ante litteram** yanıtlar gibidir) uzlaşmaz toplumsal güçler arasındaki tarihsel bir çatışma içinde kesinlikle yer almamaktaydı. Bu daha çok, marazî bir siyâsî merkezileşme gibi, entelektüellerin –"filozofların"– toplum içerisinde özerklik kazanmalarına da yol açacak şekilde hakiki "kastlar" hâline gelmiş olan aristokrasiye ve Kilise'ye tanınan aşırı ayrıcalıklar gibi kimi Fransız özgüllüklerinden kaynaklanmaktaydı. Furet, İngiliz

4. François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont/Calmant Lévy, Paris, 1995, s. 84.
5. François FURET et Denis RICHET, *La Révolution française*, Fayard, Paris, 1973, s. 126.
6. Bu tartışmanın bir tarihçesi için *karş.* Bruno BONGIOVANNI, "Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note sur revisionismo storiografico", *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica, Bollati Boringhieri*, Torino, 1989, s. 33-61.
7. François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, "Folio", Paris, 1978, s. 218.
* Kendi zamanının ilerisinde. (ç.n.)

ve Amerikan Devrimleri bunu kanıtlamış olduğundan, Tocqueville tarafından önceden açıkça ifade edilmiş olan şu sonuca varmıştı: Fransız Devrimi "daha uzun çalışmanın tamamlanmasından, üzerinde on nesil insanın çalıştığı bir yapıtın apansız ve şiddetli bitişinden" başka bir şey olmamıştır. "Devrim meydana gelmeseydi bile, eski toplumsal yapı zaten her yerde, er ya da geç, eninde sonunda yıkılacaktı"[8].

Bununla birlikte, Furet'nin Tocqueville'in yardımıyla başlattığı devrimci mitolojinin sistematik yıkımı, çokça yürünmüş patikalardan uzaklaşmaz, zira erekbilimsellik bakımından Marksist (Jakoben-Leninist) öykülemeden aşağı kalır yeri olmayan bir liberal öykülemenin keşfiyle sonuçlanır. Marksist tarihyazımı, devrimci kopuşu, bu kopuşta üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki, burjuva ekonomisi ile aristokratik ve feodal mülkiyet biçimlerinin devamlılığı arasındaki çatışmanın kaçınılmaz sonucunu görerek, tarihsel aşamaların zorunlu bir ardışımı içerisine yerleştirmekteydi. Furet ise felaketli 1789-1793 sekansından her türlü belirlenimci nedenselliği kaldırdığında, bunu salt bir başka mukadderat anlatısını, Batı Dünyası'nın doğal yazgısı olarak piyasa ve liberal demokrasi anlatısını olumlamak için yapıyordu. Devrim, bir patoloji hâline gelmek üzere İlerleme'nin uzun yürüyüşünde epik kilometre taşı havasını yitirmekte olsa da, tarihin pusulası şaşmıyordu. Yolu belliydi.

Ancak Furet, her şeye rağmen Fransız Devrimi'nin, ilki yapıcı (1789), ikincisi ise yıkıcı (1793) iki çatışkılı evrede bir dönemleştirilmesine bağlı kalmış olan Tocqueville'in tersine, Devrim'i artık tektürel [homojen] ve sürekli ideolojik-politik bir görüngü olarak görmekteydi. Furet, devrimci olguyu kısa dönemde çözümlemek için Tocqueville'i bırakıp, "iyisi"ni (1789) "kötüsü"nden (1793) ayırmayı reddederek Devrim'e, tam bir gericiye yaraşır şekilde, toptan karşı çıkan Cochin'den esinleniyordu. "Cochin'in gözünde – diye yazar Furet – devrim ekonomik veya toplumsal çelişkilerden doğmaz. O kaynağını siyasal bir dinamikten alır"[9]. Terör böylece kendi kaynaklarından beslenen ve temel matrisini ideolojide bulan devrimci bir ayaklanmanın kaçınılmaz sonucudur. Furet, *Dictionnaire Critique de la Révolution française* [Fransız Devriminin Eleştirel Sözlüğü] başlıklı yapıtında, ideolojinin "Devrim'de 1789'dan beri mevcut" olduğunu ve dolayısıyla, kendini tam olarak sergilemesine izin vermiş olan dışsal durum ve koşulların öncesinde de var olduğunu yazar. Bu ide-

8. Alexis Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967, s. 81.
9. François Furet, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 295.

oloji, kökünü Aydınlanma felsefesine ve bu felsefenin "insanı yeniden yaratma" projesine dayandırıyordu ve böylece dünyevî bir dinin ("dünyevileştirilmiş tarzda ifade edilen dinsel tipte bir tebliğ"in[10]) özelliklerine sahip oluyordu. Bunun mantıklı sonucu "siyasal istenççilik", yani "siyaset her şeyi yapabilir" yanılsaması; somut dışavurumu ise Jakobenlerin 1793-1794'ün dramatik bağlamındaki "militan bağnazlığı" olmuştu[11]. Devrimciler, hükümdarın sultasını yıktıktan sonra liberal kurumsal-iktidarların-dengesi ilkesine yabancı kalmış sınırsız bir iktidar olarak anlaşılan bir halk egemenliği kavrayışından esinlenmişlerdi. Kısaca, Furet'nin bir kez daha arkasında Rousseau'nun totaliter gölgesinin belirdiğini gördüğü, devredilmez bir "genel irade"nin ifadesi olarak bir halk egemenliği kavrayışı söz konusuydu.

Aynı çizgide, ideolojinin "Vendée'ye zulmeden Terör'ün" sebebi olduğunu açıklamaktaydı[12]. Vendée'yi gaz odasız ilkel bir Auschwitz olarak gören kralcı tarihçi Pierre Chaunu'den[13] farklı olarak soykırım sözcüğünü kullanmaktan kaçınsa da, cumhuriyetçi Terör'e bir "kırım programı" atfetmekte duraksamamaktaydı[14]. Mamafih, Furet'nin yaklaşımı Vendée isyanının bastırılmasında "insanlığa karşı bir suç" gören bazı öğrencileri tarafından radikalleştirilecekti[15]. Nolte ile Courtois'da işitilen de aynı hikâyedir. Nolte'ye göre "bir sınıfı ya da bir grubu topluca yok etme fikrini ilk yaşama geçiren" Fransız Devrimi olmuştur. Bolşevikler böylece, ilk önce Fransız devrimcileri tarafından geliştirilmiş olan bir "kırımcı sağaltım"dan esinlenmiş olacaklardır[16]. Courtois'ya gelince, o da 1793'te Vendée'de Jakobenler tarafından uygulanan "halkkırım"da [polpulicide], Rus İç Savaşı'nda Bolşeviklerin yaptığı katliamların paradigmasını görür[17].

---

10. François FURET, "Terreur", François FURET et Mona OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, Flammarion, Paris, 1992, s. 312.
11. A.g.e., s. 313.
12. François FURET, "Vendée", A.g.e., s. 357.
13. Pierre CHAUNU, *Pour l'Histoire*, Perrin, Paris, 1974, s. 170. Jakobenlerin Vendée soykırımı tezi Reynald Secher tarafından savunulmuştur: Reynald SECHER, *La Vendée vengée*, Presses universitaires de France, Paris, 1985. Ayrıca, Yahudi soykırımı ile bir karşılaştırma için bkz. Reynald SECHER, *Juifs et Vendéens. D'un génocide à l'autre*, Olivier Orban, Paris, 1991.
14. François FURET, "Vendée", a.g.e., s. 356.
15. Patrice GUENIFFEY, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Fayard, Paris, 2000, s. 258. Ayrıca bkz. Alain GÉRARD, "Par *principe d'humanité*". La *Terreur et la Vendée*, Fayard, Paris, 2000, Jakobenizm ile Bolşevizm'in sürekliliğini kuramlaştıran Alain Besançon'un önsözüyle.
16. Ernst NOLTE, "Légende historique ou révisionnisme?", *Devant l'Histoire*, Cerf, Paris, 1990, s. 18-19.
17. Stéphane COURTOIS, "Les crimes du communisme", Stéphane COURTOİS (dir.), *Le Livre noire du communisme. Crimes, terreur, répression*. Robert Laffont, Paris, 1997, s. 18.

Furet'nin tezleri, Jakoben Terörü üzerine bir kitap kaleme almış olan bir öğrencisi Patrice Gueniffey tarafından geliştirilmiştir. Gueniffey, hocasının tezlerini tekrarla yetinmeyip bunları radikalleştirmiştir. Ona göre "ideokrasi"yi icat eden kuşkusuz Fransız Devrimi olmuştu[18] ama Terör onun gözünde ideolojik bir matrise sahip değildi. İdeoloji daha çok bunun ürünü olmuştu çünkü Terör, Devrim'in bir bileşeniydi ve doğal bir biçimde onun dinamiğinden kaynaklanmaktaydı. Terör, diye yazar Gueniffey, "Fransız Devrimi'nin değil, değişme kipliği olarak düşünülen her devrimin yazgısıdır.[19]" Bu nedenle, Jakobenizmin önemi, Yıl II'nin Terörü'nü çözümlerken, bilincine varmadan "Bolşevizm'in otopsisine" katkıda bulunmuş olan Cochin'in çok iyi anlamış olduğu gibi, onun bir arketip olma özelliğinde yatar[20]. Gueniffey'e göre devrimlerin ayrıtını iki özellik oluşturur: "sonsuz bir terör" ve "iki yüzyıldır durmaksızın tekrarlanan" bir senaryoya göre "kurbanların seri hâlinde katli[21]".

Furet ve öğrencileri, Devrim'i, içerisinde yalnızca, toplumsal bir derinliğe sahip olmayan ve her türlü dışsal durum ve koşulun dışında kalan kavramların eylediği bir oyuna dönüştürerek tarihsizleştirirler ki bu da mantıksal olarak Terör'ün metafiziğiyle sonuçlanır. Furet'nin yazılarında, diye yazar Steven L. Kaplan, Devrim, "söylemsel özerklik", salt "insan-biçimsel bir varoluşa" sahip tensiz bedensiz aktörler tarafından canlandırılan kendine ait bir varoluşa sahip bir kavramın akışı hâline gelir[22]. Furet, "durum ve koşullar"ın hatırlatılmasının genellikle Terör'ün Jakoben tarihyazımı tarafından mazeret bulma amaçlı bir yorumuna ilham verdiğini söylemekte haklı olsa da, bizzat kendi okuması 1793'ün devrimcilerinde saptadığı zaaftan kurtulmaz: "gerçeklik ilkesi"nden tam bir bağımsızlaşma[23]. Kendini polemikçi gücüne kaptıran Furet, Fransız Devrimi'nin "revizyonist" tarihyazımının kurucusu Alfred Cobban'ın dersini unutmuş gözükmektedir: Cobban'a göre Terör, Aydınlanma projesinin basit bir "hayata geçirilmesi" olarak açıklanmaz. İdeoloji, uygulanmaya hazır bir program değildir ve aslında hiçbir şeyi açıklamaz; açıklanması gerekecek olan daha ziyade

18. Patrice GUENIFFEY, *La politique de la Terreur*, a.g.e., s. 315.
19. A.g.e., s. 226.
20. A.g.e., s. 234.
21. A.g.e., s. 338-339.
22. Steven KAPLAN, *Farewell Revolution. The Historians' Feud. France, 1789-1989*, Cornell University Press, Ithaca, 1995, s. 83, 103. Furet'nin "bir bayağılık numunesi 'toplumsal tarih'"i küçümseyişi Ran Halevi tarafından vurgulanmıştır: Ran HALEVİ, *L'Expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2007, s. 64.
23. A.g.e., s. 85.

ideolojinin bir olay üzerindeki etkisidir[24]. İdeoloji hiçbir belirlenimci nedensellik kurmaz, buna karşılık tarihsel süreçte başkalarıyla etkileşen bir etken oluşturur.

Terör kesinlikle bir siyasal mantığa sahipti. Ayrıca, aktörleri de bunun pekâlâ bilincindeydi. Bunu ilk teslim eden Saint-Just olmuştu. Sonuçları arasında devrimlere eşlik eden "suçlar"ı ve "felaketler"i belirleyerek, "dünyanın tüm devrimleri siyasetten yola çıkmışlardır" diye yazıyordu[25]. Gelgelelim bu mantık, kral katlini tiran katlinden ayırmayı reddederek, ayrıca tiran katlini basit bir suç eylemi hâline getirerek, buna hiçbir meşruluk tanımayan karşıdevrimci itikada bağlı tarihçilerin iddialarının tersine totalitarizmin mantığı değildir. Aslında daha çok, Robespierre'in 1794 Şubat Konvansiyonu'nda yaptığı bir konuşmada önerdiği ifadeyle "özgürlüğün despotizmi"nin mantığı söz konusudur[26]. Quinet'nin düşündüğü gibi düpedüz Eski Rejim'in zorbalığına dönüş değil, özgürleştirici bir projeyi savunmak için despotik yöntemlerin benimsenmesi söz konusudur. Terör'ün özerkliğini doğuran, devrimci sürece özgü bu diyalektiğin ta kendisidir. Bu özerkliğin nihai sonucu ise, Miguel Abensour'un çok iyi belirtmiş olduğu gibi, devrimi "bir başka tahakküm sistemine sürükleyerek... telafisi imkânsız biçimde çarpıtmak" olmuştur[27]. Kuşkusuz, bu mantık, Terör'ü –gerek Fransız Devrimi'nde, gerek de Rus Devrimi'nde–, "özgürlüğün despotizmini" sonunda otoriter iktidara dönüştürerek ve dolayısıyla düşmanlarına karşı koruyacağı varsayılan özgürleştirici projeyi yeniden tartışma konusu yaparak, onu özerk kılana kadar besler. Ancak bu özerklik *a priori* verilmiş değildir; özerklik bir sonuçtur. Kökeninde, devrim ile karşıdevrim arasındaki –çatışmadan, karşıtlıktan ve karşılıklı bağımlılıktan oluşan– "ortakyaşarlık" ilişkisi bulunur. Terör'ün klasikçi bir kavrayışının savunucusu Albert Soboul, Sankülotlar üzerine incelemesinde, vatanın tehdit altında olduğu duygusuyla, aristokratik komplo fikriyle, silahların konuşlandırıldığının görülmesiyle ateşlenen Yıl II'nin bu adamlarının kafalarında inşa ettikleri "ikinci doğa"yı betimlediğinde[28], Furet'den çok daha fazla zihin berraklığına sahiptir.

---

24. *Karş.* Alfred Cobban, "The Enlightenment and the French Revolution", *Aspects of the French Revolution*, Cape, London, 1968, s. 28.
25. SAINT-JUST, "De la nature", Œuvres complètes, Gallimard, "Folio", Paris, 2004, s. 1065.
26. ROBESPIERRE, "Sur les principes de la morale politique", *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, La Fabrique, Paris, 2000, s. 297. Kral katli ile tiran katli arasındaki ayrım konusunda *karş.* Michael WALZER, *Régicide et Révolution*, Payot, Paris, 1989.
27. Miguel ABENSOUR, "Lire Saint-Just", introduction à SAINT-JUST, Œuvres, a.g.e., s. 80.
28. Albert SOBOUL, *Les Sans-Culottes parisiens en l'An II*, Seuil, Paris, 1968, s. 156.

"İdeokratik" açıklama her zaman muhafazakâr tarihçilerin temcit pilavı olmuştur. 1930'lu yılların sonlarına doğru, Carl Schmitt'in öğrencisi olmuş bir Alman sürgün, Waldemar Gurian tarafından geliştirilen "ideokrasi" kavramı liberal tarihyazımında iyi bir kariyere sahip olacaktır[29]. Modern totalitarizmin köklerini Rousseau ile Marx'ın radikal demokratik ütopyalarında bulan İsrailli tarihçi Jacob L. Talmon sayesinde, altın yıllarını Soğuk Savaş sırasında, 1950'lerin başında yaşamıştır[30]. Bu perspektifte, karşıdevrimci düşüncede totalitarizmin bir eleştirisinin ilk ifade edilişini gören çok olmuştur. Robert Nisbet, insan hakları felsefesinin 1790'da Edmund Burke tarafından geliştirilen eleştirisini modern totalitarizmin kaynaklarından biri olarak sunan Hannah Arendt'in tam tersine[31], *Reflections on the Revolution in France*'ın* yazarında XX. yüzyılın anti-totaliter mücahitlerinin bir öncüsünü görür[32]. Komünist "ideokrasi"nin son yeminli düşmanları Amerikalı tarihçiler Richard Pipes ve Martin Malia'dır[33]. Bunların ilki, her muhafazakâr tarihyazımının değişmez referansı Auguste Cochin'in izinden giderek, Aydınlanma'nın "düşünce toplulukları" ile XIX. yüzyıl sonunun Rus entelijansiyası mahfilleri arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, hem Jakoben hem de Bolşevik devrimci diktatörlüklerin "kanlı terörü"nün temellerinin buralarda, bu entelektüel hareketlerin "kuru terörü"nde atıldığı sonucuna varır. Böyle bakıldığında, bu mantığa göre, Kamu Esenliği Komitesi nasıl ki Ansiklopedi'den kaynaklanmışsa, Çeka da 1917 öncesi Rus halkçı ve sosyal-demokrat çevrelerden kaynaklanmıştır. Beyaz terörc gclince –ki bu terörün 1918-1922 arasındaki kurbanlarının sayısı yüz binlere varır–, bu terör yazarın yorumunda hiçbir rol oynamaz. Terör'ün kendisini " 'burjuvazi'yi fiziksel olarak yok etme" iradesinde dışa vurduğunu ekleyerek, "Terör Lenin'in Jakoben inançlarında kökleşir" diye yazar. Cümlenin ilk bölümünde tırnak içine alınan sözcük, fiil yani yok etme değil, tümleç yani burjuvazidir ki bu, yalnızca bir toplumsal sınıfı değil, daha genel olarak "toplumsal ve ekonomik statüsü ne

---

29. Waldemar GURIAN, "Le Totalitarisme en tant que religion politique", Enzo TRAVERSO (dir.), *Le Totalitarisme. . Le XX^e siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001, s. 448-459.
30. Jacob L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, Paris, 1966.
31. Hannah ARENDT, Les Origines du totalitarisme, Gallimard, "Quarto", Paris, 2002, s. 437-449.
* Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler. (ç.n.)
32. *Karş.* Robert NISBET, "1984 and the Conservative Imagination", Irving HOWE (ed.), *1984 Revisited*, Harper & Row, New York, 1983, s. 180-206.
33. Fransız Devrimi ile Rus Devrimi'nin muhafazakâr tarihyazımının genel bir bilançosu için karş. Domenico LOSURDO, *Le Révisionnisme historique. Problèmes et mythes*, Albin Michel, Paris, 2006.

olursa olsun, Bolşevik politikasına karşı çıkmış olan" herkesi kapsar[34]. Bu uç ifadelerden kaçınmakla birlikte, Malia da aynı yolu izler. Komünizmi doğaya ters bir "ütopya"nın uygulamaya konması olarak betimleyerek, SSCB tarihini zararlı bir ideolojinin tedrici dışavurumu olarak yorumlar: "Ekim Devrimi tarafından yaratılan dünyada –diye yazar– bizi uğraştıran asla bir toplum değil, bir rejim, "ideokratik" bir rejim olur.[35]" Tüm bu yaklaşımlar, devrimci deneyimin temel nüvesini, münhasıran değilse de esasen psikoz, tutku, ideoloji, şiddet, bağnazlık gibi kategorilerle açıklamaya çalıştıkları teröre –Yıl I'in Jakoben diktatörlüğü, Rus İç Savaşı sırasında Bolşevik diktatörlüğü– indirgerler. Pipes de, Tocqueville'i hatırlatarak, devrimi bir "virüs" ile kıyaslar[36]. Furet ise devrimi "siyaset yanılsaması"nın zaferi olarak betimler[37]. Buna dayanarak, komünizmin parabolünü bir kavramın, içerisinde toplumsal tarihin yerini bir "yanılsamanın" yükselişine ve çöküşüne bırakmak üzere silinip gittiği, otarşik evrimi olarak yorumlamıştır[38].

Yakından bakıldığında, bu okuma, o denli şiddetle kınadığı "devrimci ilmihâl yazımı" ile birçok benzerlik sergiler. Fransız Devrimi'nin Jakoben-Leninist tarihyazımı –Albert Mathiez'den beri– her zaman, Jakobenleri Bolşeviklerin ataları gibi görerek, 1789'u 1917'nin ışığında yorumlayan erekbilimsel bir okumanın esiri olmuşsa, Furet de bu görüşün dışına çıkmaz. Devrimci destanın yerine, "Leninist bayağılaştırma"nın yerini liberal bayağılaştırmaya bıraktığı totaliter bir anlatı koyarak kodları tersine çevirmekle yetinir. "Günümüzde – diye yazar Furet *Fransız Devrimini Düşünmek*'in ilk sayfalarında– Gulag bizi, projedeki bir özdeşlik nedeniyle Terör'ü düşünmeye iter[39]. Furet'ye göre, SSCB'nin yıkılışı, liberalizmi devrimci mirasından kurtararak –1989 böylece hem 1789'u hem de 1917'yi tasfiye etmiş olacaktır– ve onu nihayet tarihin, devrimlerden ebediyen temizlenmiş bir tarihin aşılmaz ufku olarak kutsayarak, Fransız Devrimi'ni "Rus Devrimi'nin, üç çeyrek yüzyıldır üzerinde uyguladığı tiranlıktan" özgürleştirmiştir[40]. Furet'nin, eğer erken ölümü engel olmasaydı ke-

34. Richard PIPES, *La Révolution russe*, Presses universitaires de France, Paris, 1993, s. 736.
35. Martin MALIA, *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, Seuil, Paris, s. 20.
36. Richard PIPES, *La Révolution russe*, a.g.e., s. 122.
37. François FURET, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 98.
38. Daniel BENSAÏD, *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Fayard, Paris, s. 167.
39. François FURET, *Penser la Révolution française*, a.g.e., s. 29.
40. François FURET, "1789-1917: aller et retour", *La Révolution en débat*, Gallimard, "Folio", Paris, 1999, s. 188.

sinlikle önsöz yazacağı *Komünizmin Kara Kitabı* bu tanıyı doğrular gibidir. Dolayısıyla, bu görevi yerine getirme sorumluluğu Stéphane Courtois'ya düşmüştür. Furet devrimci ideolojide Jakoben ve Bolşevik totalitarizmlerinin matrisini görüyorduysa eğer, Courtois'ya gelince, o, komünizmi basit bir suç görüngüsüne indirgeyerek bir eşik daha aşar. Courtois'nın yorumları, tarihin kopuşlarını, bunları doğrusal bir sürekliliğin içine sıkıştırmak üzere, toplumsal ve siyasal derinlikleriyle, aktörlerinin çoğu kez trajik ikilem ve tercihleriyle birlikte bir kalemde siler. Rus İç Savaşı, açlık, kırların kolektifleştirilmesi, tehcirler ve Gulag artık çoklu nedenlere sahip değildir, ayrıca bunların açıklaması, çok büyük ölçüde, tarihsel bağlamlarının bile ötesine taşar. Bunlar, özünde suçlu doğada aynı ideolojinin, yani komünizmin dış tezahürleri hâline gelirler. Courtois'ya göre, komünizmin doğum ilmühaberi Ekim 1917 "hükümet darbesi"nin tarihini taşır[41]. Bu ideolojik belirlenimcilikle, devrim ile terörü birleştiren sekans *a priori* koyutlanmış olur. Stalin, Lenin ile Troçki'nin projelerinin icracısı hâline gelir. Bu suçlar, özenle planlanmış katliamlar hâline gelmek üzere, "düzensiz" ve "doğaçlanmış" karakterlerini yitirirler[42]. Bir suç ideolojisi, komünizm, milyonlarca ölünün kökeninde yer almıştır: Lenin bunun mimarı, Stalin ise uygulayıcısı olmuştur. Bu kişilikler böylece hakiki demiurgoslar* mertebesine yükseltilirler ki bu da, terse çevrilmiş de olsalar, bir zamanlar Stalinci bayağılaştırma tarafından yayılan "yanılmaz şef" ve "büyük serdümen" efsanelerini hatırlatmaktan geri durmaz. Başta işaret etmiş olduğumuz gibi, işte huzurlarımızda "'bolşevikleştirilmiş' bir tarihin anti-Bolşevik versiyonu".

ÖFKE PATLAMALARI

Arno Mayer'in Öfke Patlamaları'nda işitilen farklı bir hikâyedir[43]. *Cold War Warriors* [Soğuk Savaş Muharipleri] okuluna başından beri muhalif olan bu Princeton tarihçisi, muhafazakâr koroyu bozar ve ortama hâkim olan konformizmi sarsar. Liberal dalgaya açıkça karşı çıksa da, eski tarihçilik okullarına karşı, bu okulları tenzih eden bir duruş benimsemez. Tocqueville ve Furet ile paylaştığı, devrimci kopuşun mahkûm edilmesi değil, bu kopuşu *uzun dönem*li bir süreç olarak

41. Stéphane COURTOIS, "Pourquoi?", *Le Livre noire du communisme*, a.g.e., s. 803.
42. *Karş.* J. Arch GETTY and Roberta MANNING (ed.), *Stalinist Terror. New Perspectives*, New York, 1993.
* Platon tarafından evrenin yaratıcısına verilen isim. Çok güçlü bir eser yaratmış olan kişi (ed).
43. Arno J. MAYER, *Les Furies 1789-1917*, Fayard, Paris, 2002.

kavrama çabasıdır. Albert Mathiez ile paylaştığı ise, Fransız Devrimi ile Rus Devrimi arasında –amaçlarda, biçimlerde ve araçlarda– temel bir benzeşimin kabulüdür. Rus Devrimi, aktörleri tarafından 1789'un bir tekrarı değilse bile, en azından Fransız modelinin bir pusula ve bir okuma anahtarı sağlayabileceği toplumun kökten bir dönüştürülmesi olarak yaşanmıştır. Öyleyse, bu benzeşim kıyaslamayı haklı çıkarır. Sonuç, ufkunun genişliğiyle kimi eleştirmenlerinin gözünde Delacroix'nın tablolarını anımsatan[44] büyük bir tarihsel fresk olur. Ancak, epik anlatıma bir dönüş söz konusu değildir. Kitabının tamamı büyük koro gösterilerine hâkim sağlam bir kavramsal çerçeve üzerine kurulmuştur. Kitap şayet birtakım referans modellere sahipse, burada ne Michelet ne de Deutscher, ama daha ziyade Quinet, Marx ve Weber söz konusudur.

Mayer, bir yanda bireysel özgürlüklerin, hukuk devletinin, piyasanın ve kapitalist mülkiyetin taşıyıcısı güya "iyi" devrimler, diğer yanda ise neredeyse tamamı ideolojiden ve bağnazlıktan esinlenerek kaçınılmaz biçimde şiddet ile sonuçlanan güya "kötü" devrimler gören belirli bir liberal tarihyazımının görüşünü reddeder. Bu iki arketip, genellikle, en azından Hannah Arendt tarafından sistemleştirilmelerinden beri sırasıyla Amerikan Devrimi (özgürlük arayışı) ve (toplumsal kurtuluş arayışıyla yoldan çıkmış olan) Fransız Devrimi tarafından cisimleştirilmektedir[45]. Fransız Devrimi'ne özgürlük yetmiyordu, Devrim eşitliği de zapt etmek istiyordu. Aktörleri, Martin Malia'ya göre kendilerini gitgide gerçeklikten koparan kurtarıcı ve evrenselci bir tasarımı izlemekteydiler: "İnsan hakları –diye yazar Edmund Burke'nin izinde– tarihsellik dışı akılcı ilkeler hâline gelirler[46]". Bu, her zaman, bir devrimde yapıcı bir evreyi totaliter "yoldan çıkma"sından ayırt etmek anlamına gelir: 1793'e karşı 1789, Ekim 1917'ye karşı Şubat (ama aynı zamanda Marksist tarihçiler için de Termidor'a karşı Jakoben diktatörlük, Stalinizme karşı Bolşevik diktatörlük). Buna karşılık Mayer, devrimleri doğaları gereği radikalleşmeye eğilimli "Öfke Patlamaları", terörün ayrılmaz, yapılandıran, hatta sürekli uğrağı olduğu Öfke Patlamaları olarak görür.

Mayer için devrim paradigması, yerkürenin kendi ekseni etrafında dönmesiyle kıyaslanabilir çevrimsel bir hareketin sonunda eski düzene geri dönüş (monarşinin İngiltere'de II. Charles'ın saltanatındaki

44. D. A. BELL, "Violence, Terror and War: A Commentary on Arno Mayer's *Furies*", French Historical Studies, Vol. 424, 2001, no. 4, s. 559.
45. *Karş.* Hannah ARENDT, *Essai sur la Révolution* (1961), Gallimard, Paris, 1967.
46. Martin MALIA, *Histoire des révolutions*, Tallandier, Paris, 2008, s. 285.

restorasyonundan yirmi sekiz yıl sonra, 1688'de istikrara kavuşması bu şekilde nitelenmekteydi) biçiminde –astronomiden ödünç alınmış– geleneksel devrim görüşünü kullanımdan kaldıran olay, 1789 olarak kalır. Öyleyse, bir devrim, etkin kitleler tarafından taşınan, toplumsal ve siyasal bir krizin doruğunda bir iktidar boşluğundan birdenbire doğan, yeni bir düzenin yaratıcısı bir kopuştur. Devrim, tarihsel misyonunun bilincinde, kendisini geleceğe yansıtarak evrensel değerleri olumlamaya eğilimlidir. Mayer, bu tür bir kavrayışın öncüleri arasında Machiavel'i gösterir, ama çok daha fazla Carl Schmitt'in "egemen diktatörlük" olarak adlandırdığıyla yakınlaşır: kökten biçimde yıkıcı, kendi meşruiyetinin kurucusu, bir "kurucu iktidar"[47]. Bu kopuş, güç kullanımını içerir. Şiddetsiz, düzeni ve iktidarı restore eden şiddetten iyi ayırt edilmesi gereken –Marx ile Engels'in bunda tarihin bir "ebesi"ni gördüğü anlamda– bir matris şiddeti içermeyen devrim yoktur. Bu ne İngiliz Devrimi devrinde Hobbes tarafından kuramlaştırılan Leviathan'ın şiddeti, ne de Cihan Harbi'nin ve Rus Devrimi'nin ertesinde Weber ile Schmitt tarafından kavramlaştırılan şiddettir; bu, New Model Army'nin uyguladığı şiddettir. Mayer'e göre her devrim, karşıdevrimle ayrılmaz biçimde bağlıdır. Bunlar bir "ortakyaşarlık" bağıyla birleşmiştir: Biri diğerini doğurur ve her ikisi de bir radikalleşme sarmalında birbirini besler[48]. Devrim kavramı 1789'da kodlanmadan önce başkalaşımlar ve değişimler geçirmiş olsa da, karşıdevrim kavramı, içeriği ve kullanımı Burke ile de Maistre ve Bonald ile Chateaubriand tarafından tanımlandığında, başından beri açıktı. Kuşkusuz, karşıdevrim, tüm XVII. yüzyıl boyunca, Aydınlanma karşıtlarının temsilcileri arasında öncülere sahip olmuştu ama kendisini entelektüel ve siyasal akım olarak yapılandırabilmesi için karşısında kendisini tanımlayacağı ve mücadelesini vereceği bir düşmana gereksinim duymaktaydı. Karşıdevrim kendisini geçmişin değerlerini savunmakla ve geleneğe dönüşle sınırlamaz: kalabalıkları harekete geçirir, eyleme çağırır ve bu kez kendisi de yıkıcı hâle gelir. Geçmişi idealize edişi ne iktidarsız ne de boyun eğicidir, zira karşıdevrim etkindir ve bazen bizatihi devrimin yöntemlerini benimsemeye eğilim gösterir. Karşıdevrimci gelenek, bir kez aristokratik paçavralarından arındığında, XX. yüzyılda sonunda "muhafazakâr devrim"le ve ideologlarının "devrime karşı bir devrim" olarak takdim etmekte duraksamadıkları bir hareket olan faşizmle sonuçlanacaktır.

---

47. Carl SCHMITT, *La Dictature* (1922), Seuil, Paris, 2000; ayrıca bkz. Toni NEGRI, *Le Pouvoir constituant*, Presses universitaires de France, Paris, 1997.
48. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 53.

Terör, devrim ile karşıdevrim arasındaki bu diyalektik ilişki içinde yer alır. Eski Rejim'in yıkılmasının ardından gelen iç savaştan doğan terör, şefleri –Marat ve Robespierre, Lenin ve Troçki– tarafından yönlendirilmeden, sınırları tayin edilmeden, hatta kuramlaştırılmadan önce aşağıdan ortaya çıkar. İki yüzyıldır, diye vurgular Mayer, tarihyazımı tartışması, XVIII. yüzyılın sonunda, bir tarafta ilerlemenin "Kötülüğe" karşı bir silahı olarak Jakoben Terörü'nü haklı çıkarmış olan Kant ve Hegel ile diğer tarafta bunda "barbarlığa" bir geri dönüşün alametini yakalayan Goethe ve Schiller arasındaki yarılmayı yeniden üretmekten başka bir şey yapmamıştır[49]. Terörün devrimci ideolojiden kaynaklandığını düşünen "genetikçiler"i, onu durum ve koşullardan (karşıdevrim tarafından başlatılan iç savaş ve buna karşı durma zorunluluğundan) ortaya çıkaran "çevreciler"in karşısına çıkaran çatışmada, Mayer, şiddeti tarihsel bir trajedinin aktörlerinin psikolojisine indirgeyen üçüncü bir yaklaşımın sınırlarını önceden ortaya koymayı ihmal etmeden, daha ziyade ikinci grubun safında yer alır. Ancak, devrimci terörün ideolojik okumalarını, giyotinin ve Çeka'nın doğumuna tanık olan bağlamı hatırlatarak reddetse de, Mayer özellikle, terör verili bir bağlamda ortaya çıkmış olsa bile, ideolojinin onu radikalleştirdiğini kabul ederek, bunun tek nedenli yorumlarını eleştirmeye çalışır. Georges Lefebvre'in izinden giderek, devrimci şiddetin itici güçlerinden biri, diye ekler Mayer, *korku*da, usdışı itkilerle güdülenen ve düşmanın yok edilmesine yansıtılan, kendisini toplumsal olmaktan çok "doğal" bir görüngü olarak kabul ettiren bir intikam arzusunda yatar[50].

Mayer'e göre, devrim yeni bir düzenin kurucu edimi olarak, bir "dünyevî din"in bütün ayrıtlarına sahiptir[51]. Bolşevikler, tıpkı Akıl tapınmasını kurmuş olan Fransız ataları gibi, sosyalizmi, ona bir imanın gücünü veren neredeyse dinsel bir havayla doldurmuşlardır. Bertrand Russel, 1920'de, Bolşevizmi, Fransız Devrimi ile İslam'ın doğumu arasında bir sentez olarak betimlediğinde bunun sezgisine sahip olmuştur[52]. Devrim, şehitlerinin ve ikonlarının (bir anıt-mezarda tahnit edilmiş Lenin) anılmasıyla birlikte, kamusal törenlerden, ayinlerden,

---

49. A.g.e., s. 87.
50. A.g.e., s. 123. *Karş.* Georges LEFEBVRE, *La Grande Peur de 1789*, Armand Colin, Paris, 1988. Ayrıca bkz. Timothy TACKET, "La Grande Peur et le complot aristocratique sous la Révolution française", *Annales historiques de la Révolution française*, 2004, n° 335, s. 1-17.
51. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 126.
52. Bertrand RUSSEL, *La Théorie et la pratique du bolchévisme* (1921), Mercure de France, Paris, 1969.

amblemlerden oluşan kendi ayinsel âdetlerini yaratır. Rusya'da olduğu gibi Fransa'da da, insanlık aşkı geleneksel Tanrı'ya imanın yerini almıştı ve devrim, eski binyılcı bekleyişleri dünyevileştiriyordu. Ulus ve sosyalizm, hem Mesihçi hem de Prometheusçu güçlü bir boyutla doluyorlardı. Bir din gibi yaşanan ve imanla savunulan devrim, düşmanlarıyla, onları kâfirler olarak görüp savaşmaya ve kendi içindeki eleştirmenleri ise sapkınlar olarak görüp kovmaya eğilimli oluyordu. Jakobenlerin ve Bolşeviklerin "dünyevî dinleri" karşıdevrimin geleneksel diniyle karşı karşıya gelmişti. Fransa'da, Konvansiyon kendisini, içeride papazlar tarafından eğitilen birliklerden oluşan bir orduya, dışarıda ise mihrapla taç arasındaki ittifakın desteğini arkasına alan bir Avrupa monarşileri koalisyonuna karşı savunmak zorunda kalmıştı. Aristokrasi, ideoloğunu, "azgın mutlakıyetçi, hiddetten kudurmuş teokrat, uzlaşmaz hanedanlık yanlısı, Papa, Kral ve cellâttan oluşan korkunç bir üçlemin [teslisin] havarisi[53]" Joseph de Maistre'in kişiliğinde bulmuştu. Rusya'da, devrimin dinsel okumaları, sürecin gelişimine başından beri eşlik etmişti. Bu, birileri için, ruhların arındığı bir uğrak, Rus ruhunun uyanışı ve yüzyıllardır beklenen bir *Civitas Dei*'nin* kuruluşunun Mesihsel tamamlanışı, içerisinde Rus Marksizmi'nin pozitivist şemalarının paradoksal bir biçimde Batı Dünyası'na karşıt geleneksel Slav topluluğunun halkçı idealleştirilmesiyle iç içe geçmiş olacağı hakiki bir "diriliş" olmuştu. Başkaları içinse bu, tanrısal bir tufan, yoldan çıkmış bir insanlığın günahlarının kefaretini ödemek için Arşıâlâ'nın buyurduğu bir şiddet dalgasıydı. Eğer Bolşevizm devrimin dinsel boyutunu dünyevileştirmişse, antikomünizm de olsa olsa, cihada dönüşmeye hazır kendi otantik inancını sahiplenebilirdi. Çar yanlısı karşıdevrimciler, 1918-1921 arasındaki İç Savaş'a gerçekten de bir mücahit ruhuyla katılmışlardı. Bu, XX. yüzyılın ilk yarısının diğer karşıdevrimci dalgaları için, özellikle de, İspanyol İç Savaşı sırasında, kızıl tanrıtanımazlığa karşı ulusal-Katolik bir *Cruzado*** olarak tasavvur edilen Frankoculuk dalgası için daha da geçerlidir. Mayer, zaten daha önce SSCB'ye karşı Nazi savaşını betimlemek için "dünyevileştirilmiş haçlı seferi" kavramını kullanmıştı. 1941'den 1945'e kadar süren bu savaşta, komünizmin yıkılması ile Yahudilerin toplu kırımı tek bir "kefaret" kavgasında birleşiyordu[54].

---

53. Émile Faguet tarafından çizilen de Maistre portresi, zikreden: Isaiah BERLIN, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", *Le Bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 1992, s. 102.

* *Tanrı'nın Kenti*:

** Haçlı seferi. (ç.n.)

54. Arno J. MAYER, *La "Solution finale" dans l'histoire*, La Découverte, Paris, 1990, s.

Kopuş, şiddet, kurucu iktidar, iç savaş, dünyevî din: Fransız ve Rus tarihsel deneyleri, devrimci sürecin farklı öğelerinin karmaşık eklemlenişini resmeder. Terör'ün zorbalığı aşağıdan yükselir. Jakobenler bunu düzenlemeye ve yasal bir çerçeve içinde tutmaya çalışmışlardı[55]. Bu, acil durumda doğmuş bir diktatörlüğün dışavurumuydu – Lazare Carnot bunu bir "tehlikeli durum diktatörlüğü" olarak adlandırmıştı. Bu, önce –devrim yabancı bir askerî koalisyon tarafından tehdit edildiğinde– kitlesel bir ayaklanmayla ilan edilmiş; daha sonra –gericilik ülke içinde örgütlenmeye başladığında ise– Kamu Esenliği Komitesi ile cisimleştirilmişti. Robespierre ile Danton'a göre, kör ve tehlikeli bir şekilde ifrata vardırılmış halk intikamının yerine "adaletin kılıcının" konulması söz konusuydu[56]. Mayer, Edgar Quinet'nin izinden giderek, Vendée'yi, iki tarafın aşırılığıyla ve bağnazlığıyla imlenen klasik bir iç savaş olarak çözümler. Vendée, devrimci oluşumlara karşı Katolik, Kralcı ve köylü direncini somutlaştırarak askerî bir gericilik görünümü kazanmış ve zorla bastırılmıştı. Öyleyse, bu savaşın kurbanları esasen askerlerden oluştuğundan, bunu bir soykırımla kıyaslamak doğru değildir. Din adamlarının %90'ının ulusa, yasaya ve Anayasa'ya bağlılık yemini etmeyi reddedip, işi Kralcı bir ordu kurmaya kadar vardırdıkları bir bölgede, Jakoben "Öfke Patlamaları"nın hedefi, bir halk değil, karşıdevrim olmuştu[57].

Fakat Terör kısa süreli olmuştur. Mayer'e göre, Fransız Devrimi'nin temel dinamiğini karakterize eden, devrimin toplumsal ve siyasal etkisini Avrupa ölçeğinde yayan Napolyon Savaşları ile "dışsallaştırılması" olmuştur. Mayer bu eğilimi, Napolyon'un Terör'e, sürekli devrimin yerine sürekli savaşı koyarak son verdiğini düşünen Marx'ın[58] sözcüklerini kullanarak vurgular. Devrim son tahlilde, 1815'te, Avrupa'yı yeniden "süreğen" bir Eski Rejim'in hâkimiyetine sokan Restorasyon sırasında sona erer[59]. Ne kadar yenilenmiş ve dönüştürülmüş olsa da, bu Eski Rejim varlığını 1914'teki nihai yıkılışına dek idame ettirecektir. Ardından gelen yeni Otuz Yıl Savaşları, harap olmuş bir Avrupa'da 1945'ten önce son bulmayacaktır[60]. Buna karşılık, Rusya'da terör, 1793-1794 İç

50-55.
55. *Karş.* Sophie WAHNICH, *La Liberté ou la Mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003, özellikle s. 63 ve 94.
56. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 171-172.
57. A.g.e., s. 315.
58. Bu, Karl Marx'ın teşhisidir. Bkz. François Furet (dir.), *Marx et la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1986, s. 170.
59. *Karş.* Arno J. MAYER, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Flammarion, Paris, 1983.
60. A.g.e., s. 11; Arno J. MAYER, *La "Solution finale" dans l'histoire*, a.g.e., s. 50

Savaşı'ndan da sert ve kanlı bir iç savaştan doğmuştu. Rus İç Savaşı, siyâsî çatışmaları, toplumsal ilişkileri, ulusal yarılmaları radikalleştirmiş ve kabalaştırmış bir Dünya Savaşı'nın üstüne geliyordu. Bazen, Rus boyunduruğunun sürdürücüsü olarak algılanan bir rejime karşı ulusal isyanlarla iç içe girerek, birkaç cephede birden harekete geçen bir uluslararası koalisyon ile bir iç karşıdevrim tarafından tehdit edilen Sovyet iktidarı, Jakoben diktatörlüğünü model alıp kurarak kendini savunmak zorunda kalmıştı. Mayer, Bolşevik terörde ideolojinin ağırlığını –zorbalığın, sosyalist bir düzene geçişin mecburi yolu olarak haklı çıkarılması– yadsımamakla birlikte, ideolojiyi tek neden olarak görmeyi reddeder, belirleyici neden olarak ise hiç kabul etmez. Onun gözünde, Sovyet iktidarının zorbalığını açıklamak için, onu karşıdevrimin zorbalığı ile ilişkilendirmek gerekir. Savaş Komünizmi, tıpkı "kitlesel ayaklanma" ve ardından Vendée Savaşı gibi, "örgütlenme ve yürütülme tarzının kibir, ideoloji ve çelikten bir iradeyle karışık bir panik, korku ve pragmatizm karışımı tarafından dikte edildiği" trajik bir bağlamdan ortaya çıkıyordu[61].

Kızıl terör beyaz teröre, her ikisinin de radikalleşme, aşırılık ve ifrat sarmalı ile birlikte yönlendirdikleri ülke çapında yaygın bir toplumsal şiddet bağlamında yanıt veriyordu. Çeka, işte o sırada oluşmuştu; hızla büyük bir iktidara sahip olarak –1918'de 2.000 üyeden, 1921'de 14.000 üyeye çıkmıştı– kendisini terörün, olağan yargıdan, hatta devrimci mahkemelerden özerk, hukuk üstü bir organı olarak kabul ettirmişti – ki Jakoben diktatörlük ile temel farklılık kuşkusuz burada yatmaktaydı. Bu iç savaş ortamında, devrimci güçlerin ideolojisi –yani Marksizm'in Bolşevik okuması– diktatörlüğün *tek* nedeni olmamıştır ama onun ortaya çıkmasını kuşkusuz özendirmiştir. Tarihin "ebesi" olarak bir şiddet tapınması ve toplumsal dönüşüm aracı olarak normatif bir diktatörlük görüşü üzerine kurulmuş olan bu ideoloji, denetim dışı iradeci taşkınlıklara neden olarak ve kimi zaman da toplumsal bedende derin yaralar açarak, yeni bir devrimci devlette hukukun yerinin esaslı bir küçümsenmesiyle bileşiyordu. Doğal biçimde maddi bağlamdan kaynaklanmayıp, daha çok Bolşeviklerin durumun zorluklarına getirdikleri yanıtı oluşturmuş olan öğeler işte bunlardı. İdeoloji ve bağnazlık, tıpkı Jakoben Terörü'nde bir rol oynamış oldukları gibi – ki Marx bunun ilk eleştirmenlerinden biri olmuştu[62] –kızıl terörde de bir paya sahip olmuşlardı– Troçki'nin *Terörizm ve Komünizm* baş-

61. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 199.
62. *Karş.* François FURET, *Marx et la Révolution française*, a.g.e.

lıklı kitabı (1920) bunun en bağlamlı sistemleştirilmesi olmaya devam eder[63]. Lenin, hukukun askıya alınmasını "burjuva demokrasisi"nin aşılması olarak sunduğunda ve Troçki, çalışmanın askerileştirilmesini proletarya diktatörlüğüyle özdeşleştirdiğinde, şiddet, kendiliğinden ve özgürleştirici karakterini yitirip, devlet aklı adına haklı çıkarılan hükümet sistemine dönüşmüştür. 1930'lu yıllarda bu bilançoyu çıkaran ise, Ekim Devrimi'nin bir savunucusu, özgürlükçü komünist Victor Serge olmuştur[64].

Cihan Harbi'nin tufanından doğmuş olan Rus Devrimi, Kıta'nın geri kalanına yayılmayı başaramamıştı. Rusya'daki İç Savaş'ın sonu, Orta Avrupa'daki devrimci girişimlerin yenilgisiyle üst üste gelmişti. Ocak 1919'da, Spartakistler Berlin'de eziliyor, birkaç ay sonrasında ise *Freikorps* kanlı bir bastırmayla Münih'te düzeni yeniden tesis ediyordu. Ağustos ayında Budapeşte'de, Mareşal Horthy, komünist Bela Kun yönetimindeki kısa ömürlü işçi şuraları cumhuriyetine son veriyordu. Kızıl Ordu'nun 1920 yazında Varşova kapılarında uğradığı başarısızlıktan sonra iktidardaki Bolşevikler yalnız kalmıştı. Mayer'e göre, Rus Devrimi'nin Stalinizm ile sonuçlanacak "içselleştirilme" süreci işte o sırada başlamıştı. Şayet Napolyon savaş açarak devrimi dışarıya yansıtmışsa, Stalin, önce "tek ülkede sosyalizmi" ilan ederek, ardından son derece kaba ve acılı bir toplum modernleştirme projesine girişerek, devrimi içeriye çekmişti. Mayer, komünizmi, Alman Nazizminin ve İtalyan faşizminin eşdeğeri hâline getiren "totaliterci" kuramları paylaşmaz. Biraz Deutscher'i hatırlatan bir ifadeyle, Stalinizm'i "anıtsal yaratılarla korkunç suçların" bir karışımı olarak sunar[65]. Stalin tarafından 1929'dan itibaren yaşama geçirilen "ikinci devrim", Slav geriliğine karşı, Batıcı itkilerin, ideolojik buyrukların ve Rus Marksizmi'nin köylülüğe karşı eski bir düşmanlığının, ayrıca Çarlık geçmişinden tevarüs edilen bir otoriterliğin bir araya geldiği korkunç bir toplumsal savaş olmuştu. İç Savaş (1918-1921), kırların kolektifleştirilmesi (1929-1933) ve siyâsî davalara bağlı temizlik hareketleri, yalıtılmış ve içe kapanmış devrimin bir "içselleştirme" sürecinin aşamaları olmuştu. Hedefi halkı yok etmek olmadığına göre, Kulaklardan arındırma Vendée Savaşı'ndan daha öte bir soykırım olmamıştır. Mülksüzleştirmelerin, hasada el koymanın, tehcirlerin ve genelleşmiş açlığın

---

63. Léon TROTSKI, *Terrorisme et Communisme*, UGE, 10/18, Paris, 1974. [*Terörizm ve Komünizm*, Slavoj Žižec'in Önsözü ile, Çevirmen: Onur Koyunlu, Epos, 2009, İstanbul. (ç.n.)]
64. *Karş.* Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Seuil, Paris, 1951, s. 294.
65. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 512. Bkz. Isaac DEUTSCHER, "Two Revolutions", *Marxism, War & Revolutions*, a.g.e., s. 34-45.

milyonlarca kurban almış olması su götürmez bir gerçek olsa da, bu, titizlikle planlanmış olmaktan çok doğaçlama (dolayısıyla büyük ölçüde denetim dışı sonuçlara sahip) bürokratik yöntemlerle tasarlanıp uygulanmış bir "yukarıdan devrimin" neticesi olmuştur. Mayer'e göre, en geçerli kıyaslama, Şoah ile değil, XIX. yüzyıl ortasında İrlanda nüfusunu kırıp geçiren büyük açlıkla yapılacak karşılaştırma olacaktır[66]. Tıpkı, Britanya yönetimi altındaki Hindistan'ın "doğal afetleri" için soykırım kavramına başvurulmasının problematik görünmesi gibi. Yine de, Sovyet kırlarını 1930'larda kasıp kavuran açlığın, Stalin'in politikasına her toplumsal direnişi boğmuş olduğu kesindir. 1929 ile 1953 arasında 18 milyon sürgüne ve iki buçuk milyon kurbana mal olan Gulag[67] ise, bu modernleşme sürecinde temel bir ekonomik işlevi yerine getiriyordu. Özetle, Stalin ne, artık tarihe karışmış bir mitolojinin söylediği gibi bir tanrısal şef, ne de hakiki bir Rus "Termidorcusu" idi. O, Mayer'in gözüne bir devrimci olarak değilse bile en azından, eseri bihakkın Ekim 1917'nin başlattığı süreç içerisinde yer alan "radikal bir modernleştirici" olarak gözükür[68]. Farklı olsalar da, Stalin'in "Öfke Patlamaları" bal gibi Kızıl Ordu'nun İç Savaş boyunca verdiği kavgaların devamıdır ve bunların ivmesi 1945'e, Nazi Almanyası'na karşı "Büyük Yurtsever Savaş"ın sonuna kadar tükenmeyecektir. Demek ki Rus Devrimi parabolünü, tıpkı Fransız Devrimi'nin 1815'te sonuna ermiş olması gibi, kendisini doğurmuş olan yeni Otuz Yıl Savaşları'nın sonunda tamamlamıştır.

Devrimci terörün bu yorumu şayet çekinceler doğuruyorsa, bunun nedeni ne bu yorumun tarihselciliği (uzun dönem), ne de karşılaştırmacılığıdır (Fransa ile Rusya'nın, bunları birbirinden ayıran yüzyılı aşkın mesafeye karşın, aralarında paralellik kurularak kıyaslanması). Çekinceler daha çok, bu yorumun tekparçacılığından [monolithisme] kaynaklanır: devrimler, içinde kopuşlar değil, aşamalar ayırt edebileceğimiz bloklar olarak kavranmaktadır[69]. 1789'da başlatılan Fransız Devrimi, yalnızca Termidor'u değil, aynı zamanda İmparatorluğu da içine alarak 1815'te tamamlanmıştır; 1917'de doğan Rus Devrimi, çev-

66. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 541. Başkaları, Sovyet kırlarının kolektifleştirilmesinin, her ne kadar bir soykırım olarak tasarlanmamış olsa da, *aynı zamanda* milliyetçiliğin de kökünü kazımayı hedeflediği Ukrayna'da soykırımcı özellikler kazandığını düşünürler. (*Karş.* Nicolas WERTH, "La grande famine ukrainienne de 1932-1933", *La Terreur et le Désarroi. Staline et son système*, Perrin, Paris, 2007, s. 116-134).
67. *Karş.* Anne APPLEBAUM, *Goulag. A History*, Anchor, New York, 2003 (özellikle "How Many?" başlıklı Ek s. 578-586).
68. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 562-563.
69. Bkz. Carla HESSE, "Revolutionary Historiography After the Cold War: Arno Mayer's *Furies* in the French Context", *The Journal of Modern History*, Vol. 73, 2001, no. 4, s. 902.

rimini 1945 Alman yenilgisiyle tamamlamıştır. Dolayısıyla, Stalinizm –çözümlemeleri Mayer tarafından tuhaf biçimde yok sayılan Troçki'nin irdelemiş olduğu gibi[70]– devrimin Termidorcu ve Bonapartist evresi değil, Terör'ün zirvesi olacaktır. Bu yaklaşım, J. Arch Getty ve Sheila Fitzpatrick gibi, "revizyonist" denilen yeni Amerikan toplumsal tarihçilerinin yaklaşımlarıyla önemli yakınlıklar gösterir. Bu tarihçiler için, Lenin ile Stalin arasında bir tözsel süreklilik koyutlamak pek o kadar söz konusu olmasa da, 1929 yılının kolektifleştirmesi ve sanayileşmesi 1917'nin kesiğini gerektirip derinleştirdiğinden, bu ikisini, farklılıklarıyla birlikte tek bir tarihsel sürece yerleştirmek söz konusudur. "Her ne kadar bu savaşları 1789 ruhunun cisimleşmesi olarak görmesek de, Napolyon'un devrimci savaşları –diye yazar Fitzpatrick *Rus Devrimi* başlıklı kitabında– bizim genel Fransız Devrimi kavramımızın içine alınabilir; benzer bir yaklaşım Rus Devrimi örnek olayında akla uygun görünür. Terimin genelgeçer anlamında, bir devrim, Eski Rejim'in yıkılmasıyla, yeni rejimin sağlamlaşması arasındaki ayaklanma ve istikrarsızlık dönemini kapsar. 1920'li yılların sonunda, Rus yeni düzeninin kesin sınırları henüz çizilmemişti[71]." Diğer bir deyişle, Lenin ile Stalin arasında, ne radikal kopuş, ne de doğrusal evrim olmuş olacaktır. 1917'nin Rusya'sıyla, Stalin'in Rusya'sı aynı değildi. Bir devrimin zorbalığı ile bir totaliter sistemin zorbalığı arasında, ampirik tercihlerden, siyâsî kararlardan, parti ve devlet aygıtındaki iç dönüşümlerden geçen bir farklılık olmakla birlikte, Rusya'da Stalinizmin temellerinin İç Savaş yıllarında atılmış olduğunu yadsımak zor olacaktır.

Fitzpatrick için, Rus Devrimi 1938'de Moskova Duruşmaları'yla birlikte kesilirken, Mayer buna İkinci Dünya Savaşı'nı da dahil eder (ki Fitzpatrick onu bu konuda eleştirmemezlik etmez[72]), ancak bu, kronolojik mahiyette bir sorun değildir. Mayer, Hannah Arendt'i alıntılayarak, İç Savaş'ın, devrimci bir diktatörlüğün eseri olan terörüyle, barış ve düzenin sağlanmış olduğu bir ülkede merkezî iktidar tarafından soğukkanlılıkla başlatılan totaliter, Stalinci terör arasında ayrım ya-

---

70. Léon TROTSKI, "État ouvrier, Thermidor et bonapartisme", *Nature de l'État soviétique*, Maspero, Paris, 1969, s. 27-42, ayrıca Léon TROTSKI, *La Révolution trahie*, Éditions de Minuit, Paris, 1989 [İhanete Uğrayan Devrim, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1991. (ç.n.)]. Troçki'ye göre, Rus Termidoru 1920'li yılların ortasında başlamıştı. O, Stalinizmi, Rus Devrimi'nin kazanımlarını hem korumuş hem de çarpıtmış bir Sovyet Bonapartizmi biçimi olarak görüyordu.

71. Sheila FITZPATRICK, *The Russian Revolution*, Oxford University Press, London, 1994, s. 3-4.

72. Bkz. Sheila FITZPATRICK, "Vengeance and Ressentiment in the Russian Revolution", *French Historical Studies*, 2001, no. 4, s. 585.

par[73]. Bu elbette temel bir ayrımdır ama o, bu ayrım üzerinde durmayı gerekli görmez. Mayer, devrimlerin bir ideolojiden kaynaklanmadığını söylemekte haklı olsa da, bunların yalnızca aşamalardan değil, aynı zamanda belirleyici siyâsî tercihlerin yapıldığı kesiklerden de geçtiğini göz ardı eder gibidir. Napolyon tarafından fethedilmiş Avrupa'ya getirilen Yurttaşlar Yasası nasıl ki 1789'un dönüşümlerinden kaynaklanmışsa, Stalin'in "yukarıdan devrimi" de 1917 kopuşu olmadan mümkün olmayacaktı ama her ikisi de bunların kaçınılmaz ve otomatik sonucu değildi. Başka siyasal sistemler, başka kurumsal biçimler ve başka modernleştirici yollar olanaklıydı. Napolyon İmparatorluğu'nun veya Stalinci totalitarizmin gelişi hiçbir yazgıya boyun eğmiyordu. Mayer, Anayasal Monarşistler ile Jakobenleri, Jakobenlerle Jirondenleri ve hatta Jakobenlerle Sankülotları bölen demokrasi tartışmalarına, mülkiyet, eşitlik ve sosyal adalet kavrayışlarına pek ilgi duymaz. Bu ideolojik çatışmalarda gizli toplumsal güçler –ki bunlar daha önce Albert Soboul ve Daniel Guérin tarafından belirlenmişlerdir– devrimin, bizzat yazarın kendisi tarafından da kabul edildiği gibi, bir toplumsal güçler çatışmasından çok siyâsî bir olgu olduğu bir canlandırımda yer bulmazlar[74]. Tıpkı bunun gibi, Rus devrimci güçlerini bölmekte olan, diktatörlük üzerine, kamusal özgürlükler üzerine, siyasal çoğulculuk üzerine, parti ile Sovyetler arasındaki, plan ile demokrasi arasındaki, milliyetçilik ile enternasyonalizm arasındaki ilişki üzerine tartışmaları da görmezden gelir. Oysa bu çatışmalar, Rusya'da bir tek parti rejiminin kurulduğu dönem olan 1917-1922 arasında olduğu kadar, Stalin'in Bolşevik Parti'de önce (Troçkist) sol muhalefeti, sonra da (Buharinci) sağ muhalefeti tasfiye ettiği 1925-1929 döneminde de çok sert geçmiştir. Mayer bu çatışmalara yalnızca, Stalin'i devrimin hem mirasçısı hem de uygulayıcısı hâline getirdiği kendi özel perspektifi içinde değinir: "Troçkistler ile Stalinciler arasındaki tartışma biraz, 1791-1792 arasında Jirondenler ile Jakobenler arasındaki savaş ve barış üzerine tartışmaların bazı öğelerini hatırlatmaktaydı. Jirondenler ile Troçkistler, Avrupa Devrimi'nin 'ulusal' devrimi desteklemesi gerektiğini öne sürerek, dış politikanın önceliğini savunma eğilimindeydiler; buna karşılık, Jakobenler ve Stalinciler iç politikanın başatlığını vurgula-

---

73. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 104. *Karş.* Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, a.g.e., s. 632.
74. Arno J. MAYER, "Response", *French Historical Studies*, 2001, no. 4, s. 590. Bkz. Daniel GUÉRIN, *Les Luttes de classes en France sous la Première République*, Gallimard, Paris, 1946, 2 vol. [*Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-1795*, Çeviren: Yavuz Alogan, Yazın Yayıncılık, 1986, İstanbul. (ç.n.)]; Albert SOBOUL, *La Révolution française*, Presses universitaires de France, Paris, 1984.

maktaydılar. Stalin, bu bakımdan, Konvansiyon'un kesin bir kararlılıkla, hızla genel savaşa yönelmesi öncesi Robespierre'e benziyordu.[75]"

Öfke Patlamaları tüm bu sorunlar üzerine tartışmayı yeniden başlatır. Mayer, devrimci tarihyazımı alanına güçlü bir eleştirel uyarıcı getirirken, liberal ve muhafazakâr tarihyazımına bir alternatif tasarlar.

EFSANE VE TARİH

Şayet Ekim 1917 efsanenin ötesinde anlaşılmaya çalışılırsa, bu olay hem bir devrimin hem de bir darbenin özelliklerine sahip olur: Çarlığın yıkılmasından sonra durmaksızın derinleşen bir devrimci kriz bağlamında Bolşevik Parti tarafından kararlaştırılan bir güç edimi[76]. Askerî düzlemde, Ekim bir kitlesel ayaklanma olmamış ve Petrograd'ın önceki aylarda sahne olduğu başka birçok olaydan kuşkusuz daha az görkemli görünmüştür. *Aurora* zırhlısının iki salvosu ve Bolşeviklerin denetimindeki Peter ve Paul Kalesi'nden Kışlık Saray'a açılan birkaç el ateş sayılmazsa, kızıl muhafızlar neredeyse savunmasız kalmış bir binaya saldırarak, neredeyse hiç kan dökmeden Geçici Hükümet üyelerini –Kerenski çoktan kaçıp gitmişti– tutuklamışlardı. Siyâsî düzlemde, Bolşevikler rakiplerinin zaaflarından ve tutarsızlıklarından yararlanmayı bilmişlerdi. Şubat ayaklanmasından yükselen barış talebini karşılamak yerine, Haziran ayında Galiçya'da felaketle sonuçlanan bir askerî saldırı başlatan bir hükümetle uzlaşmayı reddeden bir tek onlar olmuştu. Ayrıca, Ağustos'ta General Kornilof'un hükümet darbesinin başarısızlığa uğratılmasına belirleyici bir katkıda bulunduklarında, devrimin muhafızları olarak görünmüşlerdi. Şiarları –"bütün iktidar sovyetlere"– kendi güçlerinin çok daha ötesinde, çok geniş kesimler tarafından benimsenmekteydi. Bu ayrıca, tarihi önemi haiz 7 Kasım gecesi, İşçi, Asker ve Köylü Şûraları'nın [Sovyetlerinin] İkinci Kongresi tarafından onaylanmıştı. Uzlaşmaya en yatkın Menşevik önder Martov'un tüm sosyalist partiler tarafından oluşturulacak bir hükümet önerisi şayet kabul görmediyse, bunun nedeni bu önerinin azınlıkta kalmasıydı. Bugünden bakıldığında oldukça makul sayılabilecek bu öneri, o günün şartlarında zavallı görünmekteydi ve

75. Arno J. MAYER, *Les Furies*, a.g.e., s. 527.

76. *Karş.* Nicolas WERTH, "Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union soviétique", S. Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, a.g.e., s. 50. Ayrıca bkz. Orlando FIGES, *La Révolution russe 1891-1924. La tragédie d'un peuple*, Gallimard, "Folio", Paris, 2008, 2 vol.; Alexander RABINOWITCH, *The Bolsheviks in Power. The First Year of Soviet Rule in Petrograd*, Indiana University Press, Bloomington, 2007.

Troçki eski yol arkadaşını "Tarih'in çöplüğü"ne havale etme[77] kibrini göstermişti. Bolşevikler, sonradan yayacakları naif klişede resmedildiği gibi geleceğe doğru yürüyen bir proleter ordusunun öncü müfrezesi olmamakla birlikte, düşmanlarının tasvir edeceği kana susamış bir azınlık da değildiler. Rus kırlarında en fazla kökleşmiş güç olan Sosyalist Devrimcilerin büyük bir üstünlük sağladıkları Kurucu Meclis seçimlerinin kanıtlamış olması gerektiği gibi ülkenin tamamında azınlıkta kaldıkları halde, şûralarda çoğunluğu kazanmışlardı, ayrıca Petrograd ve Moskova gibi büyük kentlerdeki hegemonik gücü oluşturmaktaydılar. İktidarı ele geçirmeyi, hem olayların dinamiğinin gitgide daha radikal çözümlere ittiği bir Şûralar Meclisi'ndeki dalgalanan çoğunluklardan, hem de ordunun dağılması ve halkta giderek artan bir düşmanlık karşısında düzeni sağlamaktan aciz bir hükümetin itibarsızlığından yararlanarak başarmışlardı.

İktidar değişikliğinin Şûralar Meclisi tarafından onaylanmış olması, Ekim'in kelimenin geleneksel anlamında bir *darbe* olmadığını kanıtlar. Fakat bu güç edimi, bir dönemeci imlemiştir: Şubat'ta doğmuş olan demokratik coşkuya son vermiş ve İç Savaş'la sonuçlanacak yeni bir aşamayı başlatmıştır. İç Savaş, Lenin ile Troçki'nin ideolojik projelerinde yer almıyordu ama Şûralar ile Kurucu Meclis arasındaki iktidar ikiliğini aştıktan sonra artık geri adım atmaları mümkün değildi. Bu durumda, hayatta kalmanın tek yolu, devrimci dalganın üzerinde kalmaya ve ülkeye hâkim olan toplumsal anarşiyi "düzenlemeye" çalışarak, hasımlarla her yola başvurarak mücadele etmekten ibaret hâle geliyordu. Devrimin bir öfke patlaması olduğunu ve eğer bu yolda can vermek istemiyorlarsa onun başına geçmeleri gerektiğini çok iyi anlamışlardı. Rus Devrimi Cihan Harbi'nden doğmuştu, şiddeti ise derin bir yaralanmadan, toplumsal ilişkilerde, kültürde ve Avrupa'nın zihin dünyasında bir acımasızlaşmadan kaynaklanmaktaydı. Bolşevikler bu şiddetin mucidi değildiler; Batılı Büyük Güçler tarafından desteklenen, kendilerinden daha vahşi değilse, en az kendileri kadar vahşi düşmanlarla karşı karşıya kaldıklarında, bu şiddetin daha ziyade yorumcusu oldular.

Devrimi tarihselleştirmek için, efsaneleri çıkarmak gerekir. Ancak bu efsaneleri atmak da yetmez. Bunları daha ziyade incelemek, çözümlemek ve açıklamak gerekecektir, çünkü bunlar aynı zamanda olağanüstü bir güçle de yüklü olabilirler. Komintern'in ilk kongrelerinde,

77. Léon TROTSKI, *Histoire de la révolution russe, t. 2, Octobre*, Seuil, Paris, 1967, s. 691.

içinde müstakbel bürokratların, Makyavelci hesapçıların, Çekacıların ve kulislerde sırasını bekleyen birkaç cellâdın yanında devrimcilerin, komplocuların, dogmatik entelektüellerin, idealistlerin, maceracıların, "köksüz kozmopolitlerin", karizmatik önderlerin, kahramanların ve şehitlerin birbirine karıştığı patlayıcı gücü yüksek bir kokteyl görmek kuşkusuz yanlış değildir. Ancak, komünizm yalnızca Orwellci bir kâbus olmamıştır; o aynı zamanda, madun sınıflara bir haysiyet duygusu vermeyi ve çok sayıda neslin umutlarını ateşlemeyi başarmıştır. XX. yüzyıl tarihinin tamamı, aynı anda hem totaliter bir sistemi, hem de gezegen ölçeğinde milyonlarca erkek ve kadını seferber ederek güçlü özgürleştirici özlemleri cisimleştirme yeteneğindeki bu iki başlı Janus* tarafından katedilmiştir. İşte belki de bu yüzden, bugün, bu "aşırılıklar çağının" sonucuna vardığımızda, kendimizi, soykırım kurbanlarının anılmasının enkaz hâline gelmiş devrimlerin umutlarının bıraktığı boşluğu doldurduğu, ütopyalardan yoksun bir dünyada buluyoruz. *Gün Ortasında Karanlık*** ile *The God that Failed*'in [Başarısız Tanrı. (ç.n.)] yazarı Arthur Koestler bile, komünizmin, kendi kişisel güzergâhının ilk evresinin tamamında göstermiş olduğu, kendisinin de direnmeyi başaramadığı manyetik çekim gücünü inkâr edememekteydi. "Haklı nedenlerden dolayı haksızdık" diye yazıyordu Koestler otobiyografisinde, ayrıca şunları ekliyordu: "Rus Devrimi'ni baştan beri aşağılayanlar, aslında bunu bizim hatamızdan daha az övgüye değer sebeplerden ötürü yaptılar. Hayal kırıklığına uğramış bir âşıkla sevmekten aciz olanlar arasında dünya kadar fark vardır[78]".

---

* Tam ters yönlere bakan iki yüze sahip Roma Tanrısı. (ç.n.)

** *Gün Ortasında Karanlık*, Çevirmen: Pınar Kür, İletişim, 1999, İstanbul. (ç.n.)

78. Arthur KOESTLER, "La corde raide", Œuvres autobiographiques, Robert Laffont, Paris, 1994, s. 227.

3
Faşizmler
George L. Mosse, Zeev Sternhell ve Emilio Gentile Üzerine

Faşizmin tarihyazımı son üç on yıl boyunca, inceleme alanını genişleterek, paradigmalarını değiştirerek ve yeni soruşturma kuralları tanımlayarak önemli bir mutasyon yaşamıştır. Bu yenilenmeye en fazla katkıda bulunan tarihçiler arasında, George L. Mosse, Zeev Sternhell ve Emilio Gentile ilk sırada yer alırlar. Bunlar elbette önemli katkılar getirmiş yegâne tarihçiler değildir[1] ama uluslararası ölçekte en zengin tartışmalara yol açan, kuşkusuz bunların çalışmaları olmuştur. Mosse, Sternhell ve Gentile araştırmalarını sırasıyla Nazi Almanyası, III. Cumhuriyet Fransa'sı ve Mussolini İtalya'sı üzerinde yoğunlaştırmış olsalar da, bu tarihçilerin hepsi, araştırmalarını faşizm kavramının ortak çevrenini oluşturduğu, karşılaştırmalı bir perspektife oturturlar.

TARİHÇİ KÜMELENMELERİ

Öncü rolü, hiç tartışmasız, üçünün en yaşlısı olup, on yıl kadar önce ölen ve şimdiden XX. yüzyılın büyük tarihçilerinden biri olarak "ermiş mertebesine yükseltilen" Mosse'ye aittir. Mosse'nin çağdaş tarihe yaklaşımı, ölümünden sonra yayımlanan Anılar'ında[2] başarıyla canlandı-

---

1. Sadece birkaç çalışmayı hatırlatmak için bkz. Roger EATWELL, "Towards a New Model of Generic Fascism", *Journal of Theoretical Politics*, IV, no. 1, 1992, s. 1-68; Roger GRIFFIN, *The Nature of Fascism*, Routledge, London, 1993; Roger GRIFFIN, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, Houndmills, 2007; Robert O. PAXTON, *Le Fascisme en action*, Seuil, Paris, 2004; Stanley G. PAYNE, *Fascism. Comparison and Definition*, University of Wisconsin Press, Madison, 1980; S. G. PAYNE, A History of Fascism 1914-1945, UCL, London, 1995; Ismael Saz CAMPOS, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Marcial Pons, Madrid, 2003; Federico FINCHELSTEIN, *Transatlantic Fascism. Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*, Duke University Press, Durham & London, 2010.
2. George L. MOSSE, *Confronting History. A Memoir*, University of Wisconsin Press, Madison, 2000.

rılmış oldukça tikel bir entelektüel yolun sonucudur. Mosse, Weimar Cumhuriyeti'nin başlangıcında, Prusyalı Yahudi aristokrasisine mensup güçlü bir ailede dünyaya gelmişti; babası, Almanya'nın en önemli yayımcılık imparatorluklarından birinin sahibiydi. Genç Mosse, 1933'te ailesiyle birlikte Almanya'dan ayrılmak zorunda kalmış, öğrenimini önce Büyük Britanya'da, Cambridge'te, sonra 1939'da yerleşeceği Birleşik Devletler'de, Harvard'da sürdürmüştü. Dinsel Reform tarihine bir tez vakfettikten sonra, faşizmi ve Nazizm'i incelemeye yönelmişti. Kariyeri çoğunlukla, Amerikan akademik dünyasının en liberal üniversitelerinden biri olan Wisconsin Üniversitesi, Madison'da geçmişti. Dolayısıyla, Weimar Cumhuriyeti'nin sonunu, Nazizmin yükselişini, Alman Yahudiliği'nin zirvesini ve yok oluşunu, 1930'lu yılların antifaşizmini ve savaşı, 1950'li yılların Amerika'sında McCarthyciliği ve sonraki on yılda üniversite yerleşkelerinin kaynayan atmosferini yaşamıştı. Yahudi ve eşcinsel olduğundan, burjuvazinin saygıdeğerliği sorunu üzerine, milliyetçilik ile cinsellik arasındaki, norm ile başkalık arasındaki, yine milliyetçilik ile sanatsal öncü [avant-garde] arasındaki karmaşık ilişki üzerine yazdığında, faşist estetikte beden imgesi üzerine yazdığında yapmış olduğu gibi kendi anı ve deneyim birikimine başvuruyordu.

Daha sonraki nesillere mensup olan Sternhell ve Gentile, başka yetiştirici deneyimler yaşamışlardı. Bunların, Kudüs Üniversitesi'nde tarih profesörü olan ilki, tezini hazırladığı Paris Siyasal İncelemeler Enstitüsü'nde yetişmişti. Sonradan bu kurumla arasına mesafe koymuş olsa da, gerek Marksizm'in etkilerine, gerek de toplumsal ve kültürel tarihin etkilerine aynı ölçüde kapalı, daha çok klasik tarzda bir siyasal düşünceler tarihinin izini taşıyan bir yapıt inşa etmişti. Gentile'ye gelince o, entelektüel nesep ilişkisine sahip olduğunu kabul ettiği, Mussolini'nin başlıca biyografi yazarı ve faşizmin İtalyan tarihçisi Renzo De Felice'nin öğrencisi olmuştu[3]. Buna karşın, bir yandan faşizmin kurucusunun biyografisine daha az ilgi göstererek, diğer yandan da çalışmalarını daha çok kültürel tarihe yönelterek üstadından uzaklaşmıştı. O kadar ki, Gentile'nin Mosse ile yöntembilimsel yakınlıkları bugün, kendisini İtalyan üstadıyla birleştiren yakınlıklardan çok daha açıktır[4]. Ama De Felice aralarındaki bağ olmaya devam eder. De Felice ile Mosse, birçok bakımdan farklı iki tarihçiydi. Mosse'den on yaş kadar büyük olan De Felice, Delio Cantimori ile Federico Chabod'un tarihselci oku-

3. Emilio GENTILE, *Renzo De Felice. Lo storico e il personaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
4. Gentile "en fazla" Mosse'ye "borçlu" olduğunu kabul eder (*karş.* Emilio GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 2001, s. XI).

lunda yetişmişti; Amerikalı meslektaşının yapıtını ise, ancak Mussolini üzerine araştırmasına başlamasının üzerinden epeyce zaman geçtikten sonra keşfetmişti. De Felice'nin faşizme yaklaşımı siyâsî ve kurumsal tarihe, kültüre ve estetiğe oranla daha fazla ayrıcalık tanımaktaydı; hâlbuki kültür ve estetik Mosse'nin ilgisinin odağında yer almaktaydı. *Duce*'nin biyografi yazarı, aralarındaki farklılıklara rağmen, Amerikalı meslektaşına duyduğu hayranlığı gizlememekteydi. Onda, kendi sezgilerinin çoğunun ve araştırmalarının bazı sonuçlarının kavramlaştırılmasını buluyordu. Mosse'nin çalışmaları, modern ve "devrimci" doğaya sahip görüngü olarak faşizm görüşünü netleştirmesine, "kitlelerin millileştirilmesi"nde halkın Mussolini rejimine ilişkin görüş birliğinin kaynağını yakalamasına, son olarak faşizmin kökenlerini Jakoben matrise sahip bir sol gelenekte aramasına yardımcı olmuştu[5]. De Felice'nin kendisi de, Mosse'nin yapıtının İtalya'da yayılmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur; bu yapıt Birleşik Devletler'in (ve daha sınırlı olsa da Almanya'nın) dışında en büyük yankıyı İtalya'da uyandırmıştır[6]. Öte yandan, Mosse, Mussolini'nin biyografi yazarında, çalışmalarında sistemli bir şekilde kendi yöntemine yakın bir yöntem uygulayan bir araştırmacı görmekteydi. Söz konusu yöntem faşizmi, insanlarını, fikirlerini, kültürünü ve "özalgısını" ciddiye alarak, bunları dışarıdan bir bakışla, özellikle antifaşizmin bakışıyla filtrelemeden "içeriden" incelemekten oluşur[7]. De Felice, bir bakıma, bu bölümün odağında yer alan üç tarihçiyi birleştiren bağdır. 1983'te, İtalyan asıllı Arjantinli sosyolog Gino Germani'nin yanında, Mosse, Sternhell ve Gentile'yi, 1960'ların sonundan bu yana faşizmin analizine en önemli ve yenilikçi katkıları getirmiş araştırmacılar olarak tanımlamaktaydı[8]. Sternhell ise, yakın bir tarihte, Renzo De Felice'nin, "İtalyan faşizminin açıklamasının öncelikle ideolojide ve kültürde yattığını" düşünen "İtalyan mirasçıları", Pier Giorgio Zunino ve Emilio Gentile ile yakınlığını kabul etmiştir[9].

---

5. Renzo DE FELICE, "Prefazione" (1983), *Le interpretazioni del fascismo, Laterza*, Roma-Bari, 1995, s. VII-XXV, ayrıca bkz. De Felice'nin George L. Mosse'nin kitabının [*The Nationalization of the Masses*, Cornell University Press, London, 1991. (ç.n.)] İtalyanca baskısına yazdığı Giriş, George L. MOSSE, *La nazionalizzazione dele masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna, 1975, s. 7-18.
6. Mosse'nin yapıtının Fransa'da yayılmasının gecikmesi üzerine karş. Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, "George L. MOSSE, Réflexions sur une méconnaissance française", Annales, 2001, nº 1, s. 183-186.
7. George L. MOSSE, "Renzo De Felice e il revisionismo storico", Nuova Antologia, 1998, no. 2206, s. 177-186, özellikle s. 185.
8. Renzo DE FELICE, "Prefazione" (1983), *Le interpretazioni del fascismo*, a.g.e., s. IX.
9. Zeev STERNHELL, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Fayard, Paris, 2000, s. 49. Künyesi verilen kitabın üçüncü baskısına Önsöz.

FAŞİST KÜLTÜR

O halde faşizm ne idi? Bu üç tarihçiden her biri bu soruya kendi yanıtını getirmiş olsa da, hepsi birkaç temel ayırt edici özellik üzerinde odaklanan bir tanımı paylaşırlar: Faşizm hem bir devrim, hem bir ideoloji, hem bir dünya görüşü hem de bir kültür olmuştu. Bir devrimdi, çünkü yeni bir toplum kurmak istiyordu. Bir ideolojiydi, çünkü milliyetçiliği, Marksizm'i reddettikten sonra, alternatif bir yol arayarak, liberalizme olduğu kadar, muhafazakârlığa da karşı çıkan bir perspektifte daha açık bir tarzda yeniden ifade etmişti. Bir dünya görüşüydü, çünkü siyâsî projesini bir tarih görüşünün içine yerleştiriyor, bir "yeni insan" yaratmak istiyor ve kendisini ulusun ilahi yazgısı olarak sunuyordu. Ayrıca bir kültürdü, çünkü kolektif tahayyülü dönüştürmek, hayat tarzlarını değiştirmek, özel hayatla kamusal yaşam arasındaki her ayrımı ortadan kaldırmak istiyordu. Her üçü için de, toplumsal itici gücü orta sınıflarda yatan ve emeli yeni bir uygarlık kurmak olan[10] bir "sağcı devrim[11]" söz konusuydu. Diğer bir deyişle, hem anti-liberal hem anti-Marksist, "manevi" ve "cemaatçi" bir devrim söz konusuydu[12].

Tarihyazımı uzun zaman, anti-liberalizm, antikomünizm, anti-demokrasi, anti-Aydınlanma olarak kendisini ancak *olumsuzda* tanımlayabilen, buna karşılık özgün ve ahenkli bir kültür yaratmaktan temelli aciz, geri kazanılmış atık malzemelerden oluşmuş, eklektik bir magma olarak bir faşizm görüşünü savunmuştu. Mesela, Norberto Bobbio'ya göre, faşizmin ideolojik bağlamı ancak, bu olumsuz duruşun, modernlikle, hele devrimcilikle uzaktan yakından alakası olmayan bir otoriter ve muhafazakâr gelenekten tevarüs edilen başka değerlerle –düzen, hiyerarşi, itaat– füzyonunda görünür hâle geliyor ve bu füzyona dayanıyordu[13]. Üç tarihçimiz, bu görüşe karşı, kuşkusuz daha önce varolan

---

10. George L. MOSSE, *La Révolution fasciste*, Seuil, Paris, 2003, s. 71; Zeev STERNHELL, "Le concept de fascisme", *in* Zeev STERNHELL, Mario SZNAJDER, Maja ASHERI, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Gallimard, "Folio", Paris, 1994, s. 23-24. [*Faşist İdeolojinin Doğuşu*, Çeviren: Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, 2012, İstanbul. (ç.n.)]
11. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, Gallimard, Paris, 2004, s. 152.
12. Zeev STERNHELL, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Seuil, Paris, 1983, s. 273-274. Faşizmin "devrimci" karakterini ön koyut kabul eden tezin en radikal versiyonu A. James Gregor'a aittir. Gregor'a göre, gerek ideolojisi, gerek propaganda tekniği gerek de modernleştirme politikası nedeniyle XX. yüzyılın hakiki devrimi, komünizm değil, faşizm olmuştur. (*Karş.* James GREGOR, *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1974).
13. Norberto BOBBIO, "L'ideologia del fascismo" (1975), *Dal Fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure et le culture politiche*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997, s. 61-98.

birçok unsuru kendisine mal etmekle birlikte bunları yeni bir sentezde eritmeyi başaran faşist projenin bağlamını vurgular. Faşist girdapta çözünen muhafazakâr değerler kodlarını değiştiriyor, duyulmamış, fazlasıyla modern bir yan anlamla yüklenerek yeniden doğuyordu. Sosyal Darwinizm, Eski Rejim'den miras kalan organisist cemaat fikrini, ırk üzerine kurulmuş ve bir doğal seçme sürecinden çıkmış monolitik bir ulus görüşüne dönüştürüyordu. Militarizm ve emperyalizm, demokrasi ve eşitliğin reddini ulusal ve ırksal düzen tapınmasına, bireyciliğin reddini kite hayranlığına, şövalyece cesaret ülküsünü, dirimselci ve akıldışı kavga tapınmasına, güç fikrini fetih ve tahakküm projesine, otorite ilkesini totaliter dünya görüşüne dönüştürüyordu.

Faşizmin bileşenleri, birbirlerinden kuşkusuz tamamen farklıydı. Faşizmde önce, romantik bir itki, yani genellikle hayal mahsulü efsanevi bir geçmiş uydurarak geleneği idealize eden bir ulusal tasavvuf bulunur. Faşist kültür, etkinliği, erkekliği, gençliği, kavgayı; tüm bunları ulusal kimliği yeniden tanımlaması gerekecek olan belirli bir beden imgesine, jestlere, amblemlere, sembollere dönüştürerek yüceltir. Bu değerlerin hepsi kendi antitezlerini gerektirir. Bu antitezler bir başkalık imgeleri çokluğuna ayrılır: madun bir konumu kabul etmeyen eşcinseller ve kadınlar cinsinin başkalığı; suçluların ve canilerin toplumsal başkalığı; anarşistlerin, komünistlerin ve yıkıcıların siyâsî başkalığı; Yahudilerin ve sömürgeleştirilmiş halkların ırksal başkalığı. Hepsi, bedende ve ruhta, burjuva normalitesinin, fiziksel olduğu kadar estetik ve ahlaki antitezini simgeleyen bir "yozlaşma"nın damgasını taşırlar. Spor yapmayan, vücuduna bakmayan, eylemek yerine düşünen, doğadan uzakta kentte yaşayan entelektüel, faşist "yeni insan"ın vücut zindeliğinin, cesaretinin, tehlikeyi hiçe saymasının ve savaşçı etiğinin karşı çıktığı hastalığı ve çürümeyi cisimleştirir. Söylemeye gerek yok, Yahudi bu olumsuz özellikler kümesini ideal-tip oluşturacak tarzda cisimleştirir. Yahudilik, eşcinsellik ve kadınlık, faşist estetiğin kendi olumlu erkeklik, sağlık ve bedensel ve ahlaki hijyen efsanelerini geliştirmesine imkân veren, olumsuz sıfatına en layık olumsuz betilerdir[14]. Eşcinselliğin burjuva damgalanması, faşizmde, *Männerbund*'dan (1914 öncesi Alman gençlik hareketlerinin eril topluluğu) tevarüs edilen ve Winckelmann tarafından XVIII. yüzyıl sonundan itibaren kodlanan Yunan kökenli estetik modellerden esinlenen

14. George L. MOSSE, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Howard Fertig, New York, 1985, VII. bölüm; George L. MOSSE, *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Abbeville, Paris, 1997, s. 157-180.

erotik bir imgeselle birlikte var olur[15]. Pierre Drieu La Rochelle'den Robert Brasillach'a, Julius Evola'dan Ernst Jünger'e çok sayıda yazar, bu tekil muhafazakâr ahlak, baskıcı ideoloji ve transgresif imgesel karışımı tarafından güçlü bir şekilde cezp edilmiştir[16].

Nazizm, öjenizm ve ırksal biyoloji sayesinde başkalığın olumsuz stereotiplerini tıbbi kategorilere dönüştürmüştü. "Irk kavramı – diye yazmaktaydı Mosse, Sander Gilman'ın çalışmalarına dayanarak – öncelikle Yahudilere ilişkindi ama *"outsiders"*ın tıbbi vakaya dönüştürülmesi, bunların hepsini açıkça toplumsal normların dışına yerleştiriyordu. Hastalık kavrayışı, sıradan suçluları, eşcinselleri ve Yahudileri sözde anormallikleri içine daha da fazla mıhlamaya imkân veriyordu.[17]" Bununla birlikte, Nazi dünya görüşünde Yahudi ve eşcinsel betilerinin birbirlerinin yerine konabilir olmadıklarını unutarak, farklı başkalık biçimlerini benzetmemek gerekecektir. Eşcinsel "sapıklığı", yani davranışı nedeniyle damgalanmaktaydı; Yahudi ise özü nedeniyle. Biri "iyileştirilmeli" ya da "ıslah" edilmeli, diğeriyse yok edilmeliydi[18]. Faşizm XIX. yüzyıl burjuva toplumundan normatif bir saygıdeğerlik fikri tevarüs etmiş olsa da, Gentile "sivil giyimli saygıdeğerliğin", "üniformalı saygıdeğerlik" ile aynı şey olmadığını hatırlatmakta haklıdır[19].

Bu romantik itki faşizmde, paradoksal biçimde, hızın fütüristler tarafından kutlanması ve Alman ormanlarının doğal güzelliğini Krupp fabrikalarının sınaî gücüyle birleştirmek isteyen Josef Goebbels'in "çelikten romantizmi" tarafından iyice görünür kılınan bir teknik modernite tapınmasıyla birlikte var olur. Burada XIX. yüzyıl sonunun *kültürel kötümserliği*nden, muhafazakâr geleneğin değerlerini emperyalizmin ve totaliter devletin imkânlarıyla bir ulusal diriliş mücadelesinde canlandırma yeteneğine sahip *gerici modernizm*e bir başkalaşımın tüm öğeleri mevcuttur[20]. Ancak, "gerici modernizm" kavrayışı, Mosse, Sternhell ve Gentile'nin onayını almak için, faşizmin açıkça eklektik değilse de, çoktürel [heterojen] ideolojik temelini çok fazla

15. George L. MOSSE, *La Révolution fasciste*, a.g.e., s. 244-245.
16. A.g.e., 9. bölüm.
17. George L. MOSSE, "Bookburning and Betrayal by the German Intellectuals", *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanover, N.H., 1993, s. 111.
18. *Karş.* Saul FRIEDLÄNDER, "Mosse's Influence on the Historiography of the Holocaust", *in* Stanley G. PAYNE, David SORKIN and John S. TORTORICE (ed.), *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2004, s. 144-145.
19. Karş. Emilio GENTILE, "A Provisional Dwelling. The Origin and Development of the Concept of Fascism in Mosse's Historiography", in *What History Tells*, a.g.e., s. 101.
20. Bkz. Jeffrey HERF, *Reactionary Modernism. Technology, Politics and Culture in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York, 1984.

hatırlatmaktaydı. Onlar, kendi gözlerinde tepeden tırnağa bir devrimci görüngü olan faşizme hiçbir "gerici" karakter atfetmezler. Gentile'ye göre, "faşist modernizm" veya "totaliter modernite" kavramı çok daha uygun olacaktır[21].

Faşizmin tüm kurucu öğeleri, kitle toplumunda, temellerini genişleterek, dilini değiştirerek ve önderlerini halk sınıflarından devşirerek nitel bir dönüşüm geçiren milliyetçilik dalında üst üste gelirler. *Führer* ile *Duce* artık aristokrat kökenli politikacılar değil, hâkim elitlerin geleneksel yetişme yollarına yabancı, siyâsî yeteneklerini, ilk dünya çatışması öncesindeki ya da bu çatışmayı izleyen siyâsî krizler sırasında, kitlelerle temas hâlinde, sokakta keşfetmiş pleblerdir. Bu başkalaşım aslında Cihan Harbi'nin ertesinde, faşizmin, siyâsî mücadeleye siperlerden tevarüs edilen dili ve kavga yöntemlerini sokmaya çalışmasıyla tamamlanır. Avrupa'nın kalbindeki büyük dönemeç, topyekûn savaş, şiddeti banalleştirmiş, toplumları endüstriyel katliama ve kitlesel anonim ölüme alıştırarak *kabalaştırmıştı*[22]. Faşizm, milliyetçi politik hareket olarak bu travmadan türemiştir. Mosse faşizmi, savaş sırasında güçlü bir ivme kazanan "kitlelerin millileştirilmesi[23]"nin oğlu olarak takdim eder. Faşizm, kitleleri, onlara artık 1914 öncesi liberal toplumlarında oldukları gibi siyasetin pasif seyircileri değil, aktörler oldukları yanılsamasını vererek seferber etmek istemekteydi.

Kitlelerin millileştirilmesi kendisini, bir kolektif ayinler –yurtsever gösteriler, şehitler tapınması, ulusal bayramların kutlanması, anıtlar, bayraklar ve marşlar– kümesinde dışa vurur ki bu da, faşist ve Nazi ayinsel âdetlerinde, Mussolini'nin Roma'da, Piazza Venezia'da, Hitler'in ise Nuremberg'te, Zeepelin Stadı'nda yaptıkları konuşmalarda en mükemmel hâlini alır. Diğer bir deyişle, faşizm üstü kapalı olarak, modernitenin tipik bir görüngüsü olan milliyetçiliğin *sivil dine* dönüştürülmesinin numunelik rejimi haline gelmiştir[24]. Mosse'nin, kökenlerini, dinsel tipte ritüelleri yeniden üreten kolektif bayramlarla kutlanan dünyevî kurumlara (Cumhuriyet) kutsallık atfedilmesiyle, ulusa imanla ve estetikle politika arasında yeni bir ilişki icat eden bir üslup arayışıyla birlikte Fransız Devrimi'ne dayandırdığı bir eği-

21. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., XI. bölüm.
22. George L. MOSSE, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford University Press, New York, 1990, VII-VIII. bölümler.
23. George L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and the Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York, 1974.
24. George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, a.g.e., I. bölüm; George L. MOSSE, *La Révolution fasciste*, a.g.e., s. 75.

lim söz konusudur. Mosse bu bakımdan, faşizmde "Jakoben politik üslubun doğrudan bir mirasçısını[25]" görür. Zaferlerinin kutlanmasıyla ve şehitlerinin anılmasıyla, faşizm, Fransız Devrimi'nin devrimci bayramlarının sadık takipçisi olur. Fakat ayrıca, belli bir sosyalist geleneğin, özellikle Alman geleneğinin de mirasçısıdır. Sosyal Demokratlar, emekçileri değerler (özgürleşme, eşitlik, sosyalizm) etrafında seferber ederek ve onları güçlü (yalnızca politik ve sendikal değil, aynı zamanda sportif, kültürel, gençlik vb.) örgütler içinde eğiterek, kızıl bayrak gibi simgeler ve koreografileriyle, marşlarıyla birlikte 1 Mayıs gösterileri gibi ayinler etrafında inşa edilmiş yeni bir dünyevî din yaratmışlardı. Sosyalizmle faşizm arasındaki temel farklılık hiç kuşkusuz, sosyalizmde dinsel boyutun, faşist popülizmin tam tersine, Aydınlanma'nın akılcılığına derinden bir bağlılıkla ve bir proleter özgürleşmesi kavrayışıyla dengelenmesiydi. Ancak bu temel farklılık, Mosse'ye göre, sosyalizmin faşizm üzerinde, değerlerini reddetmekle birlikte belirli biçimlerini yeniden üretebileceği bir model olarak hatırı sayılır bir etkide bulunmasına engel olmamıştı[26].

Bu yaklaşım, Eric Voegelin ve Raymond Aron tarafından 1930'lu ve 1940'lı yıllardan itibaren geliştirilen yaklaşımla özdeş değildir. Bu iki yazar, Nazizm ile komünizmi modernitenin, aynı liberalizm karşıtlığını paylaşan ve aynı eskatolojik* özlemlerden beslenen birbirinden ayrı iki "dünyevî dini" olarak yorumlamaktaydılar[27]. Mosse için faşizm, taraftarlarında akılcı kanaatten çok itikada dayanan bir bağlılık yarattığı oranda dinsel bir boyut sergiler, ancak Mosse, faşizmin ideolojik içeriklerine daha az önem atfederek, onun özellikle üslubunu, pratiklerini ve temsillerini inceler. Gentile, Mosse'nin izinden giderek, simgeselini –arındırıcı ve diriltici bir siyasetin aracı olarak cop, şehitlerin anılması sırasında çağrı, birlik simgesi olarak *fascio littorio*; ayrıca Roma'nın kurucusu dişi kurt efsanesini de unutmamak gerekir– çözümlediği faşist üslubu "siyasete kutsallık atfedilmesi" olarak tanımlar[28]. Faşizmin, *Enciclopedia italiana* için Giovanni Gentile ile ortaklaşa kaleme aldığı bir denemede Mussolini tarafından açıkça sa-

25. A.g.e., s. 26.
26. George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, a.g.e., VII. bölüm.
* *Eschatologie* (Fr.) (eskatologya, ilm-i âhiret, ilmü'l-âhire, öbür dünya bilgisi): İnsanlığın ve dünyanın sonunu, kıyameti (hesap gününü) ve öbür dünyayı anlatmaya çalışan ilahiyat dalı. (ç.n.)
27. Eric VOEGELIN, *Les Religions politiques*, Cerf, Paris, 1994; Raymond ARON, "L'avenir des religions séculières", *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Gallimard, Paris, 1990, s. 925-948. Bu kavram üzerine özellikle bkz. Emilio GENTILE, *Les Religions de la politique. Entre démocratie et totalitarismes*, Seuil, Paris, 2005.
28. Emilio GENTILE, *Il culto del littorio*, a.g.e., s. 43, 47, 53.

hiplenilen dinsel boyutunun ne denli bilincinde olduğunu gösterir[29]. *Il popolo d'Italia*, 1922'den itibaren, ikisinde de "bir din, bir milis, bir ruh disiplini" kadar, "bir sivil ve siyasal iman" da saptayarak, faşizmi Hıristiyanlık ile kıyaslıyordu[30]. Emilio Gentile, Jean-Pierre Sironneau'nun izinden giderek, faşizmde dört temel boyut –iman, efsane, ayin ve ümmet [communion]– etrafında eklemlenmiş bir dinin tipik yapısını ortaya çıkarır[31]. Faşizmin siyâsî ayinsel âdetlerini kavrayabilmek için, "sivil din" kavrayışı onun gözünde, (Walter Benjamin tarafından 1935'te, Ernest Jünger'in ve Filippo Tommaso Marinetti'nin yazılarının analizine dayanarak geliştirilen[32], daha sonra Mosse tarafından kullanılan) *siyasetin estetikleştirilmesi* kavrayışından çok daha geçerlidir. Gentile bu tanımı doyurucu bulmaz, tersine, faşizmde siyasetin estetikleştirilmesinin, farklı dışavurumları bir ideolojinin dogmalarına tabi kılınmış ve bir iman gücüyle desteklenen bir *estetiğin siyasileştirilmesi* ile bütünüyle ayrılmaz olduğunu vurgular[33]. Bununla birlikte, kitlelerin faşist "dinin" ritüellerine bağlı seferber edilmesi, kitleleri tarihsel öznelere dönüştürmeyi değil, daha ziyade, Siegfried Kracauer'in 1936'dan itibaren yazmış olduğu gibi, onları salt "dekoratif biçime" indirgemeyi hedeflemekteydi[34]. Bu yönün kavranmaması, bir kez daha, faşizmi kendi özalgısı ile özdeşleştirmekten ibaret olan optik yanılsamaya kapılmak anlamına gelir.

Mosse her ne kadar faşizm ile komünizmin ortak matrisini Jakobenizmde bulduğunu kabul etse de, –Jacob L. Talmon'un başlatıcısı, François Furet'nin ise son temsilcisi olduğu[35]– faşizm ile komünizmi iki totaliter ikiz olarak algılayan tarihyazımı akımına mensup değildir. Faşizm ile komünizm arasındaki farklılıklar o denli büyüktür ki, Mos-

---

29. Mussolini bu denemede faşizmi "bir dinsel kavram" olarak tanımlamaktaydı (Benito MUSSOLINI, "La doctrine du fascisme", Enzo TRAVERSO (dir.), *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001, s. 125). *Karş.* Emilio GENTILE, *Il culto del littorio*, a.g.e., s. 103.
30. A.g.e., s. 95.
31. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., 9. Sironneau'nun şu kitabına atıfta bulunulmaktadır: Jean-Pierre SIRONNEAU, *Sécularisation et Religions politiques*, Mouton, La Haye, 1982.
32. Walter BENJAMIN, "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique", Œuvres III, Gallimard. Mosse, Benjamin'in tanımını *The Nationalization of the Masses* başlıklı kitabının II. Bölümünde devralır.
33. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., s. 428-429.
34. Siegfried KRACAUER, "Masse und Propagande", Ingrid BELKE, Irina RENZ (ed.) *Siegfried Kracauer 1889-1966*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989 (*Marbacher Magazine* no. 47), s. 88. Ayrıca bkz. Kracauer'in izinden giden Peter REICHEL, *La Fascination du nazisme*, Odile Jacob, Paris, 1993, s. 243.
35. Jacob L. TALMON, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Calman-Lévy, Paris, 1966. François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont/Calman-Lévy, Paris, 1995.

se, paylaştıkları tek özellik olan anti-liberalizme odaklanan bir tanım benimseyerek, bunları tek bir kategoride toplamayı kabul etmez[36]. Aslında, onun Jakobenizm ile faşizm arasında saptadığı süreklilik ideolojiyle alakalı değildir, siyâsî üslupla sınırlı kalır (ulusa kutsallık atfetmenin iki ayrı tarzı)[37]. Faşizmin ve komünizmin aynı kategoriye sokulması ayrıca Gentile tarafından da reddedilir. Gentile, birinin milliyetçiliği ile diğerinin enternasyonalizmi arasındaki radikal antitezi vurgular ki onun gözünde bu antitez, ikisi arasında bir sözde genetik yakınlık görüşünü her türlü "tarihsel temelden" yoksun bırakır[38]. Sternhell'e gelince o da, "komünizm ile faşizm arasında bir suçortaklığı" varsayan François Furet'nin tezine inanmaz. Bunların, yüzeysel yakınlıkları dışında "birbirine tamamıyla zıt bir insan ve toplum kavrayışına sahip olduklarını" düşünür. Bunlar devrimci hedefler gütmüş olmakla birlikte, devrimleri birbirine taban tabana zıt olmuştur; biri ekonomik ve toplumsal bir devrim, diğeri ise uygarlığı değiştirmeyi hedeflese de, kapitalizmi yıkmayı kuşkusuz hedeflemeyen "kültürel, ahlaki, psikolojik ve politik" bir devrim olmuştur[39]. Bu köklü farklılık, komünizmin ve faşizmin Aydınlanma geleneğiyle sürdürdükleri çatışkılı ilişkiye göndermede bulunur; bunların ilki bu geleneğin mirasçısı, ikincisi ise mezar kazıcısı olma iddiasındaydı[40].

Mosse, kültürel tarihi, Birleşik Devletler'e geldiğinde keşfettiği hâliyle (özellikle, kendisinin de ilk makalelerini yayınladığı, Arthur Loverjoy'un *Journal of the History of Ideas* tarafından temsil edilen) fikirler tarihinden çok daha geniş bir alan sayar. Faşizmi anlamak için ideolojik ve siyâsî tarihin yetmediğini düşünür. Aynı zamanda, onun temsillerini, pratiklerini ve halkın duygularına biçim verme yeteneğini de hesaba katmak gerekir. Faşizmde bir yuva, bir ayna, bir yansıtıcı ve bir kendini dışa vurma yolu bulan, kolektif bir imgesel olmuştur. Ekonomi ve topluma, ideolojilere ve kurumlara değil de, kültürel ve antropolojik veçhelere ayrıcalık tanıyan bu perspektifte, faşizmin ve Nazizmin, bütünüyle rejimlerin siyâsî boyutunu eksen alan geleneksel tarihyazımı usulca yok sayılabilir. Ernst Cassirer, Aby Warburg ve Ernst Kantorowicz tarafından esinlenen simgesel bi-

36. George L. MOSSE, *Intervista sul nazismo*, Laterza, Roma-Bari, 1977, s. 77.
37. George L. MOSSE, "Political Style and Political Theory. Totalitarian Democracy Revisited" (1984), *Confronting the Nation*, a.g.e., s. 65.
38. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., s. 98.
39. Zeev STERHELL, "Le fascisme, ce 'mal du siècle'" *in* Michel DOBRY (dir.), *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, Albin Michel, Paris, 2003, s. 405.
40. Zeev STERHELL, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", a.g.e., s. 106.

çimlerin incelenmesi çok daha verimliymiş gibi görünür[41]. Dilini ve efsanelerini ciddiye alarak faşizmin yorumunu yenileyen Mosse'nin yapıtının gücünü kuşkusuz bu yaklaşım oluşturur[42]. Gelgelelim, bu yaklaşım aynı zamanda, yıllar geçtikçe, ideolojilerin önemini genellikle küçümseyen bir kültürel tarihle sonuçlanarak, toplumsal tarihi kendi içine katacağına, kendisini bu tarihe ikame ederek tüm zaaflarını da ortaya koymuştur. Mosse, ilk büyük yapıtı olan *The Crisis of German Ideology*'de [Alman İdeolojisinin Krizi. (ç.n.)], Nazizmin köklerini aramaya koyulmuş ve bunu özgül olarak Alman olan geniş bir kültürel harekette bulmuştur: *völkisch* milliyetçiliği. Alman *Volk* fikrinin neoromantizm içinde doğuşunu, ardından, XIX. yüzyılın son çeyreği ile Birinci Dünya Savaşı arasında, gerek gençlik hareketlerinde gerek de akademik dünyada "kurumsallaşmasını", sonuçta 1918 sonrasında nasyonal-sosyalizm içindeki atılımını çözümlemek için incelemekteydi[43]. Bu *völkisch* ideolojisinin belirgin özelliği o zamanlar ona Aydınlanma'nın reddinde bulunuyormuş gibi görünmekteydi. Nazizmi yorumu da yine, geleneksel Alman *Sonderweg* teorisinin siyasetten çok antropolojiyi ve kültürü eksen alan yeni bir versiyonu olarak temayüz etmekteydi[44]. Bu kuşkusuz, daha sofistike ve kültürel düzlemde hayranlık uyandıracak tarzda kanıtlandırılmış bir versiyon olmakla birlikte, savaş ertesinde, Kayser Wilhelm Reich'ının modern iteye giderken izlediği yol, Fransız Devrimi ve Britanya liberalizmi tarafından somutlaştırılan sözde bir Batı modelinden bir uzaklaşma olarak yorumlanmaya başlandığında ortaya çıkan tanıdan nitel olarak farklı değildi[45]. Buna karşılık, Mosse, 1970'li yıllardan itibaren –belki de Frankfurt Okulu'nun etkisiyle– olumsuz diyalektiğini filozof olarak değil, kültür tarihçisi olarak çözümlediği *Aufklärung*'un karan-

41. *Karş.* Mosse'nin yazdığı Giriş, George L. MOSSE, *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, Howard Fertig, New York, 1980.
42. George L. MOSSE, *La Révolution fasciste*, a.g.e., s. 10. Bu konuda bkz. Seymour DRESCHER, David SABEAN and Allan SHALIN (ed.), "George Mosse and Political Symbolism", *Political Symbolism in Modern Europe. Essays in Honor of George Mosse*, Transaction Books, New Brunswick, London, 1982, s. 1-19.
43. George L. MOSSE, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York, 1964.
44. Mosse'nin entelektüel güzergâhı üzerine aydınlatıcı gözlemler için bkz. Steven E. ASCHHEIM, "George L. Mosse at 80. A Critical Laudatio", *Journal of Contemporary History*, 1999, 34/2, s. 295-312.
45. Alman Sonderweg'i üzerine tartışmanın bir canlandırılması için *karş.* Davis BLACKBURN and Geoff ELY, *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth Century Germany*, Oxford University Press, Oxford, 1984. Daha yakın tarihli bir gözden geçirme için *bkz.* Federico FINCHELSTEIN, "Revisitando el Sonderweg alémán. Los historiadores, la tradición de la derecha y la ruta historica de Bismarck a Hitler", *El Canon del Holocausto*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, s. 73-98.

lık yüzünü keşfetmeye başlamıştı[46]. Milliyetçilik burjuva konformizmini soğurdukça, *Bildung* ideali –eğitimin, kültürün ve kendini mükemmelleştirmenin evrensel değerler olarsak tasarlanması– gitgide daha Yahudi bir renk alarak *outsiders* cenahına sürgün ediliyordu. Milliyetçiliğin, bir yanda kendisinin burjuva saygınlığı (*Sittlichkeit*) edinmesi ile diğer yanda Yahudi *Bildung*'u arasında açtığı gedik, liberalizmin faşizmin yükselişine karşı koyma yeteneğine dair kuşkular uyandırıyordu[47]. Modern milliyetçilik Fransız Devrimi'nden doğmuş, XIX. yüzyılın sonunda kitle toplumuyla buluşması ise faşizmin doğumuna zemin hazırlamıştı. Dolayısıyla, faşizm hem Aydınlanma'nın belli bir felsefî ve kültürel mirasının reddini cisimleştiriyor, hem de aynı zamanda onun başka kurucu özelliklerini (kitlelerin millileştirilmesi) sürdürüyor ve radikalleştiriyordu. Efsaneler, simgeler ve estetik –bu sürecin temel vektörleri– böylece Mosse'nin çalışmalarında, faşizmin diğer kurucu öğeleri aleyhine çok daha ağırlıklı bir yere sahip olmuşlardı[48]. Faşizm siyâsî üslubunu kuşkusuz, milliyetçiliğin sivil dine dönüştürülmesinin başlangıç noktası olan Jakobenizmden tevarüs etmiş olmakla birlikte, ideolojisi ve dünya görüşü, Aydınlanma felsefesi ile ve Fransız Devrimi tarafından ilan edilen tüm değerler –özgürlük, eşitlik, demokrasi, insan hakları– ile radikal bir çatışma içinde biçimlenmiştir. Mosse bunun bilincindeydi, ancak çalışmaları bu belirlemenin tüm içerimlerini dikkate almaktan uzaktır.

İDEOLOJİ

Bu bakımdan, Zeev Sternhell'in çalışmaları perspektifleri yeniden dengelemeye katkıda bulunur. Sternhell, fikirler tarihine ayrıcalık tanıyarak, faşizmin çekirdeğini Aydınlanma karşıtlarında bulur: "Hobbes'tan Kant'a kadar, XVII. yüzyılın İngiliz Devrimi'nden Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar geliştirilmiş olan insan ve toplum vizyonunun topyekûn bir reddi.[49]" Gelgelelim, Sternhell'in faşizmi

46. George L. MOSSE, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, Howard Fertig, New York, 1978, 1. bölüm. Bu yön Steven E. ASCHHEIM tarafından da vurgulanır: "George L. Mosse at 80", a.g.e., s. 308.
47. G. L. MOSSE, "Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability" (1985), *Confronting the Nation*, a.g.e., s. 131-145.
48. Jay WINTER, "De l'histoire intellectuelle à l'histoire culturelle: la contribution de George L. Mosse", Annales, 2001, a. 56, n° 1, s. 177-181. Bu aynı zamanda, Sternhell tarafından Mosse'ye yöneltilen iki temel eleştiriden birisidir; diğer eleştiri ise faşizmin tarihlendirilmesine ilişkindir. Bkz. Zeev Sternhell'in Mosse'nin kitabını değerlendirmesi, "The Fascist Revolution", *The American Historical Review*, 2000, vol. 105, no. 3.
49. Zeev STERNHELL, "Le concept de fascisme", *Naissance de l'idéologie fasciste*, a.g.e., s. 28-29.

bir "ideolojik arketipe[50]" indirgeme ve faşizmin "Platocu" anlamda özünü toplumsal bağlamından yalıtılmış bir entelektüel süreçte yakalama eğilimi, farklı olmakla birlikte, Mosse'de daha önce ortaya çıkarılanlarla aynı ölçüde önemli sınırlılıklar sergiler. Gerçekten de, Sternhell'in yaklaşımı, faşist mitolojiye ve sembolizme kayıtsızlığının ötesinde, toplumsal tarihin herhangi bir katkısını normatif reddedişiyle karakterize olur. Kendisini eleştirenlere karşı, faşizmin "derin entelektüel sebepleri" olduğu açıklamasını getirir ve "toplumsal tarihin" bunları anlamaya "pek yararı olmayacağını" ekler[51]. Sternhell, sürekli gözden geçirilip genişletilerek yeniden yayımlanan bir kitap külliyatında, faşizmi Fransa'da XIX. yüzyılın sonunda, Dreyfus Davası döneminde ortaya çıkıp, 1940'ta Vichy Rejimi ile doğal biçimde tamamlanan ideolojik bir akım olarak sunmuştur. Kökenlerinde, o zamana dek birbirine taban tabana zıt, biri sol diğeri sağ iki siyâsî geleneğin karşılaşması ve füzyonu yer almış olacaktır. Faşizmin ilk tezahürü "devrimci sağ", kitle toplumunun etkisi altında milliyetçiliklerine popülist bir izlenim vermiş olan sağ akımlar ile Marksizm'in bir revizyonundan geçip, Aydınlanma geleneğinden koparak milliyetçi bir yönelim kazanmış sol akımlar arasındaki bir sentezin ürünü olmuştu. Siyasal demokrasinin ve liberalizmin reddindeki ortaklık, popülist sağ ile milliyetçi sol arasındaki, "ulusal sosyalizmin" yeni bir biçimiyle sonuçlanan bu bağdaştırıcı füzyonun temeli olacaktı[52]. Sosyal Darwinizm'in, ırkçılığın, liberalizm karşıtlığının, antisemitizmin, antidemokratik seçkinciliğin ve modernitenin, "çürüme"ye dair saplantıyı besleyen bir eleştirisinin yükselişi, Bulanjizm ve nihayet Dreyfus Davası tarafından öncelenen faşizmin doğuşu için elverişli bir zemin yaratmıştı. Kurucu babaları, "otoriterlik, şef tapınması, antikapitalizm, antisemitizm ve belli bir devrimci romantizm" senteziyle Maurice Barrès[53] ve Le Bon, Bergson, Nietzsche ve Pareto'nun yardımıyla geliştirdiği Marksizm'in anti-materyalist revizyonuyla Georges Sorel[54] olacaktı; bunların yanına "ulusal sosyalizm"in ilk kuramcıları olan Georges Valois ve Jules Sury'yi de koymak gerekecekti. Öyleyse, faşizmin ideolojik profili "1914'ten çok daha önce" şekillenmiş, III.

50. Zeev STERNHELL, "L'archetipo ideologico", M. Diani ve M. Nacci ile mülakat, *I viaggi di Erodoto*, 1988, no. 6, s. 89.
51. Zeev STERNHELL, "Morphologie et historiographie du fascisme", a.g.e., s. 50.
52. Zeev STERNHELL, *La Droite révolutionnaire. Les Origines françaises du fascisme 1885-1914*, Gallimard, "Folio", Paris, 1997 (ilk baskı 1978).
53. Zeev STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), Complexe, Bruxelles, 1985, s. 384.
54. Zeev STERNHELL, "Le concept de fascisme", *Naissance de l'idéologie fasciste*, a.g.e., s. 65.

Cumhuriyet Fransa'sı ise onun hakikî "laboratuarı" olmuş olacaktı[55]. Sternhell, tüm bu entelektüel salkımın çevresine, *Yahudi Fransa*'nın yazarı Édouard Drumont, Action française'in kurucusu sosyolog Gabriel Tarde, tarihçi Hyppolite Taine ve öjenist Georges Vacher de Lapouge gibi simaların damgasını vurduğu bir *Zeitgeist* [zamanın ruhu. (ç.n.)] yerleştirir. İki savaş arası dönemdeki entelektüel iklim "ulusal sosyalizm"e olan bu eğilimi onun, serpilip gelişmesine ve bir kitle tabanı bulmasına imkân vererek, kaçınılmaz olarak güçlendirmiştir. Faşist sentez, İtalya'da Mussolini'nin iktidara gelmesiyle belirleyici bir aşama geçirmiş, ardından, 1930'lu yıllarda, "neo-sosyalist" Marcel Déat, sabık komünist Jacques Doriot, "spiritüalistler" Bertrand de Jouvenel, Thierry Maulnier ve Emmanuel Mounier, Belçikalı "planlama uzmanı" Henri De Man gibi simaların, ayrıca yazar Pierre Drieu La Rochelle ve Robert Brasillach gibi kişiliklerden oluşan geniş bir estetler ve "sosyal milliyetçiler" ordusunun damgasını vurduğu üçüncü bir aşama yaşamıştı[56].

Fransız faşizmi, 1930'lu yıllarda kitlesel bir siyâsî görüngü haline gelir. Artık Proudhon Çevresi gibi küçük entelektüel mahfiller tarafından değil, Jacques Doriot'nun Fransız Halk Partisi ve Henry Dorgère'in Yeşil Gömleklileri gibi on binlerce üyeye sahip partilerde cisimleştirilmektedir. Sternhell'in bakış açısında, Vichy, kırk yıl önce Dreyfus Davası sırasında yola çıkılan bir güzergâhın doğal ve mantıksal sonucu olarak, Fransız faşizminin parabolünü tamamlar. Bu tezin *Ne Sağ Ne Sol*'da [*Ni droite ni gauche*, 1983] savunulmasındaki kesinlik, kimi yorumculara göre "erekbilimsel" bir yaklaşımın aşikâr izlerini ortaya çıkarır[57]. Ancak bu eleştiriler, kitabının üçüncü baskısına uzun bir deneme ekleyerek tezini savunmayı sürdüren Sternhell'i ikna etmeyi başaramamıştır: "Vichy mevzuatının temelinde yatan ilkelerin tümü 1890'lı yılların milliyetçiliğinin programında yazılıdır[58]."

---

55. Zeev STERNHELL, "La droite révolutionnaire. Entre les anti-Lumières et le fascisme", in *La Droite révolutionnaire*, a.g.e., s. X. Bu tez ayrıca, bu denli kesin olmamakla birlikte Amerikalı tarihçi Robert Soucy tarafından da savunulmuştur bkz. Robert SOUCY, *The French Fascism. The First Wave 1924-1933*, Yale University Press, New Haven, 1986; *The French Fascism. The Second Wave 1933-1939*, Yale University Press, New Haven, 1995. Yazarın "Sternhell anlaşmazlığı"nı canlandırması için bkz. İkinci Cilt, s. 8-12.
56. Zeev STERHELL, *Ni droite ni gauche*, a.g.e.
57. Bkz. Robert WOHL, "French Fascism. Both Right and Left: Reflections on the Sternhell Controversy", *Journal of Modern History*, 1991, no. 63, s. 91-98, özellikle s. 95. Tartışmanın toplu bir canlandırımı için *karş.* "Fascist Ideology Revisited: Zeev Sternhell and His Critics", *European History Quarterly*, 1986, XVI, s. 465-483.
58. Zeev STERNHELL, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", a.g.e., s. 46.

Sternhell'in tezinin temel sınırlılığı, çok sayıda tarihçinin işaret etmiş olduğu gibi, faşizmin tarihini onun entelektüel soyağacına indirgemekte yatar. Gentile, Mosse'nin izinden giderek, faşizmin doğmak için, Birinci Dünya Savaşı'na gereksinim duyduğu yolundaki kanısını korur. Faşizmin "hakikî matrisi[59]", odur, o olmaksızın Sternhell'in betimlediği sentezin birkaç marjinal ve iktidarsız entelektüel çevrenin ötesine geçemeyeceği bir medeniyet krizi[60]. Bir yüzyıl önce Viyana Kongresi'nden hasıl olan Avrupa düzeninin nihai çöküşüne yol açan, liberal düzeni sil baştan köklü biçimde tartışma konusu yapan ve milliyetçiliğe yeni, çok daha saldırgan, militarist, emperyalist ve antidemokratik bir karakter bahşeden hep Cihan Harbi olmuştur. Faşizmin ve Nazizmin doğumu, bu kopuşun dışında, bizzat kahramanlarının da itiraf etmiş oldukları gibi asla gerçekleşemeyecekti. Tıpkı savaşta toplumu askerî yöntemlerle totaliter bir doğrultuda yeniden biçimlendirme yeteneğindeki "İşçi" (*Arbeiter*), "emek milisi" matrisini gören Jünger gibi, Mussolini de 1917'nin sonundan itibaren milliyetçilikle sosyalizmin buluşmasını savaşın, siperlerden türeyen yeni bir iktidarı (*trincerocrazia*) yaratmış olan deneyimin ürünü olarak anıyordu[61]. Sternhell "süngülerin düşünce üzerinde sahip olduğu ağırlığı ve etkiyi[62]" dikkate almayı reddetse de, İtalya'da faşizmi savaş doğurmuştur. Milliyetçileşmiş bir sosyalist akımın (Mussolini), devrimci sendikalizmle (Sergio Panunzio), radikal milliyetçilikle (Enrico Corradini, Alfredo Rocco), irredantizmle (D'Annunzio), muhafazakâr liberalizmle (Giovanni Gentile) ve sırası geldiğinde şahinleşmiş bir avangart fütüristle (Marinetti) buluşmasına savaş imkân vermiştir. Gentile, 1914 öncesinin milliyetçiliğinin uygarlığı "yeniden yaratmak" gibi bir isteği olmadığını, devrimci sendikacılığın ise, milliyetçi eğilimlerine rağmen hâlâ işçilerin genel grevle kurtuluşunu hedeflediğini vurgular[63]. Bu akım, ancak Cihan Harbi'nden sonra, kendi toplumsal projesini milliyetçilik adına terk etmiş ve işçi hareketinin de ayrıcalıklı hedeflerinden biri olduğu bir siyasi eyleme dahil olmuştur. Sternhell'in faşizmden ziyade, kurucu öğeleri ancak 1914-1918 dönemecinden sonra birbirine eklemlenebilecek, alaşım hâline gelecek ve

59. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., s. 85.
60. A.g.e., s. 413-415.
61. Ernst JÜNGER, *Le Travailleur* (1932), Christian Bourgois, Paris, 1989; Benito MUSSOLINI, "Trincerocrazia" (1917), *Opera omnia*, La Fenice, Florence, 1951, vol. X, s. 140-143.
62. Francesco GERMINARIO, "Fascisme et idéologie fasciste. Problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Sternhell", *Revue française des idées politiques*, 1995, n° 1, s. 39-78, özellikle s. 63.
63. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., s. 416-418.

organik biçimde birleşecek bir ön-faşizmi açıklığa kavuşturduğuna dikkat çekilebilir. Sternhell, faşizmin somut tarihsel tezahürlerinden çok ideolojik özüne ayrıcalık tanıyan yaklaşımına dayanarak, Proudhon Çevresi temsilcilerine, 1930'lu yılların artık küçük siyâsî grupçuk kümelenmelerinin önderleri olmaktan çıkıp, kitle partilerinin yöneticileri hâline gelmiş faşist şefleriyle aynı önemi verir. Özetle, Sternhell, ön-faşizmi faşizmden, ardından faşist hareketi faşist rejimden ayıran farkları, on yıllardır tarihçilerin ilgisinin odağında yer almış olan farkları siler.

Sternhell'e yönelik başka eleştiriler, onun, biri soldan diğeriyse sağdan türemiş olan iki siyâsî gelenek arasındaki sentez olarak faşizm kavrayışının sınırlı geçerliliğini vurgulamıştır. Bu görüş, Fransız ve İtalyan örneklerinde (hatırlatılmış kronolojik ayrıntılarla) elbette dayanak noktaları bulabilir ama bunun genelleştirilmesi kuşkusuz mümkün değildir. (Portekiz örnek olayını ya da Orta Avrupa'daki faşist kümelenmeye dair örnekleri hiç saymasak bile) faşizmin Avrupa'daki başlıca iki varyantının, Alman Nazizminin ve İspanyol Frankizminin kökeninde hiçbir sol bileşen bulunmaz. O halde, Fransız faşizmini, yani nihayet marjinal bir faşizmi *paradigma*ya dönüştüren -kimi eleştirmenlerin "Galya-merkezci[64]" olarak nitelemekte tereddüt etmedikleri- bir kavrayış söz konusudur. Diğer Avrupa ülkelerindekilerle kıyaslanmayacak kadar zayıf Fransız faşizmi, iktidara daha sonra, çok kısa bir süre için, bir yenilginin ve askerî işgalin sayesinde gelmiştir; kaldı ki bunlar olmasaydı günün birinde kendisini bir rejim olarak kurmayı başarıp başaramayacağı da şüphelidir[65]. Üstelik bu, özellikleri uzun süre esasen entelektüel kalmış, ayrıca Mareşal Pétain'in "Ulusal Devrim"i biçiminde rejime dönüşmesi, Avrupa faşizmlerininkilerden çok daha fazla muhafazakâr, otoriter ve hanedanlık yanlısı geleneklere bağlı başka siyâsî akımlarla tekil bir uzlaşma pahasına gerçekleşmiş bir faşizmdir. Vichy rejimi, Robert O. Paxton'a göre işte bu nedenle sonuçta, otantik faşizmin temel bir özelliğinin, yani "bir yayılmacı ulusal büyüklük politikasının" eksik kaldığı "işgal faşizmleri" kategorisine girer[66].

---

64. Francesco GERMINARIO, "Fascisme et idéologie fasciste", a.g.e., s. 54.
65. Philippe BURRIN, "Le fascisme", *in* Jean-François SIRINELLI (dir.), *Histoire des droites en France, 1. Politique*, Gallimard, Paris, 1990, s. 603-652, özellikle Sternhell hakkında, s. 613-617.
66. Robert O. PAXTON, *Le Fascisme en Action*, a.g.e., s. 193.

DEVRİM Mİ YOKSA KARŞIDEVRİM Mİ?

Mosse, Sternhell ve Gentile'nin ortak yanı, faşizmin çok önemli bir özelliğini, antikomünizmi hafife almalarıdır. Elbette, aralarından biri bile bu veçheyi yok saymaz; yine de hiçbiri buna belirleyici bir rol atfetmez. Bu küçümseme değişik kökenlere sahiptir. Mosse örneğinde bu özellikle, faşizmin ideolojik boyutunu değersizleştirmesine, kültürel, estetik ve simgesel veçhelerini öne almaya bağlıdır. Sternhell örneğinde ise bu onun, faşizmi salt anti-liberal tepki olarak yorumlamasından ya da daha doğrusu faşizmi Aydınlanma karşıtlığının modern bir dışavurumuna –ki antikomünizm ona göre bunun bir varyantından başka bir şey değildir– indirgemesinden kaynaklanır. Son olarak, Mosse, Sternhell ve Gentile, antikomünizmi faşizmin "devrimci" doğası üzerindeki ısrarları nedeniyle hafife alırlar. Oysa antikomünizm faşizmi güzergâhının başından sonuna kadar biçimlendirir. Milliyetçiliğe yeni bir karakter bahşeden ve onun "sivil din"ini düşmana karşı cihada dönüştüren, militan, saldırgan, radikal bir antikomünizm söz konusudur. Faşizm, anti-Bolşevizm olarak pek "devrimci" görünmez; daha ziyade, Avrupa'da 1917'den sonra doğan iç savaş ikliminde yükselişe geçen tipik tarzda *karşıdevrimci* bir görüngü olarak belirir. Savaş sonrasının baskıcı dalgası –1919'da Berlin, Bavyera ve Budapeşte, 1919-1920'de İtalyan *biennio rosso*'su, 1919-1921'de Baltık ülkeleri, 1923'te Bulgaristan– bunun belirgin momentlerini oluşturur. Faşist devrimin, komünist devrime radikal bir karşıtlıktan başka türlü tanımlanması mümkün değildi. Bu bakımdan, gerçekten de bir "devrime karşı devrim[67]" söz konusuydu. Aslında, Avrupa'daki faşizmlerin ortak temelini, ideolojilerinin ve genellikle farklı güzergâhlarının ötesinde, işte bu karşıdevrimci boyut oluşturur. Arno J. Mayer, "karşıdevrim(in) tüm Avrupa sathında faşizm kisvesi altında gelişti(ğini) ve olgunluğa erişti(ğini)[68]" doğrulamakta haklıdır. İtalyan faşizmi, Nazizm ve Frankoculuk, İspanyol İç Savaşı sırasında birleşik bir cephede, antikomünizm adına bir araya gelmişlerdir. Antikomünizm faşizmde anti-liberalizmden birçok bakımdan çok daha güçlüdür. 1922'de İtalya'da, on yıl sonra Almanya'da olduğu gibi, faşizm ile liberal ve muhafazakâr soydan geleneksel elitler arasındaki yakınlaşma, Mussolini ve Hitler'in iktidara gelmelerine imkân veren "yasal devrim"in kökeninde yer almıştır. Kuşkusuz, faşizmi antikomünizme veya Ernst Nolte'nin izinden

---

67. *Karş.* Mark NEOCLEOUS, *Fascism*, Open University Press, Buckingham, 1997, III-IV bölümler.
68. Arno J. MAYER, *The Furies*, a.g.e., s. 67.

giderek komünizmin negatif bir "kopya"sına[69] indirgemek söz konusu değildir. Faşizm, 1917 Rus Devrimi'nden önce doğmuş ideolojik öğeleri bağlamlı bir sistem içinde eklemlemeye çalışır; antikomünizminin de gayet doğal bir biçimde Aydınlanma karşıtları kütüğüne eklendiğine şüphe yoktur. Ne var ki antikomünizm, bu öğeleri alaşımlamak ve özellikle bir ideolojiyi politikaya ve bir dünya görüşünü bir eylem programına dönüştürmek açısından vazgeçilmez olmaya devam eder. Diğer bir deyişle, faşizm antikomünizme indirgenmez olsa da, o olmadan var olamayacaktır.

Aslında üç tarihçimiz tarafından, çalışmalarının başlıkları da dahil olmak üzere, bol bol kullanılan *faşist devrim* kavramının bizzat kendisi çok ciddi bir soru işareti yaratır. Faşizmin Marksist yorumlarının zayıflıklarını vurgulamakta haklı olsalar bile, bunları bütünüyle yok saymakta hatalıdırlar; çünkü bu yorumlar "faşist devrim"in gerçek etkisini kavramakta kendilerine yardımcı olabilirdi. Faşizmler, hukuk devletini, parlamentarizmi ve liberal demokrasiyi yok ederek elbette yeni rejimler kurmuş olmakla birlikte, Frankocu İspanya dışında hepsi yasal yollardan iktidara gelmiş, ayrıca toplumun ekonomik yapısını asla bozmamıştır. Mülkiyet biçimlerini kökten değiştirmiş olan komünist devrimlerden farklı olarak, faşizmler eski ekonomik, idarî ve askerî elitleri kendi iktidar sistemlerine her zaman dahil etmiştir. Diğer bir deyişle, faşist rejimlerin doğumu her zaman, faşizm ile otoriterlik ve muhafazakârlık arasında belli bir "geçişme" derecesi içerir. Hiçbir faşist hareket iktidara geleneksel elitlerin, sadece "ihmal"den kaynaklanmış bile olsa, desteği olmadan gelmemiştir[70]. Bu, yalnızca ekonomik ve toplumsal düzlemde değil, İtalyan faşizminde Mussolini ile liberal Giovanni Gentile'nin, başlangıçtaki Frankoculukta Karlistler ile falanjistlerin birlikte var oldukları düşünülecek olursa, ayrıca bir ölçüde ideolojik düzlemde de geçerlidir. Bizatihi faşizmin dili ve estetiği tarafından körleştirilmeye izin vermek istenmiyorsa, faşist "devrim"den bahsederken her zaman büyük tırnak işaretleri kullanmak gerekecektir. Philippe Burrin faşizmi "devrimcileri olmayan devrim[71]" olarak tanımladığında isabetli bir tavır sergilemekteydi.

---

69. *Karş.* Ernst NOLTE, *La Guerre civile européenne 1917-1945. National-socialisme et bolchevisme*, Éditions des Syrtes, Paris, 2000. Bu tez, Nolte'nin ilk kitabında, Action française'i faşizm içine yerleştiren daha nüanslı bir yaklaşım çerçevesinde, daha önce de mevcuttu (Ernst NOLTE, *Le Fascisme dans son* époque, Julliard, Paris, 1970, 3 vol.).
70. Robert O. PAXTON, *Le Fascisme en Action*, a.g.e., s. 246-247.
71. Philippe BURRIN, "Le fascisme: la révolution sans révolutionnaires", *Le Débat*, 1986. nº 38.

Faşizmin bu "devrimci" matrisi üzerindeki ısrar, tarihçilerimizi faşizmin içinde muhafazakâr bir bileşen olduğunu görmezden gelmeye, hatta inkâr etmeye götürür. Üçü de, muhafazakârlığın, yüzlerinden biri olduğu moderniteye eşlik ettiğini ve klasik karşıdevrim ideolojisinin –Isaiah Berlin'in parlak bir denemede göstermiş olduğu gibi Joseph de Maistre'in ideolojisinin– bile faşizmin kimi özelliklerine delalet ettiğini[72] biraz çabuk unutarak, faşizmin modern boyutu üzerinde, "yeni bir uygarlık" kurma istenci üzerinde dururlar.

Mosse'ye göre –ki Jacob L. Talmon ile mutabakatı bu noktada sona erer– faşizm, belli bir Jakoben geleneğe bağlı olduğu ölçüde totaliterdir. Sternhell'e göre, faşizm, Aydınlanma'nın, millî cemaati yeniden yaratmayı hedefleyen eleştirisi olarak totaliterdir[73]. Gentile'ye göre ise, teknik tapınması ve yeni insan efsanesi üzerine kurulu toplum modernleştirme projesi olarak totaliterdir (ki faşist ideolojiyi "totaliter devletin en mükemmel aklileştirilmesi[74]" hâline getiren de budur). Oysa bu yaklaşımlar, faşizmin muhafazakârlıkla sürdürdüğü ilişkinin tüm karmaşıklığını canlandırmaktan uzaktır. Rejimin ideolojik ve propagandist yüzünü, toplumsal ve siyasal muhtevasına indirgeme kaygısını daha fazla taşıyan başka tarihçilerse aksine, "faşizmin totaliter ihtiraslarının iflası[75]"ndan söz etmişlerdir. Bu tarihçiler böylece, İtalyan örneğinde, 1930'lu yıllarda, faşist parti devlet aygıtı içinde (Almanya'da gerçekleşenin tersine[76]) neredeyse soğurulduğunda, rejimin bürokratikleşmesinin ve muhafazakâr stabilizasyonunun altını çizmişlerdir. Alman Nazizminin ve İtalyan faşizminin sergilenen ve sahiplenilen modernizmi, bu iki rejimi, ne kuruluşları sırasında muhafazakâr akımları özümlemekten ne de muhafazakârlığın temel direklerinin tamamını kendi iktidar sistemleriyle bütünleştirmekten alıkoymuştur. Ekonomik elitler ve Alman Ordusu, Hitler rejimini, bu rejimin *polikrasi*sinin vazgeçilmez bileşenleri hâline gelerek, onun

---

72. Isaiah BERLIN, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", *Le Bois tordu de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 1992.
73. Zeev STERNHELL, "Fascism", in Roger GRIFFIN (ed.), *International Fascism. Theories, Causes and the New Consensus*, Arnold, London, 1998, s. 34.
74. Emilio GENTILE, *Qu'est-ce que le fascisme?*, a.g.e., s. 407. İtalya'da totaliter devletin hukukî ve siyâsî inşa süreci için özellikle bkz. Emilio GENTILE, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.
75. Nicola TRANFAGLIA, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, UTET, Torino, 1995, s. 635. Bu saptama daha önce başka yazarlar tarafından ileri sürülmüştü: Alberto ACQUARONE, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino, 1965 ve Renzo DE FELICE, *Mussolini il Duce. II. Lo Stato totalitario 1936-1940*, Einaudi, Torino, 1981, 1. bölüm De Felice'nin faşist totalitarizmin doğası sorununa yaklaşımındaki kararsızlıklar üzerine *karş.* Emilio GENTILE, *Renzo de Felice*, a.g.e., s. 104-111.
76. Renzo D E FELICE, "Introduzione", *Le interpretazioni del fascismo*, a.g.e., s. XVI.

dünya görüşüne ve ırksal arılaştırma ve tahakküm projesine derin bir bağlılık duyduklarından değil, muhafazakâr bir ruhla ya da refleksle desteklemişlerdir[77]. Mussolini'ye gelince, o da, iktidarını sağlamlaştırmak için İtalyan toplumunun muhafazakâr güçlerinin desteğini sağlama gereğinin bilincine vararak, önce rejimini III. Victor Emmanuel monarşisinin gölgesinde kurmayı kabul etmiş, ardından da Katolik Kilisesi ile bir uzlaşmaya varmaya karar vermiştir[78]. Bu, Sternhell'in çözümlemesinin merkezinde yer alan Fransız örneğinde çok daha geçerlidir. Vichy rejimi, faşist özelliklerine rağmen, sıkı sıkıya restorasyoncu, otoriter ve gelenekçi bir projeye, Robert O. Paxton'un altını çizdiği gibi "açıkça faşizmden çok muhafazakârlığa yakın duran[79]" "Ulusal Devrim" projesine bağlı kalmıştır. Aşırı sağın ve Fransız milliyetçiliğinin, Maurrascı muhafazakârlıktan faşizme kadar tüm temel direkleri, Vichy rejiminde, bu rejime muhafazakârlıkla faşizmin bir karışımı karakteri kazandırarak, parlamentarizmin ortak reddi temelinde bir araya gelmiştir[80]. Bu bakımdan temsil yeteneği en yüksek olan vaka, üç tarihçimiz tarafından yok sayılan İspanyol örneğidir. İspanya'da, Frankoculuk içinde iki bileşen birlikte var olmaktaydı: bir yanda, büyük toprak sahiplerinden Kilise'ye geleneksel elitlerin muhafazakâr ideolojisi olan ulusal-Katoliklik, diğer yanda, Falanj tarafından cisimleştirilen, açıkça faşist –dünyevî, modernist, emperyalist, "devrimci" ve totaliter– yönelimli bir milliyetçilik. Bunların ilki bir "yeni uygarlık" efsanesiyle hiçbir şekilde büyülenmiş falan değildi, zira geleceğe değil, geçmişe, *Siglo de oro*'ya yansıtılan bir İspanyol büyüklüğünü restore etmenin peşindeydi. İkincisi ise, İtalya ve Almanya'nın yanında totaliter bir Avrupa ile bütünleşmiş, Afrika'daki ve Latin Amerika'daki emperyalist yayılmasının öncülü modern ve güçlü bir faşist devlet kurma sevdasındaydı. Franco, iç savaş sırasında ve daha sonra, 1943'ten itibaren Avrupa'da Mihver güçlerinin bozgunu ufukta görünürken açıkça ulusal-Katolik temellerde yeniden teşkilatlandırdığı rejiminin ilk yıllarında, bu ikisi arasında arabulucu rolü oynamıştır. Kimi tarihçiler, bu dönemeçten, Falan-

---

77. *Karş.* Franz NEUMANN, *Behemoth. Structure et pratique du national-socialisme 1933-1944*, (1942), Payot, Paris, 1987. Muhafazakâr elitlerin Hitler'in iktidara gelişindeki rolü Ian Kershaw tarafından vurgulanmıştır: *Hitler 1889-1936*, Flammarion, Paris, 1998, X. bölüm [Ian Kershaw, *Hitler (1889-1936)*, Çevirmen: Zarife Biliz, İthaki Yayınları, 2007, İstanbul. (ç.n.)]

78. Polikratik modelin İtalyan örneğine bir uygulanması için *karş.* Nicola TRANFAGLIA, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, a.g.e., s. 498.

79. Robert O. PAXTON, *La France de Vichy 1940-1944*, Seuil, Paris, 1973, s. 222.

80. *Karş.* Michel Winock'un aynı zamanda editörlüğünü de yapmış olduğu aşağıdaki kitaba yazdığı Giriş: *Histoire de l'extrême droite en France*, Seuil, Paris, 1993, s. 11-12.

jın Katolikleşmesinin ve Frankoculuğun "faşizmden-arınmasının" başlangıcını çıkarmışlardır[81]. 1934'de, Avusturya'da Dollfuss'un iktidardan düşmesinin, Rumen Demir Muhafızlar'ın General Antonescu tarafından saf dışı bırakılmasının ya da yine Nazi rejimi ile Prusya askerî elitinin büyük bir kısmı arasındaki (1944'te Hitler'e suikast girişimiyle ortaya çıkan) bunalımın kanıtlamış olduğu gibi, 1930'lu ve 40'lı yıllar boyunca, muhafazakâr otoriterlik ile faşizm arasında çatışmalar pekâlâ olabilmiştir. Ama bu çatışmalar, yukarıda anılan bir araya gelme momentlerini gölgelemekten uzaktır (bunlar daha çok kuralı doğrulayan istisnalar olarak belirirler).

Geriye, ideolojiyi, temsilleri ve kültürü eksen alan bu üç yorum tarafından geri plana itilen şiddet sorunu kalır. Yazarlarımızın üçü de, faşizmin merkezinde, militarizmin, emperyalizmin, dirimselci kavga tapınmasının ve savaşçı milliyetçiliğin öneminin altını çizerler. Mosse, *völkisch* antisemitizme derinleştirilmiş incelemeler hasretmiş ki böylelikle de "nihaî çözüm"ün ideolojik öncüllerinden birini aydınlatmıştır. Avrupa toplumlarının endüstriyel katliamı kanıksamasında önemli bir sonucuna işaret ettiği Cihan Harbi'ni yorumlaması ile ikinci dünya çatışması sırasındaki Nazi zorbalığını açıklamanın bir anahtarını kavramıştır. Ne var ki sezgileri, faşizmin kültürel, menkıbevi ve simgesel temeliyle sınırlı kalan faşizm tanımına katılmamıştır. Gentile'ye gelince, o da, İtalyan totaliter devletinin tamamlanması açısından "İmparatorluğun" yaratılmasının önemini vurgulamış olmakla birlikte, bunu, rejimin ideolojisi ile pratikleri arasında varolan bağı sorgulamadan yapmıştır. Buna karşılık, sorun, XIX. yüzyıl Fransız milliyetçiliğinden faşizmin ideal-tipik versiyonunu çıkararak, zorbalığı faşizmin kurucu öğelerinin dışında bırakan (ya da örtük biçimde, gayet doğal ve dolaysız tarzda ideolojiden kaynaklanan ikincil bir görüngüye indirgeyen) Sternhell tarafından bir kenara bırakılmıştır. Aralarından hiçbiri, esasen, zorbalığı faşizmin, kitlesel baskı, temerküzcü [toplama kampçı] sistem veya toplu imhacı biçimde sergilenen ayrılmaz bir özelliği olarak tarif etmez. Hâlbuki Avrupa toplumlarının tarihsel bilincinde ve kolektif belleğinde güçlü biçimde mevcut, muazzam bir veçhe söz konusudur. Tarihsel parabolü, tam ortasında hızla bir soykırım özellikleri kazanan bir sömürge savaşı (1935) yer alan, ilki uyku hâlinde (1922-1925), ikincisi ise özellikle kanlı (1943-1945) iki iç savaş tarafından çerçevelenen İtalyan faşizminin tanımlanmasında, şiddetten soyutlama

81. Ismael SAZ CAMPOS, *Los nacionalismos franquistas*, a.g.e., s. 369.

yapmak mümkün müdür?[82] Doğumundan yıkılışına dek, terörün ve toplu kırımın ululanmasında sürekli bir radikalleşme süreci yaşamış karizmatik bir rejim olan Nazizm örneğinde şiddetten soyutlama yapılabilir mi?[83] Yine, ardından on yıl boyunca, genellikle yasadışı idamlarla ve çok yaygın bir zorunlu çalışma kampları sistemiyle imlenen sistemli bir baskı sürdüren, korkunç kanlı bir iç savaştan doğmuş Frankoculuğun tanımında şiddetten soyutlama yapmak mümkün müdür[84]?

Oysa şiddet, Mosse'nin düşüncesinin merkezinde hiçbir zaman bir yer işgal etmez. Eski öğrencisi Steven E. Ascheim, tüm yapıtı Nazi zorbalığının zihinsel ve kültürel art alanını anlamaya çabaladığı halde, Amerikalı tarihçi için, toplu kırım kamplarının aslında Nazizmin teknik bir veçhesinden ibaret olduğunu belirlemekte kuşkusuz haklıdır[85]. Yine de, ideoloji, kültür ve toplu kırım siyaseti arasında bu çalışmaların hiçbir zaman doldurmaya çalışmadığı bir boşluk kalır. Mosse son kitabında, faşizm ile Nazizm arasındaki karşılaştırmayı, şiddet düzleminde, İtalyan diktatörün Alman meslektaşına kıyasla "daha insanî" karakterine indirger gibidir[86]. Gentile, faşist İtalya'yı Holocaust'ın "gölge koni"sinin dışında bırakan üstadı De Felice'den farklı olarak[87], bir İtalyan'ın kaleminden çıktığında özürcü bir renge bürünme tehlikesi taşıyan bu tür kıyaslamalardan kaçınır. Çok anlaşılır biçimde, Mosse'nin, faşizmin kurucu öğelerinden birini "siyasetin askerileştirilmesinde" görmekteki yetersizliğini vurgular[88]. Oysa kendi çalışmalarında, İtalyan faşizminin zorbalığıyla pek ilgileniyor gibi değildir.

---

82. Mesela bkz. Angelo DEL BOCA (dir.), *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Editori Riuniti, Roma, 1996. Etiyopya'daki faşist soykırım üzerine *karş.* Pierre MILZA, *Mussolini*, Fayard, Paris, 1999, s. 672-673 ve Nicola LABANCA, "Il razzismo coloniale italiano", *in* Alberto BURGIO (dir.), *In nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna, 1998, s. 145-163. İtalyan faşizminin zorbalığının tarihyazımsal bastırılması üzerine *karş.* Ruth BEN-GHIAT, "A Lesser Evil? Italian Fascism in/and the Totalitarian Equation", *in* Helmut DUBIEL, Gabriel MOTZKIN (ed.), *The Lesser Evil. Moral Approaches to Genocide Practices in a Comparative Perspective*, Frank Cass, London, 2004 ve Filippo FOCARDI, ". 'Bravo italiano' e 'cattivo tedesco'. *Riflessioni sula genesi di due immagini incrociate", Storia e memoria*, 1996, no. 1, s. 55-83. Oysa faşizmin zorbalığı, Renzo de Felice'nin muazzam Mussolini biyografisinde epeyce sınırlı bir yer tutar.
83. Enzo TRAVERSO, *La Violence nazie. Une généalogie historique*, La Fabrique, Paris, 2002.
84. Bkz. Julián CASANOVA (dir.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Critica, Barcelona, 2002; Carme MOLINERO e Margarida SALA (dir.), *Una immensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, Crítica, Barcelona, 2003.
85. Steven E. ASCHEIM, "Introduction", *What History Tells*, a.g.e., s. 6.
86. George L. MOSSE, *La Révolution fasciste*, a.g.e., s. 65-70.
87. *Karş.* Renzo de Felice ile mülakat, *in* Jader JACOBELLI (dir.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Laterza, Bari-Roma, 1988, s. 6.
88. Emilio GENTILE, "A Provisional Dwelling", *What History Tells*, a.g.e., s. 102.

Dilden, kültürden, inançlardan, simgelerden ve kahramanlarının menkıbelerinden yola çıkarak faşizmi *içeriden* yorumlamak, bu tarihsel deneyimin temel veçhelerini anlamaya izin verir. Tarihçi ile inceleme nesnesi arasındaki tüm empatiyi *a priori* reddederek, anlama çabasının yerine etik-siyasal bir yargıyı koyan dışarıdan bir bakış, faşizmin doğasını kavramamaya mahkûmdur. De Felice'yi, Mosse'yi ve Gentile'yi, faşizmin antifaşist yorumunu reddetmeye götüren işte bu inanç olmuştur. Bu yaklaşımın sonuçları, yenilikçi sezgilerle ve hayret uyandırıcı kör noktalarla birlikte çelişkili olmuştur. Faşizm, kültürüne ve imgeseline indirgendiğinde, şiddeti simgesel kalır. Faşist şiddetin gerçek etkisini kavramak için, bu defa, onun kurbanlarına yönelmiş bir empatiyi benimsemek gerekir. Bunun ise, antifaşist geleneğe bağlı bir epistemolojik duruş benimsemeyi gerektirdiğini söylemeye gerek dahi yoktur. Bu geleneğin genellikle ideolojik karakteri ve geçmişte, tarihsel çözümlemenin yerine ahlaki yargıyı geçirdiğinde, kaynaklık ettiği suiistimaller, bu geleneğe bağlı kalan çok sayıda incelemenin geçerliliğini sarsmaz.

Öte yandan, Sternhell ideolojik bir ayrılığı anmakla yetinir. Onun gözünde, faşizmin, biyolojik determinizm üzerine kurulmuş olan "Nazizm ile özdeşleştirilmesi hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır". Her ikisi de kuşkusuz ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, bu belirleyici noktada birbirlerinden ayrılırlar. Biyolojik ırkçılık Fransız faşizminde tartışmasız biçimde mevcuttur; fakat bu ancak Nazizm ile birlikte, "tek başına, bir ideolojinin, bir hareketin ve bir rejimin evveli ve ahiri" hâline gelir[89]. Sternhell, bu konuda, İtalyan faşizminin, Nazizmin romantik ve gerici kökenlerine karşıt devrimci ve sol kökenleri üzerinde her zaman ısrarla durmuş olan De Felice'ye yaklaşır. De Felice, Jacob Talmon'un izinden giderek, faşizm ile Nazizmi totalitarizmin, biri soldan, diğeri sağdan, biri Jakobenizmden diğeri ise ırkçılıktan türemiş iki ayrı biçimine indirgemekteydi[90]. Oysa Sternhell'in bu gözlemi, son derece sorunlu tümel bir görüş içinde yer alır. Bu bir yandan Nazi antisemitizminin, ırksal biyoloji üzerine kurulmuş ve kendisine özgü ayırt edici bir nitelik olarak kalan endüstriyel toplu kırım pratiğiyle sonuçlanan dünya görüşüne bağlı tarihsel tekilliğini kavramaya izin verir. Diğer yandan, Nazizmin, faşizmler siyasal ailesine, her rejimin özgüllüğünü kuşkusuz dışarıda bırakmamakla birlikte, yine de bunla-

89. Zeev STERNHELL, "Le concept de fascisme", *Naissance de l'idéologie fasciste*, a.g.e., s. 19-20.
90. Renzo DE FELICE, *Intervista sul fascismo* (1975), Laterza, Roma-Bari, 2001, s. 105-106.

rın ortak matrisini oluşturan değişik varyantlar yaşamış olan bir Avrupalı aileye aidiyetini inkâr eder. Faşizm, 1930'lu yılların Avrupa'sında, öncelikle içerisinde entelektüellerin, hareketlerin, partilerin ve rejimlerin yer aldığı bir "manyetik alan" olarak şekilleniyordu[91]. Herkes ona kendi ulusal geleneklerini getiriyor ve her faşizm biçiminin merkezinde yer alan muhafazakârlık ile modernite, devrim ile karşıdevrim, milliyetçilik ile emperyalizm, antisemitizm ile ırkçılık, anti-liberalizm ile antikomünizm arasındaki karışımın dozajını kendi keyfine göre belirliyordu. Herkes, kendi mitlerini ve simgelerini geliştiriyor, aynı zamanda bunları siyâsî pratiklere tahvil ediyordu. Sternhell'in terimlerini kullanacak olursak, faşist "tohumlanma" her zaman bir rejim biçimini almasa da, bu vaki olduğunda, kitlesel şiddet her zaman hazır ve nazırdır.

TARİHİN KAMUSAL KULLANIMI

Şayet faşizmin yorumlarına, en fazla kabul gördükleri ülkelerdeki tarihsel bilinç ve kolektif bellek üzerindeki etkileri açısından yaklaşılacak olursa, görünüm kontrastlı bir hâl alır. Mosse bir çığır açmıştır ve günümüzde tarihyazımı, onun öncü rolünü teslim etmekte hemfikirdir. İncelemeleri, Batı dünyasında Holocaust belleğinin yükselişine eşlik etmiş ve Nazizmi, kültürünü, ayrıca suçlarının tarihsel artalanını anlamak açısından vazgeçilmez bir çaba olarak alımlanmıştır. Mosse'nin sürgün edilmiş Alman Yahudisi entelektüel statüsü, onun, *empati* ile iş görerek, faşizmi *içeriden* anlama çabalarının önemi üzerine zerre kadar muğlaklık gölgesi düşmesine izin vermez. Ölümünden kısa süre önce bir mülakat sırasında söylediği gibi, Holocaust bir bütün olarak Avrupa kültürünü yeniden tartışma konusu yapmaktaydı; işte bu nedenle diye eklemekteydi "tüm kitaplarım, şu ya da bu şekilde yaşadığım devrin Yahudi felaketine değinir[92]".

Buna karşılık, De Felice ve öğrencilerinin "antifaşist" kampanyalarını savunması bu kadar berrak olmamıştır. İtalya'da faşizmin yorumcu paradigmaları, faşizmin etik ve siyâsî meşruluğunun yeniden tartışma konusu yapılmasıyla imlenen kültürel ve politik bir bağlam içinde yer almışlardır. Faşizmin kültürel ve simgesel boyutunu eksen alan incelemeler, faşizmin bellek nesnesi olarak depolitizasyonuna eşlik etmişlerdir. Ulusun geçmişiyle "barışması", sağın ve kitle iletişim

91. Philippe BURRIN, "Le champs magnétique des fascismes", *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Seuil, Paris, 2000, s. 211-246.
92. Alıntılayan Steven E. ASCHHEIM, "George L. Mosse at 80", a.g.e., s. 301.

araçlarının himayesi altında, faşizm tarihinin "bilimsel" ve siyasetten arındırılmış bir incelemesinin neo-pozitivist gerekimi şemsiyesinde gerçekleşmiştir. Anlamak ile meşrulaştırmak arasındaki sınır gitgide daha da belirsizleşmiştir. Faşizmin ayinsel âdetleri ulusal mirasa dahil edilirken, antifaşizm bir azınlığın eylemine indirgenerek elenmiştir. Böylece, faşizm ulusal belleği cisimleştiriyor olacakken, 8 Eylül 1943'ten sonra doğan antifaşizm, "vatanın ölümü"nün bir ürünü olacaktır[93]. De Felice'nin yapıtı tarafından cesaretlendirildiği doğru olmakla birlikte onunla karıştırılmaması gerekecek medyatik bayağılaştırmada[94], faşizmin zorbalığı paranteze alınmış, Afrika'daki soykırımcı veçheleri silinmiş ve Nazizmin toplu kırımcı politikasıyla suç ortaklığı görelileştirilmiştir. Saló Cumhuriyeti'nin* zorbalığı faşizmin tarihinden ayrılmış ve güya (yazanın keyfine göre kâh komünist, kâh totaliter veya ulusallık karşıtı olarak nitelenen) antifaşist şiddete tepki olarak izah edileceği, 1943-1945 yıllarının İtalyan İç Savaşı bağlamında yalıtılmıştır. De Felice, İtalya'da Mosse'yi Nolte ile barıştırmıştır[95]. Gentile'nin yapıtının alımlanışı işte bu bağlam içinde yer alır. Faşist kültürü, özgün ve yenilikçi incelemesi, faşizmin savaş sonrası yıllarda baskın olan ve şimdi kendisinin aşma iddiasında olduğu antifaşist yorumlarıyla aynı ölçüde tek yanlı olarak temayüz etme tehlikesini taşır. Faşizmi anlamak için, onu düşmanlarının kendisine yüklediği imgeye indirgemenin yetmeyeceği gibi, onun kendi "özalgılarını" incelemek de yetmez. Kendisine yönelik eleştirilerde de belirtildiği gibi, faşist söylemin "lafzı"na itibar etmekten ibaret olan böylesi bir yöntem genellikle, "artık kelimelerle gerçekler arasındaki farkı görememe"nin tuzağına düşme tehlikesini taşır; bu yöntem aslında, toplumu rejimle, rejimi de dış cephesiyle özdeşleştirir[96].

Sternhell'in çalışmaları, Fransız faşizminin yokluğu konusundaki eski tarihyazımsal uzlaşmayı çok hayırlı biçimde sarsarak ve Vichy

---

93. Renzo DE FELICE, *Mussolini l'alleato. La guerra civile 1943-1945*, Einaudi, Torino, 1997, s. 86-87. Ayrıca bkz. Ernesto GASLLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

94. Gianpasquale SANTOMASSIMO, "Il ruolo di Renzo De Felice", *in* Enzo COLLOTTI (ed.), *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, Laterza, Roma-Bari, 1996, s. 98.

* İtalyan Sosyal Cumhuriyeti: Mussolini tarafından, 23 Eylül 1943'te, orta ve kuzey İtalya'nın Alman ordusunun denetimindeki bölgelerinde kurulan faşist devlet. (ç.n.)

95. Karş. Pier Paolo POGGIO, "La ricezione di Nolte in Italia", *in* Enzo COLLOTTI (ed.), *Fascismo e antifascismo*, a.g.e., s. 317-414.

96. Robert J. B. BOSWORTH, *The Italian Dictatorship. Problems and Perspectives in the Interpretation of Mussolini and Fascism*, Arnold, London, 1998, s. 21. Bosworth'e göre, De Felice'nin İtalyan tarihyazımı okulu böylece, tarihsel araştırmanın "yeni-Rankeci" bir kavrayışı ile basit söylemsel öyküleme olarak postmodern tarih görüşü arasında paradoksal bir eklemleme gerçekleştirmiştir (s. 26).

"sendromu"nun uyanışının dikkate değer uğraklarından biri hâline gelerek hayli farklı sonuçlara sahip olmuştur[97]. 1970'li yılların ortasına dek, René Rémond'un –ulusal sağın (kralcı, Orléans Hanedanı yanlısı ve Bonapartist) üç geleneğine yabancı bir görüngü sayılan– faşizme karşı Fransız bağışıklığı tezi[98], Vichy'nin unutulmasına eşlik etmişti. Sternhell, Robert O. Paxton'dan Michael Marrus'a kadar başka tarihçilerle birlikte tartışmayı yeniden başlatmıştır[99]. Vichy Rejimi'nin, yenilgiye ve Alman işgaline bağlı basit bir yol kazası olmak şöyle dursun, içerisinde Fransız kültürüne neredeyse yarım yüzyıldır kök salmış çok sayıda düşünce akımının bir araya geldiği, gerçekten Altıgen'e [Fransa'ya] ait bir tarihin ürünü olduğunu göstermiştir. Sternhell'in tezi bir dönüm noktası oluşturmuştur ve günümüzde tarihyazımı tartışmasında vazgeçilmez bir yer tutmaktadır. Bu tartışma bitirilmiş olmaktan uzak olsa da, faşizme "alerjik" bir Fransız kültürü geleneksel görüşü birçok "uyum sağlamalar", "gözden geçirmeler" ve "düzeltmeler" aşamasının sonunda yavaş yavaş bir kenara bırakılmıştır[100]. Faşizmin Fransız bir kökene sahip olduğu fikri büyük bir anlaşmazlık konusu olarak kalmaya devam etmekle birlikte, bir Fransız faşizminin varlığının kabulü konusunda artık neredeyse herkes hemfikirdir.

97. Henry ROUSSO, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990.
98. René RÉMOND, *Les Droites en France*, Aubier, Paris, 1982 (ilk baskı 1954 tarihlidir). Tartışma Michel Dobry tarafından canlandırılmıştır bkz. M. DOBRY, "La thèse immunitaire face aux fascismes. Pour une critique de la logique classificatoire", in *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, a.g.e., s. 17-67.
99. Michael R. MARRUS et Robert O. PAXTON, *Vichy et les juifs*, Calmann-Lévy, Paris, 1981.
100. Michel DOBRY, "La thèse immunitaire", a.g.e., s. 19.

4
Nazizm
Martin Broszat ile Saul Friedländer Arasında Bir Tartışma

Nasyonal-sosyalizmin tarihini yazmak, geçmişin, önce Soğuk Savaş'ın siyasal yarılmalarıyla, ardından Yahudi ve Alman belleklerin yeniden ortaya çıkmasıyla imlenen bir kamusal kullanımından ayrılması mümkün olmayan, her zaman zor bir görev olmuştur. Tarihyazımsal düzlemde, Nazizm ile Şoah görece ayrı iki konu olarak biçimlenmiştir. Bunların buluşması 1980'li yıllarda gerçekleşmiştir. Holocaust o zamana dek, araştırmada marjinal bir yer almıştı. Tarihçileri, çoğu kez, hiçbir okula mensup olmayan Britanyalı bilgin Gerald Reitlinger gibi *outsiders* [bir gruba aidiyeti olmayanlar] veya Fransa'da Léon Poliakov ve Birleşik Devletler'de Raul Hilberg gibi Yahudi göçmenlerdi[1]. Nazizmin tarihyazımı ise başlıca iki evreden geçmişti. 1950'li yıllar boyunca, Üçüncü Reich'ı toplumdan ayrı ve bütünüyle karizmatik şefinin iradesine tabi monolitik bir iktidar sistemi olarak gören totalitarizm kuramları hâkimdi. Bir *reductio ad Hitlerum*'un [Hitler'e indirgemenin] ayartısı güçlüydü (ve uygundu). Ardından, sonraki iki on yıl boyunca, toplumsal tarihin gelişi, rejimle Alman toplumu arasındaki bağları, yalnızca Nazi ideolojisinin toplumun farklı bileşenlerine nüfuz etme derecesini değil, aynı zamanda iktidar ile toplum arasında ortaya çıkabilecek çelişkileri de inceleyerek soruşturmaya imkân verdi[2]. Top-

---

1. Léon POLIAKOV, *Le Bréviaire de la haine. Le Troisième Reich et les juifs*, Calman-Lévy, Paris, 1951; Gerald REITLINGER, *Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jews of Europe*, Beechhurst Press, New York, 1953; Raul HILBERG, *La Destruction des juifs d'Europe* (1961), Fayard, Paris, 1988.
2. Bu tartışmanın bir sentezi için karş. Ian KERSHAW, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, "Folio", Paris 1997. Almanya üzerine karş. Éduard HUSSON, *Comprendre Hitler et le Shoah. Les historiens de la République fédérale d'Allemagne et l'identité allemande depuis 1949*, Presses universitaires de France, Paris, 2000 ve özellikle Nicolas BERG, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Göttingen, 2003.

lum, rejimin görünen yüzüyle örtüşmüyordu. Almanya'da, Nazizm döneminde yetişmiş ve kariyerlerine başlamış bir tarihçi nesli –Werner Conze, Thomas Schieder ve başkaları– yerini, toplumun modernleşme biçimlerine (Jürgen Kocka, Hans-Ulrich Wehler), Nazi devletinin yapılarına ve Almanların Nazi yönetimi altındaki gündelik hayatlarına (Martin Broszat) çok dikkat eden, yeni bir "işlevselci" tarihçi nesline bırakıyordu. Şoah, 1980'lerde, tarihyazımsal düşünüşe olduğu kadar entelektüel tartışmaya da güçlü biçimde giriyordu. Bir Amerikan televizyon dizisi *Holocaust*'un güçlü ve beklenmedik etkisinin ardından gelen *Historikerstreit* [Tarihçiler Çekişmesi], Alman kültürünü, 1960'ların başındaki Frankfurt duruşmalarıyla ya da Eichmann davasıyla kıyaslanmayacak kadar derinden sarsıyordu[3]. Jürgen Habermas ile Ernst Nolte arasındaki polemik akademik dünyayı derinden etkiliyordu. O sırada, Şoah'ı çalışmalarının merkezine yerleştiren üçüncü bir araştırmacı nesli (Götz Aly, Ulrich Herbert, Wolfgang Benz, Norbert Frei, sonra Peter Longerich, Christian Gerlach ve daha birçokları) ortaya çıkıyordu. Sonuç, geleneksel tarihleştirme yordamlarının yeniden tartışmaya açılması oldu: Nazizm, o günden bu yana temel bir yer tuttuğu tarihsel (ve belleksel) bir görünümü yeniden tanımlamak üzere inzivasından çıkan Şoah'tan ayrılmaz hâle geliyordu. Toplumsal tarihin kazanımları, onu salt ideolojik bir şemaya sokmaya ya da onu geleneksel totaliter modele –yabancı bir varlık gibi hareket eden bir iktidar sistemi tarafından topluma el konulmasına– başvurarak açıklamaya engel oluyordu. Avrupa Yahudilerinin toplu kırımı sürecinin kapsamı, Nazizmin cani politikasıyla Alman toplumu arasındaki (hatta bunun da ötesinde, Üçüncü Reich tarafından işgal edilen Avrupa toplumları arasındaki) bağların karmaşıklığı konusunda yeni soru işaretleri doğuruyordu. Şoah, bunun yanı sıra, iki özgül zamansallık arasındaki –sıradan Almanların savaş sırasındaki gündelik hayatlarının zamansallığı ile toplama kamplarının sıra dışı zamansallığı arasındaki– tekil birlikte varoluşu da sorgulamaktaydı. Dolayısıyla, tarihyazımsal tartışma yeni temeller üzerinde tekrar su yüzüne çıkmıştı. Bu yeni tarihçi neslinin başlıca simalarından biri olan Dan Diner'in çarpıcı bir ifadesini kullanacak olursak, Şoah, bir çeşit "anlayışın *no man's land*'i*, yorumun bir kara kutusu (*ein Niemandsland des Verstehens, ein schwarzer Kasten*

3. *Devant l'Histoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1988. Bu tartışmanın iyi bir sentezi için *karş.* Hans-Ulrich WEHLER, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit. Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit"*, C. H. Beck, München, 1998; Richard EVANS, *In Hitler's Shadow*, Pantheon Books, New York, 1989.

* Tarafsız bölge. (ç.n.)

des Erklärens)[4]" hâline gelmişti. Nazizm artık "geçmek bilmeyen bir geçmiş" olarak algılanmaktaydı; tarihleştirilmesi ise, tarihçi yorumunu Alman toplumu içinde tarihsel bilincin oluşumuyla iç içe geçiren bir tartışma içinde "normalleşme" ile eşanlamlı hâle gelmişti.

BİR YAZIŞMA

En önemli özelliklerinden biri, Yahudilerin toplu kırımı olarak saptanırken, Nazizm nasıl tarihleştirilebilir? Ayrıca, böyle bir tarihleştirmenin sınırları nelerdir? Bu sorular, Martin Broszat ile Saul Friedländer arasında 1987'de kurulan mektup alışverişinin merkezinde yer alır. Bu mektuplaşmanın öneminin bilincinde olduklarından, bu yazışmalar, Fransızca bir çevirinin konusu olmadan önce yazıldıkları dillerde, hem Almancada hem de İngilizcede yayımlanmış olduklarına göre, bu yazışmaya kamusal bir karakter kazandırmak istemişlerdir[5]. Münih'teki Institut für Zeitgeschichte'nin eski müdürü olan Martin Broszat, aralarında *Hitler Devleti*'nin (1969)[6] de yer aldığı çok sayıda başvuru kitabının yazarıdır, ayrıca, 1970'li yıllarda, Bavyeralıların nasyonal-sosyalizm altındaki gündelik hayatlarını (*Alltagsgeschichte*) yeniden irdeleyen bir araştırma ekibinin başkanlığını yapmıştır[7]. Cenevre'de dersler verdikten sonra Tel-Aviv Üniversitesi'nde ve Los Angeles'te, Kaliforniya Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak görev yapan, Çek asıllı bir İsrail vatandaşı olan Saul Friedländer, Nazi Almanyası üzerine çok sayıda incelemenin yanı sıra, kendi yorumlarının ve hatıralarının da yazarıdır. Mektupları, 1989'da yaşamını yiti-

---

4. Dan DINER, "Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus", in Dan DINER (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Francfort/Main, 1987, s. 73.

5. Martin BROSZAT ve Saul FRİEDLÄNDER, "Um die "Historisierung" des Nationalsozialismus. Ein Briefwechsel", *Vierteljarshefte* für Zeitgeschichte, 1988, no. 36, s. 339-372; "A Controversy About the Historicization of National-Socialism", *New German Critique*, 1988, no. 44, s. 85-126 (daha sonra şu kitapta yeniden yayımlandı: Peter BALDWIN (ed.), *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*, Beacon Press, Boston, 1990); Jean-Michel Chaumont'un yazdığı "Millieux scientifiques et milieux de mémoire: plaidoyer pour des meilleurs rapports" başlıklı bir girişle (p. 13-26) birlikte "De l'historisation du national-socialisme. Échange de lettres", *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, no. 24, s. 43-86. Bu tartışma çok sayıda eleştirel çözümlemenin konusu olmuştur. Özellikle bkz. Philippe BURRIN, "L'historien et l' 'historisation'", in Robert FRANK (dir.), Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François *Bédarida*, Éditions du CNRS, Paris, 1992, s. 77-82; Édouard HUSSON, *Comprendre Hitler et la Shoah*, a.g.e., s. 166-170; Jörn RÜSEN, "The Logic of Historicization. Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Broszat", *History and Memory*, 1997, vol. 9, no. 1-2, s. 113-144.

6. Martin BROSZAT, *L'État hitlérien*. Fayard, Paris, 1986.

7. Martin BROSZAT (ed.), *Bayern in der NS-Zeit*, Oldenbourg, München, 1977-1983, 6 Cilt.

ren Broszat açısından entelektüel bir tanıklık olmuş ve Friedländer'in, daha sonraki kitaplarının, bilhassa *Nazi Almanyası ve Yahudiler*[8] başlıklı iki cildinin izlerini taşıdığı çalışmasında önemli bir aşama oluşturmuştur. Bu mektup alışverişinin önemi, Nazi geçmişini incelerken sahip oldukları farklı perspektifleri açıkça kabul eden, neredeyse aynı nesle mensup (Broszat 1926, Friedländer 1932 doğumludur) iki tarihçi arasında ilk diyalogun söz konusu olmasında yatar. 1987'de, koşullar, bu denli hassas bir alanda dahi, tarihçinin kendi araştırma konusuna öznel müdahalesini sorgulamak açısından kuşkusuz olgunlaşmıştı. Daha önceleri bu soru, tarihçinin deontolojik bilimsel nesnellik görevine geleneksel atıfla bastırılmaktaydı. Bu şiar, özellikle Almanya'da, bir nesil tarihçinin kuşkulu geçmişini gizlediği bir paravan olmuştu. Münih'teki Institut für Zeitgeschichte bünyesinde yer alan Joseph Wulf ve Léon Poliakov gibi Yahudi tarihçiler, nesnellikten yoksun olmakla ve aşırı duygusal bir yaklaşım sergilemekle suçlanmışlardı[9]. Otuz yıl sonrasında, artık böylesi bir tutumu savunmanın mümkün olmadığı aşikârdı. Bundan böyle, hakikatin ortak araştırılması ve karşılıklı saygı, Broszat ile Friedländer'ın çalışmalarında yola çıktıkları ayrı perspektifleri artık saklayamıyordu: Nazizmi, birisi, ürünü ve günümüzde mirasçısı olduğu Alman toplumunun içinden, diğeriyse, kurbanlarının bakış açısından inceliyordu. İki mektup arkadaşının kişisel bellekleri –1945'te on dokuz yaşında olan Münihli tarihçi, Hitler Gençliği üyesiyken, Los Angeles'li tarihçi, kıyımlarda, savaş sırasında Fransız Katolik bir ailenin kendisini saklaması sonucu hayatta kalmıştı[10]– sayfaların satır aralarında gizli olmakla birlikte, bazen açıkça su yüzüne çıkar.

TARİHLEŞTİRME

Mektuplaşmanın kökeninde iki makale bulunmaktadır. Bunların manidar biçimde "Nasyonal-Sosyalizmin Tarihleştirilmesi İçin Çağrı" başlığını taşıyan ilki, Broszat tarafından, Üçüncü Reich'ın yıkılışının kırkıncı yıldönümü vesilesiyle 1985'te yayımlanmıştır[11]. Broszat, bu makalede, Nazizmin Alman toplumu içinde artık büyük ölçüde baskın hâle gelen bir damgalanmasından kaynaklanan ahlaki ve psikolojik

8. Saul FRİEDLÄNDER, *L'Allemagne nazie et les juifs, I. Les années d'extermination 1933-1939*, Seuil, Paris, 1997; *L'Allemagne nazie et les juifs, II. Les années d'extermination 1939-1945*, Seuil, Paris, 2008.
9. *Karş.* Nicolas BERG, *Der Holocaust und die Westdeutschen Historiker*, a.g.e., s. 337-370.
10. Saul FRIEDLÄNDER, *Quand vient le souvenir*, Seuil, Paris, 1978.
11. Martin BROSZAT, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, no. 24, s. 27-42.

kısıtların ışığında araştırmanın bir bilançosunu çıkarır. İki yıl sonra, Friedländer, başka bir tarihyazımsal denemede, tarihleştirme modeline ilişkin ciddi şerhler düşerek Broszat'ın tezlerine döner[12]. Bu arada, 1986'da Almanya'da, Holocaust etrafındaki, tekilliği ve geleceği konusundaki, uluslararası düzeyde büyük yankı uyandıran anlaşmazlık, *Historikerstreit* [Tarihçiler Çekişmesi] patlak vermiştir. Broszat, İsrailli meslektaşına yazma inisiyatifini, ortama hâkim olan ve her ikisinin mektuplarında da sezilebilir olan bu atmosferde alır.

Broszat'ın "çağrı"sı, üzücü ve Alman incelemelerinde açıkça görülebilir olan, 1933-1945 arasındaki yılları Alman tarihinden "yalıtma" yönünde bir eğilimin saptanmasıyla başlar. Bu önemli dönemece varır varmaz, diye vurgular, "tarihçi mesafe koyar. Tarihsel bağlama duyarlılık da, tarihsel öykülemeden duyulan haz da biter (*Lust am historischen Erzählen*)[13]". Onun gözünde, bu eğilim öncelikle, yöntembilimsel yönelimi ne olursa olsun, Federal Almanya Cumhuriyeti (FAC) tarihyazımının bir mirasını oluşturur. Bu tarihyazımı, savaş sonrasındaki yıllarda, açıkça belli edilen bir kaygıyla, nefret edilen bir devri uzak tutma kaygısıyla, Nazizmin bağlamsal analizinin yerine, ahlaken ve siyaseten mahkûm edilmesini koymuştu. Övgüyü hak eden niyetlerine rağmen, bu yaklaşım, Nazizmi her anlama çabasını önemsizleştirmek gibi can sıkıcı bir sonuca sahip olmuştu. Faşizm, ya Batı modernitesine doğru "Almanya'nın özel bir yolunun" (*deutscher Sonderweg*) ürünü olarak –Friedrich Meinecke, Gerhard Ritter, Hans Rothfels gibi tarihçiler tarafından savunulan tez[14]– yorumlanmakta ya da Karl D. Bracher'in Batı Alman tarihyazımına ithal etmiş olduğu, o zamanlar Anglosakson siyaset biliminde baskın olan totalitarizm kategorisinin yardımıyla kavranmaktaydı[15]. 1960'lı yıllardan itibaren toplumsal tarihin gelişi, araştırma alanlarını temelden yenilemiş olmakla birlikte, bunların soruşturmalarının Hitler'in iktidara gelişi anında durması mukadderdi. Kayser Wilhelm çağı ve Weimar Cumhuriyeti böylece tarihselliklerini kazanırlarken, Nazizm, Alman tarihsel öyküsünde bir

12. Saul FRIEDLÄNDER, "Réflexions sur l'historisation du national-socialisme", *Vingtième Siècle*, 1987, nº 16, s. 43-54.
13. Martin BROSZAT, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 29.
14. Bu tartışma üzerine *karş.* Jean SOLCHANY, *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro (1945-1949)*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, ayrıca Nicolas Berg'in anılan kitabının ikinci bölümü: *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, a.g.e., s. 47-192.
15. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, "Quarto", Paris, 2000; Karl D. BRACHER, *La Dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du national-socialisme*, (1969), Privat, Toulouse, 1986.

türlü kendine yer bulamayan lanetli bir kıta olarak kalıyordu. Bu nedenle, Broszat'ın "çağrı"sı, meslektaşlarına, Nazizmi kendi ayrı adacığına hapseden sınırları nihayet yıkmaya cüret etmeleri için bir çeşit çağrı olarak, Nazizmi Alman tarihinin sürekliliğine yeniden dahil etmeyi hedefliyordu.

O halde, zihinsel *habitus*ta artık sağlam bir yer edinmiş, Nazi devrini sonucundan, yani Auschwitz'ten yola çıkarak incelemekten ibaret olan yaklaşımı terse çevirmek gerekiyordu. Broszat için elbette bu cani sonucu inkâr etmek ya da önemini küçümsemek söz konusu değildi; söz konusu olan, bunun 1945 öncesinde Almanların zihinsel ufkunda mecburen mevcut olmadığını ve savaş yılları sırasında bu ufukta ancak tamamen marjinal bir yer tuttuğunu kabul etmekti. Bu kanlı epilog, çağdaşlarımızın tarihsel bilincine derin biçimde kazınmış olsa da, o devrin aktörlerinin zihninde mevcut değildi. Diğer bir deyişle, bakışımız, tarihi kendi ilerleyişinde izlemek yerine, adımlarını geriye doğru takip etmemize yol açacak, geriye dönük bir optiğin tuzağına düşmüş olacaktı[16]. Broszat, Friedländer'a yazdığı bir mektupta, savaş sırasında Yahudilerin akıbetinin, ne bunu, "çok az ilgi gösterilen aksesuar kabilinden bir şey" gibi algılayan Alman halkının çoğunluğu için, ne de müttefik güçler için önemli olduğunu vurgular. Bu geriye dönük optik çarpıtmanın zararlı bir sonucu, bu nedenle kendisini, onu uygunsuz biçimde "Auschwitz'in gölgesine" sokan bir tarihsel bakış tarafından, haksız biçimde mahkûm edilmiş bulacak olan "nasyonal-sosyalist olmayan Alman geleneğinin" karartılması olacaktı[17]. Kısaca, Broszat'a göre, Yahudilerin toplu kırımı, Nazi döneminin "tarihsel algısının yegâne standardı" olmamalıydı[18]. Broszat, Bavyera'da 1930'lu ve 40'lı yıllar boyunca gündelik hayat üzerine araştırmaları, tam da bu Alman geleneğinden kurtulmak için yürütmüştü.

Alltagsgeschichte incelemeleri, ne bütünüyle "zapturapt altına alınmış"" ne de rejimin kendisine vermekte olduğu imgeyle tam olarak çakıştırılabilir bir sivil toplumda, Nazi çağının "normalitesi"ni açıklığa kavuşturmuştu. Bu incelemeler, nüfusun geniş katmanlarının, rejim tarafından 1938 Kasım ayında Kristal Gece'de tetiklenen zorbalıkları kınadıklarını göstermişti. Hitler'in dünya görüşüne hakikî bir bağlanmadan ziyade onun popülist propagandasına dayanan Führer mitinin, doğru kaynaklarını ortaya çıkarmışlardı. Ayrıca, bu incelemeler, Nazizmin, cani doğasına rağmen, örneğin 1941-1942'de, daha sonra

16. Martin BROSZAT, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 60.
17. A.g.e., s. 61.
18. A.g.e.

FAC tarafından devralınıp geliştirilecek olan bir sosyal güvenlik sistemi tasarlayarak vektörünü oluşturmuş olduğu kimi "uygarlaştırıcı eğilimler"in varlığını da belirlemişlerdi[19].

Nasyonal-sosyalizm eğer yalıtılmışlığından kopartılacaksa, onu, geçmişin herhangi başka bir döneminin incelenmesinde kullanılanlarla aynı bilimsel çözümleme ölçütlerine tabi kılmak gerekir. Nazizm, Alman geçmişinin *sürekliliği*ndeki yerini ancak böyle alabilecektir. Bu tarihleştirme çalışması, diye ekler Broszat, kaçınılmaz olarak özürcü bir geçmiş görüşüyle sonuçlanan geleneksel tarihçilikten farklılaşır. Geleneksel tarihçilik, tarihsel aktörlere karşı, bunların davranışlarının ululanması değilse de haklı çıkarılması sonucuyla birlikte, bir "empati"yi (*Einfühlung*) yüceltirken, kendisinin önerdiği tarihleştirme, "anlamak"tan çok açıklamayı amaçlayan bir tarihsel "algılama" (*Einsicht*) üzerine kuruludur[20]. Belli bir "empatiyle yeniden canlandırma" derecesi vazgeçilmez olsa da, bu, aynı zamanda mesafe koyma ve nesneleştirme yordamlarını da içeren bir analitik avadanlık içinde yer almalıdır. Böyle bir tarihleştirme, Nazizm hâkimiyetindeki Alman geçmişini iki simetrik çarpıklıktan –bir yanda, suçlarının bir görelileştirilmesi çarpıtmasından, diğer yanda da tarihsel çözümlemenin yerine ahlaki mahkûm edişi koyan genel bir mesafe koyuşun çarpıtmasından– kaçınarak canlandırmaya izin verecektir.

Broszat'ın argümanlarını yazışmalarında derinleştirdiği makalesi, sonuçta "Alman tarihsel bilincinin normalleştirmesi[21]" için bir çağrı hüviyetine bürünür. Nazizme tarihini iade etmek, Alman toplumu içinde, onu kendi öz geçmişine bağlayan bağların paylaşılan bir bilincini inşa etmek anlamına gelir. Nazi devrini yalıtmak rahat olmakla birlikte, yanlış ve epistemolojik düzlemde savunulması mümkün olmayan bir çözümdür. Broszat, makalesinin son bölümünde, Adorno'nun Almanya'ya döndükten sonra benimsemiş olduğu duruşu terse çevirir. Frankfurtlu filozof, faşizmin geri gelme tehlikesine değil, faşizmin FAC içindeki kalıntılarına karşı uyarıda bulunmuş olduğu halde[22], Broszat, "genel bir mahkûm ediş olmaksızın, eleştirel bir tarzda irdelemeyi[23]" önerdiği bu kalıntıların tanınması çağrısında bulunur. Aslında, "nasyonal-sosyaliz-

19. Martin BROSZAT, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 40.
20. Martin BROSZAT, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 45.
21. Martin BROSZAT, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 42.
22. Theodor W. ADORNO, "Que signifie: repenser le passé?", *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, s. 97-98.
23. Martin BROSZAT, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 48

min bir tarihleştirilmesi için çağrı"sı, savaş sonrası Alman tarihsel ve siyâsî söyleminin bir *topos*'unun [klişesinin], "geçmişe hâkim olma" (Vergangenheit Bewältigung) klişesinin, kuşkusuz daha iyi savunulmuş ve eleştirel bir versiyonu olarak görülme riskini fazlasıyla taşır.

Broszat, Friedländer ile yazışmasında, kendi tarihleştirme kavramına önemli bir yöntembilimsel mantıksal sonuç ekler: belleğin, geçmişin canlandırılma kaynaklarından dışlanması. Makalesinde örtük biçimde varolan bu duruş, mektuplar birbirini izledikçe belirginleşir. Bellek, Alman tarihçisi için, tarihin bilimsel yazımı çabasının karşısına dikilen güçlü bir engelden başka bir şey değildir. Ayrıca, bellek Nazi geçmişin içine itildiği yalıtılmışlığın başlıca sebebi olduğuna göre, bu geçmişe tarihselliğini iade etmek için bu engeli aşmaktan başka çare yoktur. Münihli tarihçi, Yahudi belleğinin "meşru" karakterini elbette teslim eder, ancak bu belleği tarihsel soruşturma alanının dışına yerleştirmeye özen gösterir. Friedländer tarafından konumunu netleştirmeye davet edildiğinde ise, kendi tarihleştirmesini –nesnel ve akılcı bilimsel bir yordam– kurbanların "menkıbevi hatıraları"nın karşısına çıkarır[24]. Kurbanlar, kendisinde merhamet hissi uyandırsa da, tanıklıkları tarihçinin işliğine girmeye layık değildir.

ÇIKMAZLAR

Friedländer, yanlış anlamalardan kaçınma kaygısıyla, muhatabına önce, nasyonal-sosyalizmin tarihleştirilmesinin yalnızca meşruluğunu değil, aynı zamanda gerekliliğini de kabul ederek cevap verir. Her şey, bu ifadeye ne anlam verildiğine bağlıdır. Şayet bu, çok genel tarzda, "Nazi çağına, tarihçinin elindeki tüm yöntemlerle, hiçbir yasaklama olmadan bir yaklaşım" demekse, bunun, "aşikâr bir zorunluluğun" gücünü de arkaya alarak onaylanması gereklidir[25]. Geçmişin daha derin, doğru ve farklılıkları hesaba katan bir bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir araştırmaya hiçbir tarihçinin itirazı olmayacaktır. Eğer Broszat'ın çağrısı böyle bir taleple sınırlı kalıyorsa, zaten aralanmış bir kapıyı ardına kadar açmaktan başka bir şey yapmamış olacaktır, zira bu çalışma yıllardır yürütülmektedir, ayrıca, Alman tarihyazımı, 1987'de, daha o zamandan bu çalışmanın başlıca ocağı haline gelmiştir. Sorun, nasyonal-sosyalizmin Broszat tarafından önerilen tarihleştirilmesinin kapsamı, amaçları ve sınırları sorgulandığında ortaya çıkar.

---

24. Martin BROSZAT, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 42.
25. Saul FRIEDLÄNDER, "Réflexions sur l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 44.

Friedländer, Broszat'ın "çağrı"sını yeniden *Historikerstreit* tarafından açılan bağlamın içine oturtarak, Alman tarihsel bilincinin "normalleşmesi"nin ve Nazizmin Alman geçmişinin sürekliliği içine katılmasının aynı zamanda, "geçmek bilmeyen bir geçmişi" aşma kaygısını taşıyan Nolte ve yandaşlarının da altında toplandıkları bayrak olduğunun altını çizer. Friedländer, Broszat'a Nolte'nin özürcü amaçlarını atfetmeden, onu, niyetleri ne olursa olsun, kaçınılmaz olarak Nazizmin cani boyutunun görelileştirilmesine katkıda bulunacak "belli bir yaklaşım açısı (*choice of focus*) seçmek" ile suçlar[26]. Alman toplumunu, daha nesnel ve dakik tarzda incelemek için "Auschwitz'in gölgesi"nden kurtarmak, Nazi suçlarını paranteze almak ve bu toplumun rejimin cani politikasıyla sürdürmekte olduğu ilişkileri, gündelik hayatın normalitesi ile Nazizmin önce kıyıcı, sonra toplu kırımcı politikası arasındaki ayrılmaz bağı, karartmak değilse bile, yok saymak anlamına gelir. Oysa bu bağların keşfedilmesi, Nazi suçlarının yaşama geçirilmesini anlamak açısından elzemdir. Elbette, 1933 yılı sıradan Almanlar için, davranışlarında, alışkanlıklarında, hayat tarzlarında ve gündelik pratiklerinde, kuşkusuz büyük bir dönemece işaret etmemiştir. Lakin içinde yaşadıkları toplum, o sırada, on iki yıl sonra toplama kamplarıyla sonuçlanacak olan bir sarmalın içine girmiştir. Sıradan Almanların bir bölümünün Nazi rejimine karşı "muhalif" ya da "uyumsuz" tavrını (*Resistenz*), bunu, genellikle "anıtsal" bir tasarımın nesnesi olan siyâsî direnişin (*Widerstand*)[27] karşısına çıkararak yüceltmek, Broszat'da aslında, sağlıklı bir sivil toplumu ve cani bir siyasal sistemi, ilkini örtük biçimde ikincisinin suçlarından aklayarak birbirinden ayırmak anlamına gelir. Oysa nasyonal-sosyalizm hâkimiyeti altındaki Alman sivil toplumu, "muhalefetin" ve kâh zorla, kâh gönüllü uyum sağlamanın değişik biçimlerinden geçerek, (azınlıkta kalan) onaylamamadan, Nazi politikasına coşkulu bir desteğe uzanan bir davranışlar yelpazesi sergilemekteydi[28]. Nazi rejiminin suçlarını yaşama geçirmesi, bu destekten yararlanmadan, bu uyum sağlama biçimlerini sömürmeden, "muhalif" tavırları etkisizleştirmeden veya direnişin en açık biçimlerini bastırmadan mümkün olmayacaktı.

---

26. A.g.e., s. 47.
27. A.g.e., s. 50-52. Bu konuda ayrıca bkz. Saul FRIEDLÄNDER, "Martin Broszat and the historicization of national socialism", *Memory, History, and the Extermination of the Jews*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 92-95. Resistenz kavramı üzerine karş. Martin BROSZAT, "Resistenz und Widerstand", *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*, Oldenburg, München, 1986, s. 68-91. Bu tartışmanın bir sunumu için karş. Ian KERSHAW, *Qu'est-ce que le nazisme?* a.g.e., 8. bölüm.
28. Bu sorunsal üzerine özellikle bkz. Philippe BURRIN, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, Seuil, Paris, 1995.

Başka türlü söyleyecek olursak, Friedländer, Broszat tarafından önerilen tarihleştirmenin, Broszat'ın beklentilerinin tersine, geçmişin, değişik derecelerde zalimlerin safında yer almış olan aktörleriyle empatik bir özdeşleşme yordamı üzerine kurulmuş geleneksel bir tarihçilik biçimine dönüşme ihtimalini dışarıda bırakmaz. *Historikerstreit* sırasında Jürgen Habermas'ın yıkıcı eleştirisinin hedefi olan, *Zweierlei Untergang*'ın[29] yazarı Andreas Hillgruber örneğinin de kanıtlamış olduğu gibi, bu, teorik bir risk değildir. Nazizmin çöküşünü inceleyen "Hitler Gençliği neslinin" diğer mümtaz temsilcisi ve Wehrmacht'ın* Doğu Cephesi'ndeki eski askeri bu tarihçi, Alman askerlerinin Kızıl Ordu'nun amansız ilerleyişi karşısındaki umarsız direnişini betimlerken, "tarihsel öykülemenin zevkini" ansızın yeniden keşfetmiştir. Hillgruber, bu çabaların, düşmanın "intikamcı taşkınlıklarının" önünden kaçmakta olan sivillerin korunmasını sağladığını hatırlatmaktaydı. Ne var ki, bu çabaların, aynı zamanda, toplu imha kamplarının 1944 yılı boyunca işler hâlde tutulmasının vazgeçilmez koşulu da olduğunu unutmaktaydı.

O halde, Nazi çağının her tarihleştirme girişimi Auschwitz'e takılır. Friedländer, Habermas'ı alıntılayarak –"Auschwitz, yaşamın tarihsel örgüsünün sürekliliğinin koşullarını değiştirmiştir, ayrıca bu, sadece Almanya'da olmamıştır[30]"– her karşılaştırma çabasını sorunlu kılan ve her tarihleştirme yordamına aşılmaz sınırlar koyan "daha önce eşi benzeri görülmemiş" bir görüngü olan Yahudilerin toplu kırımının tarihsel olarak tekil karakterini vurgular. Bunun karşısında, "mesafe koyma"nın etkisiz, "empati"nin ise müstehcen ve ahlaksız olduğu ortaya çıkar. Friedländer, –Pierre Nora'dan Josef H. Yerushalmi'ye, birçok tarihçide belirlediği bir eğilime[31] uyup– tarihi belleğin karşısına çıkarmayı reddederek, kurbanların hatırasını ne "menkıbevi" olarak niteleyebilir, ne de onu kendi epistemolojik ufkundan kovabilir. Bunda, geçmişin bir canlandırımı yolunda bir engel görmek, değerler bakımından yansız bir bakışa sahip, her türlü öznel müdahil oluştan arınmış bir araştırmacı tarafından kurulmuş "bilimsel" bir öykünün

---

29. Andreas HILLGRUBER, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Siedler, Berlin, 1986, özellikle s. 24-25.

* III. Reich'ın, kara (*Heer*), deniz (*Kriegsmarien*) ve hava (*Luftwaffe*) kuvvetlerinden oluşan silahlı kuvvetleri. (ç.n.)

30. Saul FRIEDLÄNDER, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 65.

31. Saul FRIEDLÄNDER, *Memory, History, and the Extermination of the Jews*, a.g.e., VIII. Friedländer şu eserlere göndermede bulunmaktadır: Yosef H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984 ve Pierre NORA, "Entre histoire et mémoire. La problématique des lieux", *in* Pierre NORA (dir.), *Le Lieux de mémoire. Ii La République*, Gallimard, Paris, 1984.

eski pozitivist hayaline yeniden kapılmak anlamına gelir. Hâlbuki Friedländer'e göre, tarihçi, içerisinde kendi kişisel anılarının, edindiği bilgilerin, kendi toplumsal ve kültürel bağlamının kısıtlarının, ayrıca kendi eleştirel mesafe koyma çabalarının etkileştikleri karmaşık bir ağa yakalanmış durumdadır. Bir tür "salt bilimsel mesafe koyuşa" ulaşmak üzere tarihçinin kendisini bu koşullanmalardan kurtarabileceğini düşünmek "fizyolojik ve epistemolojik bir yanılsamadan" başka bir şey değildir diyerek son noktayı koyar[32]. Daha sonraları, tarihçinin çalışmasını karakterize eden, tam da buna hâkim olabilmek için bilincinde olması gereken "aktarım payı"ndan bahsedecektir[33].

Friedländer'in bu yazışmada vardığı sonuçtan anlaşıldığı kadarıyla, Nazizmin tarihleştirilmesi, aynı zamanda hem zorunlu hem de imkânsızdır. *Zorunlu*dur, çünkü Nazi Almanyası tarihe aittir ve tarihsel çözümlemeden çıkarılması mümkün değildir; *imkânsız*dır, çünkü Nazi geçmişi, şimdiden tek kelimeyle tarih sayılamayacak kadar yakındır. Bu geçmişi, Reform'u ya da Fransız Devrimi'ni incelediğimiz gibi inceleyemeyiz. Friedländer, "hiçbir temel değer"in kendisini Broszat ile karşı karşıya getirmediğini ve ayrıldıkları noktanın yalnızca bir "perspektif sorunu" olduğunu kuşkusuz kabul etmekle birlikte, "tarihyazımsal düzlemde büyük öneme sahip" bir anlaşmazlığın söz konusu olduğunu da gizlemez[34]. Bu mektuplaşma, Broszat'ın sözcükleriyle, "nasyonal-sosyalist geçmişin tasarımı ve hatırası üzerinde bir Alman-Yahudi diyalogunun tüm zorluklarını" açıklığa kavuşturuyorsa da[35], Friedländer, bir "ufuk birleşiminin" maalesef "henüz görünürde olmadığını" saptayarak, tüm dikkatini bu "vurgulama ve odaklanma farklılığının" büyüklüğüne verir[36].

Friedländer, daha sonraki bir dizi yazısında, yargısına birkaç nüans katarak, Broszat ile bu anlaşmazlıklarına geri dönme fırsatı bulacaktır. 1992'de, Münih Okulu'nun yöntemi ile temel anlaşmazlığını çok açık biçimde yeniden ifade eder: "Alman toplumunun *Alltagsgeschichte*'si, kaçınılmaz olarak kendi karanlık yüzünü, kurbanların *Alltagsgeschichte*'sini içerir[37]". Friedländer, ilk cildi 1997'de yayımlanan *Nazi Almanyası ve Yahudiler*'e yazdığı önsözde, Nazi *Volksgemeinschaft*'ının*

32. Saul FRIEDLÄNDER, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 80.
33. Saul FRIEDLÄNDER, "History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsabilities", *New German Critique*, 2000, no. 80, s. 3-15.
34. Saul FRIEDLÄNDER, "De l'historisation du national-socialisme", a.g.e., s. 78.
35. A.g.e., s. 54.
36. A.g.e., s. 84.
37. Saul FRIEDLÄNDER, "Trauma, Transference, and the 'Working Through' in the Writing The History of Shoah", *History and Memory*, 1992, no.1, s. 53.
* Ulusal Halk Topluluğu (Cemaati). (ç.n.)

üyelerinin gündelik hayatlarının yerine, kurbanların gündelik hayatlarını canlandırma yeteneğinde öyküleyici bir üslup benimseyerek, Broszat'ın yönteminin bazı öğelerini örtük biçimde bütünleştirir. Fakat bu yöntem, zorunlu olarak bu kurbanların hatırasının hesaba katılmasını gerektirir. Böylece, tarihçi tarafından, mesafe koyma çabası sayesinde geliştirilen ekran koruyucu, geçmişin aktörleriyle empatiye bağlı büyük bir coşkusal yükün beklenmedik patlamalarıyla aniden yırtılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Böylesi bir empati, yakın geçmişin yakınlığından kaynaklanır ve şimdiki zamanın tarihçilerine epistemolojik bir ayrıcalık sağlar; bu, gelecek nesil tarihçilerinin meçhulü olacaktır. Bu patlamalar, özellikle, arşivleri esasen sirkülerlerden ve idari raporlardan oluşan, Şoah söz konusu olduğunda, yazılı kaynakların çoğunun soğukluğunu sarsmaya imkân verdiklerinden, verimli olabilirler. Friedländer ifadesini psikanaliz sözlükçesinden ödünç alarak, Şoah tarihçisi tarafından mesafe koyma ile coşkusal empati arasında kurulan hassas ve kararsız dengeyi, "derinlemesine çalışma" (*working through*)* olarak adlandırır[38]. 1995'te, Victor Klemperer'in günlüğünün yayımlanması –ki bunun, Alman kültürü üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur– nasyonal-sosyalizm hâkimiyeti altında gündelik hayatı kurbanların bakış açısından canlandırmanın denenebileceğinin kanıtını kuşkusuz sunmuştur[39]. Görev kolay değildir, ayrıca Dresdenli filologun günlüğü gibi kaynaklar nadir, hatta istisnaidir ama mevcutturlar. Klemperer'in *Tagebücher*'ine *Nazi Almanyası ve Yahudiler*'in birinci cildinde yapılan ve bu cildi zenginleştiren çok sayıda atıf bu hipotezi doğrular gibidir.

Öte yandan, Friedländer, son on beş yıl boyunca tarihsel araştırma tarafından bir araya getirilen muazzam bir malzemeye dayanarak, "Yahudilerin akıbeti konusunda Alman cehaletinin... savaş sonrası menkıbevi bir inşa"dan başka bir şey olmadığı sonucuna varmıştır[40]. Almanların büyük çoğunluğu, toplum kırım operasyonlarına ne katılmış ne de yardımcı olmuş olsalar da, yaygın bir enformasyon akışı vardı. Tehcir edilenlerin oluşturduğu kafileler kentlerden geçmekteydi. Ostwehr'in** katliamlara artık tartışmasız biçimde kanıtlanmış

---

* *Perlaboration* (travail à travers): Derinlemesine çalışma anlamına gelen Almanca *Durcharbeitung* terimini çevirmek için türetilmiş bir söz. Psikoanalitik çalışmaya temel oluşturan ve nevrotik semptomu ortadan kaldırmayı amaçlayan geliştirmeyi (élaboration) tarif eder.

38. A.g.e., s. 51.

39. Victor KLEMPERER, *Journal 1933-1945*, Seuil, Paris, 2000, 2 Cilt.

40. Saul FRIEDLANDER, *L'Allemagne nazie et les juifs. II*, a.g.e., s. 631.

** Doğu ordusu. (ç.n.)

olan katılımı, yüz binlerce askerin, Yahudilerin, bazen fotoğraflanan ve askerlerin cepheden gönderdikleri mektuplarda betimlenen soykırımının doğrudan bir bilgisine sahip oldukları anlamına gelir. Daha az sayıda olmakla birlikte, toplu imha kamplarının personeli de, askerler gibi, doğu cephesinde olup bitenden bihaber kalması mümkün olmayan sivil toplumla ilişkiler sürdürmekteydi. Kısaca Nazi şiddeti, sıradan Almanların Nazi rejimi altındaki gündelik hayatlarına nüfuz etmişti. Friedländer'e göre, soykırımın genel boyutu ve Nihai Çözüm'ün özgül karakteristikleri, özellikle toplu imha kampları büyük çoğunluğun meçhulü kalmış olsa bile, sivil Alman nüfusunun en azından üçte biri Doğu'da Yahudilerin katledildiğinden haberdardı[41].

ANTİSEMİTİZM

Alman toplumunun Nazizmin toplu kırım politikasına katılım derecesinin bu yeni değerlendirmesi, Friedländer'i, Hitlerci antisemitizmin, Broszat'ın baş savunucularından biri olduğu klasik "işlevselci" yorumlarıyla arasına mesafe koymaya götürür. Broszat, Britanyalı revizyonist David Irwing'e karşı 1977 tarihli bir incelemesinde – daha sonra Hans Mommsen tarafından devralınacak olan – Hitler'in güya Nihai Çözüm'e asla karar vermeyip, sadece sahada, Doğu Cephesi'ndeki savaşın kaosunda yapılan ampirik bir tercihi onaylamış olduğu tezini ileri sürmüştü. Hitler'in antisemitizmi, Nazi işgal politikasının farklı sorumluları tarafından büyük ölçüde "doğaçlanmış" olan bir fiili, güya planlamamış, sadece buna izin vermiş ve dolayısıyla bunu mümkün kılmıştı[42]. Diğer bir deyişle, Broszat için, antisemitizm *tek* sebep olmayıp, Şoah'ın doğduğu genel ortamın öğelerinden yalnızca biri olmuştu. Hans Mommsen, Broszat'ın izinden giderek, toplu kırımı, Yahudilerin esasen içinde "metaforik" bir rol oynadıkları Nazi ideolojisinin, *a posteriori* vazgeçilmez bir meşrulaştırma kaynağı hâline geldiği ve tetikleyicilerinin denetiminden büyük ölçüde çıkmış bir "birikimli radikalleşme" sürecinin ürünü olarak tanımlayacaktır[43].

---

41. Saul FRIEDLANDER, "Erlösungsantisemitismus", *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Wallstein, Göttingen, 2006, s. 49. Peter Longerich benzer sonuçlara varmıştır. Ona göre, "bilgi ile bilgisizlik arasında, söylentilerle ve yarı doğrularla, tahayyülle, rejimin iletişime koyduğu veya kişilerin kendilerine koyduğu sınırlarla karakterize olan [bu nedenle genelleşmiş bir bastırma tavrını teşvik eden] geniş bir gri bölge uzanmaktaydı" *Karş.* Peter LONGERICH, "Nous ne savions pas", *Les Allemands et la Solution finale*, Éditions Héloïse d'Ormesson, Paris, 2008, s. 453.

42. Martin BROSZAT, "Hitler und die Genesis der 'Endlösung'", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1977, no. 4, s. 739-775, özellikle s. 747, 756.

43. Hans MOMMSEN, "Die Realisierung der Utopischen. die 'Endlösung' der 'Judenfrage' im Dritten Reich", *Geschichte und Gesellschaft*, 1983, no. 1, s. 396.

Daha yakın bir tarihte, Alman işlevselci okulunun tezleri, Holocaust'ın, Nazi rejiminin farklı kesimleri tarafından planlanmış ve aklileştirilmiş olan bir genelleştirilmiş Avrupa yağması bağlamında yer aldığını düşünen Götz Ally tarafından yeniden biçimlendirilmiştir. Bu konuda Yunanistan örneğini verir. Yunanistan'da, Yahudilerin Selanik'ten, Girit'ten geçerek, Rodos ve İstanköy adalarına sürülmesi, ona göre, 1943 İtalyan bozgunundan sonra ülkenin Wehrmacht tarafından işgalinin finanse edilmesine imkân veren elzem bir ekonomik işlevi yerine getirmekteydi (el konulan malların satılması yerel nüfusun tatminine ve Alman askerlerinin beslenmesine hizmet ediyordu)[44]. Diğer bir deyişle, Wehrmacht Holocaust'a, bu, geçiminin maddi temellerinin bir kısmını temin ederek, kendisine savaşı sürdürmesine imkân verdiği için katılmaktaydı. Alman sivil nüfusuna gelince, bu nüfusun da Nazi ideolojisine bağlanmaya ihtiyacı yoktu. Kendisinden hiçbir fedakârlık beklemeden Avrupa'nın fethine girişmiş bir rejimi destekleyebilirdi[45].

Hâlbuki Friedländer için, XIX. yüzyılın sonundan beri Avrupa'da büyük ölçüde yaygın geleneksel antisemitizmden nitel olarak farklı, Nazi antisemitizminin özgüllüklerinin tanınması reddedilecek olursa, Şoah anlaşılması imkânsız bir olay olarak kalır. Geleneksel antisemitizm –mesela Édouard Drumont tarafından, *Yahudi Fransa*'da (1886) propagandası yapılan antisemitizm– düşman, ulusa zararlı ve ulusu yozlaştırıcı "ırk" görüşünü Nazizm ile paylaşmakla birlikte, nihai amacı ayrımcılık yapmaktan, marjinalleştirmekten ve sonunda kıyıma uğratmaktan ibaretti. Nazi antisemitizmi, Yahudilere karşı mücadeleye, onu, bir imanın şevkiyle yürütülen kurtuluşçu bir kavgaya dönüştürerek, neredeyse dinsel bir boyut kazandıran mahşerî bir güçle yüklüydü. Böylece, Yahudilerin ortadan kaldırılması, özgürleştirici, "kefaretçi" bir edim hâline geliyordu: "Cermenlik ve aryan dünya, ölümüne bir mücadelede Yahudilerle savaşta bir araya gelemediklerinden, hızla kendi mahvoluşuna yol alıyordu. Halas ancak, Yahudilerden –onları kovarak, belki de yok ederek– kurtulmak kaydıyla hasıl olacaktı.[46]"

Friedländer, *völkisch* ideolojisinden, muhafazakâr milliyetçilikten, gerici neo-romantizmden, Cermen-Hıristiyan mitolojisinden ve biyolojik ırkçılıktan beslenen bu antisemitizmin güzergâhını geriye doğru izler. Bu patlayıcı karışım, kaynağını Bayreuth Wagnerci çevresin-

---

44. Götz ALLY, *Hitlers Volkstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fischer, Frankfurt/Main, 2005, s. 308.
45. A.g.e., s. 313.
46. Saul FRIEDLANDER, *L'Allemagne nazie et les juifs. II*, a.g.e., s. 96.

den almaktadır; ardından, sistematik bir ifadesini Houston Steward Chamberlain'ın *XIX. Yüzyılın Temelleri*'nde (1899) bulmuş ve Cihan Harbi'nin ve Rus Devrimi'nin ertesinde dikkate değer bir radikalleşme yaşamıştır. Yahudiler ve Bolşevik Rusya şayet Hitler için tek ve aynı düşmanı oluşturuyorsa, bunun nedeni, Nazi antikomünizminin Ekim Devrimi'nden çok daha eski, ideolojik profili Bolşevikler iktidara geldiğinde çoktan şekillenmiş olan bir antisemit saplantı üzerine gelmiş olmasıdır. Savaş koşulları bu antisemitizmi, ona soykırımcı bir karakter kazandırarak tartışmasız biçimde radikalleştirmiş olmakla birlikte, bu antisemitizm asla salt lüzumsuz veya metaforik bir boyuta sahip olmamıştır.

Friedländer, Holocaust'ın büyük ölçüde beklenmedik durum ve koşulların ürünü ya da başka temel amaçlar güden bir politikanın yan sonucu olduğunu düşünen işlevselci okulun, Broszat'tan Aly'ye kadar tamamının tersine, antisemitizmi, Nazi toplu kırım politikasının nihai kaynağı olarak görür. Toplu kırım, başlangıçta, Almanya tarafından Doğu Avrupa'da fethedilen topraklarda yaşayan Yahudilerle sınırlı bir önlem olarak tasarlanmıştı. Buna karşılık, son aşaması sırasında, Avrupa Yahudilerinin tamamını, yani, Heydrich'in Wannsee Konferansı'ndaki tahminlerine göre 11 milyon kişiyi ilgilendirmekteydi. SSCB'yi birkaç ay içinde dize getirebileceğinden kesinlikle emin olan Hitler, başlangıçta, "Yahudi sorunu"na tedrici bir çözüm öngörmüştü: Avrupalı Yahudilerin, üzerinde yavaş yavaş yok olacakları uzak ve tecrit edilmiş bir toprak parçasına tehcir edilmesi. Muhtemelen, Rusya'nın derinliklerindeki ıssız topraklar ya da başka bir yer (Avrupa Kıtasının Yahudilerden arındırılmasından bahsederken "müphem bir metafor" olarak kullanılan Madagaskar Adası) söz konusuydu[47]. 1942'ye gelindiğinde, bu çözüm artık olanaksızdı: Yahudilerin toplu kırımı, Birleşik Devletler'in savaşa girmesiyle ve Kızıl Ordu'nun sert direnişiyle son derece radikalleşmiş bir savaşta, Üçüncü Reich'ın öncelikli hedeflerinden biri hâline gelmişti. Bu bağlamda, antisemitizm belirleyici etken olarak kalmaktaydı; aylar içinde, başka her türlü ekonomik ve askeri mülahazayı devre dışı bırakarak, sürecin gelişim hızını belirlemekteydi. Aly'nin tezinin tersine, Yahudilerin mallarının yağmalanması, topluca imha edilmelerinin sebebi değil, bunun gerçekleştirilmesinin araçlarından biri olmuştu. Ancak bu ideolojik itki, savaş sırasında, çatışmanın derinleşmesinden kaynaklanan bir zorluklar kümesini aşmayı amaçlayan önlemlerle bileşmişti. Yahudiler ile Bolşevizm arasında-

47. Saul FRIEDLANDER, *L'Allemagne nazie et les juifs. II*, a.g.e., s. 126.

ki, Yahudilerin toplu kırımıyla partizanlara karşı mücadele arasındaki gitgide mutlak, saplantılı özdeşleştirme bundan kaynaklanmaktaydı. Devasa boyutlardaki bir katliamı gerçekleştirmek için en etkin teknik çözümlerin araştırılması bundan kaynaklanmaktaydı: Modern, yönetsel, endüstriyel akılcılık suçu açıklamaz, suçu işlemek için bir araçtan başka bir şey olmamıştır. Ölüm kamplarının yaratılması, mühendislerin, mimarların, kimyagerlerin, demografların işbirliğine gereksinim duymuştu, ama Friedländer'e göre, toplu kırım makinesinin hakiki tasarımcıları antisemitizm saikiyle hareket etmişlerdi. Yakın tarihli bir denemede, soruyu, tartışmayı bitirecek tarzda sorar: "Naziler, Ege Adaları'nda yaşayan Yahudileri, Temmuz 1944'te niçin tehcir etmişlerdir?" Bu Yunan adalarında yaşayan Yahudiler, önce Türkiye sahili boyunca dizilmiş sallara bindirilmişler, ardından, anakaraya bir kez varıldığında, hayvan vagonlarına doldurulup, Auschwitz'e sevk edilmişlerdi. Mülksüzleştirilmesi kimseyi zenginleştirmeyecek olan çok yoksul bir nüfus söz konusuydu[48].

BÜTÜNLEŞİK TARİH

Friedländer, *Nazi Almanyası ve Yahudiler*'de, tarihsel drama canlı bir karakter kazandıran öyküleyici bir tarz benimsemiştir. Devrin basını, özel yazışmalar ve arşivlenmiş belgeler, bir devrin atmosferi, gerilimleri ve çelişkileriyle birlikte tablosunu çizen bir mozaiğin parçaları olarak kullanılmıştır. Friedländer'in öyküsü, tarihsel öykülemesini, özünde Broszat'ınkine oldukça yakın yöntemle, kurbanların bakış açısını *a priori* dışarıda bırakarak, "cellâdın perspektifi[49]" üzerine kuran Raul Hilberg'in öyküsünden gözle görülür biçimde farklılaşır. Hilberg'in, Şoah'ın aktörlerine –kurbanlar, cellâtlar ve tanıklar– ayrılmış daha sonraki üç kanatlı tablosu bile, üç paralel ve ayrı tarih anlatır[50]. Oysa Friedländer, bu ayrım analitik düzlemde geçerli kalsa da, bu üç aktörün aynı tarihi paylaştıklarını ve yazgılarının –birbirinden ne denli kökten biçimde farklı olmuş olursa olsun– aynı tabloda yer aldığını düşünür. Üslup tercihi de bundan kaynaklanır: "Bireysel yazgıların bütünleşik öyküsü[51]." Eğer Nazi elitlerinin tercihleri kendi

48. A.g.e., s. 164.
49. Raul HILBERG, *Politique de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1996, s. 57.
50. Raul HILBERG, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive, 1933-1945*, Gallimard, Paris, 1994.
51. Saul FRIEDLÄNDER, *L'Allemagne nazie et les juifs, I*, a.g.e., s. 17 (İngilizce orijinali dikkate alınarak değiştirilmiş çeviri: *Nazi Germany and the Jews, Vol. I*, HArper & Collins, London, 1997, s. 5). Ayrıca bkz. Saul FRIEDLÄNDER, "Eine integrierte Geschichte des Holocaust", *Nachdenken* über *den Holocaust*, C. H. Beck, München, 2007, s. 154-167.

polikratik iktidar sistemlerinin karmaşıklığı tarafından ve Alman toplumunun değişik bağlanma, "direniş" ya da kayıtsızlık dereceleri tarafından kırılıma uğratılmışsa, kurbanlar da monolitik bir blok hâlinde değil, kıtanın bir ülkesinden diğerine dikkate değer ölçüde değişebilen bağlamlara, kültürlere ve zihniyetlere göre son derece faklılaşmış tarzda tepki vermekteydiler. Tanıklıklardan, mahrem günlüklerden ve mektuplardan oluşan geniş bir gri literatür, Yahudilerin kıyımlar karşısındaki tavrını anlamak açısından, Yahudi kurumlarının incelemesinin yetersiz olduğunu göstermektedir. Friedländer, makro ve mikrotarihi verimli biçimde eklemleyerek, bu perspektifleri, tarihsel sürecin tümel bir anlayışına varmak amacıyla bütünleştirmeye çalışmıştır. Girişimi, Nazizmin ve Yahudi soykırımının her tarihleştirilmesinin şimdiye kadar saplanıp kaldığı çıkmazları aşarak, araştırmada ileriye doğru önemli bir adım atmasına izin verir. Böylelikle, değişik tek yanlı ve tek nedenli yaklaşımları –"bilimsel" tarihçilere, arşiv fetişistlerine karşı ya da daha öncesine gidersek, "işlevselciler"e karşı "kasıt arayıcıları"– bunların hepsini çıkmazlara sürükleyerek, genellikle kısır çekişmelerde karşı karşıya getiren çatışmalardan kaçınır. Geçmişin her türlü erekbilimsel inşasını reddederek, Auschwitz'i Hitler'in iktidara gelişinin kaçınılmaz sonucu olarak görmez. Yani, Auschwitz'i, ne uzun zamandır üzerinde çalışılan bir planın uygulanması, ne de Nazizmin savaş sırasında uygulamaya koyduğu ve Doğu Cephesi'ndeki saldırının başarısızlığa uğramasından sonra denetimden çıkan bir "birikimli radikalizasyon"un istem dışı bir ürünü olarak görür. O bunda, daha çok, "etkenlerin bir birleşmesinin, kasıtla olumsallık arasında, algılanılabilir sebeplerle tesadüfün bir etkileşiminin" sonucunu görür[52].

Yirmi yıllık mesafeden bakarak, Broszat ile Friedländer arasındaki yazışmayı, Alman yeniden birleşmesinden sonra meydana gelen mutasyonların, nasyonal-sosyalizmi üzerine incelemelerin muazzam bir genişlemesinin ve başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da yeni bir tarihçi neslin yükselişinin ışığında, şimdiden tarihsel bir perspektifte yeniden okuyabiliriz. Bu yazışmanın ilk bilançosu çıkarıldığında, Friedländer tarafından ifade edilen korkuların araştırmanın evrimi tarafından doğrulanmadığını saptamaktan kaçınmak mümkün değildir. *Historikerstreit* ertesinde, özellikle yeniden birleşme sırasında güçlü olan, Nazi geçmişinin özürcü bir yeniden okuması yönündeki eğilimler, o zamandan beri Alman tarihyazımında azınlıkta ve esasen Nolte ve öğrencileriyle sınırlı kalmıştır. *Alltagsgeschichte* Okulu, ivmesini yi-

52. A.g.e., s. 16-17.

tirmiş olmakla birlikte, birkaç parlak çalışma üretebilmiştir. Aslında bu, daha 1987'de, çoktan apaçık ortadaydı. Detlev Peukert, işçi "muhalefeti" ile siyâsî direniş arasındaki bağları inceledikten sonra, Nazizm hâkimiyeti altında gündelik hayatın "normalite"si ile suç itkilerinin patolojisi arasındaki ilişkileri soruşturmuş ve bu birlikte varoluşun çelişkili olmayıp, bir ölçüde, modern toplumlarımızın normalitesinin kitlesel suçlarla bağdaşırlığını ortaya koyduğunu göstermiştir[53]. Alman tarihyazımı, 1990'lı yıllardan itibaren, bakışını gitgide Nazizmin toplu kırımcı politikasına odaklamıştır. İlgi, daha önce büyük ölçüde çözümlenmiş ölüm kamplarından, Doğu Cephesi'nde Wehrmacht ve Alman polis taburları eliyle yürütülmüş olan "mermilerle Şoah"a doğru yer değiştirmiştir[54]. Amerikalı tarihçi Christopher Browning, *Sıradan Adamlar*'da, bir seri katiller takımının Polonya seferlerindeki güzergâhının, cellâtların zihinsel evrenine nüfuz etmeye –ve dolayısıyla bunların davranışlarını anlamaya– imkân veren "empati" –buna, Dominick LaCapra'nın terimlerini devralarak daha ziyade "heteropatik* özdeşleşme[55]" denilebilecektir– işlemleriyle, kayıtsız bir bakış benimsemeden ve gözetleyiciliğe [voyeurisme] düşmeden de canlandırılabileceğini kanıtlamıştır[56]. Daniel J. Goldhagen'in, Holocaust'ı, bir "ulusal proje"nin sonucu olarak sunmayı amaçlayan, *Hitler'in Gönüllü Cellâtları* başlıklı, son derece tartışmalı kitabı (1996)[57] Almanya'da çok güçlü bir etkiye sahip olmuştur ki bu da, ortama hâkim olan havanın Nazizmin özürcü yorumlarına elverişli olmadığını açıkça gösterir. Friedländer, bu konuda, 1980'li yıllardaki tanısını gözden geçirdiğine hayıflanmayacaktır.

Buna karşılık, yöntembilimsel düşünceleri hâlâ büyük ölçüde geçerlidir. Tarihyazımı, Alman toplumunu Auschwitz'in gölge konisinden çıkarmamıştır ama vurgulamış olduğu odaklanma farklılıkları da pek o kadar ortadan kalkmamıştır. Bunların daha ziyade derinleştikleri söylenebilecektir. Holocaust'ın hatırası bir türlü aklından çıkmayan bir sivil toplumun aynası olan Alman tarihyazımı, Nazi

53. Karş. Detlev PEUKERT, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, Bund-Verlag, Köln, 1982; Detlev PEUKERT, "Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches", in Dan DINER (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?* a.g.e., s. 51-61.
54. Örnek olarak bkz. Christian GERLACH, *Kalkulierte Morde. Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrussland 1941-1944*, Hamburger Edition, Hamburg, 2000.
* Başka türlü hissederek. (ç.n.)
55. Dominick LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001, s. 40.
56. Christopher BROWNING, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, Le Belles Lettres, Paris, 1994.
57. Daniel J. GOLDHAGEN, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, Seuil, Paris, 1997.

suçlarını ufkundan çıkarmış olmaktan uzaktır, hatta tam tersi bir durum söz konusudur. Gelgelelim, geçmişi aydınlatma çalışması, Ulrich Herbert'in sözcüklerinde –"kurbansız suçlar, suç olmadan kurbanlar (*die Taten ohne Opfer, die Opfer ohne Tat*)[58]"– iyi özetlenmiş olan tuhaf bir yarılmanın içinde hapis kalmış gibidir. Öyleyse, bir yanda tamamıyla isimsiz kurbanlarıyla birlikte, bir kişilik oluşturmayan bir toplu kırımcı makine vardır; diğer yanda ise, kendi yok edilme süreçlerinden ayrılmış kurbanlar. Kurbanın paradigması Anne Frank, bir yüze ve duygulara sahip, etten kemikten mamul bir varlıktır, ancak tüm hikâyesi, kendisini öğüten kıyım ve yok etme sürecinin neredeyse dışında cereyan eder, çünkü bu süreç arka planda, her zaman görünmez kalır. Herbert'e göre, bu bakımdan, Broszat'ın, kurbanlara bir yer veren Josef Wulf'un çalışmalarını "gayri bilimsel" olarak nitelediği 1950'li yıllardan beri değişen bir şey yoktur[59]. Yahudi soykırımı incelemelerindeki geleneksel bölünme demek ki süreğenleşmiş gibidir. Bir tarafta, araştırmalarını esasen arşivlerde yürütüp, ilgiyi Nazi devletinin yapılarına, ideolojisine ve politikasına odaklayan tarihçiler vardır ki bunların büyük çoğunluğu Almandır. Diğer tarafta ise, geçmişin esasen kurbanların, bazen geniş bir tanıklık literatüründe, bazen de kendi hatıralarında muhafaza edilmiş belleği üzerine kurulmuş bir canlandırılmasını gerçekleştiren tarihçiler vardır ki bunların da büyük çoğunluğu Yahudidir. Friedländer, 1987'de "ufukların bir kaynaşması henüz görünürde yok" diye yazmaktaydı.

Geriye, Şoah tarihiyle Nazizmin genel bir tarihinin yeni bir eklemlenmesi sorunu kalır. Yahudi soykırımı, on yıllar boyunca, tarihyazımsal düzlemde neredeyse marjinal bir olay olarak görülmüştü. Sonra, Batı toplumlarının kendi tarihlerini hatırlamalarının [anamnèse] ardından –Kudüs'te Eichmann davası, Altı Gün Savaşları, soykırım inkârcılığının medyatikleşmesi, hayatta kalanların tanıklıkları, Primo Levi'nin, Jean Améry'nin veya Imre Kertesz'in edebi yapıtlarının başarısı– Holocaust, tekil özellikler kazanarak, geçmişe dair tasarımlarımıza yerleşti. Şoah*sız* bir Nazizm tarihinden, kendi özerkliğine sahip olay olarak Şoah tarihine geçtik. Şoah'a ilgi kendisini sosyal bilimlere, *Holocaust incelemeleri*nin [*Holocaust Studies*] özel bir disiplin olarak doğumuna varacak ölçüde kabul ettirdi. Buna karşılık, günümüzde

58. Bu konuda bkz. Ulrich HERBERT, "Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust", *in* Michael BRENNER, David MYERS (ed.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, C. H. Beck, München, 2002, s. 250.
59. A.g.e., s. 253. Bu polemik üzerine bkz. Nicolas BERG, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, a.g.e., s. 343-370.

Holocaust'ın biricikliği üzerindeki ısrar –uzun bir bastırma döneminden sonra bir tür telafi edici bir tepki olarak ortaya çıkan bir algı– bu olay daha geniş bir tarihsel bağlama yeniden yerleştirilmediği takdirde epistemolojik engele dönüşme tehlikesini taşımaktadır. Friedländer tarafından bu denli parlak biçimde betimlenmiş olan bütünleşik tarih, bir Şoah tarihi olarak kalır. Bugün tarihyazımının büyük sınavı, Şoah'ı Nazizmin genel bir tarihine, Nazizmi de bir Avrupa tarihine yeniden nakşetmekten ibarettir, çünkü her ikisi de Avrupa krizine aittir.

5
Şoah'ı Kıyaslamak
Ucu Açık Sorular

Şoah, kıta ölçeğinde kapsama sahip görüngü olarak, sosyal bilimleri –XIX. yüzyılda bir ulusal tarih okulları bütünü olarak doğmuş olan– modern tarihyazımının karşılaştırmacılığın karşısına diktiği engelleri aşmaya mecbur bırakır[1]. Buna karşılık, soykırımların incelenmesi yakın tarihli bir disiplin olmaya devam eder. Henüz, Montesquieu'nün XVIII. yüzyılda başlattığı hükümet biçimlerinin karşılaştırmalı analizini ya da XX. yüzyılın başında Max Weber tarafından geliştirilen dünya dinlerinin karşılaştırmalı sosyolojisini uzaktan da olsa hatırlatabilecek "klasik" çalışmalar üretmemiştir. Soykırımları karşılaştırmak yalnızca toplumları değil, özellikle bu toplumların krizlerini de tartmayı gerektirir. Diğer bir deyişle, bu, "patolojileri" araştırmayı; toplumsal ve siyâsî normları değil, bunların istisnai kriz ve savaş anlarındaki kesintilerini araştırmayı gerektirir. Holocaust'ın başka şiddet biçimleriyle karşılaştırılmadan da önce, kendisini özgül bir araştırma sahası olarak kurması gerekmiştir ki bu da zaman almıştır. Araştırmacılar, Yahudilerin toplu kırımını tarihin başka zorbalıklarıyla birleştiren ilişki sorununu ancak yakın bir dönemde gündeme getirmişlerdir.

KARŞILAŞTIRMACILIK

Batı Dünyası'nın kamusal alanında, belleğin güzergâhlarıyla tamamen iç içe geçmiş olan, Nazi suçlarının tekilliği ve karşılaştırılabilirliği üzerine tartışma, son üç on yıl boyunca, Şoah'ı XX. yüzyılın zorbalıklarının paradigması hâline getirerek kendisini kabul ettirmiştir. Başta İkinci Dünya Savaşı'nın marjinal bir veçhesi olarak algılanan Holoca-

1. Bu konuda bkz. Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris. Bu yapıt Marc Bloch'un klasik tezlerini hatırlatır: M. BLOCH, "Pour une histoire comparée des sociétés européennes" (1928), *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Gallimard, "Quarto", Paris, 2006, s. 347-380.

ust, indirgenmez tarzda tekil, büyük tarihsel olay statüsü kazanarak, İkinci Dünya Savaşı'nın merkezi hâline gelmiştir. Şoah üzerine araştırma, suskunluk ve bastırma yılları boyunca –*grosso modo* savaştan 1970'li yıllara kadar– kendisini tamamen meşru bir araştırma nesnesi olmaktan çok kurbanlara saygı gösterisi olarak görme eğiliminde olan isteksiz, kuşkulu bir tarihyazımı içindeki yerini söke söke almak zorunda kalmıştır. Ardından, kimi tarihçiler, Nazi zorbalığını, içerisinde farklı kurban kategorileri arasında ayrım yapmanın münasip görünmediği monolitik bir blok olarak görmekten ibaret olan genel eğilimden uzaklaşmışlardır. 1980'li yıllardan bu yana, Holocaust belleğinin Batı kültürü içindeki yükselişi araştırmanın gerçekten etkileyici bir gelişmesini özendirmiş ve buna eşlik etmiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Yahudilerin toplu kırımı giderek başlı başına bir disipline, *Holocaust İncelemeleri*'ne dönüşmüştür[2]. Bu mutasyon hatırı sayılır bir tarihyazımsal ilerlemeye imkân vermiş ve boyutları, zamanları, aktörleri, yapıları, kararları ve dönemeçleri ayrıntılarıyla açıklığa kavuşturulan bir soykırımın çok daha derinleştirilmiş olgusal bir bilgisine ulaşılmasını sağlamıştır. Ancak, bu yeni disiplinin doğumu, Şoah'ı kendi sebeplerine (antisemitizm), kendi dinamiğine (tanım, dışlama, mülksüzleştirme, tehcir ve sonunda toplu kırım) ve hatta kendi görüngübilimine (bir bürokratik ve endüstriyel imha sistemi) sahip *içsel* [endogène] bir süreç olarak incelemeyi teşvik etmiştir. Tarihsel bağlam, bu *total* olgu karşısında, olguları kronolojik düzlemde çerçevelemek açısından yararlı olmakla birlikte, kökenlerini kavramak ve gelişimini incelemek açısından yüzeysel kalan bir dışsal, ikincil ve olumsal durum ve koşullar bütünü olarak görünür[3]. Holocaust'ı yalıtık bir olay olarak yorumlama eğiliminin, karşılaştırmacı tipte bir perspektifin benimsenmesini *a priori* teşvik etmediği açıktır.

Yine de, bu yöntembilimsel otizm, toplumsal, kültürel ve coğrafi düzlemlerde son derece heterojen aktörler (kurbanlar kadar kıyımcıları da) içeren ve tehcir politikalarında yer alan farklı ülkelerin sivil nüfuslarında çok çeşitli tepkiler uyandıran Avrupa görüngüsü olarak Şoah'ın tarihleştirilmesine içsel olarak bağlı bir karşılaştırmacılıkla birlikte var olur. Ayrıca, Şoah'ı, yarısı sivil, elli milyondan fazla ölüyle sonuçlanmış olan topyekûn bir savaşın şiddetiyle imlenen genel bir bağlamdan soyutlama yaparak incelemek zordur. Tıpkı, Şoah'ı, Nazi şiddetinin, siyâsî olduğu kadar askerî, ulusal olduğu kadar "ırksal" –

---

2. Karş. Michael R. MARRUS, *The Holocaust in History*, Penguin Books, London, 1989.
3. Bu eğilim, Şoah'ın başlıca tarihçilerinden birinde özellikle aşikârdır: Raul HILBERG, *La Destruction des juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988.

müttefik ordulardan Sovyet komünizmine, Slavlardan Çingenelere, direnişçilerden eşcinsellere uzanan– çok geniş bir "düşmanlar" yelpazesine yöneltilmiş olduğu gerçeğini hesaba katmadan incelemenin zor olduğu gibi. Özgüllüklerine rağmen, Holocaust'ı bu bağlamdan koparmak mümkün değildir.

Özetle, şayet Şoah kendi devrine sokulmak isteniyorsa, Şoah'ın incelenmesi, karşılaştırmacı bir perspektif benimsenmeden yanıtlanması imkânsız soru işaretleri ortaya çıkarır. Nazizmin Avrupa faşizmleri içindeki yeri nedir? Sovyet komünizmiyle nasıl etkileşir? Alman ve Avrupa emperyalizmlerinin, mirasçısı olduğu sömürge soykırımlarıyla ne tür bir ilişki sürdürür? Onu, aynı şekilde topyekûn bir savaş sırasında cereyan etmiş başka soykırımlarla –mesela Ermeni soykırımıyla– benzeştirmek mümkün müdür? Bu sorular, yaklaşık on yıldır araştırmacıların zihnini kurcalayıp durmaktadır. Bu tarihçiler, Holocaust'ın tarihyazımsal bir konu olduğunu kabul ettiklerinde, onun, bir bağlamlaştırma çabası olmadan ayrı ve özerk bir soruşturma alanına dönüştürülmesinin epistemolojik bir engel hâline gelme tehlikesini taşıdığını anlamışlardır. Diğer bir deyişle, Şoah günümüzde XX. yüzyılı her tarihleştirme girişimi için temel bir test oluşturmaktadır. Sonuç olarak, "istisnai" bir olay olarak tanındıktan sonra, Şoah şimdi başka zorbalıkları incelemeye imkân veren bir çeşit "model" olarak belirmektedir[4].

SOYKIRIM

Soykırım kavramının türeyişi Şoah'ın hem tekilliğine hem de karşılaştırılabilirliğine göndermede bulunur. Bir taraftan, bu kavramı İkinci Dünya Savaşı sırasında yaratmış olan odur; diğer taraftan, XX. yüzyılın çok öncesinde tarih boyunca sıralanan kitlesel zorbalıkları tarif etmek üzere yaygın kullanıma girerek, hemen evrensel bir boyut kazanmıştır. Ancak, bu kavramın kullanılması, esasen kavramın hukuksal kökenine bağlı, çok sayıda yöntembilimsel mahiyette sorun yaratır[5]. Birleşik Devletler'e sürgün edilmiş, Polonya Yahudisi asıllı bir hukukçu olan Raphaël Lemkin tarafından 1943'te türetilmiş olan bu kavram, 1948'de BM tarafından, Nüremberg Ceza Mahkemesinin, üç yıl öncesinde, "insanlığa karşı suç" sıfatıyla daha o zamandan ken-

4. *Karş.* Wulf KANTSTEINER, "From Exception to Exemplum. The New Approach to Nazism and the Final Solution", *History and Theory*, 1994, vol. 33, no. 2, s. 145-171.
5. *Karş.* Eric WENZEL, "Le massacre dans les méandres de l'histoire du droit", *in* David El KENZ (dir.), *Le Massacre, objet d'histoire*, Gallimard, Paris, 2005, s. 25-45.

di statüsüne dahil etmiş olduğu bir dizi eylemi tanımlamayı ve kovuşturmayı amaçlayan son derece sentetik bir kararda kabul edilmiştir[6]. 1948 tarihli karar, hem kapsayıcı hem de indirgemecidir. Kapsayıcıdır, çünkü hepsi "ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu mevcut hâliyle tamamen ya da kısmen yok etme niyeti"ne doğru birbirine yakınsamakla birlikte, birbirinden çok farklı bir eylemler kümesini soykırım kategorisi içinde sınıflandırma eğilimindedir. Lemkin bu yeni kavramı, Yahudilerin toplu kırımına olduğu kadar, Slavların kıyıma uğratılmasına ya da Naziler tarafından 1940'tan itibaren Belçika'da ve Alsace'ta gerçekleştirilen cebri nüfus aktarımlarına da uygular. Çok benzer bir tarzda, BM kararı, bir grubun fiziksel toplu imhasını, kültürel kimliğinin yok edilmesini ve tehcirini aynı kefeye koyarak, soykırımı, etnik-kırımı [ethnocide] ve etnik temizliği benzeştirir. 1948 kararı, aynı zamanda, soykırımı her türlü salt siyâsî doğada şiddeti alanından dışlayarak, indirgemeci tarzda tanımlar[7]. Sosyologlar Ted Gurr ve Barbara Harff, bu tespitten yola çıkarak, çok daha yüksek bir analitik kesinliğe sahip olmakla birlikte, bazen anlaşılmaz bir semantik çoğalma riski taşıyan "siyâsî-kırım [politicide][8]" kavramını türetmişlerdir. Bu suç eylemlerinin suçlularını uyarmak ve cezalandırmak için hukuksal bakımdan geliştirilmiş soykırım kavrayışı, suçluluk ya da masumluk hükümleri vermesi değil, bir devri ve olayları, bunları sorunsallaştırarak, profillerini yeniden çizerek, sebeplerini ve dinamiklerini kavrayarak, aktörlerinin zihin dünyasına nüfuz ederek anlamaya çalışması gereken tarihçi açısından, son tahlilde, sınırlı bir geçerliliğe sahiptir.

Bazı araştırmacılar, 1948'in kapsayıcı tanımına dayanarak, soykırım kavramını, İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman şehirlerinin İngiliz-Amerikan hava kuvvetleri tarafından bombalanmasına[9], Hiroşima ve Nagasaki'ye atılan atom bombalarına[10], keza Çernobil ekolojik fe-

6. *Karş.* Raphaël LEMKIN, *Qu'est-ce qu'un génocide?*, Éditions du Rocher, Paris, 2008 (Bkz. Kitabın ekindeki 1948 Kararı metni s. 259-266).
7. *Karş.* Omar BARTOV, "Seeking the Roots of Modern Genocide. On the Macro-and-Microhistory of Mass Murder", *in* Robert GELATELLY, *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 77.
8. Barbara HARFF and Ted GURR, "Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides. Identification and Measurement of Cases since 1945", International Studies Quarterly, 1988, vol. 32, s. 359-371. Siyâsî-kırım üzerine ayrıca bkz. Ben KIERNAN, "Sur la notion de génocide", *Le Débat*, mars-avril 1999, s. 179-192.
9. Eric MARKUSEN, *The Holocaust and Strategic Bombing. Genocide and Total War in the Twentieth Century*, Westview Press, Boulder, 1995.
10. Leo KUPER, *Genocide. Its Political Use in Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, 1981.

laketine[11] uygulamışlardır. Daha yakın bir tarihte, bu kavram, 1970'li yılların askeri diktatörlüklerinin suçları için adalet isteyen Arjantin ve Şili insan haklarını koruma dernekleri tarafından, sözlükçelerini medyaya olduğu kadar sosyal bilimlere de kabul ettirerek benimsenmiştir[12]. Hukuk dili, böylece, epistemolojik mahiyette kaygılardan (farklı doğalardaki olaylar arasındaki tarihsel benzerlik) çok siyâsî ve hukukî ölçütlere (cezasız kalmış suçların tanınması) dayanan bir karşılaştırmayı teşvik ederek genelleşmiştir. Henry Huttenbach'a göre "Soykırım yakınması, fazlasıyla sık, salt duygusal bir etki yaratmak ya da siyâsî bir amaca ulaşmak için ifade edilmiş; bunun sonucunda, gitgide artan sayıda olay, bu terimin başlangıçtaki anlamının içi boşaltılarak, soykırım olarak nitelenmiştir[13]".

Çoğu örnekte, karşılaştırmacı bir perspektiften yola çıkarak, soykırımın genel bir teorisinin ana hatlarını çizmeye çalışan çalışmalar, kitlesel şiddetin ortak birtakım özelliklerine işaret etmekle yetinirler. İlk önce, nüfusların sınıflandırılması; sonra, siyâsî, dinsel ya da etnik düzlemlerde düşman veya zararlı olarak tanımlanan bir grubun kırılganlaştırılması ve damgalanması; son olarak, kurbanların, devletin zor araçlarını merkezileştiren bir rejim tarafından tehciri ve toplu kırımı. Buradan çıkan "ideal tip" kuşkusuz bağlamlı ve yararlı olmakla birlikte, salt betimleyici olma kusurunu taşır[14]. Kimi araştırmacılar, son derece farklı ve çelişkili ideolojileri aynı kefeye koyan tek nedenli yorumların tuzaklarından kaçınmak için, soykırımları "devrimci" politikalara indirgerler[15]. Ancak bu semantik yer değiştirme çok başarılı bir sonuç vermez, çünkü içine Jön Türklerin milliyetçiliği, Stalin'in totaliter komünizmi ve Nazizmin biyolojik ırkçılığı birlikte konulduğunda, "devrim" kavramının bizatihi kendisi anlaşılmaz ve bağlamsız hâle gelir.

Başkaları, soykırım kavrayışının kendilerine göre uygunsuz, kapsayıcı bir kullanımı karşısında, onu kökten biçimde sınırlamayı ya da

---

11. Israel W. CHARNY, "Toward a Generic Definition of Genocide", *in* George J. ANDREOPULOS, *Genocide. Conceptual and Historical Dimensions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, s. 64-94.
12. Örneğin Daniel FEIERSTEIN, *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
13. Henry HUTTENBACH, "Locating the Holocaust under the Genocide Spectrum. Toward a methodology and a Categorization", *Holocaust and Genocide Studies*, 1988, vol. 3, no. 3, s. 289-303.
14. Örneğin bkz. Helen FEIN, *Genocide. A Sociological Perspective*, Sage Publications, London, 1990 ya da Yves TERNON, *L'État criminel. Les génocides au XX^e siècle*, Seuil, Paris, 1995.
15. Robert MELSON, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, University of Chicago Press, Chicago, 1992 ve Eric D. WEITZ, *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton University Press, 2003.

Şoah'ın içerisinde ayrı bir yere sahip olacağı bir soykırımlar hiyerarşisi saptamayı önermişlerdir. Tarihçi Bernard Bruneteau, belirleyici *kasıtlılık* ölçütüne dayanarak, sömürge katliamlarını, Şoah'ın doruk noktasını oluşturacağı modern soykırımlar kategorisinden dışlar[16]. Steven Katz, soykırım kavramının sadece Holocaust'ı tarif etmesi gerekeceğini düşünürken, Yehuda Bauer, kendi kanısına göre Holocaust *total* karakteriyle diğerlerinden farklılaştığından, "sıradan" soykırımlar ile Holocaust arasında ayrım yapmayı tercih eder[17]. Sosyal Bilimler dilinde ifade edilmiş olsalar bile, tüm bu yorumlar, gerçeklikte, Şoah'a kolektif bellek içinde özel bir statü atfetme istenciyle güdülenmişlerdir. Bellek kavgalarıyla yorum çekişmeleri arasındaki bu birbirine karışmayı belirleyen siyaset bilimci Jacques Sémelin, sosyal bilimlerde "kitlesel zorbalıklar" veya "aşırı zorbalıklar" kavrayışlarına ayrıcalık tanıyarak, "'soykırım' terimine kimliksel, militan ve hukuki kullanımlarını bırakmayı" önermiştir[18]. Onun talimatlarını harfiyen uygulamasak dahi, Şoah ile XX. yüzyılın diğer zorbalıkları arasındaki karşılaştırmanın geçerliliği ve sınırları üzerinde düşünürken bunları akılda tutmak yararlı olacaktır. Gerçekten de, Şoah'ı incelemek, soykırım kavramını çok aşan ve başka analitik kategorilere başvurulmasını gerektiren bir dizi sorunla karşı karşıya kalmak anlamına gelir. İleride göreceğimiz gibi, Holocaust, modern zorbalıkların çok sayıda temel düğümünü, bunları içinden çıkılmaz hâle getirerek yoğunlaştırır: Topyekûn savaşla etnik temizlik arasındaki, sömürgecilikle toplu kırım arasındaki, totalitarizmle toplama kampçı sistem arasındaki, siyâsî şiddetle ırksal şiddet arasındaki ilişki.

ANTİSEMİTİZM VE IRKÇILIK

Şoah'ı karşılaştırmacı bir perspektifte incelemek, Nazi antisemitizminin, Avrupa'da mevcut diğer antisemitizm biçimlerine ve farklı devirlerde başka katliamlara ve soykırımlara eşlik etmiş diğer ırkçılık biçimlerine oranla özgüllüklerini kavramak anlamına gelir. Antisemitizm bir söylemden veya ideolojiden ibaret değildir; bir kolektif kimlik imal eden bir tasarımlar kümesi, bir imgesel, bir kültür ve toplumsal pratikler söz konusudur.

---

16. Bernard BRUTENAU, *Le Siècle des génocides*, Armand Colin, Paris, 2004.
17. Steven KATZ, "The Uniqueness of the Holocaust. The Historical Dimension", *in* Alan S. ROSENBAUM, *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Westview Press, Boulder and Oxford, 1996, s. 19-38; Yehuda BAUER, *Repenser L'Holocauste*, Éditions Autrement, Paris, 2002, s. 23.
18. Jacques SÉMELIN, *Purifier et Détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, Paris, 2005, s. 380-381.

Nazi antisemitizmi, Avrupa tarihine ait eski bir önyargıda kök salmış ve modernite içinde kendisini dönüştürmüştür. Bu önyargı, daha XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Yahudilerin özgürleşmesine karşı yaygın bir tepki göstermekte ve –bir *kültürel kod* işlevi gören– olumsuz bir sınır çekme öğesi olarak, belirsiz ve olumlu bir ulusal öykünün kurucu mitlerini bulmaktan aciz bir kolektif kimliği pıhtılaştırmaya imkân vermekteydi[19]. Yukarıdan "icat edilen", son derece hızlı, yoğun ve yürekler acısı bir modernleşme süreci tarafından allak bullak edilen ulus, kendisini bir dışlama cemaati gibi –Alman olmak her şeyden önce Yahudi olmamak demekti– tasavvur ederek kendi içine kapanmak zorunda kalmıştır. Hitler, Cihan Harbi'nden sonra, bu antisemitizme yeni, bağdaştırıcı ve radikal bir karakter kazandırmayı başarmıştır. *Mein Kampf* [Kavgam], incelikten yoksun ve kaba bir tarzda olsa da, bilimci türde bir biyolojik ırkçılığı, ırkların doğal bir seçimini savunan sosyal Darwinizmi, geleneksel antisemitizmin toplumsal basmakalıp yargılarını, ayrıca devrimcinin ve yıkıcının arketipi olarak Yahudi'yi eksen alan yeni siyâsî mitleri eklemlemeyi gerçekten de başarır. Hitler bu karışıma yepyeni bir siyâsî boyut kazandırmıştır: Yahudileri önce liberalizmle ve Bolşevizmle özdeşleştirmiş, ardından, Almanya'nın düşmanlarına –Batılı demokrasiler ve özellikle SSCB– karşı mücadele yoluyla bir uyanışının [renaissance] yolunu göstermiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında, bu mücadele bir *cihad*a, bir iman olarak yaşanan, dinsel güçle yüklü bir kavgaya, devasa ve mahşeri bir mücadeleye dönüşmüştür. Hâlbuki Phillipe Burrin'in belirttiği gibi, eskatolojik bir boyuttan yoksun, kendisini tamamıyla dünyevî biçimlerde ortaya koyan, ilahi müdahale olmadan gerçekleşen bir Kıyamet söz konusudur[20]. Bir önceki bölümde görmüş olduğumuz gibi, Saul Friedländer, Nazi antisemitizmini, işte bu anlamda "kefaretçi[21]" olarak niteler. Kefaretçi antisemitizm, Yahudi'yi günah keçisi hâline getiren geleneksel antisemitizmden farklı olarak, kendisini toplu kırım politikasına dönüştürmek için, artık basit bir kültürel kod olarak davranmaz.

Nazi antisemitizminin, Almanya dışında bir eşi olmamış olsa da, onun bireşimini oluşturmakta olan malzemeler, Batı Dünya'sının tamamında geniş ölçekte kullanıma hazır bulunmaktaydı. Sosyal Darwinizm İngiltere'de doğmuştu, öjenizm ise, çok sayıda ülkede teorik bir

---

19. *Karş.* Shulamit VOLKOV, "Antisemitismus als kultureller Code", *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C. H. Beck, München, 1990, s. 13-36.
20. Philippe BURRIN, *Ressentiment et Apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Seuil, Paris, 2004, 3. bölüm.
21. Saul FRIEDLÄNDER, *L'Allemagne nazie et les juifs. 1. Les années de persécution 1933-1939*, Seuil, Paris, 2004, 3. bölüm.

ifade ve pratik uygulamalar bulmuştu. *Aryan ve Toplumsal Rolü*'nün (1899) yazarı, Fransız sosyal antropologu Georges Vacher de Lapouge, ırkın planlı bir seçme ile iyileştirilmesini savunuyordu. Amerika'nın gelecekteki Başkanı Theodore Roosevelt ise, *Batı'nın Kazanılması* (1911) başlıklı ırkçı bir elkitabında, tehlikeli toplumsal kategorilerin kısırlaştırılması ve hapsedilmesi için bir program geliştirmişti[22].

Eğer karşılaştırma, başka kitlesel zorbalıklara esin vermiş ırkçı ideolojilere doğru yer değiştirecek olursa, Şoah ile yakınlıklar ve farklar oldukça bariz biçimde belirir. Sömürge katliamları, Holocaust'ta mevcut olamayan araçsal bir karakter sergiler. Yerli nüfusların toplu kırımı neredeyse hiçbir zaman başlı başına bir amaç olmayıp, esasen, topraklarına ve kaynaklarına el konulması ya da fethe karşı dirençlerinin kırılması gibi başka amaçlara ulaşılması için bir araç olmuştur. Oysa bunları haklı çıkaran ideolojiler ve literatür, çoğu kez (öncüllerinden birini oluşturdukları) Nazi antisemitizmi kadar radikaldir ve "bilimsel olarak" kanıtlandırılmıştır. 1864'te, Londra Antropoloji Derneği, Darwin'in başlıca çalışma arkadaşlarından Alfred Russel Wallace'ın, sömürge dünyasında "aşağı ırkların neslinin tükenmesini" "doğal seçme yasasının" bir doğrulanması olarak sunduğu[23] bir kongre düzenliyordu. Benjamin Kidd, XIX. yüzyıl sonunda en fazla okunan sosyal Darwinizm elkitaplarından biri olan *Social Evolution* [Toplumsal Evrim] başlıklı kitabında, "fethin haşin yöntemlerinin" doğal bir yasanın sonuçlarını hızlandırmakla sınırlı kaldığını vurgulayarak, bu fikri pekiştirmekteydi[24]. Bu katliamlara eşlik eden propaganda, bazı bakımlardan, 1941 Yazından itibaren Doğu Cephesi'nde Wehrmacht'a verilen, Yahudilerin toplu kırımına, Kızıl Ordu siyâsî komiserlerinin ortadan kaldırılmasına ve Slav *Untermenschen*'in [aşağı ırk] boyun eğdirilmesine girişmenin zorunluluğunu izah eden direktifleri[25] hatırlatır. 1830 Cezayir Savaşı'ndan, 1935 Etiyopya savaşına (Mareşal Bugeaud'nun "dumana boğmalar"ından, görevdaşı Badoglio'nun kimyasal bombar-

22. Öjenizmin tarihi üzerine *karş*. André PICHOT, *La Société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, Paris, 2000.
23. Alfred Russel WALLACE, "The Origins of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of Natural Selection", *Journal of Anthropological Society*, 1864, s. CLXIV-CLXV. Bu konuda bkz. Enzo TRAVERSO, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, La Fabrique, Paris, 2002, 2. bölüm.
24. Benjamin KIDD, *Social Evolution*, MacMillan, New York, 1894, s. 48-49.
25. Bu yönergelerin bir seçkisi için bkz. Hannes HEER, "Der Logik des Vernichtungskrieges. Wehrmacht und Partisanenkampf", in Hannes HEER und Klaus NAUMANN (Eds.), Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944, Hamburger Edition, Hamburg, 1995, s. 104-156; Omar BARTOV, *L'Armée de Hitler. La Wehrmacht, les nazis et la guerre*, Hachette, Paris, 1999, s. 176-200.

dımanlarına[26]) bu semantik yakınlıkları görünür kılabilecek çok sayıda örnek vardır. 1851'de, henüz yeni kurulmuş olan Kaliforniya Eyaleti'nin valisi Peter Burnett, "Kızılderililerin neslini tüketene kadar [...] bir toplu imha savaşı" talep ediyordu[27]. Bundan birkaç on yıl sonra, Başkan Theodore Roosevelt, Kızılderililerin yok edilmesinin "son tahlilde hayırlı ve kaçınılmaz" bir olay olduğunu açıklıyordu[28]. Ayrıca, kullandığı dil –"ölmekte olan halklara (*sterbenden Völken*)" karşı bir "ırk savaşı (*Rassenkampf*)"– SSCB'ye ve Yahudilere karşı Nazi savaşının habercisi olan, 1904'te Alman General von Trotha tarafından Hererolar için verilen "imha emri" (*Vernichtung Befehl*) de yine iyi bilinir[29]. Bu durumda, karşılaştırmacılık, Nazizmin klasik emperyalizme –dolayısıyla suçlarının heterojen karakterine– oranla tekilliğini olduğunu kadar, bunları birleştiren nesep ilişkisini de açıklığa kavuşturur. Tarihyazımı tarafından Nazizmin sömürgeci zorbalıklarla kıyaslanmasına gösterilen ilgi, Şoah'ın SSCB'ye karşı klasik bir sömürge savaşı olarak tasarlanmış bir savaşın göbeğinde gerçekleştirilmiş olduğu düşünüldüğünde, hayret edilecek ölçüde zayıftır. Bu "yaşam alanı"nın fethi savaşında, Slavlara boyun eğdirilmesi ve Yahudilerin ortadan kaldırılması, Avrupa kültüründe en azından iki yüzyıldır inşa edilen iki olumsuz başkalık figürünü –*Yahudi* ile *yerli*yi– simgesel bir tarzda birbirine yaklaştırmaktaydı[30]. Bu tarihyazımsal boşluk, Avrupa kültüründe uzun zaman hâkim olmuş olan Avrupamerkezciliğin bir mirasıdır.

Öte yandan postkolonyal yönelimli tarihçiler de, genellikle aynı ölçüde tek yanlı bir yaklaşım benimseyerek, perspektifi tersine çevirmeye eğilimlidirler. Bunun sonucunda, tarihçiler arasında çarpıcı bir bölünme ortaya çıkar. Şoah bazılarına göre biricik bir olay, başkalarına göre Batının gerçekleştirdiği bilmem kaçıncı katliamdır. Saul Friedländer, Hannah Arendt'i alıntılayarak, Nazilerin "bu gezegende kimin yaşaması, kimin yaşamaması gerektiğine karar vermeye" hakları olduğunu iddia etme küstahlığını gösterdiklerini yazar. Bu iddiada, Arendt'ine onun gözünde "modern tarihte yalnızca bir kez

---

26. *Karş.* Marc FERRO, "La conquête de l'Algérie", in M. FERRO (dir.), Le Livre noir du colonialisme, Robert Laffont, Paris, 2003, s. 490-502; Angelo DEL BOCA, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia, Editori Riuniti*, Roma, 1996.
27. Alıntılayan David E. STANNARD, *American Holocaust. The Conquest of the New World*, Oxford University Press, New York, 1992, s. 144.
28. A.g.e., s. 245.
29. *Karş.* Gesine KRUGER, *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstseins. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999 ve Isabel HULL, *Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, 2. bölüm.
30. Bkz. Enzo TRAVERSO, *La Violence nazie*, a.g.e., s. 27.

varılmış [...] bir çeşit kuramsal dış sınır" yakalar[31]. Bir önceki bölümde görmüş olduğumuz gibi, başkaları da benzer bir tavırla, Şoah'ta "anlayışın bir *no man's land*'i[32]", hatta bir "ontolojik katliam[33]" algılamışlardı. Postkolonyal tarihçiler, tamamıyla simetrik bir çatışkıyla, Şoah'a herhangi bir biriciklik tanımaya pek eğilimli değildirler. Vinay Lal bu konuda "Asyalı ve Üçüncü Dünyalı araştırmacıların bakış açısına göre, Holocaust, sömürgeci güçlerin tüm dünyanın 'yerlilerine' neredeyse beş yüzyıl çektirdiği şiddeti Avrupalı halkların üzerine aktarmıştır" diye yazar[34]. Aslında geçmişe iki ayrı bakıştan kaynaklanan bu bölünme, mükemmel ifadesini literatürde daha o zamandan bulmuştu. Primo Levi, ölümünden birkaç ay önce yayımlanan *Kazazedeler ve Sağ Kalanlar* başlıklı denemesinde, Holocaust'ı tarihin bir *unicum*'u [biriciği] olarak tanımlar. Önsözünün son satırlarında şunları yazar: "Hiroşima ve Nagasaki'nin dehşetine, Gulag çalışma kamplarının utancına, gereksiz ve kanlı Vietnam savaşına, Arjantin'in gözaltında kaybolanlarına ve daha sonra tanık olduğumuz menfur ve aptalca savaşlara rağmen, Nazi temerküzcü sistemi, eşi emsali olmayan bir şey olarak kalır[35]." Oysa Aimé Césaire'e göre Nazizm, sömürgeci şiddetin daha küçük ölçekte yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Fransa'da köleliğin ilgasının yüzüncü yıldönümü için 1948'de yazdığı bir makalede, "Nazi Almanyası[nın], Batı Avrupa'nın, yüzyıllar boyunca yoluna çıkma cesaretini ya da sakarlığını göstermiş olan ırklara karşı uyguladığı şeyi, daha küçük çapta Avrupa'da uygulamaktan gayrı bir şey yapmamış" olduğunu ileri sürer[36]. Birkaç senc

---

31. Saul FRIEDLANDER, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 82-83. Arendt'ten yapılan alıntı için bkz. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1991, s. 448.

32. Dan DINER, "Zwischen Aporie und Apologie", *in* Dan DINER (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Francfort/Main, 1987, s. 73.

33. George STEINER, "La longue vie de la métaphore", Écrits du temps, 1987, n° 14-15, s. 16.

34. Vinay LAL, "Genocide, Barbaric Others, and the Violence of Categories", *American Historical Review*, 1998, vol. 103, s. 1188. Fakat postkolonyalizm aynı zamanda Avrupalı tarihyazımında da mevcuttur. Jürgen Zimmerer'e göre, Nazi şiddeti, bir sömürge soykırımının tüm özelliklerini sergilemekteydi; tek farkı daha "örgütlü, merkezi ve bürokratikleştirilmiş" olmasıydı (Jürgen ZIMMERER, "Colonialism and the Holocaust. Towards an Archeology of Genocide", *in* Dirk MOSES (ed.), *Genocide and Settler Society*, Barghahn Books, New York, 2004, s. 68).

35. Primo LEVI, *Les Naufragés et les Rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, Paris, 1989, s. 21.

36. Aimé CÉSAİRE, "Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage", in Victor SCHŒLCHER, Esclavage et colonisation, PUF, Paris, 1948, s. 18. Alıntılayan Dino CONSTANTINI, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité Politique française*, La Découverte, Paris, 2008, s. 178. Afrikalı-Amerikalı entelektüeller benzer konumları savunmaktaydılar. *Karş.* Oliver COX and W.E.B. DU BOIS, *The World*

sonra, *Sömürgecilik Üzerine Konuşma*'sında, Nazizmin özgüllüğünün, "o zamana dek, yalnızca Cezayir'in Araplarına, Hindistan'ın hamallarına ve Afrika'nın zencilerine reva görülen muamelenin" Avrupa halklarına karşı benimsenmesinden ibaret olduğunu açıklayarak aynı fikri pekiştirir[37].

Holocaust'ta yoğunlaşmış biçimde rastlanan çok sayıda karakteristik, kitlesel zorbalığın başka tarihsel deneyimlerinde de var olmuştu. Tehcir, temerküzcü evren, zorla çalıştırma, kurbanların damgalanması, yönetsel akılcılık ve katliamcı teknoloji Nazi özgüllükleri değildir, çünkü bunlar, zenci köle ticaretinden, Ermeni soykırımından geçerek, kulakların tehcirine kadar, zaten yüzyıllardan beri uygulana gelmiştir[38]. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kökenleri*'nde, Britanyalılar tarafından Afrika'da yönetim ile katliam arasında gerçekleştirilmiş olan sentezin, Nazi şiddetinin bir öncelemesi olduğunu belirlemişti[39]. Şoah'ın tikel teknolojisi –gaz odaları– akıl hastalarına uygulanan ötenazi ile birlikte 1939 ile 1941 yılları arasında geliştirilmişti ki Raul Hilberg bunu haklı olarak "'nihai çözüm'ün hem teknik ve idari, hem de aynı zamanda kavramsal ilk tasarımı" olarak görür[40]. Şoah'ı tarihteki "biricik" suç olarak nitelememiz pekâlâ mümkün olsa da, Şoah'ın atalarının olduğuna ve tekilliğinin özellikle, Avrupa'nın ve sömürgeciliğin tarihinde daha önce birbirinden ayrı varolan çok sayıda öğenin füzyonuna dayandığına şüphe yoktur. İdam infazlarının seri hâle getirilmesi, Sanayi Devrimi çağında giyotinle başlatılmış ve bir kıtanın modern şiddeti ve isimsiz kitlesel ölümü keşfetmesine neden olan travma, Cihan Harbi'nin sistemli katliamlarıyla güçlü bir ivme kazanmıştır. Gettolar, gizlenmeye gerek duyulmayan tasfiyeler, tehcirler ve ölüm kampları, Slav halklarının zorla göç ettirilmesini ve köleleştirilmesini içeren, Orta ve Doğu Avrupa'yı sömürgeleştirmeyi hedefleyen Nazi projesine sıkı sıkıya bağlıydı. "Mermilerle Şoah"ın, partizanlara karşı mücadeleden (*Partisanenbekämpfung*) ve Bolşevizmin yok edilmesinden ayrılması

---

and Africa (1947), alıntılayan Dirk MOSES, "Empire, Colony, Genocide. Keywords and the Philosophy of the History", *in* Dirk MOSES (ed.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation and Subaltern Resistance in World History*, Berhahn Books, New York, 2008, s. 35.

37. Aimé CÉSAİRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2004, s. 14.

38. Kurbanların tehciri ve damgalanması konusunda örneğin bkz. Seymour DRESCHER, "The Atlantic Slave Trade and the Holocaust. A Comparative Analysis", *in* Alan S. ROSENBAUM (ed.), *Is the Holocaust Unique?*, a.g.e., s. 65-86.

39. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, "Quarto", Paris, 2000, s. 187.

40. Raul HILBERG, *La Destruction des juifs d'Europe*, a.g.e., s. 757.

mümkün değildi. Başka bir deyişle, Holocaust, sömürge katliamının, etnik temizliğin, totaliter *nation-building*'in [ulus inşasının] ve siyâsî kırımın bir bireşimi olarak temayüz eder. Bu özellikler, XX. yüzyılın zorbalıklarının çok sayıda tarihçisinin nezdinde Şoah'ın paradigma niteliğine sahip bir olgu olarak görülmesini izah eder. Afrika uzmanı Jean-Pierre Chrétien, Ruanda'daki Tutsi soykırımı hakkında işte bu nedenle, bunun bir "tropikal Nazizm" biçimine tekabül ettiğini yazmış, Amerikalı tarihçi Ben Kiernan da, Şoah ile Kamboçya'da Kızıl Kmerlerin gerçekleştirdiği soykırım arasındaki yakınlıkları işte bu nedenle saptamıştır[41].

İster cellât ister kurban olsunlar, Şoah'ın bizatihi aktörleri, onu başka soykırımlarla, özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasındaki Ermeni soykırımıyla ilişkilendirme eğilimindeydiler. Hitler, Wehrmacht'ın, 22 Ağustos 1939'da, Polonya'nın istilası arifesinde, Obersalzberg'te toplanan başlıca yetkililerine hitaben yaptığı bir konuşmada bunu hatırlatır. "Yaşam alanı"nın fethi için savaşın kaçınılmaz olarak bürüneceği tahripkâr ve kanlı hüviyeti betimledikten sonra, konuşmasını itimat telkin etmeyi hedefleyen retorik bir soruyla bağlamaktaydı: "Allah aşkına söyler misiniz bana, acaba Ermenilerin yok edilmesini bugün hâlâ hatırlayan tek bir kişi var mı?[42]" Yahudilerin toplu kırımını hedefleyen bir plan o tarihte henüz mevcut olmasa da, bu kısacık anıştırma, katliama zihinsel bir yatkınlığı ortaya çıkarır ve Yahudilerin toplu kırımı ile Ermenilerinki arasında, Nazilerin farkında oldukları bir bağa işaret eder. Öte yandan Yahudiler de, Ermeni trajedisi üzerinde düşünmüş ve bu trajedide kendilerini yok etmekle tehdit eden bir felaketin tüm unsurlarını saptamışlardı. Franz Werfel'in, *Musa Dağ'da Kırk Gün* başlıklı, Türk kıyımına karşı Ermeni direnişini tasvir eden romanı, tarihçi Raya Cohen'in göstermiş olduğu gibi, Varşova Gettosu'nda epeyce rağbet gören bir okuma hâline gelmişti[43].

41. Jean-Pierre CHRÉTIEN, "Un nazisme tropical au Rwanda? Images et logique d'un génocide", *Vingtième Siècle*, 1995, n°48, s. 131-142; Ben KIERNAN, *Le Génocide au Cambodge 1975-1979*, Gallimard, Paris, 1998.
42. Zikreden Michael R. MARRUS, *The Holocaust in History*, a.g.e., s. 20.
43. *Karş.* Raya COHEN, "Le génocide arménien dans la mémoire collective juive", *Les Cahiers du Judaïsme*, 1988, n° 3, s. 113-122; Franz WERFEL, *Les Quarante Jours de Musa Dagh*, Le Livre de Poche, Paris, 1997. [*Musa Dağ'da Kırk Gün*, Çeviren: Saliha Nazlı Kaya, Belge Yayınları, 2011, İstanbul. (ç.n.)]

NAZİ ALMANYASI VE ENGİZİSYONCU İSPANYA

Nazi Almanyası'nın ırksal antisemitizmi ile engizisyoncu İspanya'nın "proto-ırkçılığı" arasındaki karşılaştırma, on yıllardır geniş bir tartışmaya kaynaklık edegelmiştir. Yosef H. Yerushalmi ve Benzion Netanyahu gibi Seferad dünyası uzmanları, 1935 Nüremberg Yasaları ile Yahudilerin ve Müslümanların, sonrasında dönmelerin, Kral Katolik Fernando ve Kraliçe Kastilyalı İsabella İspanya'sında kıyıma uğratılmalarının hukuki dayanağını oluşturan "kan saflığı" (*limpieza de sangre*) nizamnameleri arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri açıklığa kavuşturmuşlardır[44]. Buna karşılık, bu yazarların çalışmaları, –Engizisyon'un klasik yorumlarından (Yitzhak Baer, Claudio Sánchez Albornoz[45]) esinlenerek– dinsel matrisli kıyımlar ile biyolojik tipte modern bir ırkçılığa dayanan toplu kırımcı pratikler arasında bir karşılaştırmayı kabul etmeyen eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Christiane Stalaert'in yakın tarihli bir kitabı, salt tarihyazımsal bir çekişmenin sınırlarını aşarak, ayrıca dilbilimin ve antropolojinin katkılarından beslenen disiplinler arası bir yaklaşım benimseyerek, bu sorunu farklı bir bakımdan yeniden tartışmaya açar[46]. Onun gözünde, Nazizm ile *kastisizm*, birbirine benzetilmesi elbette mümkün olmayan tarihsel ve kültürel bağlamlara bağlı farklı ideolojilerine rağmen, "siyâsî din olarak kurulan" tek bir etnik-merkezciliğin iki varyantından başka bir şey olmayacaklardır[47]. Her ikisi de, *völkisch* ya da *castizo* sıfatları gibi, genellikle ancak muğlaklıklar ve yanlış anlaşılmalar pahasına çevrilebilir olan kendi kelime dağarcıklarını geliştirmişlerdir. *Kastisizm*, Aryan miti eksen alıp, ırkçı biyolojinin bilimci dili yardımıyla kuramlaştırılmış olan *völkisch* milliyetçilikten farklı olarak, Hıristiyan bir nesebin (*crisitanovieja*) üstünlüğünü önkoyut kabul etmekteydi. Ancak, bu iki ideolojinin geliştirilmelerini birbirinden ayıran yüzlerce yıllık boşluk, bunların ortak kökünü gizlememelidir: Her türlü başkalık biçiminin olumsuzlayıcısı, dışlayıcı bir etnik-merkezcilik üzerine kurulmuş bir grup kimliğinin ta-

---

44. Benzion NETANYAHU, *The Origins of Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York, 1995, s. 1141-1146; Yosef H. YERUSHALMI, "Assimilation et antisémitisme racial: le modèle ibérique et le modèle allemand", *Sefardica. Essais sur l'histoire des juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'hispano-portugaise*, Chandaigne, Paris, 1998, s. 255-292.
45. Yitzhak BAER, *Historia de los judios en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona, 1998; Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma historico* (1956), Edhasa, Barcelona, 1985, 2 vol.
46. Christiane STALLAERT, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.
47. A.g.e., s. 22.

nımlanması. Bu iki ideoloji arasındaki yakınlıklar, kullanılan dildeki şaşırtıcı benzerliklere dayanır: Gerek Hitler, gerek de Katolik krallar düşmanlarını –Yahudileri, kâfirleri ve Müslümanları– "yok etmeye" (*vernichten, aniquilar*) ve bunların "kökünü kazımaya" (*asrotten, estirpar*) yemin etmekteydiler[48].

Kastisizm dışarıya dinsel karakterini göstermekle birlikte, pratiklerinde (ve bunun yanı sıra bu pratikleri haklı çıkaran yasal düzenlemelerinde) etnik- merkezci proje doğasını ortaya koymaktaydı. İspanyol kralları, XV. yüzyılın ortasından itibaren, Orta Çağ'dan beri Yahudilerin –ve daha sonra Müslümanların– bunları Hıristiyan topluluk içinde özümsemek üzere Hıristiyanlığa döndürülmesini öven bir Katolik geleneği yıkarak, yepyeni bir etnik-merkezcilik biçimi geliştirmişlerdi. Katolikliğin savunulması şimdi, kaçınılmaz mantıksal sonucu (*maranos* [Yahudi] ve *moriscos* [Müslüman]) dönmelerin izlenip avlanması, ayrımcılığa tabi tutulması ve nihayet kıyıma uğratılması olan, *cristianovieja* bir nesebin korunması anlamına geliyordu. Benzion Netanyahu'nun, *Engisizyonun Kökenleri*'nde göstermiş olduğu gibi, Engisizyonun kurbanlarının büyük çoğunluğu, eski ibadetlerini yerine getirmeye gizlice devam eden kripto-Yahudiler ya da *moriscos*lar değil, kendilerini Katolik gören ve çevrelerince de böyle algılanan yeni-Hıristiyanlardı. Dolayısıyla bunların kıyıma uğratılması dinlerinden değil, "saf olmayan" kökenlerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle, *limpieza de sangre* üzerine yasalar, Katolik dininin savunulması için verilen kavganın hakiki etnik-merkezci doğasını gözler önüne seren *ante literam* [vaktinden önce] ırkçı bir düzenleme oluşturmaktaydılar. Diğer bir deyişle, "başat ahlaki sisteme uygun" argümanlar kullanan ırkçı bir politika söz konusuydu[49].

Nazizm tarafından geliştirilen ırk yasaları ise bunun tersine, dünyevî bir karakter sergilemekteydi; ayrıca, bilimsel bir statüye sahip olma iddiasındaydı – bu yasalar, her bireyde mevcut Aryan ve Yahudi kan miktarını güya hesaplamakta ve böylece farklı melez (*Mischlinge*) kategorileri tanımlamaktaydı. Gelgelelim, bunların uygulanmaları mecburen Yahudi cemaatlerinin üyelerinin sayımıyla oluşturulan listelerle sınırlı kalıyordu. Diğer bir deyişle, (dörtte bir Yahudi kanı taşıyan) ikinci dereceden bir *Mischling*, büyükbaba veya büyükannelerinden biri bir *jüdische Gemeinde*'ye, yani bir dini cemaate mensup bir bireydi[50]. Bu karşılıklı ve eşanlı yer değiştirme, bir yandan Katolik karanlıkçılığının [obscuran-

48. A.g.e., s. 105-106.
49. Benzion NETANYAHU, *The Origins of Inquisition*, a.g.e., s. 925.
50. *Karş.* Saul FRIEDLANDER, *L'Allemagne nazie et les Juifs, I*, a.g.e., 5. bölüm.

tisme*] modern boyutunu, diğer yandan da, dinsel matrisinden kurtulmaktan aciz ırksal antisemitizmin arkaik özelliklerini gösterir. Kıyım önlemleri, Nazi Almanyası'nda olduğu kadar Engisizyon İspanyası'nda da çok sayıda kaynağa –Yahudilerin ve dönmelerin devlet memuriyetinden menedilmesi, ruhbanlık ayrıcalıklarından mahrum edilmesi, "toplumun geleneksel yapılarının istikrarının dinamik toplumsal katmanların, bozulma riski taşıyan dinamik toplumsal katmanların hedef alınması", siyâsî iktidarın yaygın önyargıları sömürerek tahkim edilmesi– sahip olmakla birlikte, temelleri aynı, yani ırksal kalmaktaydı.

İki yıl –1492 ve 1941– büyük tarihsel dönemeçleri imler. Modern dünyanın doğum belgesi sayılan 1492, –yalnızca Yeni Dünya'nın keşfinden değil, aynı zamanda Granada düşerken *Reconquista*'nın Yeniden Fetih tamamlanmasından ve Hıristiyanlaştırılmış İspanya'dan Yahudilerin ve Müslümanların kovulmasından oluşan– üç belirleyici olayın buluştuğu bir kavşak olmuştur. Öte yandan, 1941 yılı ise, içerisinde Nazi savaşının farklı amaçlarının, sıra dışı bir gaddarlık ve şiddetteki bir *Blietzkrieg*'te "eşsüremlileştiği" Sovyetler Birliği'ne karşı bir Alman saldırısıyla birlikte İkinci Dünya Savaşı'nın gidişatında can alıcı bir aşama oluşturmuştur. Bu karşılaştırmanın aşikâr asimetrilerinin –1492 yılı, birkaç yüzyıl önce başlatılmış olan bir yeniden fethi [istirdat] taçlandırırken, 1941 yılı iki buçuk yıl sonra başarısızlığa uğrayacak olan bir saldırının başlangıcını imliyordu– ötesinde birkaç kıyas zorunlu olur. *Reconquista*, eski İslam topraklarının Hıristiyanlaştırılmasıyla sınırlı kalmıyordu: tıpkı *Lebenstraum*'un fethinin Naziler tarafından, Doğu Avrupa'nın Alman soylu halklarca (*Volksdeutsche*) yoğun bir sömürgeleştirilmesi süreci olarak tasarlanmış olması gibi, bu toprakların eski Hıristiyan soydan halklar tarafından yeniden sömürgeleştirilmesi anlamına geliyordu. Orta ve Doğu Avrupa Yahudileri toplu kırımla yok edilirken, İspanya, kovulmuş ya da mühtedi Yahudilerinden boşaltılmıştı. Yeni Dünya'nın yerli halklarının soykırımı da benzer kıstaslara cevap vermekteydi: Bu halklar, kendilerini bazen hayvani bir aşağı insanlıkla, kimi zaman da "kâfirler"le ve "safkan olmayanlar"la bir tutan bir imha kampanyasının hedefi olmuşlardı. Diğer bir deyişle, Yeni Dünya'nın fethi, hem Hıristiyanlaştırılması, hem de eski Hıristiyan gruplar tarafından sömürgeleştirilmesi anlamına geliyordu. Burada soykırımın, diğer öğelerini –"mikrobiyal" boyut, yerli toplumla-

---

* *Bilmesinlercilik* (zulmet-i cehl-i iltizam): Kimi toplumsal sınıfların belli bir eğitim düzeyini aşmaması ve aydınlatıcı birtakım bilgilerle donatılmaması gerektiğini ileri süren ve genellikle özgür düşüncelere karşı koyanların tutumuna verilen ad. Kaynak: TDK, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*. (ç.n.)

rının parçalanması, İspanyolların teknik üstünlüğü, Batı Dünyası ile çatışmayla karşı karşıya kalan Orta Amerika uygarlıklarının kırılganlığı[51]– kuşkusuz geçersiz kılmamakla birlikte, göz önünde bulundurulmadığı takdirde sürecin tamamı anlaşılmaz kalacak, temel bir unsuru söz konusudur. Bu kıyım biçimlerini kuramlaştıran ve haklı çıkaran ideologlar birbirinin aynı olmamışlardır: Engizisyoncu İspanya'da ilahiyatçılar, Nazi Almanyası'nda ise, teknokratlar ve bilim insanları (doktorlar, öjenistler, antropologlar, demograflar, iktisatçılar). Ancak, her iki örnek olayda da, bu ideologların tercihleri, kendi devirlerinin en güçlüleri arasında yer alan iki devletin sahip olduğu imkânlarla hayata geçirilmiştir. Stallaert, Engisizyon'un [le Saint Office] İspanya'da, Gestapo'nun Üçüncü Reich'taki rolüyle kıyaslanabilir bir rol oynamış olduğunu ileri sürer[52]. Yahudilerin ve Müslümanların kovulması, çok sayıda Avrupa ülkesinin ticaret ve denizcilik işletmelerinin kaynakları seferber edilerek gerçekleştirilmiştir ki bu da pekâlâ, İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazi kıyım ve toplu kırım makinesinin XV. yüzyıl sonu ve XVI. yüzyıl başı Avrupa'sındaki eşdeğeri sayılabilecek bir bürokratik ve teknik aygıtı gerektirmiştir[53]. Bu perspektiften bakıldığında, Goebbels, Torquemada'nın laik versiyonundan başka bir şey olmamıştır.

Soykırım kavramı, Yeni Dünya'nın fethi için kuşkusuz geçerli olsa da, bu kavramın İspanyol monarşik *kastisizm* örnek olayında uygulanması daha tartışmalı görünür. Raul Hilberg, Holocaust'ın tarihsel öncellerini dikkate alarak, çok sayıda aşamayı –din değiştirtme [ihtida], kovma, imha– birbirinden ayırır ve Nazizmin bu son aşamaya varmış olmakta yalnız kalmış olduğunu açıkça belirtir. Nazi imha sürecinin "hiçbir şekilde spontane yaratıyla gelişmemiş" olup, tersine, "çevrimsel bir evrimin" sonucu olduğunu açıklayarak, şu kabataslak şemayı çizer: "Hıristiyanlığın misyonerleri özünde şunu demeye getiriyorlardı: 'Yahudi olarak kalırsanız, aramızda yaşamaya hakkınız olmaz'. Onların ardından, laik yöneticiler şunu ilan etmişlerdi: 'Aramızda yaşamaya hakkınız yoktur'. Nihayet, Alman Nazileri şunu buyurmuşlardı: 'Yaşamaya hakkınız yoktur'[54]" Engisizyoncu İspanya'da yaşayan Yahudiler ve Müslümanlar, ihtida ile kovulma arasında bir seçimle karşı karşıya kalmış olsalar da, bir soykırımın kurbanları olmamışlardı[55].

---

51. Aşağıdaki kitap, bu konuda temel başvuru kaynağı olmaya devam eder: Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde, I. De la Découverte à la conquête, une expérience européenne, 1492-1550*, Fayard, Paris, 1991.
52. Christiane STALLAERT, *Ni una gota de sangre impura*, a.g.e., s. 200.
53. A.g.e., s. 294-295.
54. Raul HILBERG, *La Destruction des juifs d'Europe*, a.g.c., s. 16.
55. Henry KAMEN, "The Secrets of the Inquisition", The New York Review of Books, 1996, vol. 43, n. 2. Soykırım fikri, sistemli bir şekilde "soykırımcı dinamik", "iki totali-

Nazi antisemitizmi ile İspanyol Engisizyonu'nun ırkçılığı arasında paralellik kuran tarihçiler kökendeşlikler [homologies] değil, görüngübilimsel yakınlıklar saptamışlardır. Yerushalmi, bu veçhe üzerinde özellikle durur: "Kan saflığı nizamnamelerinin temelinde yatan ırkçılık, her ne kadar takıntılı ve teorik argümanlar üzerine kurulmuş olsa da, modern ideolojilerin sentezleyici iddialarına sahip değildi. Engizisyon, tüm aşırılıklarına rağmen, Gestapo değildi; İspanyol ve Portekizli antisemitler, Nazi değildiler. Burada asla bir soykırım söz konusu değildir. *Limpieaza*'nın en nefret dolu kuramcıları, hiçbir zaman yeni Hıristiyanların fiziksel toplu kırımını telkin etmemişler, en kötü ihtimalle kovulmalarını öğütlemişlerdi[56]..." Yerushalmi'ye göre, Naziler, ırkçı ve antisemit pratikleri kendileri açısından hiçbir zaman bir esin kaynağı oluşturmamış olan İberyalı atalarına hiçbir şey borçlu değildiler. Stallaert, bu konuda bir kaçırılmış buluşma fikrini ileri sürerek, bunu çaresiz kabul etmek zorunda kalır[57]. Hitler, İspanya konusunda, hayranlık ile aşağılama arasında kararsız kalmıştı: Geçmişte ışık saçmış ve yükselişe geçtiği anda düşmanlarını kovma becerisini göstermiş bir imparatorluğa duyulan hayranlık; Yeni Dünya'nın, bir kıta ölçeğinde devasa bir *melting-pot** yaratmış olan sömürgeleştiricilerinin aşağılanması. *Mein Kampf*'ta, –Amerika'da– yerlilerin neredeyse toptan yok edilmesiyle ve sağlam bir ırk ayrımı sisteminin kurulmasıyla sonuçlanmış olan Anglosakson sömürgeleştirmesinden övgüyle bahseder. Öte yandan, Fransisco Franco ise, Alman müttefikinin biyolojik ırkçılığına yabancı bir *castiza* geleneğinin mirasçısı olan kendi antisemitizminin dinsel doğasını yeniden doğrulamaktaydı.

Nazizm, ideolojik düzlemde, Aydınlanma karşıtlığının, karşıdevrimin ve modern teknik tapıncının, öjenizmin ve biyolojik ırkçılığın tekil bir karışımı olmuştu. Frankoculuk ile bu karışımın yalnızca ilk iki öğesini paylaşıyordu. Frankoculuk, *anti-España*'ya karşı cihadında, düşmanı ("kızıl", Yahudi, kâfir) "ırksallaştırabilmiş" olsa da, kök kazıyıcı şiddetinin emeli, ötenazinin ve soykırımın öjenist pratikleri üzerine kurulmuş ırksal bir devlet inşa etmek değil, "ebedi İspanya"yı geleneksel güçlerine dayanarak yeniden kurmaktı. Ayrıca, İspanya'da

---

tarizm", "infazcı toplumlar", *morisca* sorununun "Nihai Çözümü" gibi ifadeler kullanan Stallaert'in kanıtlandırmasının [argumentation] tamamında örtük biçimde mevcuttur. (*Ni una gota de sangre impura*, a.g.e., s. 75, 193, 307, 289).

56. Yosef Hayim YERUSHALMI, "L'antisémitisme racial est-il apparu au XX^e siècle? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme: continuité et ruptures", mars-avril 1993, s. 49-50.

57. Christiane STALLAERT, *Ni una gota de sangre impura*, a.g.e., s. 373.

* Farklı ırklardan ve ülkelerden insanların bir arada yaşadıkları ve kaynaştıkları ortam. (ç.n.)

ortaya çıkmış tek otantik-olarak-faşist proje olan ilk Falanj'ın projesinin, kendisini ideolojik olarak *kastisizme* bir alternatif olarak tanımlamış olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Ismael Saz Campos'un parlak bir tarzda göstermiş olduğu gibi, Frankocu rejimin kurulması, İç Savaş'ın sona ermesinden itibaren başlayan bir başkalaşım sayesinde, Falanj'ın Katolikleşmesi ve totaliter emellerinden vazgeçmesi anlamına gelmiştir. Kesinlikle modern, milliyetçi ve ırkçı bir hareket olarak doğan Falanj, "İmanın bekçisi"ne dönüşmüştür[58].

Tüm bu bölünmeler, Nazizm ile *kastisizm* arasında karşılaştırmaya, süreleri arasındaki farka dayanan ve artsüremli bir uzlaştırmayı neredeyse imkânsız kılan ilave bir engele işaret eder. Karşımızda, bir yanda, bütün bir devre yayılmış birçok yüzyılı kapsayan bir tarihsel deneyim, diğer yanda, XX. yüzyıl tarihinde derin bir iz bırakmış olmakla birlikte, varoluşu epeyce kısa ömürlü olmuş bir rejim bulunmaktadır. Yahudi soykırımı 1941-1945 yılları arasında korkunç bir karaktere sahip olmuş olsa da, Yeni Dünya'nın soykırımı, sağ kalanların Hıristiyanlaştırılmasına ve kültürel asimilasyonuna –ya da daha ziyade yepyeni bir kültürel bağdaştırmacılık biçimine– yol açarak, bir yüzyıl boyunca devam etmiştir. Yüzyıllarca yıllık mesafeden bakıldığında, Fetih'in mirası melezleşmiş bir kıta olmuştur. Hitlerci Alman "yaşam alanı"nın fethi ütopyası ise, SSCB'ye karşı 1941 Haziran saldırısının aşırı iyimserliği içinde doğmuş ve Ocak 1943'te Stalingrad'ın acılarında sulara gömülmüş kısa süreli bir parabol olmuştur.

Engizisyoncu kıyımlar (ve Yeni Dünya'da yerli soykırımı) İspanya'yı Batı ırkçılığı tarihine hak ettiği tarzda kaydeder; hatta ona öncü bir rol dahi atfeder. Gelgelelim, bunun böyle olması, bize Nazizmin kökenlerini İspanya'da bulma hakkını vermez.

TOTALİTARİZM

Siyâsî zorbalıklar, yarım yüzyıldan beri, XX. yüzyıl entelektüel tarihinin büyük *topos*larından [klişelerinden] biri olan totalitarizm kavramının yardımıyla karşılaştırılmaktadır[59]. Siyâsî rejimlerin bir tipolojisini geliştirerek, iktidarın doğasının ve biçimlerinin tanımıyla uğraşan teori ve siyaset bilimi çerçevesinde, bu kavram günümüzde neredeyse

58. Ismael SAZ CAMPOS, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Marcial Pons, Madrid, 2003, s. 319.
59. Bir sentez için bkz. Enzo TRAVERSO (dir.), *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001; Abbott GLEASON, *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Oxford University Press, New York, 1995 ve Wolfgang WIPPERMANN, *Totalitarismustheorien*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997.

oybirliğiyle kabul edilmektedir. Aristo'dan Max Weber'e kadar klasik siyâsî düşünce tarafından geliştirilmiş olan geleneksel kategorilere –diktatörlük, tiranlık, despotizm– girmeyen tahakküm sistemlerinin yirminci yüzyıl boyunca ortaya çıkışına itiraz etmeye pek az analist cesaret edebilecektir. Montesquieu tarafından yapılan "despotizm" tanımı –korku üzerine kurulmuş mutlak, keyfi, kanunsuz bir iktidar– bu rejimlere pek uymaz. XX. yüzyıl, Hannah Arendt'in tanımına göre, toplumu şiddet kullanarak tümel olarak yeniden biçimlendirmeye çalışmış olan *ideoloji* ve *terör*ün yepyeni bir füzyonuyla karakterize olan iktidarlar doğurmuştur. Bunun tersine, totalitarizm fikri tarihyazımı ve siyaset sosyolojisi çerçevesinde oybirliği sağlamaktan uzaktır. Şayet, "totaliter" siyâsî sistemlerin yüzeysel yakınlıklarının ötesinde, toplumsal doğaları, kökenleri, türeyişleri, tümel dinamikleri, sonuçları kavranmak isteniyorsa, bu fikir, lüzumsuz demeyeceksek, sınırlı, dar, muğlak görünür. Totalitarizm –1950'li yıllarda Carl Friedrich ve Zbigniew Brzezinski tarafından sistemleştirilen– klasik tanımına göre, hem Nazizmde hem de komünizmde mevcut, bağlılaşmış ve birbirinden ayrılmaz farklı öğeler varsayar. İlk önce, kuvvetler ayrılığı üzerine kurulmuş hukuk devletinin ortadan kaldırılması –dolayısıyla yürütmenin tahakkümü– ve anayasal bir şart ile bireysel ve kolektif özgürlükler tanıyan temsili demokrasinin yok edilmesi. İkinci olarak, resmi bir ideolojiyi dayatmak için sansürün getirilmesi ve iletişim araçları üzerinde devlet tekeli kurulması. Üçüncüsü, taraftar kitlesi tarafından yerine getirilen neredeyse dinsel bir tapıncın nesnesi, karizmatik bir şef tarafından yönetilen bir tek parti. Dördüncüsü, siyâsî rakiplerin ve siyâsî, ulusal ya da ırksal düzlemlerde homojen bir cemaate yabancı addedilen grupların ve bireylerin, yok edilmesine değilse, dışlanmasına eğilimli temerküzcü bir sistemin meydana getirilmesi sayesinde, yönetme biçimi olarak şiddet. Son olarak, ekonominin otoriter ve merkezileştirilmiş bir planlamasıyla imlenen sert bir devlet müdahaleciliği[60]. Bu karakteristiklerin tamamını hem Nazizmde hem de Sovyet komünizminde kolaylıkla bulmak mümkün olsa da, bu tanımın en azından statik ve yüzeysel olduğunu saptamamak elde değildir. Totalitarizm, ideal-tipik biçimlerinde, genellikle faşist ya da komünist rejimlerin gerçek işleyişinden çok, George Orwell'in edebi fantezilerine tekabül eden soyut bir modeldir. Bu rejimlerin kökenine, evrimine ve toplumsal muhteviyatına şöyle bir göz atmak bile, bunların süresine,

60. Carl FRIEDRICH and Zbigniew BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1956.

ideolojilerine ve toplumsal muhteviyatına ilişkin çok ciddi farklılıkları açığa vurur. *Süre*leri: Nazizm nihai çöküşüne kadar, on iki yıl boyunca giderek artan bir radikalleşme yaşamıştı; SSCB ise, yetmiş yıla yayılan bir (devrimci, otoriter, totaliter ve post-totaliter) aşamalar silsilesine tanık olmuştu. İdeolojileri: Stalinizm, Aydınlanma'nın mirasını sahiplenmekte, radikalleştirmekte ve karikatürize etmekteydi; Nazizm ise, bilimcilik ile radikal *Gegen-Aufklärung* [Aydınlanma karşıtlığı] arasında şaşırtıcı bir sentez yaratıyordu. *Toplumsal muhteva*ları: Hitler rejimi kapitalist sistemi muhafaza ederken, komünizm, toplumsal bir devrim sayesinde eski hâkim elitleri mülksüzleştirmiş ve ekonomiyi devletleştirmişti.

Ayrıca, bunların totaliter şiddetleri, her ikisinde de ifrata varmış olsa da, farklı doğadaydı. Sovyet komünizmininki, esasen, tabi kılmaya, normalleştirmeye, disipline etmeye, ama aynı zamanda otoriter, cebri ve canice yöntemlerle dönüştürmeye ve modernleştirmeye çalıştığı topluma *içsel* olmuştu. Stalinizmin kurbanları hemen her zaman Sovyet yurttaşları olmuştu. Nazizmin şiddeti ise, aksine, esasen *dışa* yansıtılmıştı[61]. Alman toplumunun, yoğun ancak hızlı, bir ilk baskıcı "normalleştirilmesi" evresinden sonra, Nazi şiddeti savaş sırasında dakiklikle kodlanmış bir terör dalgası hâlinde zincirden boşanmıştı. İlkin, *Volk* cemaatinden dışlanmış insani ve toplumsal gruplara (Yahudiler, Çingeneler, engelliler, eşcinseller) yöneltilen bu şiddet, bunun ardından Slav halklara, (gördükleri muamele kesin bir ırk hiyerarşisine cevap veren) savaş esirlerine ve sınır dışı edilmiş antifaşistlere genişletilmişti. Raymond Aron gibi aklı başında bir analist, Stalinizm ile Nazizm arasındaki farka açıkça işaret etmişti: ilki, çalışma kampı ile yani toplumun otoriter bir dönüştürme projesine bağlı bir şiddet biçimiyle sonuçlanmıştı; ikincisi ise, *gaz odası* ile yani bir ırksal temizlik tasarımı içinde yer alan kendinde ereklilik olarak toplu kırımla[62]. Bunlar, aynı zamanda, birbirine aykırı iki rasyonellik [ussallık] modeli de sergilemekteydi. Bir tarafta, kullanılan araçların (zorla çalıştırma, köylülüğün askeri-feodal sömürüsü) asal bir akıl dışılığının eşlik ettiği bir amaçlar rasyonelliği (toplumu modernleştirmek); öbür tarafta, tamamen akıldışı bir toplumsal hedefin (Cermen *Volk*'unun hâkimiyeti) hizmetine sokulmuş, son raddeye vardırılmış araçsal bir

61. *Karş.* Ulrich HERBERT, "Nazismo e stalinismo, possibilità e limiti di un confronto", in Marcello FLORES (ed.), *Nazismo, fascismo, communismo. Totalitarismi a confronto*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, s. 37-66.

62. Raymond ARON, *Démocratie et Totalitarisme*, Gallimard, "Folio", Paris, 1965, s. 298-299. [*Demokrasi ve Totalitarizm*, Çevirmen: Vahdi Hatay, Kadim Yayınları, 2011, Ankara (2. Basım). (ç.n.)]

rasyonellik (sınaî üretim yöntemlerine göre tasarlanmış toplu kırım). Bu fark, marjinal bir fark değildir; ancak, kendisini yalnızca benzeşimleri dikkate almakla sınırlayan totalitarizm kavramının algı ve anlayışının dışındadır. Sınaî üretim yöntemleri, bürokratik yönetim kuralları, işbölümü, bilimin sonuçları (Zyklon B), Nazi toplu imha kamplarında, "Aryan" düzenle bağdaşmaz sayılan bir halkı ortadan kaldırmak için kullanılmıştı. Savaş sırasında, Nazi toplu kırım politikasının, ekonomik ve askeri düzlemlerde dahi akıldışı olduğu ortaya çıkmıştı, çünkü bu politika, fiilen savaş seferberliğinden çekilen insan kaynaklarının ve maddi imkânların seferber edilmesi sayesinde ve kamplarda mevcut emek gücünün bir bölümü yok edilerek gerçekleştirilmişti. Hâlbuki SSCB'de, sürgünler (*zek*), geniş bölgelerde tarım arazisi, otlak kazanmak veya yeni yerleşim birimleri için yer kazanmak amacıyla orman açmak, maden çıkarmak, demiryolları elektrik nakil hatları inşa etmek için, bazen de gerçek kentsel merkezler yaratmak için milyonlar hâlinde "kullanılmış" ve "tüketilmişlerdi". Genellikle "çalışmayla toplu kırım" biçimlerini andıran "barbar" ve cebrî yöntemler, ülkeyi modernleştirmek ve sosyalizmi inşa etmek için benimsenmişti. Anne Applebaum'a göre, Stalinizmin paradoksu, Sibirya'ya "medeniyeti getiren" şeyin Gulag olmasında yatar. 1930'lu yıllarda, Sovyet kampları, içerisinde iki milyon sürgünün çalıştığı "otantik sınaî devler" hâline gelmişlerdi[63]. Bunun tam tersine, Nazi Almanyası'nda, bilimin, tekniğin ve sanayinin en ileri yöntemleri insan hayatlarını yok etmek için kullanılmıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse, KZ'lerde*, ekonomik bir erekliliğe sahip bir kölecilik değil, "insan emeğinin terör emeğine dönüştürülmesi" söz konusuydu, zira "tutukluların emeğinin yoğunlaştırılması, terörde salt bir derece değişmesinden ibaretti"[64]. Toplu imha kampları örnek olayında, yegâne "üretken" yapı, serileştirilmiş cinayet yapısıydı. Sonia Combe'un, Baykal Gölü kıyısında bir Sibirya Gulag çalışma kampı olan Ozerlag'ın yöneticisi Serguiej Evstignev'i Auschwitz komutanlarının en tanınmışlarından biri olan Rudolf Höss ile kıyaslayarak göstermiş olduğu gibi bunlar aynı işi yapmıyorlardı. İlki, tutukluları "yeniden eğitmek" ve en başta bir demiryolu inşa etmek zorundaydı: "İz". Ozerlag'ta ölüm, iklimin ve zorla çalıştırmanın sonucuydu.

---

63. Anne APPLEBAUM, *Gulag. A History*, Doubleday, New York, 2003, 5. bölüm. [*Goulag*, Seuil, 2004]. [*Gulag*, Çevirmen: Ufuk Demirbaş, Arkadaş Yayınları, 2008, Ankara. (ç.n.)]

* *Konzentrationslager*: Toplama kampı. (ç.n.)

64. Wolfgang SOFSKY, *L'Organisation de la terreur*, Calmann-Lévy, Paris, 1995, s. 214.

Höss ise, Auschwitz-Birkenau'nun "rantabilitesini", gaz odalarında öldürülen Yahudilerin muhasebesini tutarak hesaplamaktaydı[65]. Bu aynı zamanda, bu iki sistemin ölüm oranları arasındaki ciddi farkı da izah eder: sürgünün kitlesel karakterine rağmen (1929-1953 arasında 18 milyon Sovyet yurttaşı), Gulag'ta bu oran asla %20'yi geçmemişken, Nazi toplama kamplarında %60, toplu imha kamplarında ise %90'ının üzerinde olmuştu (sağ kalanların çoğu, aynı zamanda hem bir toplama hem de toplu imha kampı olan Auschwitz'ten geri dönmüşlerdi)[66]. Gulag çalışma kamplarının giriş kapıları üzerine yazılan ve zorla çalıştırmayı "mutluluk" veya "özgürlük" değilse de, "şan ve şeref, değer ve kahramanlık" kaynağı olarak yüceltmeyi hedefleyen sloganlar ister istemez, sürgünleri Auschwitz'te karşılayan ünlü aforizmayı – "Çalışmak özgürleştirir" (*Arbeit macht frei*) – çağrıştırsa da, burada aldatıcı bir benzeşim söz konusudur. Tehcir edilen Yahudilerin büyük çoğunluğu toplama kampı dünyasını tanımamıştır, zira bir üretim hattı gibi çalışan sanayileştirilmiş bir toplu kırım sistemi –konvoyların boşaltılması, seçme, eşyaya el koyma, aldatarak soyma, gazla öldürme, yakarak külleştirme– sayesinde kampa varır varmaz katledilmişlerdir.

Bunların hepsi, totalitarizm kavramının toplumsal tarih içerisinde uyandırdığı büyük güvensizliği izah eder. Bir toplumun davranışını totaliter yüzünün ötesinde anlamaya çalışan araştırmacılar, komünizm ile Nazizm arasındaki dış benzerliklerin ötesine geçmeye mecbur kalmışlardır. Bu karşılaştırmalı çözümleme çalışması, totalitarizm kavrayışını her zaman reddetmiş olmasa da, bu kavrayışın sınırlarını göstererek, onu en azından sorunsallaştırmıştır[67].

---

65. Bkz. Sonia COMBE, "Evstignev, roi d'Ozerlag", *Ozerlag 1937-1964*, Autrement, Paris, 1991, s. 214-227.

66. *Karş.* Anne APPLEBAUM, *Gulag*, a.g.e., s. 578-586. Ayrıca bkz. Nicolas WERTH, "Un État contre son peuple", *in* Stéphane Courtois (éd.), *Le Livre noir du communisme, Crimes, terreur, répression*, Robert Laffont, Paris, 1997. Werth bu makalede, "kampa girmenin, genellikle, dönüşü olmayan bir yola girmek anlamına gelmediğini" de ekleyerek, Sovyet kamplarının temel üretimci işlevini vurgular (s. 228-229). Nazi KZ'lerinde ölüm oranı üzerine *karş.* Wolfgang SOFSKY, *L'Organisation de la terreur*, a.g.e., s. 61. İki sistemin ölüm oranları arasında bir karşılaştırma için ayrıca bkz. Philippe BURRIN, "Hitler et Staline", *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Seuil, Paris, 2000, s. 83 ve Joël KOTEK, Pierre RIGOULOT, *Il secolo dei campi. Concentramento, detenzione, sterminio: la tragedia del Novecento*, Mondadori, Milano, 2001, s. 333-335.

67. *Karş.* Ian KERSHAW, "Retour sur le totalitarisme. Le nazisme et le stalinisme dans une perspective comparative", *in* Enzo Traverso (dir.), *Le Totalitarisme*, a.g.e., s. 845-871.

SENTEZ OLARAK ŞOAH

Zygmunt Bauman, Holocaust'ın araçsal rasyonelliğinin, bürokratik ve sınaî boyutunun altını çizerek, "Holocaust'ı modern toplumun örtük imkânlarının istisnai ancak önemli ve güvenilir bir testi olarak" görmeyi önermiştir[68]. Oysa modernite, Şoah'ın sadece bir veçhesini oluşturur. Görüngübilimsel düzlemde, gaz odaları onun kuşkusuz özgül bir özelliğidir ama daha genel tarihsel bir bakış açısından, Şoah kendisini daha çok, "soğuk", teknik ve modern bir şiddet ile "geleneksel" katliamlardan oluşan "sıcak" bir şiddetin bileşimi olarak ortaya koyar. Yüzlerce köyde, askerler Yahudi halkı toplamakta, erkekleri çukurlar kazmaya zorlamakta, insanları bu çukurların kıyısında sıraya dizmekte ve art arda dalgalar hâlinde katletmekteydiler. Ölüm kampları modern uygarlığın araçsal rasyonelliğini –Weberci rasyonellik– bütünleştirmiş olsalar da, bu "sıcak" şiddet, tersine, normal koşullarda sivil birlikte varoluşu güvence altına alan antropolojik ve psikolojik bariyerlerin yıkılmasını gerektiriyordu. SS'lerin ve Wehrmacht'ın özel birimlerinin gerçekleştirdikleri katliamlar, Doğu'daki savaşın, acımasız ve kural tanımayan bir imha savaşının bağlamında yer almaktaydılar. Christopher Browning'in, Polonya'da 101. Yedek Polis Taburu'nun tarihini canlı bir üslupla anlatırken berrak bir tarzda göstermiş olduğu gibi[69], bu "sıcak" şiddet, rutine dönüşebilse ve grup konformizmini sömürebilse de, aynı zamanda ideolojinin telkin ettiği ve propagandanın radikalleştirdiği antisemit tutku ve nefretten de beslenebilmekteydi. Özel albümleri için sivillerin asılmalarını ve katledilmelerini fotoğraflayan askerler, Nihai Çözüm'ün asli bir unsurunu oluşturan bir şiddete-alışmayı açığa vururlar. Alain Corbin tarafından başka bir bağlamda önerilmiş bir ifadeyi tekrarlayarak, Holocaust'ı, fanatikleşmiş katillerin "içten gelen itkileri" ile Batı modernitesinin (en azından kendi mantığında) serinkanlı ve bürokratik "pastörize katliamları" arasında tekil bir karışım olarak tanımlamamız mümkün olacaktır[70]. Bu bakımdan, Şoah, XX. yüzyılın zorbalıklarının bir sentezi olmuştur. Onun "soğuk" şiddeti, dolaylı cinayetin, cellâtla isimsiz bir kurban kitlesi arasında fiziki bir mesafe gerektiren iki teknik aygıtı olan toplu imha kamplarıyla atom bombaları arasında filozof Günt-

68. Zygmunt BAUMAN, *Modernité et Holocauste*, Complexe, Bruxelles, 2008, s. 40.
69. Christopher BROWNING, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, Les Belles Lettres, Paris, 1993.
70. Alain CORBIN, *Le Village des cannibales*, Aubier, Paris, 1980. Holocaust'ın modernite ile medeniyetsizleşmenin bir bileşimi olarak bir yorumu için *karş.* Michael FREEMAN, "Genocide, Civilization and Modernity", *The British Journal of Sociology*, 1995, vol. 46, no. 2, s. 207-223.

her Anders tarafından yapılan karşılaştırmayı haklı çıkarır[71]. "Sıcak" şiddeti ise, Nankin'in 1937'de Japonlar tarafından alınması sırasında gerçekleştirilen katliamlardan Vietnam'da Amerikan ordusunun yaptıklarına, Srebreniza'nın toplu mezarlarından Ruanda'nın palalarına daha başka birçoklarını hatırlatır. Bu zorbalıkların her biri kendi tekilliğine sahip olmakla birlikte, karşılaştırılmaları anlaşılmalarını kolaylaştırabilir.

71. Günther ANDERS, "Der Mann auf der Brücke, Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki" (1958), *Hiroshima ist überall*, C. H. Beck, München, 1982, s. 113.

6
Biyoiktidar
Michel Foucault'nun ve Giorgio Agamben'in Tarihyazımsal Kullanımları

XX. yüzyılın zorbalıklarını anlamak bunların iktidarla ilişkisini sorgulamak anlamına gelir. Oysa sosyal bilimler, otuz yıla yakın bir süredir, iktidarı artık, *Gewalt*'ın Marksist anlamında ya da Weber'in *Machtpolitik*'i anlamında basit bir tahakküm aygıtı olarak değil, daha ziyade, Foucault'nun özgül bir anlam kazandırarak "biyoiktidar" olarak adlandırdığı ve bir "iktidar mikro-fiziğine" ilişkin bir denetim ve yönetim pratikleri bütünü olarak görme eğilimindedir. Bu nedenle, bu kavramın tarihyazımsal kullanımlarını incelemek, tarihçilerin Foucault'nun yapıtıyla sürdürdükleri karmaşık ve zor ilişki üzerinde düşünmeyi gerektirir. Paul Veyne'e göre, özgünlüğü, arşivlerin ve tarihsel araştırmanın geleneksel kaynaklarının kullanılmasında yatan bir "ampirik antropoloji"nin kurucusu olan Foucault[1], tarihçilerin çalışması üstünde önemli –ve verimli– bir etki yapmıştır. Yapıtı, özellikle Anglosakson Dünya'da, gerek kültürel incelemelerin ve cinsiyet incelemelerinin doğumu açısından, gerek, *Kelimeler ve Şeyler*'in* yazarının doğrudan başlatıcısı olmasa da, (aralarında tarih biliminin de bulunduğu) bilgileri "söylemsel pratikler" olarak tasarlayıp öncüllerini koymuş olduğu *linguistic turn* [dilbilimsel dönemeç] ile ilişkili tarihyazımsal eğilimlerin tamamı açısından belirleyici olmuştur. Filozofun, özellikle Collège de France'ta verdiği derslerde, tarihsel söylemi, doğumundan beri, son tahlilde her zaman iktidarı meşrulaştırmayı hedeflemiş olan bir pratik olarak tanımladığı[2] düşünülecek olursa, bu etki özellikle bir

---

1. Paul VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris, 2008, s. 10.

* Michel FOUCAULT, *Kelimeler ve Şeyler – İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çevirmen: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1994, Ankara. (ç.n.)

2. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la Société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Hauts Études/Gallimard/Seuil, Paris, 1997, s. 61-62. [*Toplumu Savunmak Gerekir*, Çevirmen: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, 2002, İstanbul. (ç.n.)]

disiplin olarak tarihin yeniden tartışma konusu yapılmasına katkıda bulunmuştur. Foucault aslında, disiplinler arası bir araştırmacıdan çok daha fazla "disiplin-karşıtı" bir araştırmacıydı[3]. Bu, kuşkusuz, uyandırmış olduğu ve her zaman etkisinden ayrılmaz olmuş güvensizliği açıklar. Tarihçiler, yenilikçi bir dile sahip, sinsi ve rahatsız edici yöntembilimsel sorgulamaların kaynağı bir düşünürden duydukları rahatsızlığı genellikle belli etmişlerdir. İzleyen sayfalarda, biyoiktidar kavramının, XX. yüzyılın zorbalıklarını incelemek açısından mümkün kullanımları –ayrıca bunun yanı sıra sınırları– tartışılacaktır.

BİYOPOLİTİK VE TARİHYAZIMI

1970'li yılların ortasında, hapishane sisteminin tarihine bakışı kökten değiştirmiş ve sanayi toplumunun disiplinci pratikleri üzerine yeni bir bakış getirmiş olan *Gözaltında Tutmak ve Cezalandırmak** başlıklı yapıtının yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Foucault, sosyal bilimler alanında en azından yarım yüzyıldır var olup, neredeyse hiç kullanılmadan kalmış olan biyopolitik ve biyoiktidar kavramlarını özgün katkılarıyla sahiplenerek bunlara yeni bir anlam kazandırmıştır[4]. Foucaultcu araştırma, tarihyazımında verimli perspektifler başlatmış ve yaygın olmakla birlikte büyük ölçüde dolaylı veya gizliden gizliye bir etki yapmıştı. Pek az tarihçi, bilhassa, XX. yüzyıl üzerine çok az yazmış bir filozof ve toplumsal kuramcıya kuşkusuz kayıtsız kalmış, çağdaş dünya uzmanları, bu kavramlardan belirtik biçimde yararlanmıştır. Bu kavramların, Foucaultcu sözlükçenin imkânları kullanılarak, düşüncenin, zihinsel birikimimize sessizce, neredeyse sezdirmeden girmiş düşünce kiplerinin "epistemeleri", "süzgeçleri" veya "toprakaltları" olarak hareket ettikleri söylenebilecektir[5]. Gerek Foucault'nun adı, gerek de biyopolitik ve biyoiktidar kavrayışları, öjenizm, faşist ve Sovyet demografik politikaları veya İkinci Dünya Savaşı sırasında Naziler tarafından uygulanan ötenazi pratikleri üzerine, artık görkemli bir hâl almış olan tarihyazımında nadiren görülürler. Ancak, bu incelemelerin doğduğu zemini onun yazılarının hazırlamış olduğu da tartışılmaz bir gerçektir. Kimileri, Nazizmin ve Stalinizmin

---

3. Alain MEGILL, "The Reception of Foucault by Historians", *Journal of the History of Ideas*, 1987, no. 1, s. 133.

* Michel FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu*, Çevirmen: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 1992, Ankara. (ç.n.)

4. Biyoiktidar kavramının tarihi üzerine karş. Antonella CUTRO (dir.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre corte, Verona, 2005.

5. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966. [*Kelimeler ve Şeyler*]

son dönem tarihyazımının Foucault olmadan "tanınmaz" olacağını, ayrıca bu değerlendirmeleri başka tarihsel dönemlere genişletmenin de zor olmayacağını söylemekte tereddüt etmezler[6]. Foucault sayesinde, ne artık modern devletlerin teknik ve idari yapılarının yaratılması, münhasıran Weberci rasyonellik fikri ışığında yorumlanmakta, ne de kimlik belgeleri yeniliği, salt hakların genişletilmesi liberal-demokratik prizmasından görülmektedir. İkisi de, daha ziyade toplumsal denetim ve nüfus hareketleri yönetimi aygıtları olarak çözümlenmektedir[7]. On dokuzuncu yüzyıl başında nüfus kâğıtlarının yaratılması, Sanayi Devrimi devrinde sayıları artmış olan dilencilerin ve serserilerin hareketlerini takip etme istencine dayanıyordu. Vatandaşlık haklarından mahrum edilmiş göçmenler, yerlerini belirlemeyi ve kontrol altında tutulmalarını amaçlayan yasaların hedefi olmaktaydılar. Alphonse Bertillon, fotoğrafın icadı sayesinde, önce sabıkalı suçlulara tahsis edilip, daha sonra yabancılara genişletilmiş olan, antropometrik fişleme üzerine kurulmuş bir polis arşivi sınıflandırma sistemi geliştirmişti[8]. "Kimlik devrimi" ilkin "hükümlü ve suçlular", yani "tehlikeli" sayılan ve bu nedenle "kimliği belirlenen" bireyler "için icat edilmiş bir teknik" olmuştu[9]. Diğer bir deyişle, "tehlikeli sınıfların" kontrol ve baskı altında tutulması, ulus devletlerin oluşumuyla birlikte var olmuş ve bu oluşumdan ayrılmaz olmuştu. Bu eğilim Fransa'da Eski Rejim altında, daha o zamandan başlamış ve sosyal bünyeyi hem evrenselleştirip hem de tekilleştiren III. Cumhuriyet rejimi altında tamamlanmıştı. Ulus kendisini, bir yandan yurttaşlarını yerel gerçeklikleri aşan bir kendiliğin içine katarak, diğer yandan da, kendisini, inceden inceye tanımlanmış sınırların dışında yer alan başka devletlerden ayırarak inşa etmişti. Vatandaşlık haklarından mahrum göçmenler, ister istemez, duruma göre ya "asimile edilmesi" ya da kovulması gereken yabancı bir beden olarak algılanmaktaydılar. III. Cumhuriyet, bugün hâlâ geçerli olan *jus soli* ilkesine* göre vatandaşlık kazanma ölçütlerini saptayan mevzuatı kanunlaştırmış ve sömürge uyruklu yurttaşları ayırmayı

6. Mark MAZOWER, "Foucault, Agamben. Theory and the Nazis", *Boundry 2*, 2008, no. 1, s. 25.
7. Foucault'ya borcunu teslim eden çok sayıda çalışma arasında bkz. Elsa DORLIN, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2006; Gérard NOIRIEL (dir.), *L'Identification. Genèse d'un travail d'État*, Belin, Paris, 2007 ve Vincent DENIS, *Une Histoire de l'identité. France 1715-1815*, Champ Vallon, Seyssel, 2008.
8. *Karş.* Gérard NOIRIEL, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Fayard, Paris, 2007, s. 199.
9. *Karş.* Marcel DETIENNE, Où est le mystère de l'identité nationale?, Panama, Paris, 2008, s. 43-44.
* Toprak (doğum yeri) hakkı esası. (ç.n.)

hedefleyen *yerli* statüsünü yasaya bağlamıştı. "Vahşi" ile "barbar" arasındaki, Foucault tarafından vurgulanan ayrım bundan kaynaklanır: İlki "uygarlaştırılmalı" (yani ulusal topluluğa katılmalı), ikincisi ise bir düşman gibi uzakta tutulmalıydı, zira onun muhtemel içeri sızması ulusal bünyenin sağlığını ve bütünlüğünü tehdit edecekti[10].

İçegöç, ırkçılık ve sömürgecilik tarihi, her ne kadar bunu yazan araştırmacılar, bazen öyküleyici bir üsluba ayrıcalık tanıyarak, Foucault'ya her zaman açıkça göndermede bulunmasalar da, genellikle biyoiktidar açısından yorumlanmaktadır. Bu bakımdan simgesel olan ise, neo-pozitivist eğilimleri günümüzde aşikâr olan Alman tarihyazımcılığıdır. Bu okul, Fransız filozofun çalışmalarıyla vakit geçirmeye pek eğilimli olmasa da, son otuz yıl boyunca hakiki bir paradigma değişmesi yaşamıştır: Alman geçmişi artık, moderniteye düşman bir *Sonderweg* olarak değil, daha çok modernitenin patlayıcı çelişkilerini yoğunlaştıran bir çeşit *biyopolitik* laboratuar olarak yorumlanmaktadır. Bu Foucaultcu kavrama başvurmuş olan Nazizm tarihçileri oldukça seyrek kalmış olsa da, bu geçiş artık aşikârdır[11]. Foucault'yu, toplumsal alanda cins ayrımlarının güçlendirilmesinin, doğumları teşvik eden kampanyaların ve öjenist toplumsal profilaksi [önleyici korunma. (ç.n.)] önlemlerinin (mesela zorla kısırlaştırma) kavşağında, kadınlara karşı faşist ve Nazi politikaları incelemek için kullananlar sayıca daha fazla olmuştur[12].

Sovyetler Birliği tarihçilerinin, araştırmalarının üzerine bütün ağırlığıyla çöken ideolojik deli gömleğinden bir kez kurtulduklarında Foucault'nun yapıtıyla tanışmamaları mümkün değildi. Disiplinci toplum ve biyoiktidar kavrayışları, hem 1920'li yıllardan itibaren ih-

10. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, a.g.e., s. 174-175. Ayrıca bkz. Gérard NOIRIEL, *Immigration, antisémitisme et racisme en France*, s. 57.

11. *Karş.* Edward ROSS DICKINSON, "Biopolitics, Fascism, Democracy. Some Reflections on Our Discourse about 'Modernity'", *Central European History*, 2004, no. 1, s. 1-48. Weber'den, Elias'tan ve Foucault'dan büyük ölçüde esinlenmiş bir denemenin yazarı olan Detlev Peukert'e göre, Nazizm anti-modern bir tepki değil, çok daha ziyade, "modernitenin", "halk cemaatini (*Volksgemeinschaft*)" yeniden modellemeyi amaçlayan bir "patolojisi" olmuştu (Detlev PEUKERT, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, Bun Verlag, Köln, 1982). Faşizm tarihçisi Roger Griffin'e göre, "Nazi devrimi" "biyopolitik doğada" olmuştu, çünkü "bizatihi yaşama güçleri(*) üzerinde "kurulma" iddiasındaydı ve bu güçleri "biçimlendirmeyi" hedeflemekteydi (Roger GRIFFIN, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, New York, 2007, s. 317). (*) *Force vitale* (kuvve-i hayatiye): Dirimselci [vitalist] öğretilerce yaşamı sürdürmenin en temelli nedeni olarak kabul edilen ilke. *Kaynak*: TDK, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (ç.n.)

12. Örneğin bkz. Claudia KOONZ, *Les Mères-Patrie du Troisième Reich*, Lieu Commun, Paris, 1989; uluslararası ölçekte yaklaşık otuz yıl süren araştırmanın sonuçlarını özetleyen Klaus-Dietmar HENKE (ed.), *Tödliche Medizin im National-Sozialismus. Von der Rassenhygiene zum Massenmord*, Böhlau, Köln, 2008; Victoria DE GRAZIA, *How Fascism Ruled Italy (1922-1945)*, University of California Press, Berkeley, 1992.

das edilen otoriterlik ve toplumsal denetim biçimlerini, hem de, daha genel bir tarzda, bunu izleyen on yıl boyunca Stalinizm tarafından uygulanan modernleşme politikasını yorumlamak için yöntembilimsel bir çerçeve sunmaktaydı. Kırların kolektifleştirilmesi, cebri nüfus transferleri, Sibirya'nın sömürgeleştirilip sanayileştirilmesi, Stalinci politikaların çelişkilerinin ve akıldışı öğelerinin ötesinde, sosyalizmi hakiki bir biyopolitik laboratuar hâline getiren çok büyük ölçekli bir nüfus yönetimi projesi içinde yer almaktaydılar. Issız bölgelerin yerleşime açılması, kentleştirilmesi ve sanayileştirilmesi, sosyalist "yeni insanı" imal etmeyi hedefleyen totaliter bir yönetim-zihniyetinin [gouvernementalité] sonuçlarıydılar. Gulag, bedenleri disipline etme teknikleriyle, yeni bir toplumsal dünyayı forseps yardımıyla doğurtmak için, modern hapishane ilkesini sonuna kadar radikalleştirmekteydi. Bu bakımdan, biyoiktidar kavramının, Collège de France'taki derslerinde sınıf düşmanının "hasta, sapık, deli" biçiminde bir tür "biyolojik tehlikeye" dönüşmesine işaret ettiğinde Foucault tarafından önerilenden çok daha büyük bir uygulama alanına sahip olması muhtemel olabilecektir[13].

Sömürgecilik tarihçileri ise, Batılı güçlerin "uygarlaştırıcı misyonunun" XIX. yüzyıl boyunca Asya'da, Afrika'da ve Okyanusya'da almış olduğu tahripkâr, bazen soykırımcı boyutu vurgulama eğilimindedirler. Kongo'nun ve Hindistan'ın, hem sömürgeciler tarafından getirilen hastalıkların ağırlığı altında, hem de geleneksel toplumsal biçimlerin, bu ülkeler nüfusunu su baskınlarına olduğu kadar kuraklığa karşı da kırılgan hâle getiren, tahribiyle yaşadıkları demografik çöküş, bu toprakları, kıtlıkların sömürge iktidarı tarafından nüfusu dize getirmenin ve "ekolojik" düzenlemenin aracı olarak kullanıldığı biyopolitik tahakküm alanları hâline getirmiştir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde, iki kıtlık dalgası Çin'de ve Hindistan'da en ılımlı tahminlere göre en az otuz milyon kurbanla sonuçlanmıştır. Çok sayıda tarihçiye göre, böyle bir "doğal" felaketin gerçeklikte bir toprakların yeniden düzenlenmesi ve nüfus yönetimi politikasının ürünü olduğuna şüphe yoktur. Jürgen Osterhammel'e göre, sömürgeciliğin tarihi aslında çok büyük bir "siyâsî, toplumsal ve biyolojik istikrarsızlaştırma" sürecinden ibarettir[14].

---

13. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, a.g.e., s. 76-77.
14. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhundert*, C. H. Beck, München, 2009, s. 196. Sömürgeciliğin Foucault prizmasından bir çözümlemesi için *karş.* David SIMO, "Colonization and Modernization. A Case Study of German Colonization of Cameroon", *in* Eric AMES, Marcia KLOTZ and Lora WILDENTHAL (ed.), *Germany's Colonial Past*, Nebraska University Press, Lincoln, 2005, s. 97-112.

Demek ki, başka tarihsel deneyimlerden ve perspektiflerden yola çıkarak geliştirilmiş olsalar da, biyoiktidar ve yönetim-zihniyeti [gouvernementalité] kavrayışları, (daha ileride göreceğimiz gibi) Stalinci, sömürgeci veya faşist şiddetin incelenmesinde verimli uygulamalar bulabilir. Bunlar, etkileri her zaman hemen görülebilir olmasa da, bu araştırma alanlarını gerçekten de verimlileştirmişlerdir[15].

FOUCAULTCU MODEL

"Biyoiktidar" terimi Foucault tarafından icat edilmemiştir ama genellikle eşanlamlısı olarak kullanılan biyopolitik terimiyle birlikte, onun tarafından hakiki kavrama dönüştürülmüştür. Bu terim, Foucault'nun Batılı tahakküm biçimlerinin XVIII. yüzyılın sonuyla XIX. yüzyılın başı arasındaki köklü dönüşümünü tanımladığı, *Cinselliğin Tarihi*'nin* ilk cildinde, *Bilme İstenci*'nde** ortaya çıkar[16]. Biyoiktidar, Devlet tarafından cisimleştirilen ve yasayla düzenlenen iktidarın klasik modelinden farklı olarak, toplumu istila eder ve bizatihi hayatın dokusuna nüfuz eder. Devlet, egemen iktidar olarak, yetkisini, temsil ettiği ve bireysel ve kolektif özgürlük alanlarının sınırlarını belirleyerek hak ve ödevler verdiği halktan alan meşru güce sahiptir. Oysa biyoiktidar, bir zor aygıtı değil, hayatın, kişisel olmayan araçlarla, yönetsel pratiklerle ve genellikle yazılı olmayan kurallarla yönetiminin yaygın bir mekanizmasıdır. Biyoiktidarın gelişi sanayi kapitalizminin yükselişiyle örtüşür, ancak –paradoksu da burada yatar– liberal devlet ile sivil toplum arasında ayrılma ilkesini yalanlar gibidir. Egemen devlet, Hobbes'tan Weber'e, kendi uyruklarının ve yurttaşlarının ölümüne ve kalımına karar verme yeteneğinde bir iktidar olarak düşünülmüştü; biyoiktidar ise "kendisini hayatı yönetmekle görevlendirmekteydi[17]". Biyoiktidarın ekseni bundan böyle devlet şiddeti olmayıp, hükümetin,

---

15. Fransız filozofun ismi dizinlerinde hiç yer almasa da, Robert Proctor'ın Nazi tıbbı üzerine, Paul Weindling'in ırksal hijyen üzerine araştırmalarını tasavvur etmek, Foucault olmasaydı zor olurdu. Karş. Robert PROCTOR, *Racial Hygiene. Medecine under the Nazis*, Harvard University Press, New York, 1988; Robert PROCTER, *La Guerre des nazis contre le cancer*, Les Belles Lettres, Paris, 2001; Paul WEINDLING, *L'Hygiène de la race. Hygiène raciale et eugénisme médical en Allemagne 1870-1932*, La Découverte, Paris, 1998.

* Michel FOUCAULT, *Cinselliğin Tarihi*, Çevirmen: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003, İstanbul. (ç.n.)

** Michel FOUCAULT, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, Çevirmen: Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, İstanbul. (ç.n.)

16. *Karş.* Thomas LEMKE, "The Birth of Biopolitics. Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", *Economy and Society*, 2001, no. 2, s. 190-207.

17. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, s. 182.

artık bastırmayı değil, hayatı ve nüfus hareketlerini denetlemeyi ve düzenlemeyi amaçlayan ekonomi politikasıdır. Nüfus, "halk" –yani soyut terimlerle bir hukukî-siyâsî topluluk olarak tasarlanan ulus– değil, demografik politikaların, beslenme, sağlık, eğitim, hijyen ve ekoloji politikalarının nesnesi bir canlı varlıklar, toplumsal ve ekonomik bir dokuya sıkıca raptedilmiş bedenler bütünüdür. Biyopolitik, modern insan, insanı canlı varlık olarak insandan ayrı, münhasıran "politik hayvan" olarak kavrayan klasik siyaset felsefesinden farklı olarak, "politikasında canlı varlık olarak hayatının söz konusu olduğu bir hayvan" olarak düşünür[18]. Biyoiktidarın eylem alanı, devlet egemenliğinin *limes*'i [sınırı. (ç.n.)] olarak değil, canlı varlıkların yaşadıkları alan olarak tanımlanan topraktır. Orada hâkim olan düzen, kanunun ve askerî gücün düzeni değil, en azından ideal olarak, hayat pratiklerini ve tarzlarını içeriden, otomatik ve "doğal" biçimde yönlendiren –Foucault Adam Smith'in metaforunu gözden geçirip yeniden tanımlar[19]– bir "gizli el" tarafından kurulmuş olan düzendir. Modern biyoiktidar kendisini, iki ayrı kiplikte ortaya koyar: Bir yanda, bedenleri boyunduruk altına alan disiplinci ve cebri teknikler (panoptik* hapishane, fabrika ve kışla modeli)[20]; diğer yanda "yönetim-zihniyeti" [gouvernementalité], yani bir yaşama süreçleri bütünü olarak düşünülen nüfus üzerinde uygulanan iktidar, devlet ile toplum arasındaki metabolik alışverişleri düzenleme tekniği işlevi gören iktidar[21]. Biyoiktidar, öldürme gücüne sahip bir egemenden çok, hayatlarını düzenlediği ve koruduğu canlı bedenlerin bir fabrikasıdır.

Biyoiktidar kavramı, çok geniş bir çağdaş görüngüler yelpazesini çözümlemek için –tek olmamakla birlikte temel– bir okuma anahtarı sağlar. Bu kavram, istatistikleriyle ve planlarıyla, sağlık ve eğitim alanlarındaki geniş müdahaleler yelpazesiyle, çocuk ve yaşlı bakımıyla birlikte savaş sonrası sosyal devletin incelenmesine rehberlik etmiştir. Yaşam modellerinin piyasa tarafından, en geniş anlamda, tektipleşti-

18. A.g.e., s. 188.
19. *Karş.* Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris, 2004, s. 286-290.
* Görülmeden görmeye imkân veren. *Prison panoptique*: Gardiyanın, kendisi görülmeden, tutukluları hücrelerinde gözetleyebildiği hapishane. (ç.n.)
20. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
21. *Karş.* M. FOUCAULT, "La gouvernementalité" (1978), *Dits et écrits, III*, Gallimard, Paris, 1994, s. 635-657. Nüfus yönetimi rasyonalitesi kavramı üzerine ayrıca bkz. Sandro CHIGNOLA, "L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault", in Sandro CHIGNOLA (ed.), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Ombre corte, Verona, 2006, s. 37-70 ve Pierre LASCOUMES, "La gouvernementalité: de la Critique de l'État aux Technologies du pouvoir", *Le Portique*, 2004, n° 13-14, s. 2-14.

rilmesi ve yeni tahakküm biçimlerinin ortaya çıkışı gibi görüngülerin incelenmesi üzerinde yabana atılmayacak bir etki yapmıştır. Michael Hardt ve Toni Negri, İmparatorluk'ta, biyoiktidar kavramını, "denetim mekanizmalarının gitgide daha 'demokratik', toplumsal alana gitgide daha içkin, yurttaşların beyninde ve bedeninde dağıtılmış hâle geldiği" günümüz dünyasının "kontrol toplumunu" tanımlamak için kullanırlar[22]. Bu sistemde, ayrımcılık ve dışlama biçimleri bireyler tarafından gitgide artan bir tarzda içselleştirilmektedir. "İktidar, diye yazarlar, şimdi beyinleri (iletişim sistemleriyle, enformasyon ağlarıyla vb.) ve bedenleri (sosyal avantaj sistemleriyle, denetim altında etkinliklerle) hayatın anlamından ve yaratıcılık arzusundan yola çıkarak özerk bir yabancılaşma hâline yönelik olarak doğrudan örgütleyen makineler tarafından icra edilmektedir[23]." Foucault'ya göre, biyoiktidar egemenliğin ayrıcalıklarını giderek azaltır: Gerçekleştirilmesi, devlete başından beri eşlik etmiş olan zor organlarını ve araçlarını gereksiz kılacaktır. Yaygın, çok şekilli, kılcal, her yerde hazır ve nazır olmakla birlikte genellikle görünmez ve elle tutulmaz olan biyoiktidar, devlet aygıtını tahakkümün neredeyse yegâne aracı hâline getirerek iktidarın kaynaklarını devlet aygıtında bulmaktan ibaret olan –Foucault'nun okurlarını buna karşı uyardığı, Hobbes'tan Weber'e kadar giden– klasik iktidar kavrayışıyla pek ortak bir yana sahip değildir.

Bununla birlikte, geçerliliğinin ve çok sayıda uygulamasının ötesinde, bu epistemolojik model, XX. yüzyılın zorbalıklarını, egemen devletler tarafından kararlaştırılan ve devasa yıkım makineleri olarak örgütlenmiş ordular tarafından gerçekleştirilen zorbalıkları yorumlamak için uygun değildir. Foucaultcu sözlükçeyi kullanarak, XX. yüzyılın topyekûn savaşlarının ve soykırımlarının, biyoiktidarın "anatomo-politiğine", egemen devletin "thanato-politiğinin" korkunç imkânlarından çok daha az dayandığı saptanabilecektir. Foucault'nun modern totalitarizmleri kendi biyopolitik paradigmasına dahil etme girişimleri iki kutup arasında salınır: Bir yanda, bunların şiddetini disiplinci toplumun geleneksel mekanizmalarına indirgeme girişimi; diğer yanda ise, biyopolitiğe her ne pahasına olursa olsun ayrıcalık tanımak isterken, siyaseti yok saymak zorunda kalan tek yanlı bir yaklaşım. İlk yaklaşım, Bentham'ın *Panoptikon*'u ile Nazi veya Sovyet temerküzcü sistemi arasında doğrusal bir evrim koyutlayan 1976 tarihli bir metinde iyice sentezlenmiştir. "Aslında –diye yazar Fouca-

22. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, Exils, Paris, 2000, s. 48.
23. A.g.e., s. 49.

ult– gözetleme kuleleri, köpekler, uzun gri barakalar sadece Hitler'in ve Stalin'in dolaplarında ebediyen yer aldıkları için ve sadece onların düşmanlarından kurtulmalarına hizmet ettikleri için 'siyâsî'dirler. Ancak, cezalandırma (kapatma, yoksun bırakma, zorla çalıştırma, şiddet, aşağılama) teknikleri olarak, XVIII. yüzyılda icat edilmiş olan kadim hapishane aygıtına yakındırlar.[24]" Diğer bir deyişle, Sanayi Devrimi'nin *workhouse*'ları, nihayetinde gerçekten yeni hiç bir karakteristik sergilemeyecek olan, XX. yüzyılın totalitarizmler deneyiminin alametlerini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda bu deneyimi içerirler. İkinci yaklaşım, Foucault'nun, modern soykırımların "kadim öldürme hakkının günümüzde bir geri dönüşünden" kaynaklanmayıp, artık "hayat, tür, ırk ve kitlesel nüfus görüngüleri düzeyinde yer alıp icra edilen" yeni bir iktidar biçimleşmesini ortaya koyduğunu söylediği, *Bilme İstenci*'nin Sonuç bölümünde daha o zamandan gösterilir[25]. Foucault, Collège de France'taki derslerinde, Nazizmi, milli cemaati biyolojik bakımdan korumakla görevli bir ırkçılık olarak tanımlamaktaydı. Bu öyle bir ırkçılıktı ki, devlet aygıtınca somutlaştırılan yasal rasyonel tahakküm, bu ırkçılıkta, bir yandan karizmatik *Führertum* ilkesiyle, diğer yandan da siyâsî düzenin nihai kaynağı olarak *Volk*'un kabul edilmesiyle neredeyse tamamen yok edilmişti[26]. Yine de, Üçüncü Reich yalnızca devasa bir biyolojik ve toplumsal mühendislik laboratuarı olmakla kalmamış, aynı zamanda önce iç (işçi hareketi, demokratik güçler), sonra dış (komünizm, Batılı demokrasiler) *düşmanları*n karşısına dikilmiş son derece güçlü bir savaş makinesi de olmuştur. Foucault, egemen iktidar ile biyoiktidar arasındaki bu dikotominin sorunsal karakterini zaman zaman kabul eder gibi görünür. 1976'daki dersinde, Nazi ırkçılığının ne bir ideolojiye ne de bir günah keçisi arayışına indirgenebileceğinin altını çizer. Şiddeti, disiplinci ve katil bir egemenlik ile çok muhteris bir sosyal bünye yönetimi projesinin tekil bir sentezi olarak ortaya çıkar. Nazizm, diye yazar, kendisini bir yandan "herkesin yaşamını teminat altına alan, herkese güven veren, her şeyi düzene kavuşturan bir toplum" olarak takdim eder; ama öte yandan da "katil iktidarın, yani o kadim egemen öldürme iktidarının en eksiksiz biçimiyle açığa çıkışını" hayata geçirir. Bu iki iktidar mekanizması, "devlete yurttaşlarının ölümüne ve kalımına karar verme hakkını veren klasik, arkaik olan" ile

24. Michel FOUCAULT, "Crimes et châtiments en URSS et ailleurs" (1976), *Dits et écrits, III*, a.g.e., s. 64.
25. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I. La Volonté de savoir*, a.g.e., s. 180.
26. Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, a.g.e., s. 115.

yenisi, yani biyoiktidar, "kendilerini tam olarak örtüşmüş bulurlar"[27]. Ama bu sezgi hızla bir kenara bırakılacaktı. Görmüş olduğumuz gibi, Foucault, 1978 dersinden itibaren, egemen iktidar ile biyoiktidar arasında tarihsel bir boşluk [hiatus] olduğu yönündeki görüşünü yeniden olumlamaktaydı.

Muazzam bir fetih ve imha harekâtı olarak tasarlanmış olan, SSCB'ye ve "Yahudi-Bolşevizmi"ne karşı Nazi savaşı, düşmanları tarif etmekte, devletin maddi ve cebri bir aygıt olarak sahip olduğu ayrıcalıkları çığrından çıkaran imha araçlarını seferber etmekteydi. Ancak öte yandan, savaş, Üçüncü Reich'ta bir biyopolitik yönetim-zihniyetinin bizatihi koşulu hâline gelmekteydi. Totaliter Behemoth'un* Doğu Cephesi'nde galeyana gelişi, gerçekten de Nazi "pastoral iktidar"ın Alman "halk cemaati" (*völkische Gemeinschaft*) içinde yaptığı hayırlı işlerle eklemlenmekteydi. Bu nedenle, bu kavram üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır.

Foucault'ya göre, modernite, Hıristiyan Avrupa'yı Orta Çağ'da kurumsallaştırmış olandan farklı, yeni bir "pastoral iktidar" biçimi yaratmıştır[28]. İyi tanımlanmış sınırlara sahip bir toprak parçası ve tebaa hâline getirilmiş bir nüfus üzerinde uygulanan geleneksel siyâsî iktidarın tersine, pastoral iktidar, dış düşmanlarına karşı çıkmakla birlikte, ne düşman ne de şiddet tanır. Savaşa değil barışa eğilimlidir; bu, çobanın sürüsü üzerindeki iktidarıdır. "Pastoral iktidarın başlıca işlevi –diye yazar Foucault– düşmanlarına kötülük yapmak değildir, onun temel işlevi kolladıklarına iyilik yapmaktır. Kelimenin en somut anlamında iyilik yapmak: yani beslemek, bir geçim sağlamak, yem vermek, pınarlara götürmek, içmesine izin vermek, iyi otlaklar bulmak.[29]"

Alman tarihyazımının en son çalışmaları, Nazizmin totaliter politikasının içinde yer alan bir Nazi "pastoral iktidarı" hipotezini doğrular gibidir. Götz Aly'ye göre, Avrupa'daki Hitlerci savaş ve Holocaust, bir Nazi "sosyal devleti" hedefini gerçekleştirilmek için uygulamaya konmuştur: "Almanların refahı için duyulan kaygı –diye yazar– terör, köleleştirme ve imha politikasının itici gücü

27. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, a.g.e., s. 232.

* Kökenini Babil efsanelerinden alan mitolojik yaratık. Yahudi dinsel metinlerinde, karada yaşayan en büyük, en güçlü, ayrıca evcilleştirilmesi mümkün olmayan hayvan; kötülüğün ve iblisin simgesi. (ç.n.)

28. Michel FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir" (1982), *Dits et écrits, IV*, a.g.e., s. 230.

29. Michel FOUCAULT, "Sexualité et le pouvoir" (1982), *Dits et écrits, III*, a.g.e., s. 561. "Pastoral iktidar"ın bu tanımında, bu iktidarın – insanların hedefi hâline gelebileceği – avcı şiddetinin hafife alınması kuşkusuz mevcuttur (*karş.* Grégoire CHAMAYOU, *Les Chasses à l'homme*, La Fabrique, Paris, 2010, s. 30-31).

olmuştu.[30]"Aly önce, Cihan Harbi'nin, Alman toplumunu derinden sarsmış olan ve 1930'lu yılların sonunda Hitler'in gözünün önünden bir türlü gitmek bilmeyen hatırasını anımsatır. Alman nüfusu, Kayser Wilhelm İmparatorluğu'nun devasa bir devlet borçlanması pahasına yürüttüğü bu çatışma sırasında, korkunç derecede yoksullaşmıştı. Ordu güçleniyordu ama öte yandan Britanya ablukası da, yüz binlerce Almanı açlığa mahkûm ediyordu. İç cephenin çökmesi, Weimer Cumhuriyeti'nin başlarında yerini hiperenflasyona ve bir iç savaş atmosferine bırakacak olan çatışmanın sürdürülmesini olanaksız kılmıştı. Hitler açısından, 1914-1918'in hatalarının tekrarından kesinlikle kaçınmak gerekiyordu. Aly'ye göre Hitler, "büyük bütünleştirici" (*grosse Integrator*) –sosyal politikası sayesinde Alman toplumu içinde bir kitle desteği bulma yeteneğinde karizmatik bir şef– rolünü oynamaktan bir an olsun vaz geçmeyen deneyimli bir politikacıydı. Nazizm, sarsılmaz bir ırk hiyerarşisi fikri üzerine kurulmuş bir dünya görüşünü yüceltse de bu, Alman ırksal cemaatinin "eşitlikçi" bir görüşüyle pek öyle bağdaşmaz bir şey değildi. Irkçılık, dışarıya yansıtılmıştı ve rejimin kendi sınırları dışındaki politikasına ilham veriyordu. Buna karşılık, Alman Volk'u içerisinde hâkim olan ise, yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve devlet tarafından sağlanan genelleşmiş bir refah kaygısıydı. Aly'ye göre, sivil toplumun rejime kitlesel bağlanışını ve savaşın sonuna kadar rejimin politikasına destek vermesini işte bu açıklar. Diğer bir deyişle, Almanya ideolojik düzlemde Nazileştirilmemiş ama Nazizmin sosyal politikasıyla fethedilmişti. Hitler, kendi kendini finanse etmesi gereken savaşın yükünü Alman nüfusunun üstüne yıkmamaya kararlıydı. Aly'ye göre, askerî harcamaların üçte ikisi fethedilen ülkelerdeki ekonomik talanla ve uygulanan "Aryanlaştırma" politikalarıyla karşılanmaktaydı (Aly, Alman nüfusunun %95'inin savaşı finanse etmek için hiçbir vergi ödemek zorunda kalmadığını yazar). Hatta Almanların büyük çoğunluğunun, 1939-1945 arasında daha önceki yıllara göre daha büyük finansal imkânlara sahip olduklarını iddia eder[31]. Bu tahminler tartışmalı olsa bile[32], fethedilen ülkelerin Alman Reich'ı tarafından yağmalanmasının sistemli bir hâl almış olduğundan kuşku

30. Götz ALY, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fischer, Frankfurt/Main, 2005, s. 345.
31. A.g.e., s. 326-327.
32. Britanyalı tarihçi Adam Tooze'a göre, işgal edilen ülkelerde yağmalanan mallar kuşkusuz önemli olmuştu ama savaş için harcanan kaynakların üçte ikisi yine de Alman ekonomisinden gelmekteydi (Adam TOOZE, *The Wages of Destruction. The Making and Breaking of the Nazi Economy*, Viking Press, New York, 2007).

duymak pek mümkün değildir. Aly, Rus çiğ jambonu, Fransız şarabı ve Norveç ringası tedarikini hatırlattığında ya da 1942'de Norveç'te görevlendirilen Armeeoberkommando'nun* kaç ton tereyağına, yumurtaya, sebzeye, domuz etine ve marmelada el koymuş olduğunu gösterdiğinde, bunu, bazen sıkıcı bir ayrıntı verme takıntısıyla, etraflıca tasvir eder. Binlerce konvoy, Fransız, Belçikalı ve Hollandalı Yahudilerden gasp edilen ve Britanya uçaklarının bombardımanlarından zarar gören Alman sivillere dağıtılan mobilyaları Almanya'ya taşımıştır. Bu politika, SSCB'nin işgal altındaki topraklarında, Wehrmacht askerlerini beslemeyi amaçlayan bir açlık planlamasıyla sonuçlanmıştır. Göring, halk önünde yaptığı konuşmalarda, Sovyet savaş esirlerini, Yahudileri ve Slav nüfusun geniş kesimlerini sistemli bir şekilde mağdur etmiş olması gereken bu *Hungerpolitik*'i saklamaya gerek dahi duymuyordu[33].

Eğer Nazizm, bir "pastoral iktidar"dan başka bir şey olmamış olsaydı, biz de, Götz Aly'nin izinden giderek, Nazizmin şeflerini, seçmenlerinin rızasını alma kaygısını taşıyan geleneksel politikacılar olarak niteleyebilirdik. Ama Hitler, Himmler ve Goebbels, Aly'nin kendilerini takdim ettiği gibi sıradan milliyetçi politikacılar olsalardı, ne Avrupa'yı fethetmek için sonuçları fevkalade belirsiz bir savaşa girer, ne de Kıta'nın etnik ve "ırksal" yeniden biçimlendirilmesini hedefleyen ütopik bir girişimi başlatırlardı. İcabında, 1938'de Avusturya ile Südetler'in ilhakından sonra, bir "Büyük Almanya" projesini gerçekleştirdikten sonra Hitler popülerliliğinin doruğunda olduğunda, nesnel olarak yeni bir çatışmaya götüren ivme kazanmış bir yeniden silahlanma politikasına rağmen dururlardı. Gelgelelim, Hitler, Himmler ve Goebbels geleneksel politikacılar değillerdi. Ian Kershaw'ın göstermiş olduğu gibi, Nazi ütopyası ancak ve ancak giderek artan ve sürekli bir radikalleşme pahasına gerçekleştirilebilirdi[34]. Bu ütopya önce savaşa yol açmış, ardından Kıta'nın sistemli talanıyla, Slavların köleleştirilmesiyle ve Yahudilerin toplu kırımıyla devam etmiş ve nihayet rejimin bir şiddet şahikası içinde yıkılışı ile son bulmuştur. "Pastoral iktidar" kavramı, Holocaust'ı anlamak için kuşkusuz bir anahtar sunmaz. Bununla birlikte, Hitler'in *Volksgemeinschaft*'tan ne anladığını ve rejiminin Alman toplumu nezdinde niçin sonuna dek bu denli yaygın ve uzun süreli bir destekten yararlanmayı başardığını anlamaya yardımcı olur.

---

* Ordu karargâhı. (ç.n.)

33. Götz ALY, *Hitlers Volksstaat*, a.g.e., s. 205.

34. Ian KERSHAW, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Gallimard, Paris, 1995.

BİYOİKTİDAR VE EGEMENLİK

Giorgio Agamben, Foucaultcu biyoiktidar kuramının, çağdaş dünyanın zorbalıklarıyla yüz yüze geldiğinde aşikâr hâle gelen sınırlılıklarını aşmaya çalışmıştır. Onun gözünde, geçen yüzyılın totaliter rejimleri gerçekten de "modern biyopolitiğin dört başı mamur yeri" olmuşlardır[35]. Ancak bunları yorumlamak için, biyoiktidar ile egemen iktidar arasında bir bağ bulmak ve böylece Foucault'da mevcut boşluğu aşmak gerekir. Biyoiktidarın doğumunu XVIII. yüzyılın sonuna, egemenliğin uzun tarihinin sona ermekte olduğu "zamanımızın eşiğine" yerleştirerek bu iki kategoriyi, gerek analitik gerek de tarihsel düzlemlerde birbirinden ayıran Foucault'dan farklı olarak, Agamben, biyoiktidarın bir tür *ontolojikleştirilmesi*ne geçerek bunları birleştirir[36]. Modernite zaferini imlemiş olsa da, biyoiktidar Batı tarihine ezelden beri eşlik eder. Ona göre, "Batı politikası başından beri bir biyopolitiktir[37]". "Batı'nın devlet makinesi" tarihi boyunca birbirinden ayrılmaz ama ayrı iki temel direk üzerine kuruludur: *eikonomia* ve *ihtişam*, iktidarın, yönetim-zihniyeti ve egemenlik gibi dünyevî kavrayışlarının kökeninde yer alan iki paradigmanın, iktisâdî ilahiyat ve siyâsî ilahiyat paradigmalarının kaynaklandıkları hükümet ve iktidarın ayinsel âdetleri[38]. Modern totalitarizmler, biyoiktidarın "anatomo-politiği" (yaşatmak) ile egemenliğin "thanato-politiği" (öldürmek) arasında mükemmel bir füzyon gerçekleştirmişlerdir. Bu füzyon, özellikle Nazizmi karakterize eden ve farklı biçimlerde olsa da, savaş sonrası Batılı demokrasilerde sürdürülen "olağanüstü hâl" tarafından mümkün kılınmıştır. Agamben aslında, Foucault'nun çıkmazlarını Schmitt'in yardımıyla, yani Foucaultcu biyoiktidar kavrayışını, Schmittçi "karar" olarak egemenlik –"olağanüstü hâl" (*Ausnahmezustand*)[39] kararı alma iktidarı– teorisinin gövdesine aşılayarak çözüme kavuşturur. Totalitarizmin temeli, diye yazar Agamben *Homo sacer*'de, "hayat ile siyaset arasındaki dinamik bir özdeşlikte" yatar[40]. Diğer bir deyişle, Nazizm, hayatı yok etme mutlak iktidarı olarak *egemenlik* ile (Schmitt, Cihan Harbi'nden hasıl olan

35. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, s. 131 [*Homo sacer*, Seuil, Paris, 1997]. [*Kutsal İnsan*, Çevirmen: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul. (ç.n.)]
36. A.g.e., s. 7-11
37. A.g.e., s. 202.
38. Giorgio AGAMBEN, *La Règne et la Gloire*, Seuil, Paris, 2008.
39. Carl SCHIMITT, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988, s. 15. *Ausnahmezustand* burada "olağanüstü durum" olarak çevrilmiştir. Biyoiktidar kavramına Agamben tarafından yeni bir içerik kazandırılması üzerine karş. Thomas LEMKE, "A Zone of Indistinction. A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics", *Outlines*, 2005, 1, s. 3-13.
40. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, a.g.e., s. 165.

total devleti, mutlakıyetin dünyevileşmiş bir biçimi olarak görüyordu) yaşam yönetimi aygıtları bütünü olarak *hükümeti* birleştirmekteydi. Agamben için, Nazizm, kökenleri *jus sanguinis* [kan esası. (ç.n.)] ile *jus soli* [toprak esası. (ç.n.)] arasında ilk ayrımı getiren Roma Hukuku'na dayanan, biyoiktidar nesneleri olarak bir kan ve toprak (*Blut und Boden*) kavramının en vahim [paroxystique] versiyonunu oluşturur[41].

Agamben tarafından geliştirilen biyoiktidar kavrayışı, Foucaultcu ufku aşar ve Nazizmi yorumlanmak için birkaç ilginç hipotez geliştirir. Doğu Cephesi'ndeki Hitlerci savaş, Slavların tabi kılınmasının, kovulmasının ya da Alman soyundan nüfusa yer açmak için (planlanmış bir açlıkla) yok edilmesinin gerektiği bir toprağın fethi, sömürgeleştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi olarak tasarlanmıştı. SSCB, nüfusun yok edilmesiyle yönetilmesinin –*Todesraum* ve *Lebensraum**– iç içe geçtiği muazzam bir biyopolitik alan olarak görülmüştü[42]. Buna karşılık, Sovyet komünizminin "yaşam alanı"nın fethine bağlı olan yok edilmesi ise siyasetin, düşmanın ortadan kaldırılması olarak başka, klasik bir kavramının aynasıydı. Yahudilerin yok edilmesi bu iki hedefle örtüşmekteydi: Bir yandan, biyopolitiğin ırkçı yorumu onları, *Herrenvolk*'a ayrılmış alanın yeniden düzenlenmesiyle bağdaşmaz kılmaktaydı; diğer yandan, Sovyet eliti ve komünizmin yayılmasının entelektüel taşıyıcısı çifte rolleri, onları dört başı mamur bir siyâsî düşman olarak belirliyordu. Uzamın biyopolitik oylumlaması [modelajı] ve düşmanın yok edilmesi bir olağanüstü hâle doğru birbirleriyle yakınsamaktaydı. Bu olağanüstü hâl aynı zamanda, egemenliğin varlığını salt kendi saf biçiminde sürdürmek üzere tüm dış biçimlerden kurtulduğu yasa tanımaz bir rejimde somutlaşan, arabuluculuklar olmadan karar olarak egemen iktidarın doruğuydu[43].

Bu yorum modeli tartışmasız bir bağlama sahiptir. Sorun, Agamben'in bundan çıkarsadığı (ya da buna eklediği) genel teoride yatar. Agamben, biyoiktidar kavramını siyasal varoluşçuluk geleneği içine yerleştirerek, bu kavramın tarihsel karakterini yok eder ve onu bir çeşit evrensel maymuncuğa dönüştürür. Ona göre, toplu imha kampı, *homo sacer*'in, siyasal topluluğun dışındaki canlı varlığın, *zoe* olup da *bios* olmayanın**, tanrılara sunu olarak kurban edilemeyen

41. A.g.e., s. 142-143.
* Ölüm alanı ve yaşam alanı. (ç.n.)
42. Giorgio AGAMBEN, *Quel che rest adi Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, s. 80 [*Ce qui reste d'Auschwitz*, Payot-Rivages, Paris, 1999].
43. Giorgio AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 [*État d'exception*, Seuil, Paris, 2003].
** Biyolojik yaşama sahip olmakla birlikte siyasal yaşama sahip olmayanın. (ç.n.)

ama katledilmesi de yasalar önünde bir suç oluşturmayanın çağdaş biçiminden başka bir şey değildir. Gerçekten de, insanların hukukunun dışında olduğu kadar ilahi hukukun da dışında yer alan bir figür[44], modernitede "olağanüstü hâl" içindeki hayatı cisimleştiren bir figür söz konusudur. Toplama kampı, anomik* bir başkalık uzamını açığa çıkararak devlet-ulus-toprak üçlemesi olarak modern egemenliğin oluşumunun bir öncülünü görünür kılıyordu[45]. Kamp bu bakımdan, tarihine eşlik ettiği Batı'nın bir çeşit biyopolitik *nomos*'unu** oluşturur. *Homo sacer*, XX. yüzyılda önce totaliter rejimlerin temerküzcü sistemleri içinde karşılanmıştı, bugün oturma/çalışma iznine sahip olmayan göçmenlere tahsis edilmiş gözaltı kamplarında karşılanmaktadır[46]. Agamben'e göre kampı karakterize eden şey, orada sergilenen şiddet değil, kampın anomik yer doğasıdır: "Kamp, olağanüstü hâl kural hâline gelmeye başladığında açılan uzamdır.[47]" Kamp böylece, modern totalitarizmlerin olduğu kadar, demokrasilerin de temelinde yatan *nomos* hâline gelir (onun gözünde farklılıklarına galebe çalar gibi görünen yakın bir birlik[48]).

Özetle kamp, bir figürün, Batı'nın tarihine, onun vazgeçilmez biyopolitik mantıki sonucu olarak eşlik eden siyasal varoluştan yoksun "çıplak hayatın" (*nuda vita*) modern biçimidir. Bu figür zamanla dönüşür ama doğası değişmez. Agamben'in biyopolitiği, artık Foucault'nunki gibi iktidarın modern bir biçimi değil, onun öncülüdür. Ancak, bu kavramı tarihyazımsal terimlere tercüme etmeye çalışırsak, sonuç, Nazi toplu imha kamplarının ve Stalinci Gulagların, Batı'da iktidarın, hem egemen hem de biyopolitik bir iktidarın katetmiş olduğu uzun bir yolun çıktığı yer olarak belirmesi olur. Diğer bir deyişle, siyaset felsefesi klasik geleneğinin tamamının çok sofistike bir yeni yorumu, XX. yüzyılın totalitarizmlerinin ve soykırımlarının tarihinin erekbilimsel bir görüşüyle sonuçlanır. Ki bu da, yapıtı, siyaset felsefesini yenilemiş olan ve uluslararası düzeyde tartışılmaya devam eden Agamben'in, tarihçiler tarafından niçin büyük ölçüde yok sayılmaya devam ettiğini izah eder.

---

44. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, a.g.e., s. 79-82.
* *Anomie*: Düzen ya da yasa yokluğu; ortak grup değerlerinin kaybolması. (ç.n.)
45. A.g.e., s. 197.
** Nomos: Düzen ve normatif ilkeler. (ç.n.)
46. A.g.e., s. 195.
47. A.g.e., s. 188.
48. *Karş.* Jean-Claude MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, La Découverte, Paris, 2007, s. 103-107 ve Georges DIDI-HUBERMAN, *Survivancedes lucioles*, Éditions de Minuit, Paris, 2009, p.87. "Bütün ufukları etkisizleştirip solduran ilgisiz bir arka plan" olarak bu olağanüstü hâl görüşü, ayrıca Toni Negri tarafından da eleştirilmiştir: T. NEGRI, "Il frutto maturo della redenzione", *Il Manifesto*, 26 Temmuz 2003.

XX. YÜZYILI DÜŞÜNMEK

Foucault, biyopolitik kavramıyla, modernitenin kurucu özelliklerinden birini yakalamıştır. Bu kavram ona, Batı Dünyası'nın XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl arasındaki dönüşümlerini anlamak için temel bir araç sağlamıştır. Biyopolitik bir boyut, tüm modern iktidarlarda, bu iktidarlara esin veren ideolojilere ve bunların siyâsî rejimlerinin doğasına göre farklılaşan biçimlerde mevcuttur. Etnik temizlikler ve devlet soykırımları biyopolitiktir, ama ayrıca demografik politikalar da, göç akışlarının düzenlenmesi de, tümörlerin engellenmesi de, kürtajı sınırlayan yasalar da, sportif etkinliklerin teşvik edilmesi de, karayolu trafiğinin düzenlenmesi de, kamuya açık yerlerde sigara içme yasağı da biyopolitiktir. Bu, tüm modern iktidarları karakterize eden bir yönetim-zihniyetine ilişkindir. Buna karşılık, biyoiktidar kavramı XX. yüzyıl tarihinin genel bir okuma anahtarı olarak kullanıldığında –bu kavramın nihayetinde totalitarizm kavramından da muğlâk olduğu görülerek– feci yanlış anlamalar yaratma tehlikesini beraberinde getirir. Totalitarizm, modern tiranlıkların merkezinde yer alan ideoloji ile terör arasındaki sentezi yakalamakla birlikte, şekilsiz [müphem] ve esnek bir tanım altında toplanmış rejimleri ayıran farklılıkları siler. Biyoiktidar kavramına gelince, bu kavram da, faşizmlerle demokrasiyi ya da faşizmlerle komünizmi karşı karşıya getiren bölünmeleri, bunların ortak *welfare* [refah – ç.n.] ve sosyal planlama kaygılarına çok fazla değer atfederek, paranteze alma tehlikesine yol açar. Tarihçiler, toplama kamplarının türeyişini canlandırmışlar; temellerinde yatan ideolojileri, yapılarını, görüngübilimlerini, işlevlerini, tarihlerini, kurbanlarının tipolojisini ve gözetmenlerden infazcılara kadar yöneticilerinin zihniyetini açıklığa kavuşturarak bunları karşılaştırmışlardır. Toplama kampı ile toplu imha kampı arasındaki ayrım, yirmi yıllık bir çalışmanın sonucu olmuş ve Auschwitz ile Kolyma arasındaki karşılaştırma, yankıları hâlâ süren hararetli tartışmalara yol açmıştır. Oysa bu bilgiler bütünü, faşizm ile Stalinizmi tek bir biyoiktidarın basit varyantları olarak gören bir yaklaşım tarafından hükümsüz kılınma tehlikesi altındadır. Kimi "epistemeler", "söylemler" ya da hatta havada uçuşan kimi klişeler, bazen filozoflar tarafından, daha derin bir soruşturmadan tasarruf etmelerine imkân veren *a priori*ler olarak kabul edilmektedir. Agamben "kamp"ı "gizli matris" ve "her zaman içinde yaşadığımız politik uzamın nomos'u[49]" olarak tanımladığında, bu kav-

49. A.g.e., s. 185.

rayışa, onu neredeyse kullanılamaz hâle getiren tarih-aşırı bir karakter kazandırır. Eğer, yasanın askıya alındığı ve cinayetin bir suç teşkil etmediği anomik bir yer söz konusu ise, Auschwitz'in "Müslüman"ı*, ortaya çıkışının koşulları ve Nazi kampları içindeki yeri hakkındaki her türlü tarihsel mahiyette irdelemeye rağmen ve bunun ötesinde, *homo sacer*'in modern cisimleşmesi hâline gelir[50]. Şayet bu, kampı Batı tarihinde ontolojikleştirmek için gerekli bir işlevi yerine getiriyorsa, Nazizm tarafından yok edilen Yahudilerin büyük çoğunluğunun, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Birkenau'ya, Treblinka'ya, Majdanek'e, Belzec'e, Chelmno'ya veya Sobibor'a geldikleri gün gaz odalarına gönderilmiş olduklarından, toplama kampı dünyasını tanımamış olduklarını bilmenin pek önemi yoktur. Dolayısıyla bu insanlar, Jean Améry'nin verdiği "Müslüman" betimlemesine göre, kendilerini "canlı cenazeler"e, "son çırpınışlarında bir fiziksel fonksiyonlar toplamı"na dönüştüren fizik ve moral bir yok edilme sürecine maruz kalmaya vakit bulamamışlardı[51]. Tarihçi için, "Müslüman", Nazi politikasının *sömürü* ile *imha* arasındaki bir geriliminin, SS'lerin bir bölümünün Yahudi sürgünleri kamplarda işgücü olarak kullanma istenci ile Nazi aygıtın başka bir akımının toplu imhayı ideolojik bir zorunluluk sayması arasındaki gerilimin tüyler ürpertici ürünüdür[52]. Bu gerilim, içerisinde bir toplama kampının (Auschwitz I), bir toplu imha kampının (Birkenau) ve SS'lerin Ekonomik Yönetim Merkez Bürosu'nun (WVHA) idaresinde bir çalışma kampının (Buna-Monowitz) birlikte var olduğu Auschwitz'le sonuçlanmıştır. İtalyan filozof için, "Müslüman", yaşamla ölüm arasında asılı kalmış, bizatihi kamp ilkesinin sureti bir "mutlak belirlenimsizlik" figürü hâline gelir. Kamp yalnızca "ölümün ve toplu imhanın yeri olmakla kalmaz", aynı zamanda "ve özellikle, biyolojik süreklilikte yalıtılabilir son biyopolitik tözün, Müslüman'ın üretildiği yerdir"[53]. Mark Mazower gibi bir tarihçinin gö-

---

* İmha ve toplama kamplarında koşulların zorluğu, açlık ve gördükleri işkenceler nedeniyle fiziksel ve zihinsel bakımdan yıkıma uğramış, yaşama isteklerini yitirmiş tutsaklara verilen isim. (y.h.n.)

50. A.g.e., s. 177. Agamben'in *Auschwitz'ten Geriye Kalan* başlıklı kitabının 2. Bölümü "Müslüman"ın analizine ayrılmıştır (Giorgio AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, a.g.e., s. 37-80). Tezinin bir eleştirisi için özellikle *karş.* Philippe MESNARD et Claudine KAHAN, *Giorgio Agamben à l'epreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001.

51. Jean AMÉRY, *Par-delà le crime et châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995, s. 32.

52. *Karş.* Arno J. MAYER, *La "Solution finale" dans l'histoire*, La Découverte, Paris, 1990, s. 395-396; Raul HILBERG, *La Destruction des juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988, s. 795; Saul FRIEDLÄNDER, *Nazi Germany and the Jews. II. The Years of Extermination 1939-1945*, Harper Collins, New York, 2007, s. 496-497.

53. Giorgio AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, a.g.e., s. 79.

zünde, böylesi bir kavrayış "kaba bir basitleştirme"dir[54]. Sürgünlerin "çalıştırarak yok etme" süreci olarak algıladıkları şey, gerçeklikte efendilerinin arasındaki bir çatışmanın sonucundan başka bir şey değildi, dolayısıyla, Nazi sisteminin mutlak iktidarının ifadesinden çok bu sistemin sınırlarının ve çelişkilerinin dışavurumuydu. Aslında, diye bitirir, Agamben'in hatası hiç kuşkusuz, biyoiktidarı, Foucault'nun izinden giderek, modernitenin kurucu bir özelliği olarak değil, siyasetin bizatihi özü olarak düşünmesi olmuştur[55].

XX. yüzyılın kitlesel zorbalıkları, bağlamlarının, toplumsal aktörlerinin ve kimi zaman birbirinden çok farklı biçimlerinin ötesinde aynı ortak özelliği sergilerler: Bunlar devlet zorbalıklarıdır. Verdun katliamı, Hiroşima'ya ve Nagasaki'ye atılan atom bombası, Auschwitz'in gaz odaları, Sibirya Gulagları, Kamboçya'nın pirinç bataklıkları [ölüm tarlaları], Bosna ve Kosova'da işlenen etnik temizlik cinayetleri gibi bu kadar çeşitli olayları birbirine bağlayan şey işte paylaşılan bu öğedir. Bu zorbalıkları incelemek, kaçınılmaz olarak, Weber'den Elias'a sosyal bilimlerin her zaman zor araçları üzerinde devlet tekelinin tesisi ile özdeşleştirmiş olduğu bir uygarlık sürecinin çıkmazlarını hesaba katmak anlamına gelir. Bu tekel normal zamanlarda toplumları şiddetten kurtarsa da, kriz dönemlerinde, arkaik toplumların çatışmalarından çok daha ölümcül bir devlet şiddetinin patlamasının öncüllerini yaratır. Çatışmaların akılcı ve yasal düzenlenmesi üzerine kurulmuş bir toplumun düzgün işleyişine imkân veren devlet mekanizmalarının sonunda çoğu kez, uygarlaşma sürecinin kazanımlarını ortadan kaldıran aşırı şiddetle mükemmelen bağdaşır oldukları görülür. Devlet zorbalıklarını incelemek için, bunun mekanizmalarını yapıbozuma uğratmak ve dolayısıyla bunların asli (teknik, idari, üretimci ve siyâsî) araçsal rasyonelliklerini sorgulamak gerekir. Zygmunt Bauman, Holocaust'ın organizasyonunun "bir bilimsel yönetim ders kitabı" (*a textbook of scientific management*)[56] gibi düşünülmesini işte bu bakımdan önerir. Onun gözünde, gaz odaları "modern toplumun gizli olanaklılıklarının istisnai ancak önemli ve güvenilir bir testi"ni oluşturur[57]. Egemen iktidarda bir arkaizm görerek bunun karşısına modern yönetim-zihniyetinin biyoiktidarını çıkarmak yerine, bir yandan egemenliğin dönüşümlerini çözümlerken, daha ziyade bunların birlikte varoluşlarını göz önünde bulundurmak gerekecektir. Bu, ege-

54. Mark MAZOWER, "Foucault, Agamben. Theory and the Nazis", a.g.e., s. 31.
55. A.g.e., s. 34.
56. Zygmunt BAUMAN, *Modernité et Holocauste*, Complexe, Paris, 2008, s. 237.
57. A.g.e., s. 40.

men devlette yalnızca hukukî ve siyâsî bir aygıt veya disiplinci bir aygıt değil, aynı zamanda ziyadesiyle siyâsî zorunluluklara tabi bir kitle imha makinesi görmeyi de gerektirir.

Agamben'in Nazi kampları tarihçileriyle bir tartışmaya ilgi duyması pek az muhtemeldir (bir mülakatta, "bir tarihsel yapıyı anlamak" için, olgularla ve olaylarla ilgilenmeden, paradigmalarla çalıştığını belirterek, bu tarihçilerden biri olmadığını vurgular[58]). Yapıtı tarihçiler tarafından çok daha fazla okunan Foucault, otuz yıl kadar önce, bir çatışmayla ve bir sağırlar diyaloğunun saptanmasıyla sonuçlanan bir girişimde bulunmuştu[59]. Elbette bu, karşılıklı kayıtsızlığı haklı çıkarmaz. Birilerinin, çalışırken kullandıkları kavramsal araçların –çoğu kez bilinçsiz tarzda kabullenilen– epistemolojik önsayıtlarını ve bizatihi tarihselliklerini sorgulamalarında fayda vardır; diğerlerinin de, tarihi, teorilerini inşa etmelerine yarayacak argümanları, serbestçe ellerini daldırıp alabilecekleri basit bir olgular haznesi olarak görmekten vazgeçmeleri daha hayırlı olacaktır. Böylece, birileri –çoğu kez mesnetsiz olmayan– "düşünme"den arşivlere kapanmak eleştirisinden kurtulabilecek; diğerleri de, sık sık düştükleri metafizik tuzaklardan kaçınabileceklerdir. Bununla birlikte, verimli olması için, tartışmalarının, kategorilerinin bir disiplinden diğerine mekanik biçimde aktarılabilir olmadığı ve "söylemsel pratikler"inin ayrı olmaya devam ettiği tespitinden yola çıkması gerekecektir.

---

58. Zikreden Eva GEULEN, *Giorgio Agamben. Zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2005, s. 27-28.
59. Michel FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai 1978", *Dits et écrits, IV*, a.g.e., s. 20-35. Bu tartışmanın canlandırılması için bkz. François DOSSE, *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris, 1992, s. 296-301.

7
Sürgün ve Şiddet
Mesafenin Bir Yorumsaması

Göçler, diasporalar ve sürgünler, XX. yüzyılın kültüründe derin izler bırakmıştır. Genellikle ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş bu yer değiştirme deneyimleri, sıra dışı entelektüel üretim kaynakları olmuştur. Diller ve edebiyatlar arasında, bunları kompartımanlaşmadan arındırarak, melezleştirerek, bunlara kozmopolit ve uluslar üstü özellikler kazandırarak, bağlar dokumuştur. Bir eleştirel düşünce tarihinin, eleştirel düşüncenin başlıca yuvalarından biri olmuş –kelimenin en geniş anlamında, münhasıran siyâsî sürgünlere indirgenmemiş– sürgün entelektüellerin katkısını yok sayması mümkün değildir. Bunlar, *outsiders* olmaktan gelen istikrarsızlıkları ve güvensizlikleri gereği gezegen genelindeki çelişkilerin ve çatışmaların hassas sismografları olarak, "aşırılıklar çağı"nın zorbalıklarının ilk ve muhtemelen en keskin algıya sahip çözümleyicileri olmuştur. Dışlanmışlardan ve kıyıma uğramışlardan oluşan damgalanmış bir azınlık üyesi statüleri bunları yabancı düşmanlığının ve politik baskının ayrıcalıklı hedefleri hâline getirerek, siyâsî iklimdeki değişmelere karşı "yerlilere" oranla daha korunmasız kılsa da, yabancı, yurtsuz veya köksüz olma durumları, dünyayı (ve bizzat kendi varoluşlarını) etkilemekte olan felaketleri gözlemlemek açısından ayrıcalıklı bir konum oluşturmaktaydı.

MESAFE VE ELEŞTİRİ

Carlo Ginzburg, derin bir uzmanlık bilgisi içeren ve ustaca kaleme alınmış bir kitapta, *mesafe*nin çok sayıda olası etki ve sonucunu çözümlemiştir. Hem etik hem de epistemolojik doğaya sahip bu muhtemel etkiler gerçek anlamda bir yorumsama yapılandırabilir, zira mesafe gerçekliğin başka bir ışık altında görünmesini sağlar, perspektifleri değiştirir, gözlemcilerin hem empatilerini hem de eleştirel bakışlarını ya yoğunlaştırır ya da etkisizleştirir. Şayet bu gözlemciler,

içinden çıktıkları dünyayla aralarına mesafe koymaya ve bu dünyayı uzaktan seyretmeye mecbur sürgünlerden oluşuyorsa, bundan doğan *yabancılaşma* (*straniamento*) etkisinin sonuçta verimli olduğu ortaya çıkabilir[1]. Bunların en ufak ayrıntısına kadar bildiklerini sandıkları gerçeklik yepyeni özellikler kazanır; olaylara verdikleri coşkusal tepkinin daha az baskın olduğu görülür ya da bu tepki en azından eleştirel mesafe koyma önünde bir engel hâline gelmez; son olarak, çözümlemelerinin nesneleri, yalıtılmış değil, karşılaştırılmıştır ve daha geniş bir ufuk içinde yer alır.

Mesafe tarafından yaratılan bu bakış mutasyonu, tarihin yazılmasını da etkiler. Lucien Febvre'in –körlüğün sınırında– Alman işgalcinin dayattığı koşullarda, Marc Bloch'un Yahudi isminin derginin editörleri listesinden silinmesi pahasına Annales'i çıkarmayı sürdürme inadı ile Birleşik Devletler'de sürgün bir Arthur Rosenberg'in antifaşist angajmanı arasındaki ayrılma çarpıcıdır. Bu ayrılma yalnızca siyâsî düzlemde olmaz, çünkü artık bizatihi tarih kavrayışını etkiler. İlki için, öncelik, ona göre yayından kalkması "ülke[si] için yeni bir ölüm" olacak olan dergisinin hayatını, devlet antisemitizminin kısıtlamalarına boyun eğerek idame ettirmektir. Çalışmayı sürdürmek, diye yazar, yurtsever bir edim, vatana hizmetin tek yoludur[2]. Febvre'in Alman meslektaşı için, sürgün, araştırmacı statüsünü köklü biçimde dönüştürür. "Sürgündeki Tarihçinin Görevi" (1938) başlıklı bir denemede, kendisini sürgünlerin (ki aralarında pek fazla tarihçi yoktur) anti-Nazi angajmanını savunmakla sınırlamaz çünkü sürgünlüğün bizzat kendi tarih kavrayışını değiştirmiş olduğunu saptar. Bir yandan, yürek burkan bir olgu fetişizminin hâkimiyetindeki ve Kayser Wilhelm Reich'ının doğumundan itibaren muhafazakâr ve milliyetçi bir doğrultuda yönlendirilmiş Alman tarihyazımını karakterize eden "eleştirel ruh eksikliği"nin farkına varır[3]; diğer yandan da, geçmişin yorumunu şim-

1. Carlo GINZBURG, "L'estrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire", *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Gallimard, Paris, 2001, s. 15-36. Bu kavrayış, Siegfried Kracauer'in kitabının merkezinde yer alır: S. KRACAUER, *Histoire. Des avant-dernières choses*, Stock, Paris, 2005.

2. Marc BLOCH et Lucien FEBVRE, *Correspondances, III, 1938-1943*; Bertrand MÜLLER (dir.), Fayard, Paris, 2004 (özellikle 1941 yılı mektupları s. 109-181). Bkz. Bertrand MÜLLER, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, Albin Michel, Paris, 2004, s. 164-168; André BURGULIÈRE, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Odile Jacob, Paris, 2006, s. 59-63 ve Philippe BURRIN, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, Seuil, Paris, 1995, s. 322-328.

3. Arthur ROSENBERG, "Die Aufgabe des Historikers in der Emigration" (1938), Emil GUMBEL (ed.), *Freie Wissenschaft. Ein Sammelbuch aus der deutschen Emigration*, Sebastian Brandt, Strasbourg, 1938 *içinde* s. 207-213. Bu konuda bkz. Mario KESSLER, Arthur Rosenberg. *Ein Historiker im Zeitalter der Katastrophen (1899-1943)*, Böhlau, Köln, 2003, s. 218-220.

diki zamanda yer alan bir kavgadan ayırmanın olanaksızlığını teslim eder. Sonuçta, bu yeni duruş, Alman tarihyazımını diğer disiplinlerle, hatta diğer mesleklerle eşitlik temelinde ilişkiler kurmaya zorlayarak, ezelden beri içine kapandığı fildişi kulenin duvarlarını yıkar. "Bir ilkeye ve dünya görüşüne sahip olmayan tarihçi yoktur" tespitinden yola çıkarak, bilimin tarafsızlığı "miti"ni yeniden irdeleyerek, kendi geçmiş yorumunun kendi toplumsal durumuyla ve değerleriyle ilişkilendirilmesi gerektiği çünkü bunların, kaynakları ele alış ve soruşturma malzemesini düzenleyiş tarzı üzerinde esaslı etkiler yapmasının kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna varır. Bundan, tarihçinin tüm prestijini yerle yeksan eden bir tevazu gösterisi doğar: "Azledilmiş bir üniversite profesörü günümüzde işten çıkarılmış bir gazeteciden daha fazla bir itibara sahip değildir. Tarihi yazma hakkı, istenen bilgilere ve bunu yapmak için gerekli olan eleştirel ruha sahip olanlara aittir[4]". Bunların çalışmaları, yazarın toplumsal statüsüne veya kurumsal aidiyetine göre değil, bu çalışmaların değerine bakılarak yargılanacaktır. "Bilgin" (*Gelehrte*) kendisini, Alman akademik loncasının daima hor görmüş olduğu entelektüel, yazar (*Literat*) rütbesine tenzil edilmiş bulur.

Sürgün bir siyâsî seçenekten ayrılmaz olsa da, sürgünlüğün mümkün kıldığı epistemolojik perspektif bu seçeneğe indirgenmez. Tarihçi Ernst Kantorowicz, Cihan Harbi sırasında ateşli bir yurtsever di; 1919'da, Bavyera'daki Şuralar Cumhuriyeti'ni bastırmak üzere *Freikorps*'a yazılmış, ardından Stefan George Çevresi'ne üye olmuştu. 1927 tarihli II. Friedrich von Hohenstaufen biyografisine esin veren ve onu 1933'te –antisemitizmini anlaşılmaz ve haksız bulmakla birlikte, kişiliğinde Almanya'yı ayağa kaldıracak adamı gördüğü– Hitler'in iktidara gelişini selamlamaya iten mistik bir milliyetçiliği övmekteydi. Yahudiliği yüzünden sürgüne gitmeye mecbur bırakıldığında, 1938'de, hem geçmişteki bağlılıklarını hem de Orta Çağ tarihini düşünme tarzını eleştirel bir bakışla yeniden gözden geçirmeye başlar. Bu yöntembilimsel ve bunun yanı sıra entelektüel ve siyâsî mutasyonun ilk işareti, savaş ertesinde üzerinde çalıştığı ve 1950 yılında yayımlanmış olan, vatan için ölmek mitinin tarihinin geçmişte izini sürmeyi (ve yapıbozuma uğratmayı) hedefleyen bir deneme olacaktır[5]. Kısa bir süre sonra, Kaliforniya Üniversitesi'nin, McCarthyciliğin yarattığı cadı avı atmosferinde kendisine dayattığı, antikomünist inanç sahibi olduğu-

4. A.g.e., s. 212.
5. Ernst KANTOROWICZ, Mourir pour la patrie et autres textes, Presses universitaires de France, Paris, 1984. Bu nevi şahsına münhasır entelektüelin güzergâhı için *karş.* Alain BOUREAU, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, Gallimard, Paris, 1990.

nu beyan eden bir bildiriyi imzalamayı reddedecektir. Artık II. Friedrich biyografisini karakterize eden milliyetçi ve özürcü vurgulardan yoksun, Orta Çağ toplumunda Hükümdar tasarımları üzerine bir inceleme olan *Les Deux Corps du Roi* (1961) [*Kralın İki Bedeni**] başlıklı başyapıtını yayımlayarak, kariyerini Princeton Üniversitesi'ne bağlı Institute for Advanced Studies'de tamamlayacaktır. Saul Friedländer, Kantorowicz'in güzergâhını Fransız meslektaşı Marc Bloch'unkiyle karşılaştıran parlak bir denemede, *Rois thaumaturges* [*Mucize Gösteren Krallar*] ve *L'Étrange défaite*'in [*Garip Yenilgi*] Fransa'da kalıp, Direniş kahramanı olarak ölen yazarının yurtseverliğini yeniden gözden geçirmeyi asla başaramadığını göstermiştir. 1941'de, bunu Fransız Yahudileri ile –davaları "tam olarak bizim davamız değil[6]" diye yazdığı– yabancı Yahudiler arasında ayrımcılık uygulanmasını tavsiye etmeye kadar vardıracaktır ki o tarihte UGIF** de bu uygulamayı övmektedir.

Arnaldo Momigliano'nun entelektüel güzergâhı Kantorowicz'inkiyle birçok yakınlık sergiler. Başından beri Mussolini rejimine taraftar Piyemonteli bir aileden gelen genç Momigliano faşist parti kartını 1932'de almıştı. Dört yıl sonra, Torino Üniversitesi'ne kadim tarih profesörü olarak atandığında, *Enciclopedia italiana*'ya, faşist imparatorluğun bir habercisi olarak yorumladığı Roma İmparatorluğu üzerine uzun bir deneme yazmaktaydı[7]. 1938 antisemit yasaları gereği üniversiteden kovulunca İngiltere'ye sürgüne gitmişti. İki yıl sonra, Cambridge'te, Kadim Roma Çağı üzerine, vurgunun imparatorluktan özgürlüğe kaydığı dersler vermekteydi. Şimdi düşüncesinin merkezinde, Benjamin Constant'ın izinden giderek, Roma tarihinin ışığında gözden geçirilmiş Kadimlerin özgürlüğüyle Modernlerin özgürlüğü arasındaki çatış-

---

* Kral bedeninin, ifadesini "Kral öldü, yaşasın Kral!" özdeyişinde bulan ikili doğası: Bir yanda fânî bir insan bedeni, diğer yanda, krallığın oluşturduğu cemaati, egemenliği cisimleştiren ölümsüz ve siyâsî bir beden. (ç.n.)

6. *Karş.* Saul FRIEDLÄNDER, "Historiker in extremer Lage. Ernst Kantorowicz und Marc Bloch im Angesicht des Holocaust", *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Gescichte*, Wallstein, Göttingen, 2007, s. 77-95. Bloch üzerine ayrıca *karş.* Saul FRIEDLÄNDER, *L'Allemagne nazie et les juifs, II. Les années d'extermination 1939-1945*, Seuil, Paris, 2007, s. 239.

** L'Union générale des israélites de France (UGIF): Almanların talebi üzerine Vichy Rejimi tarafından 1941 Kasım ayında çıkarılan bir yasayla kurulan ve feshedilmiş Yahudi cemaati dernek ve kuruluşlarını tek çatı altında toplayan örgüt. Asimile olmuş Fransız Yahudi burjuvalarının yönetimindeki birlik, Fransa'da Yahudi meselesini, Orta ve Doğu Avrupa'dan gelen göçmen ve mültecilerin yarattığı bir sorun olarak görmekteydi. Nazilerle ve Vichy Rejimi ile işbirliği yapmaları, bu birliğin yöneticilerini 1943'ten sonra ivme kazanan "Nihai Çözüm"ün kurbanı olmaktan kurtarmayacaktı. (ç.n.)

7. *Karş.* Arnaldo MOMIGLIANO, "Roma in età imperiale" (1936), *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 1980, özellikle s. 671. Bu konuda bkz. Giorgio FABRE, "Arnaldo Momigliano. Materiali biografici", *Quaderni di storia*, 2001, no. 53, s. 309-320.

ma bulunmaktaydı. Bu çerçevede, imparatorluk artık faşist fetihlerin şanlı atası değil, "otoriter ve despotik bir Roma barışı[8]"nın başlangıç noktasıydı. Momigliano, o zamanlar yerleştiği Oxford'da 1939 sonunda Ronald Syme'ın *The Roman Revolution* [*Roma Devrimi* – ç.n.] başlıklı kitabını okuyordu. Daha sonra bu kitabın İtalyanca baskısına önsözünde yazacağı gibi, cumhuriyetin yıkılışını ve Roma'nın Augustus yönetiminde imparatorluğa dönüştürülmesini, XX. yüzyılda Mussolini'nin ve Hitler'in totaliter diktatörlüklerinin ortaya çıkışıyla ilişkilendirmekten kendisini alıkoyamıyordu. Daha 1940'ta, *Journal of Roman Studies* dergisi için yazdığı bir kitap eleştirisinde, bu kitabın savaş bağlamında kaçınılmaz olarak kazandığı siyâsî boyutu vurgulamaktaydı. Bu kitap okuru kendisine çekmekteydi çünkü "Roma'ya kadim yürüyüşle yenisi arasında, Augustus'un iktidarı zapt etmesiyle Mussolini'nin ve belki de Hitler'in hükümet darbeleri arasında dolayımsız bir ilişki kuruyordu[9]". Momigliano 1943'te, Londra Radyosu'nda, *völkish* ideolojiyi, Nazizmin ve faşist müttefiklerinin emperyal politikalarını açıkça suçladığı İtalyanca yayınları yönetiyordu[10].

Bilgin ile militan arasındaki sınırlar sürgünde geçirgenleşir, istikrarsızlaşır. Sürgünde İtalyan, Alman veya İspanyol tarihyazımı kendisini antifaşist mücadeleye bilinçli bir katkı olarak yapılandırır. Bunların sonuçları genellikle önemli olmuştur. Gaetano Salvemini'nin *The Fascist Dictatorship in Italy* (1927) [İtalya'da Faşist Diktatörlük – ç.n.] ya da Angelo Tasca'nın *Faşizmin Doğuşu* [La Naissance du fascisme (1938)] başlıklı, sırasıyla Londra'da ve Paris'te yayımlanmış olan kitapları, Mussolini rejiminin propagandasını, bu propagandanın yalanlarına karşı olguların doğrusunu koyarak göğüsleme görevini üstlenir ve henüz iyi bilinmeyen bir görüngünün bir ilk bütünsel yorumunu sunar[11]. Bu kitaplar, faşizmin gelişini liberal devletin Cihan Harbi ertesindeki krizinin ışığında çözümlemekle birlikte, faşizmin kökenlerini,

---

8. Arnaldo MOMIGLIANO, "Liberty and Peace in the Ancient World" (1940), *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Edizioni di storia e lettteratura*, Roma, 1992, s. 483-501. Bu derslerin notları ayrıca şu makalede de zikredilmektedir: Riccardo DE DONATO, "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano", *Athenaeum*, 1995, no. 1, s. 226.

9. Arnaldo MOMIGLİANO, "Introduzione a Ronald Syme, *The Roman Revolution*" (1960), *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1966, s. 729.

10. Arnaldo MOMIGLIANO, "Radio Londra 1943. Conversazioni sul nazismo", *Belfagor*, 1987, VI, s. 669-673.

11. Gaetano SALVEMINI, *The Fascist Dictatorship in Italy* (1927), Howard Fertig, New York, 1967; Angelo TASCA, *La Naissance du fascisme* (1938), Gallimard, Paris, 2004. Bu iki kitabın etkisi üzerine *karş.* Renzo DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari-Roma, s. 218-219.

ulus devlet oluşumu sürecinin çelişkilerinin içine yerleştirerek daha geniş bir perspektifte ararlar. Yine de, Tasca için faşizmin bir tarihini yazmak onunla savaşmanın bir yoluydu ve ona göre "siyâsî bir ödev" oluşturuyordu.

Franz Neumann, Nazizmi Behemoth, "bir devlet-olmayan, bir kaos, bir hukuksuzluk ve anarşi egemenliği[12]" olarak niteleyerek, kendi rejimini, milli cemaatin (*völkisch*) karizmatik şefinin arkasında sımsıkı kenetlendiği monolitik bir sistem olarak takdim eden Hitlerci propagandanın klişelerini yıkıyordu. Hiç kuşku yok aynı zamanda, nasyonal-sosyalist devleti Hobbesçu anlamda bir Leviathan –Weimar demokrasisinin kaosunun karşıtı bir mutlak iktidar– olarak tanımlamış olan eski hocası Carl Schmitt'i de hedef almak istiyordu. Hitlerci rejim, ulusal birliğin gerçekleştirilmesinden sonraki Alman geçmişinden tevarüs edilmiş olan iki öğeyi birleştirmekteydi: (Houston Stewart Chamberlain'den, Hitler ile Himmler'in biyolojik ırkçılıklarına kadar) ırkçı tipte bir milliyetçilik ve köklerini 1914 öncesi pan-Cermenizme salmış olan güçlü sosyal-Darwinist baskın tonlara sahip bir emperyalist yayılmacılık.

Buna karşılık, anti-Frankocu sürgün, İspanyol toplumunun diktatörlük altında geçirdiği dönüşümleri artık kavrayamama sonucunu da beraberinde getiren, doğulan ülkeden neredeyse kırk yıllık bir kopuştan derinden etkilenmiştir. Bu sürgünün tarihyazımı genellikle, İç Savaş'ın epik bir kavga olarak kutlanmasına ve bir ahlaki duruş olarak savunulduğunda geçmişin daha derinlemesine bir canlandırımı ve eleştirel bir yorumu önünde bazen engel oluşturan Cumhuriyet'in bir idealleştirilmesine ricat etmiştir[13].

Mesafe bakışları değiştirse de, mutlaka yeni düşünceler üretmez. Mesafe yorumsamasının sınırları vardır; bu, yer değiştirmenin koşulları tarafından yaratılan bir *olanaklılık*tan başka bir şey değildir. 1939 yılı, XX. yüzyıl sosyolojisinin büyük klasiklerinden birinin yayımlanmasına tanık olmuştur: O zamanlar Büyük Britanya'da sürgünde olan genç Norbert Elias, *Uygarlaşma Süreci* [*Le Processus de civilisation*] (Über den Prozess der Zivilisation) başlıklı kitabını İsviçre'de, Basel'de yayımlamıştır. Bu kitapta geliştirilen uygarlık kavramı fazlasıyla Max Weber'in ve Sigmund Freud'un etkisinin izini taşır. Elias, sayfalar ilerledikçe, modern rasyonellikte birleştirilmiş devletin şiddet tekelinin

12. Franz NEUMANN, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, Payot, Paris, 1987, s. 9.

13. *Karş.* Alicia ALTED VIGIL, "La memoria de la República y la guerra en el exilio", *in* Santos JULIÁ (ed.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Taurus, Madrid, 2006, s. 247-277.

ve itkilerin özdenetiminin barışçıl, "uygar" bir topluma yol açtığını açıklar[14]. Elias'ın bahsettiği uygarlık, *Kultur*'un karşısına çıkarılmış bir *Zivilisation*, Thomas Mann'ın Cihan Harbi'nin sonunda, Bir *Apolitiğin İrdelemeleri* [*Les Considérations d'un apolitique*] başlıklı kitabında, kendisini savunucusu durumuna soktuğu, mekanik, soğuk, hesapçı ve insanca olmayan bir uygarlık değildir. Daha çok, kültür ile modernitenin bir füzyonu söz konusudur. Elias'ın –o devirde pek dikkat çekmeyen– kitabı, aslında sosyal bilimlerde, Aydınlanma düşünürleri tarafından XVIII. yüzyılda antropolojik iyimserliklerinin rüzgârında icat edilmiş olan ve ardından izleyen yüzyılda Batı kültürünün, tarihin hareketini yöneten bir çeşit "yasa" olarak benimsemiş olduğu bir İlerleme kavrayışının doruk noktasını oluşturur. Elias, bu kitabın insanı hayrete düşüren bir pasajında, uygar Avrupalı halkların barışçıl törelerini, "Habeş savaşçının" "saldırganlığı" (*Kampflust*) ve savaşçı "öfkesi" ile karşılaştırır. "Uygar bir ordunun teknik aygıtı karşısında aciz kalan" bu vahşilikle kıyaslandığında, diye alelacele açıklar, "uygar dünyanın en savaşçı uluslarının saldırganlığı ılımlı görünür". Bu dünyada, "kaba ve denetimden çıkmış gücün" varlığını ancak "patolojik" bir biçimde sürdürebileceği sonucuna varır[15]. Bu şaşkınlık uyandıran –İtalyan ordusunun Etiyopya'da, kimyasal silahlar yardımıyla ve "vahşi" kabile şeflerinin kesilmiş başlarını savaş ganimeti olarak teşhir eden "uygar" askerlerle yürütmüş olduğu bir savaşın üzerinden henüz üç yıl geçmişken yayımlanan– pasaj sadece Elias'ın körlüğüne (ve naifliğine) tanıklık etmez. Birçok entelektüelin sürgüne en değerli eşyalarıymış gibi yanında götürdüğü, XIX. yüzyıldan tevarüs edilmiş bir kültürün sınırlarını ve çelişkilerini ortaya koyar. Gaetano Salvemini'den Benedetto Croce'ye, Friedrich Meinecke'den Thomas Mann'a, Georg Lukács'tan Karl Löwith'e devrin Avrupa kültürünün büyük şahsiyetleri, birbirinden çok farklı yaklaşımlarına rağmen, faşizme karşı mücadeleyi uy-

14. Norbert ELIAS, Über *den Prozess der Zivilisation* (1939), Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997, (*La Civilisation des mœurs et La Dinamique de l'Occident*, Presses-Pocket, Paris, 19900). Roger Chartier, Norbert ELIAS, Über *die Deutschen* (Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1989) başlıklı kitapta toplanmış daha sonraki çalışmalarında bu sınırları bir aşma girişimine işaret etmekle birlikte, Şoah'ın "[Elias tarafından] 1939'da önerilen teorinin en zalimane yalanlaması gibi görünebil"eceğini kabul eder ("Elias, proceso de la civilización y barbarie", *in* Federico FINCHELSTEIN (ed.), *Les Alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, s. 198). Bu sorun üzerine ayrıca bkz. Jonathan FLETCHER, *Violence and Civilisation. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Polity Press, Cambridge, 1997.

15. Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, s. 280. Bu pasaj, "Norbert Elias'ın yayımlanmış yapıtında modern çağın sömürge zorbalıklarına en küçük bir atıf bulmanın mümkün olma"dığını iddia eden Romain Bertrand'ın gözlemini yalanlar gibidir (Romaine BERTRAND, "Norbert Elias et la question des violences impériales", *Vingtième Siècle*, 2010, n° 106, s. 127.

garlığın savunulması, faşizmin yıkılmasını ise Aydınlanma'nın bir dirilişi olarak tasavvur ederler[16]. Nazizmde uygarlığın yeniden barbarlık hastalığına yakalanmasını görmek yerine, onu modern uygarlığın bir ürünü olarak yorumlamayı başaranlar çok azınlıkta kalmıştır.

SÜRGÜN VE ŞİDDET

Bir modern dünya entelektüel tarihinin, çarpıcı bir paradoksun tespitinden kaçınması mümkün olmayacaktır: Bugün XX. yüzyıl şiddetinin simgesi olarak gördüğümüz kimi olaylar, çağdaşları tarafından genellikle kayıtsızlıkla karşılanmış veya yok sayılmış, hatta sıradanlaştırılmıştır. Yalnızca bu şiddete maruz kalanlar tarafından değil, aynı zamanda buna karşı cesaret ve kararlılıkla mücadele etmiş olanlar tarafından da, geç, bazen bu şiddeti yoğunlaştıran olayların üzerinden onlarca yıl geçtikten sonra kavranan şey, bu şiddetin *niteliği*dir. Ayrıca, eleştirel düşünce bu tarihsel durakları çok büyük bir gecikmeyle kayda geçirmiştir. Bu saptamayı çok sayıda örnekle görünür kılmamız mümkün olacaktır. Artık XX. yüzyılın simgesi hâline gelmiş olan üç olayı düşünmek yeter: Gulag, Auschwitz ve Hiroşima.

Ante Ciliga'nın, Victor Serge'in veya Gustave Herling'in ilk tanıklıklarının kayıtsızlıkla karşılandığı Sovyet kampları gerçekliğinin Batı Dünyası'nda geç farkına varıldığını kabul etmek uzun zamandır spekülasyon ve tartışma konusu olan bir klişedir. Antikomünizm 1917 Rus Devrimi ile doğmuş olsa da, Stalinizmin kitlesel ölçekte şiddet üzerine kurulu cani bir tahakküm sistemi olarak algılanması çok daha geç olmuştur. Batı kamuoyu için bunu, aşağı yukarı 1970'li yılların başında Soljenitsin'in *Gulag Takımadaları*'nın yayımlandığı dönemde tarihlendirmek mümkün olacaktır[17]. Sovyet temerküzcü evreni kuşkusuz bilinmekteydi ve 1930'lardan beri defalarca açıkça kınanmıştı ama bu kitap küçük bir deprem yarattı. Sovyet temerküzcü evreninin daha önceki sert eleştirilerinin hiçbiri kıyaslanabilir bir etkiye sahip olmamıştı[18]. Sibirya'ya sürülen milyonlarca *zek** on yıllar boyunca dünyanın gözünde meçhul, namevcut kalmıştı. Sovyet rejimine sempati beslediğinden herhalde kuşku duyulamayacak Batı basını, 1930'lu yıl-

16. Karş. James D. WILKINSON, *The Intelectual Resistance in Europe*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
17. Alexandre SOLJENITSYNE, *L'Archipel du Goulag*, Seuil, Paris, 1974. [*Gulag Takım Adaları*, Çevirmen: Selim Taygan, Nebioğlu Yayınevi, 1974, İstanbul, 3 Cilt]
18. *Karş.* Michel CHRISTOFFERSON, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*. Agone, Marseille, 2009, aynı zamanda böyle bir etkiyi destekleyen siyâsî sebepleri de çözümleyen 2. Bölüm.
* Gulag mahpusu. (ç.n.)

larda Sovyet kırlarının kolektifleştirilmesini, buna eşlik eden milyonlarca ölüden hiç bahsetmeden yorumluyordu. Sovyet kampları, Soğuk Savaş'ın patlak vermesine kadar neredeyse tamamıyla yok sayılmış ya da bastırılmıştı. 1950'de David Rousset tarafından *Lettres françaises** aleyhine açılan bir dava sırasında, Sovyet kampları kamuoyunun geniş bir kesimine antikomünist propagandanın bir miti gibi görünmüştü. Benzer bir görüngü Kültür Devrimi sırasında Çin kampları için meydana gelecekti. "Komünizmin kara kitaplarının" günümüzdeki yazarlarından bazıları o devirde Paris sokaklarında Mao ve Stalin portreleri taşıyarak nümayişlere katılmaktaydılar.

Auschwitz 1945'te XX. yüzyıl kötülüğünün bir simgesi değildi. Toplama kampları, siyâsî tehcirin başkentlerinden biri olan Buchenwald ile simgelenmekteydi ve toplama kamplarını Yahudilere ve Çingenelere ayrılmış toplu imha kamplarından ayıran fark gözlemcilerin neredeyse tamamı için anlaşılmaz bir şeydi. Holocaust Nuremberg'te savaş suçları arasında sınıflandırılmıştı. Cumhuriyetçi eşitliğin vatanı Fransa'da, Yahudi soykırımının kurbanları, milli bir davanın "vatan için ölmüş" şehitleri olarak görülmekteydiler. 1946'da "Yahudi sorunu"na bir deneme ayıran nadir yazarlardan biri olan Jean-Paul Sartre, antisemitizmi, sanki soykırım hiç olmamış gibi, sanki gaz odaları kendisinin Yahudi karşıtı önyargıyı algılamasını köklü biçimde değiştirmemiş gibi çözümlemekteydi[19]. Ayrıca, tarih ders kitaplarının Yahudi soykırımını, en azından otuz yıl boyunca, İkinci Dünya Savaşı'na dair bölümlerin kıyısında birkaç satırla ele almakla yetindiğini hatırlatmak da bir klişedir. Nazizm bir parantez, Avrupa'yı götürmesine ramak kalmış ve Kıta'nın şimdi yaralarını sarması gereken bir hastalık olarak belirmekteydi. Thomas Mann gibi bir yazardan, Karl Jaspers veya Benedetto Croce gibi filozoflara kadar bu denli farklı kişiliklerin yazılarında beliren imge tam da bu imgeydi, yani Avrupa'nın *ahlaki hastalığı* olarak faşizm[20]. Başka düşünürler, Nazizmi, daha geniş ve daha derin bir Aydınlanma'nın tahribi güzergâhına yerleştirmekteydiler. Yaşlı Ernst Cassier'in *Devlet Miti*'ndeki [*Le Mythe de l'État*] (1945) teşhisi, bu konuda, birkaç yıl sonra *Aklın Tahribi*'ni [*La Destruction de*

---

* 1941'de yayımlanmaya başlayan FKP'ne yakın edebiyat dergisi. Dergi Fransa'da "Gulag" ismini ilk kez telaffuz eden Rousset'yi "Troçkist tahrifçi" olmakla suçlamıştı. Rousset dergi aleyhine açtığı davayı 1951'de kazandı. (ç.n.)

19. Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, "Folio", Paris, 1946; *karş.* Ingrid GALSTER (ed.), *Sartre et les juifs*, La Découverte, Paris, 2005 içinde toplanmış denemeler.

20. Savaş sonrası entelektüel iklim üzerine *karş.* Enzo TRAVERSO, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Éditions du Cerf, 1997, 1. bölüm.

la raison] (1953) yayımlayan Marksist Georg Lukàcs'ın tanısıyla örtüşmekteydi: Nazizm, her ikisi için de, XIX. yüzyılın başında Fransız Devrimi'ne tepki olarak doğmuş olan uzun bir usdışılık dalgasının en vahim [paroxytique] sonucu olmuştu[21]. Nazizm hepsi için, genel bir tarihsel gerilemenin, uygarlıkta tekrar insanın ilk atalarının yaşadığı tarz bir barbarlığın nüks etmesinin ürünüydü.

Hiroşima, nesnesini oluşturduğu bastırma bugün hâlâ sürdüğünden, olay ile niteliğinin algılanması arasındaki mesafenin kuşkusuz en simgesel örneğidir. Avrupa'da *Le Monde*, atom mantarını "bilimsel bir devrim" olarak selamlamıştı. Atom bombası Birleşik Devletler'de uzun süre, savaşa son vermiş olan mutlu bir olay ve bir ulusal gurur kaynağı olarak kutlanmıştı. Otuz yıl kadar önce çekilmiş olan çok öğretici bir film olan *Atomic Café*, 1950'li yıllarda, Soğuk Savaş'ın zirvesinde, arka planında atom mantarının siluetinin yer aldığı moda defilelerinin görüntülerini gösterir. 1995'te, ABD Telekomünikasyon Bakanlığı, kurbanları anacağına, Hiroşima'nın ve Nagasaki'nin yok edilmesini bir barış çağı umudu olarak takdim eden bir posta pulu çıkarmıştı (bu pul, Japon hükümetinin protestolarının ardından sonuçta toplatılmıştı).

Savaş sonrası atmosfer, anılarında o devirde bu denli derinden hissedilen bu kolektif bastırma ihtiyacını vurgulayan İtalyan antifaşisti Vittoria Foa tarafından hatırlatılmıştır. İşte onun hikâyesi: "1945 yılı geldi. Bu bir dönüm noktasıdır. Savaş sona erdi ve yıkıntıların boyutu üzerine kafa yorabiliriz. Maddi yıkıntılar vardır ama ahlaki yıkıntılar da söz konusudur [...] Yönetim bilimi toplu imha kamplarında kazanmış, fizik bilimi ise zaferini Hiroşima'da göstermişti. O devirde çoğumuz, bilgilerin, savaş çabasına destek olarak zaferi mümkün kılan muazzam gelişmesinin negatif yüzünü görmekten âciz kalmıştık. Kamuoyu sadece atom bombasının savaşa son vermeye ya da olsa olsa SSCB'ye karşı bir Amerikan uyarısına (ben de bu kanıdaydım) hizmet ettiğini düşünüyordu. Sağ kalanlar, yüz kişiden biri, toplu imha kamplarından geri dönüyordu. İktidarın insanlık dışılığı ve ölümün bilimsel organizasyonu üzerine akılalmaz şeyler anlatıyor ve yazmaya başlıyorlar ama bu hikâyeler barışta nihayet yerleşmiş olan yaşama sevincine gölge düşürmüyordu[22]."

Miyop ve "unutkan" bir dünyada, Gulag'ın, Auschwitz'in veya Hiro-

21. Ernst CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, Paris, 1993; Georg Lukács, *La Destruction de la raison*, L'Arche, Paris, 1958.
22. Vittorio FOA, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torino, 1991, s. 69-70.

şima'nın doğasını, bunları çözümleme, düşünce ve eleştiri nesneleri hâline getirerek kavrayan kişilikler nadirdi. Böylesi olayların temsil ettiği yeniliği görmek ve bunların tarihte imlemiş oldukları durak işaretlerinin derinliğine nüfuz etmek için gerekli duyarlılık ve içgörüyle donanmış çok sayıda zihin olmamıştı. Primo Levi'nin *Bunlar da mı İnsan** [*Si c'est un homme*] ve Gustav Herling'in *Ayrı Bir Dünya* [*Un monde à part*] başlıklı kitaplarının ilk baskılarının nasıl kayıtsızlıkla karşılandıkları düşünüldüğünde – tanıklar nadiren dinlenmiş, sağ kalanlar ise ihtiyatlı bir sessizlikle kuşatılmıştı. Hiroşima'da ve Nagasaki'de radyasyona maruz kalanlar, *Hibakusha*lar, uzun zaman sanki utanç verici bir hastalığın taşıyıcıları gibi tecrit edilmişlerdi. Hepsi, unutulmak istenen rahatsız edici ve uğursuz bir geçmişin canlı tanıklığı gibi algılanmışlardı. Tarihin bu durak işaretlerini kabul edip bunları bir düşünce nesnesi hâline getirenler, başat *Zeitgeist* akıntısına karşı kürek çeken istisnalar, yalıtılmışlar ve marjinaller olmuşlar, hatta bazen alenen yalancı muamelesi görmüşlerdi (David Rousset ve Margarete Buber-Neumann).

Peki, kimdi bu istisnalar? Bunlar esasen sürgünlerden oluşmuştu. Victor Serge 1933'te, Fransız dostları Marcel Martinet ve Magdeleine Paz'a SSCB'de tutuklandığını bildiren bir mektup yazıyordu. Bu mektup, *Le Temps* ya da *Le Figaro*'da değil, dağıtımı neredeyse gizli yapılan küçük bir liberter dergi olan *La Révolution prolétarienne*'de yayınlanmıştı. Serge bu metinde Stalinizmi alenen, "totaliter, kastokratik**, mutlak, iktidar sarhoşu, insanı hiçe sayan bir devlet[23]" olmakla suçlamaktaydı. Serge, Fransız entelektüellerinin –özellikle sürrealistlerin– harekete geçmeleri sayesinde 1936'da serbest bırakılacaktı. Fransa'ya geldiğinde, kendisinde en iyi ihtimalde bir sapkın, en kötü ihtimalde ise bir hain gören bir sol ve Stalinizmin komünizmin gerçekleştirilmesini değil saptırılmasını oluşturduğunu düşünen bir devrimcinin tanıklığı karşısında şüpheci olmaktan da öte muhafazakâr bir kültür tarafından yok sayılarak, hakikat için mücadelesini neredeyse tek başına sürdürmüştü. Anılarında (1947) Sovyet devletinin "totaliter" olarak nitelendiği ilk metin olarak sunmuş olduğu bu mektupta, totaliter tahakkümün radikal antitezi olarak sosyalizmin bir tanımının taslağını çiziyordu: "İnsanın savunulması. İnsana saygı. İnsana haklar, bir güvenlik, bir değer vermek gerekir. Bu olmadan, her şey yanlış, başarısız, kusurludur. Kim olursa olsun, insanların sonuncusu da olsa insan. 'Sınıf düşma-

* Roman, Çevirmen: Zeyyat Selimoğlu, Can Yayınları, 1996, İstanbul. (ç.n.)
** *Castocratie*: Kast egemenliği. (ç.n.)
23. Lettre à Marcel Matinet et Maurice et Magdeleine Paz (1933), *in* Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Seuil, Paris, 1951, s. 294.

nı', burjuva çocuğu ya da torunu, umurumda değil, asla unutmamak gerekir ki insan insandır. Bu her Allahın günü, her yerde gözlerimin önünde unutuluyor, bu, olabilecek en iğrenç, en antisosyalist şeydir.[24]"

Hannah Arendt, 1944 Sonbaharı'nda, birkaç ay sonra, *New York Times*'da değil, küçük bir Amerikan Yahudisi dergisi olan *Jewish Frontier*'de yayınlanacak, Nazi toplu imha kamplarını –ırksal bir biyoloji projesi adına yaratılan "idari katliamlar"– "yalnızca insan tahayyülünü değil, aynı zamanda düşüncenin ve siyâsî eylemin kategorilerini" büyük ölçüde aşan bir şey olarak betimlediği bir makale kaleme alıyordu[25]. Bundan iki yıl sonra, "Cehennem İmgesi" başlıklı bir metinde "ölüm fabrikaları"ndan (death factories) "çağımızın temel deneyimi" olarak bahsediyordu[26].

Arendt'in yanında, 1944'te yazılan ve günümüzde XX. yüzyıl felsefesinin bir klasiği kabul edilmekle birlikte, neredeyse yirmi yıl boyunca yarı gizli kalan *Aydınlanmanın* Diyalektiği'nin* [*La dialectique de la raison*] yazarları, Frankfurt Okulu filozoflarından Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'dan da bahsetmek gerekecektir. Kitap ilk kez 1947'de Amsterdam'da Alman göçmenlerine ait küçük bir yayınevi tarafından basılmıştır. Yazarlar, antisemitizm üzerine Leo Löwenthal'ın katkısıyla yazılmış bir bölüm içeren bu kitapta, Auschwitz'i modern uygarlık tarafından yaratılan şiddetin metaforu hâline getirmekteydiler[27]. Bu basiret elbette kural değildi. Kimi sürgünler, savaş sırasında, Nazizmin toplu kırımcı boyutunu kavramaktan aciz bir yorumunu geliştirmişlerdi. Frankfurt Okulu'nun başlıca siyaset bilimcisi Franz Neumann, içerisinde en büyük zihin berraklığının şaşırtıcı bir miyoplukla yarıştığı, günümüzde siyaset teorisinin bir klasiği hâline gelmiş bir yapıt olan *Behemoth*'u yayınlıyordu. Bir yandan Hitlerci rejimi totalitarizmin bir biçimi olarak tanımlamakta; diğer yandan da, Nazi antisemitizmini Nazizmin vazgeçemeyeceği bir günah keçisi arayışı olarak gören geleneksel bir bakışı teyit ederek, Yahudilerin yok edilme ihtimalini dışarıda bırakıyordu[28].

Kaliforniya'da sürgünde yaşayan Günther Anders, kuşkusuz, Hiro-

---

24. A.g.e., s. 295.
25. Hannah ARENDT, "La culpabilité organisée", *Penser l'évènement*, Belin, Paris, 1989, s. 27.
26. Hannah ARENDT, "L'image de l'enfer", *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, Paris, 1991, s. 154.
* *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çevirmen: Elif Öztarhan, Nihat Ülner, Kabalcı Yayınevi, 2010, İstanbul. (ç.n.)
27. Max HORKHEIMER et Theodor ADORNO, *Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.
28. Franz NEUMANN, *Béhémoth*, a.g.e., s. 105-132.

şima'yı düşüncesinin merkezine yerleştiren ilk filozoflardan biri olmuştu. Daha 1945'te, sonradan *İnsanın Demode Olması* [*L'Obsoloscence de l'homme*] (1956) başlıklı bir kitapta toplayacağı sayfalarda, atom bombasının, tüyler ürpertici bir antropolojik mutasyonun –tekniğin, artık tarihsel özneler olma statüsünden alaşağı edilmiş insanlar üzerindeki üstünlüğünün ortaya çıkışının– belirtisi olarak mutlak yeniliğini kavramıştı. Prometeci bir kozmos fethi ve doğayı tahakküm altına alma rüyası, bitmez tükenmez bir yıkıcı gücün "Prometeci utancına" (*prometheische Scham*) dönüşmüştü. Auschwitz'den, yani belli insan kategorilerinin planlanmış toplu imhasından sonra, Hiroşima, bir bütün olarak insanlığın teknik bakımdan "ortadan kaldırılabilir" (*tötbar*) hâle geldiği bir çağın gelişini haber veriyormuş gibi görünüyordu[29]. Heideggerci teknik felsefesi burada, döneme, Messkirchli filozofunkine taban tabana zıt bir tanı koymak için kullanılmıştı. Serge, Arendt, Adorno ve Anders'in yanında, yazıları aynı derecede güçlü sezgiler ve çözümlemeler içeren, Jean Améry, Paul Celan, Manes Sperber, Arthur Koestler, Gaetano Salvemini ya da Nicola Chiaromonte gibi göçmen entelektüel ve yazarları hatırlatmak gerekir.

GÖZLEM NOKTASI OLARAK SÜRGÜN

Bu simaların ortak bir özelliği sürgün, marjinal entelektüel, *outsiders* statüleridir. Yüzyılın büyük kötülüklerinin şifresini gerçek zamanlı olarak çözmüş olanlar elbette, kurbanların dışında, sadece göçmenlerden ibaret değildi. Örneğin, Fransa'da Albert Camus ve Georges Bataille, Birleşik Devletler'de Dwight MacDonald gibi genellikle kendi kültürel bağlamlarına iyice kök salmış entelektüeller tarafından Auschwitz ve Hiroşima konusunda aklı başında sayfalar kaleme alınmıştı. Ancak, hiç şüphe yok, sürgünler bu kötülükler karşısında özellikle hassas ve erken tepki veren bir sismograf gibi hareket etmişlerdi. Bu gerçek ne önemsiz, ne de tesadüfîdir. Tersine, –sürgünlük durumuna bağlı yoksunlukların, kaybın ve köksüzleşmenin, elbette pahalıya mal olan bir çeşit entelektüel telafisi– bir mesafe yorumsaması, sürgünün bir *epistemolojik ayrıcalığı* hipotezi kuşkusuz geliştirilebilecektir. Diğer bir deyişle, sürgün, tarihe yenilenlerin gözüyle bakmak ve şimdiki zamanı onların bakış açısından sorgulamaktan ibaret olacak ve dolayısıyla, hâkim hatta resmî görüşlerinkinden başka bir gerçek bilgisinin

29. Günther ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. 1.* Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, C. H. Beck, München, 1985, s. 242-243.

öncülünü oluşturacak bir bilişsel modelin kökeninde yer alacaktır[30]. Entelektüelin sürgündeki varoluşu, onu kendi toplumsal ve kültürel bağlamından, dilinden, okurlarından, mesleğinden ve geçim kaynaklarından (hatta çoğu kez yayımlanma imkânından), bir düşünce silsilesi kuracak tanıdık bir manzaradan çok çabuk yoksun bırakan bir kalp kırıklığının ve derin bir yaralanmanın izlerini taşır. Adorno, alt başlığı "sakatlanmış yaşamdan yansımalar", hüzünlü ve acı hâkim tonlara işaret eden bir kitap olan *Minima Moralia*'nın* en kederli sayfalarını sürgüne ayırmıştı. Adorno için sürgün en başta bir yara, bir kalp kırıklığı, acımasız bir ayrılık, kelimenin en soylu ve derin anlamında kendi *Heimat*'ından [yurdundan – ç.n.] çıkarılmadır: Yazarın, artık kendi dilinde bile "yaşayamayan" verimli toprağı[31]. Ünlü yazarlar kitaplarını küçük ve yoksul göçmen yayınevlerinde yayımlamak zorunda kalmış, tanınmış akademisyenler umutsuzca bir araştırma bursu bulmaya çalışmış, önemli dergilerin editörleri, düzensiz tarzda, dağıtımı birkaç yüz nüshayı geçmeyen sayfalar yayımlamışlardı. Sürgün yıllarındaki Adorno, Horkheimer, Anders veya Arendt örneği, bu yazarların savaş ve şiddete bakışlarının, savaş ve şiddet hakkındaki düşüncelerinin derinliğinin, neredeyse tam kamusal görünmezliklerinin ve siyâsî iktidarsızlıklarının saklı yüzü olduğunu gösterir. Basiretlerinin, dinlenilmemeye acımasız bir mahkûmiyetle kendini gösteren ağır bir bedeli olmuştu. Batılı demokrasiler zaferlerini kutladıkları ve farklı bileşenlerinde antifaşist kültür karanlık bir parantezin sonunu ve yeni bir Aydınlanma, barış ve ilerleme çağına dönüşü ilan ettiği sırada, tarihin yeni, korkunç ve tersinmez bir kopuşunu göstermek ve yorumlamak için çaba harcayan bu Kassandraları** dinleyecek pek kimse yoktu. Yaralarını sarmakla meşgul ve yeniden inşaya girişmiş bir kıta, Yahudisiz bir Avrupa'nın sakatlanmış olduğunu, Stalin'in SSCB'nin, milyonlarca insanı harekete geçirmiş olan ve harekete geçirmeye devam eden özgürlükçü umutların mezarı olduğunu, atom bombasının, insanlığın bu gezegende yaşamaya devam etmesi açısından tersinmez bir tehdit oluşturduğunu hatırlatanları dinlemek istemiyordu. Batı kültürünün, yeni Otuz Yıl Savaşları'nın felaketleri tarafından zayıflatılmış bir ilerleme fikrini eski hâline getirmiş gibi göründüğü bir sırada, sürgünler,

---

30. *Karş.* Enzo TRAVERSO, *L'Histoire déchirée*, a.g.e., I. bölüm.

* Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Çevirmen: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2009 (Altıncı Basım). (ç.n.)

31. Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1991, s. 29-30.

** *Kassandra*: Yunan mitolojisinde, Troya Kralı Priamos'un, geleceği görebilen ancak Apollon'un laneti sonucu kehanetlerine kimseyi inandıramayan kızı. (ç.n.)

rahatsız edici ve rahatsız, İlerleme'ye inanmayan, savaşın zorbalıklarını uygarlığın bir ürünü olarak gören ve alarma basarak bunun sapmalarına karşı uyaran oyunbozan, –Walter Benjamin'in metaforuyla– "yangın alarmcıları" rolünü oynamaktaydılar[32].

Sürgünler, kültürel, ideolojik ve siyâsî düzlemlerde tektürel [homojen] bir grup oluşturmuyorlardı. Çoğu kez birbirlerini tanımıyorlardı bile, ayrıca "seçimlerindeki yakınlıklar"ın farkında değildiler. Onları birleştiren şey, ortak bir mültecilik durumu, arkalarında bıraktıkları dünyaya kaygıyla dolu bir dikkat ve mahrumiyetin ve güvencesizliğin yarattığı koşullarda yaşanmış olan bir şimdiki zamandı. Sürgün olma durumları, Avrupa sosyolojisi tarafından yüzyıl dönümünde geliştirilmiş olan kimi modellere tam olarak tekabül etmekteydi: Georg Simmel'in "yabancı"sı (*Fremde*), Karl Mannheim'ın "bağları olmayan" (freischwebend) entelijansiyası ve Siegfried Kracauer'in "toprak dışı" [extraterritorial] entelektüeli[33]. En başta, "yabancı" ve "toprak dışı", yani "kalan misafir" (*der Gast der bleibt*), kendi ülkesinden miras kalan bakış açısıyla kendisini kabul eden ülkenin bakış açısı arasında verimli bir gerilim yaratarak, eleştirel bir perspektif benimsemesi muhtemel "serseri". Sonra bakış açısını oluşturmakta geleneksel sınıfların kısıtlamalarından kurtulmuş "bağları olmayan" entelijansiya.

Sürgünler, eğreti sığınaklarında, kurtuldukları trajedi konusunda –Arandt, Adorno ve Horkheimer toplu imha kamplarını, Serge Stalinci Gulag'ı– düşünebilecek durumdaydılar. Yabancılar olarak, hâkim klişeleri kabul etmiyorlar, resmî görüşün düşman olarak gösterdiklerinde bir kurban bile fark edebiliyorlardı: Amerikan propagandasının Japonları damgaladığı ırkçı klişeler, kendisine Nazi antisemitizmi tarafından aktarılan Yahudi imgesini hatırlatan klişeler, Anders'i çok sarsmıştı. Diğer bir deyişle, sürgünler, içinde yaşadıkları ülkenin, toplumsal, kültürel, siyâsî ve hatta psikolojik kısıtlarından kurtulmaktaydılar. Onlar için savaşın sonu, yurtsever gururlarını dışavurma fırsatı değil, acıyla ve kesinlikle artık bir vatana sahip olmadıklarının farkına vardıkları ân anlamına gelebilirdi. Nazizm yenilmişti ama Orta ve Doğu Avrupa Yahudiliği neredeyse kaybolmuş, sonsuza dek yok edilmişti. Savaş son

32. Walter BENJAMIN, "Einbahnstrasse", in Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt/Main, I, 3, s. 1232. Ayrıca *karş.* Michael LÖWY, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept de l'histoire"*, PUF, Paris, 2001. [Michael LÖWY, *Walter Benjamin Yangın Alarmı. "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çevirmen: U. Uraz Aydın, Versus Kitap Yayınları, 2007, İstanbul. (ç.n.)]

33. *Karş.* Georg SIMMEL, "Excursus sur l'étranger" (1908), *Sociologie*, PUF, Paris, 1999, s. 664-668; Karl MANNHEIM, İdeologie *und Utopie*, Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main, 1969, s. 123; Siegfried KRACAUER, *Histoire. Des avant-dernières choses*, Stock, Paris, 2005, özellikle s. 144-145.

bulmuştu ama Sibirya kampları hâlâ var olmaya, yüz binlerce sürgün bu kamplarda yaşamaya devam ediyordu. Barbarlık yenilmişti ama galipler zaferlerini bir suç işleyerek kutlamaya karar vermişlerdi. Hiroşima ve Nagasaki'nin nükleer yıkımı, bu galipleri düşmanlarından, Nankin'in, Buchenwald'ın ve Maidanek'in cellâtlarından ayıran ahlaki mesafeyi azaltmak istiyormuş gibi görünüyordu. Sürgünler bu olayları, galiplerin gözlükleriyle okuyamazlardı ve onların bakış açıları hemen her zaman antikonformist, sınıflandırılamaz, genellikle değeri bilinmez olmuştu. Hannah Arendt'in Karl Jaspers'e yazdığı meşhur bir mektupta paryalara atfettiği hümanist özellikleri –gani gönüllülük, adaletsizliklere duyarlılık, zihin özgürlüğü, önyargıların yokluğu[34]– cisimleştirmekteydi. Vatansız olduklarından, ulusal klişelerden kurtuluyor ve kendi devirlerinin en karanlık olaylarına, ne Ruslar, Amerikalılar ya da Almanlar olarak, ne de salt kıyıma uğramış Yahudiler olarak tepki veriyorlardı. Bu olaylara, (gerçek vatansız statülerinin ve "dünyasızlık"larının (*Weltlosigkeit*, *Worldlessness*) diyalektik terse çevrilmesi) *dünya vatandaşları* olarak tepki veriyorlardı[35]. Onları, Gulag'ı, Nazi toplu imha kamplarını ve nükleer yıkımı yalnızca ulusal trajediler olarak değil, aynı zamanda insan imgesini değiştiren yaralar olarak görmeye iten sebep kuşkusuz buydu. Bu olayları, bizi tarih tasavvurumuzu gözden geçirmeye zorlayan olaylar olarak evrensel boyutlarında düşünmek gerekiyordu. Edward Saïd, sürgünlüğü, kendisini kuşatan gerçekliği eleştirel bir bakışla gözlerken, *outsider*, protestocu, sapkın, ortodoksluğun ve yerleşik normların yıkıcısı rolünü oynamak zorunda kalan entelektüelin bir metaforu olarak tanımlamıştı. Deyişi müzik sözlükçesinden ödünç alarak, bu eleştirel bakışı bir çeşit *contrappunto* olarak adlandırmıştı: "Sürgündeki entelektüel –diye yazar– kaçınılmaz olarak ironik, septik, hatta oyuncudur – fakat sinik, hayır değildir.[36]"

1930'lı yıllardan itibaren Marksizm'i eleştirel bir düşünce olarak muhafaza edenler de yine sürgünler olmuştur. Bir yandan Marksizm-Leninizmin skolastik ve dogmatik taşlaşmasına, diğer yandan da onu İlerleme ideolojisinin basit bir varyantına indirgeyen evrimci yorumlara karşı, sürgünler, Marksizm'i yeniden toplumun ve siyâsî tahakküm aygıtlarının eleştirel bir teorisi hâline getirmek için yenilemiş-

34. Hannah ARENDT et Karl JASPERS, *Correspondance 1926-1969*, Payot, Paris, 1995, s. 287.
35. *Karş.* Hannah ARENDT, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, Paris, 1987. Ayrıca bkz. Günther ANDERS, *Menschen ohne Welt*, Beck, München, 1991.
36. Edward SAÏD, *Des intellectuels et du pouvoir*, Seuil, Paris, 1996, s. 78. [Edward W. Said, *Entelektüel*, Çevirmen: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul. (ç.n.)]

lerdir. Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Korsch, Serge, Troçki, Deutscher, bunların hepsi sürgündü. Hatta faşizmin iktidarında hapsedilmiş olan Gramsci bile, iktidar ve Batı'da devrimin yolları üzerine yeni bir düşünce geliştirme imkânını kuşkusuz zorunlu tecridine borçludur. Hapishane onun için, bir tür sürgün, kuşkusuz rahatsız olmakla birlikte, dış etki ve kısıtlara, bilhassa Stalinizmin etki ve kısıtlarına karşı korunaklı bir gözlem noktası olmuştu. İki savaş arası dönemde, ulusal Marksizmler gitgide (komünist ya da sosyal-demokrat) parti ideolojilerine dönüşürken, eleştirel Marksizm sürgünlerin, sapkınların, dışlanmışların, *Aussenseiter*lerin [bir gruba aidiyeti olmayan yabancılar, *outsiders* – ç.n.] düşüncesi olarak korunmuştu.

Totalitarizmin en verimli ve yenilikçi eleştirmenlerine, özellikle Birleşik Devletler'e sürgün edilmiş antifaşist entelektüeller arasında rastlanır. Franz Neumann, Herbert Marcuse, Hans Kohn, Franz Borkenau, Ernst Fraenkel ve özellikle Hannah Arendt gibi Alman Yahudisi entelektüeller; Paul Tillich, Eric Voegelin ve Luigi Sturzo gibi Hıristiyan sosyolog ve ilahiyatçılar; ya da yine Nicola Chiaromonte gibi İtalyan antifaşistleri söz konusuydu. Bir kez daha, Marcuse gibi bir Marksist tarafından önerilen totalitarizm tanımı (tekelci kapitalizmle siyasal varoluşçuluğun bir sentezi) ya da Voegelin gibi bir Katoliğin önerdiği tanım (laikleşmenin uç bir sapkınlığı) arasında bir tektürellik [homojenlik] yoktu. Ama hepsi, totalitarizm kavramına, Carl Friedrich'in ve Zbigniew Brzezinki'nin kanonik kuramlarından başlayarak, çağdaş liberal teorilerde eksik kalan etik bir yan anlam yüklemekteydi. Hannah Arendt için, totalitarizm, yalnızca artık klasik tipolojilere girmeyen bir siyâsî rejim değil, aynı zamanda, insanların çoğulluğunun ifade yeri olarak siyasetin yıkıcısı bir deneyimdi ki bu çoğulluk olmadığında ne özgürlük ne de eylem olanağı kalırdı. Toplama kampları üzerine 1947 tarihli ilk araştırma projesinde, sorunu şu sözcüklerle koyuyordu: "Totaliter terör altında yaşayan insanlar, mutat insan tasavvurumuza hâlâ ne ölçüde tekabül etmektedir?[37]"

Hannah Arendt, Soğuk Savaş sırasında, Batı tarihinin, emperyalizmin gelişinden biyolojik ırkçılığın doğumuna, modern –artık dinsel değil ırksal– antisemitizmin oluşumundan ulus devletin krizine, eleştirel bir bilançosunu çıkaran bir totalitarizm görüşü öneriyordu. Bu kriz ona, ne hakları ne devleti olan, hiçbir hukuksal korumadan

37. Hannah ARENDT, *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, s. 177. *Karş.* Miguel ABENSOUR, "D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets" (1996) in Enzo TRAVERSO (dir.), Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat, "Points", Seuil, Paris, 2001, s. 748-778.

yararlanamayan, bunun sonucu tüm toplumsal ve siyâsî felaketlerin ideal günah keçisi vatansızların hızla çoğalmasının sebebiymiş gibi görünüyordu. Bu kavrayış, o zamanlar hâkim olan ve totalitarizm kavramına, salt yeni totaliter düşman SSCB'ye karşı mücadeleyi meşrulaştırmayı hedefleyen, esasen Batı nizamının özürcüsü bir karakter kazandırmak için bu kavramı eleştirel gücünden yoksun bırakan eğilime kökten karşıydı.

Sürgün kültürü Soğuk Savaş antikomünizmine elbette duyarsız kalmamıştı –Koestler ya da Borkenau gibi simaları düşünmek yeter– ama bu kültürün çok sayıda temsilcisi, özellikle de komünist ortodokslukla aralarına uzun zamandan beri mesafe koymuş olanlar, antitotalitarizmi "başarısızlığa uğrayan tanrı"ya karşı bir cihada dönüştürmemişlerdi. Sürgünlerin kuşkuculuğu kendisini, hem aniden "hür dünya"nın savunucusu kesilen sabık komünistlere, hem de artık çoğulluğunu yitirip, komünizmin yol arkadaşlarının ideolojisi hâline gelmiş olan antifaşist kültüre karşı dışavuruyordu. Birleşik Devletler'de, totalitarizm kavramı hızla Soğuk Savaş'ın ideolojik cephaneliğine katılmıştı. Federal Almanya Cumhuriyeti'nde, bu kavram *Anayasa*'nın *Weltanschauung*'una [ideoloji – ç.n.], kaçınılmaz olarak Nazizmin suçları belleğinin, en azından yirmi beş yıl boyunca bastırılmasıyla sonuçlanan bir "antifaşizm" kaynağına dönüşmüştü. Öte yandan, Avrupalı komünistler için "totalitarizm", telaffuzu mümkün olmayan bir kelime, emperyalizmin bir silahı hâline gelmişti.

Oysa sürgünlerin antitotalitarizmi, en azından temel bileşenlerinden bazılarında, bu Manici karşıtlıklardan kurtulmuş ve düşüncesinin ideolojik şantaja boyun eğmesine izin vermemişti. Totalitarizmi anti-liberalizmin bir biçimine indirgemekten ve onu "hür dünya"nın düşmanı olarak şeytanlaştırmaktan ibaret olan başat eğilimin tersine, Arendt, totalitarizmin köklerini, onun XIX. yüzyıl Avrupa emperyalizmine karşı borcunu hatırlatarak, Batı kültürünün içinde buluyordu. Marcuse'e gelince, o da *Eros ve Uygarlık*'ın önsözünde şunları yazmaktaydı: "[...] toplama kampları, kitlesel toplu kırımlar, dünya savaşları ve atom bombaları "barbarlığın bir nüks edişi" değil, tekniğin ve tahakkümün modern zaferlerinin dizginsiz sonuçlarıdır[38]". Hem Marx'ın kapitalizm teorisinden, hem Weber'in rasyonellik kavramından, hem de Heidegger'in teknik kavrayışından esinlenen Marcuse, geç kapitalizmi, rasyonellik ile tahakkümü alaşımlayan bir aygıt ola-

38. Herbert MARCUSE, Eros et Civilisation, Minuits, Paris, 1963. [*Eros ve Uygarlık*, Çevirmen: Aziz Yardımlı, İdea, 1995, İstanbul. (ç.n.)]

rak yorumluyordu. Ama bu rasyonellik, insani ve toplumsal irrasyonelliğe dönüşmek üzere, "çileci" [ascétique] ve etik açıdan müsterih bir burjuvazinin başlangıçtaki Weberci *ratio*'sundan [us, akıl – ç.n.] gitgide uzaklaşmak eğilimindeydi. Kapitalizm, kaçınılmaz olarak totaliter tahakküme yol açmasa bile, yine de onun vazgeçilmez bir öncülünü oluşturuyordu.

Bununla birlikte, başka bir bağlamda, sürgünün sunduğu entelektüel özgürlük ve bağımsızlık, engellere de dönüşebiliyordu. Sürgünlerin kendilerine kucak açan ülkeye karşı hissettikleri manevi borç, 1960'larda, Amerika'nın Vietnam'da izlediği politikayı yeniden irdelemek söz konusu olduğunda, güçlü bir psikolojik kısıt hâline gelmişti. Birleşik Devletler'de sığınacak bir yuva ve bir vatan bulmuş olan sürgünler, öğrenci hareketi ve New Left tarafından yükseltilen radikal emperyalizm protestosunu desteklemekte zorlanıyorlardı – Marcuse bu konuda da yine bir istisna oluşturuyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasında, Birleşik Devletler'de bir sığınak (ve yeni bir vatandaşlık) bulmuş olan vatansızlar, Amerikan bayrağının yakıldığı gösterilerde kendilerini genellikle rahatsız hissediyorlardı. Bu toplumsal statü ve kimliksel duruş değişikliği felsefi ve siyâsî sonuçlar doğurmuştu. Hannah Arendt'in siyâsî düşüncesi şimdi artık, *Modern İnsanın Durumu*'nun (1958)[39] izleğini oluşturan –totalitarizmin antitezi– kamusal alana doğru kayıyordu.

Çoğu kez Avrupamerkezciliklerinin tutsağı kalan sürgünler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Asya ve Afrika'da yükselmekte olan antiemperyalist dalgaya, düşmanlık değilse de, çoğunlukla kayıtsızlık duymuşlardı. Hannah Arendt için Üçüncü Dünya "bir gerçeklik değil, bir ideoloji"ydi. Sartre ve Fanon ile bir polemikte "köle isyanları[nın], mülksüleştirilmişlerin ve yoksun bırakılmışların ayaklanmaları[nın]" bunların özgürlükçü düşlerini "genelleşmiş bir karabasan"a dönüştürerek daima başarısızlığa uğramış olduğunu yazıyordu[40]. İnsanın içinden, bu yargıyı, artık *outsiders* değil "müesses" olan sürgünlerin "normalleşmesi"nin bedeli olarak görmek gelebilecektir.

Geçtiğimiz on yıllarda, Avrupalı entelektüellerin Amerika sürgünü, kültürün okyanusun bir yakasından ötekine bir göçü ve bilimsel araştırmada Amerikan üstünlüğünün kökeni olarak geniş ölçüde incelen-

39. Hannah ARENDT, *Condition de l'Homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983. [İnsanlık Durumu. Seçme Eserler 1, Çevirmen: Bahadır Sina Şenel, İletişim Yayınları, 1994, İstanbul. (ç.n.)]
40. Hannah ARENDT, "Sur la violence" (1971), *Du mensonge à la violence*, Presses Pocket, Paris, 1989, s. 124.

miştir. Bunu bir zafer destanı olarak incelemek yerine, belki de bunda, Arendtçi deyişle bir "gizli gelenek" ya da belki Benjamin'in *Deutsche Menschen*'deki ifadesiyle tufan sırasında eleştirel düşüncenin kurtulmasını sağlayan bir "sanduka" görmek gerekecektir[41].

GEZGİN TEORİ

Edward Saïd, "gezgin teori" (travelling theory) üzerine yeni ufuklar açan bir denemesinde bizlere, XX. yüzyıl eleştirel düşüncesinin coğrafyasını anlamamız için birkaç anahtar sunmuştur[42]. Yer değiştirenler yalnızca insanlar ve emtia değildir; teoriler de, düşüncenin geliştirilmesini yönlendirip biçimlendiren somut tarihsel durum ve koşullara bağlı olarak, göç eder, çaprazlanır ve melezleşir, kök salar ve başka kültürlere aşılanarak dönüşürler. Kısaca, fikirler otarşi içinde yaşamazlar; bir yerden diğerine yer değiştirirken değişirler, ayrıca bu mutasyon varoluşlarının bizatiği kipliğidir. Saïd kavrayışını görünür kılmak için, Georg Lukács tarafından *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923)* geliştirilmiş olan şeyleşme teorisi örneğini ele alır. Lucács'ın, Marksçı meta fetişizmi kuramıyla Weberci modern rasyonellik kuramının bir füzyonundan doğmuş olan kapitalist şeyleşme kavrayışı –insani ve toplumsal ilişkilerin, soyut, yabancılaşmış kendilikler arasında, meta biçimin evrenselleşmesi tarafından dolayımlanan ilişkilere dönüşmesi– onu komünizme götürüyordu. Kapitalizmin çelişkilerine, bunları diyalektik olarak aşıp bir çözüm bulabilecek olan sınıf, üretim sürecindeki yeri gereği proletaryaydı. Proletarya, toplumsal konumunun bilincine vararak, toplumun tümel bir bilgisine ulaşabilirdi. Bilimle bilinç, bilginin öznesi ile nesnesi, böylece toplumsal evrenin bir yeniden birleşmesini gerçekleştirerek, ilk kez örtüşüyorlardı. Besbelli, diye vurgular Saïd, böylesi bir kavrayış tikel bir tarihsel konjonktürden –Lukács'ın Bela Kun hükümetinde Eğitim Komiseri sıfatıyla yer aldığı 1919 Macar Devrimi konjonktüründen– doğuyordu.

Lukács'ın, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da yeniden keşfedilen kitabı, Pascal ve Racine'deki, Mutlakiyet çağında cübbe soylularının* toplumsal iktidasızlığının dışavurumu, trajik dünya gö-

---

41. *Karş.* Hannah ARENDT, *La Tradition cachée*, a.g.e., Albrecht SCHÖNE, "'Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche'. Walter Benjamins Deutsche Menschen", *in* Stephane MOSES und Albrecht SCHÖNE (ed.), *Juden in der deutschen Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986, s. 355, 364.

42. Edward SAID, "Travelling Theory" (1982), The Edward Said Reader, Granta, London, 2000, s. 195-217.

* Georg LUCACS, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çevirmen: M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998, İstanbul. (ç.n.)

rüşünün yorumunda sınıf bilinci kavramından esinlenmiş olan Lucien Goldmann üzerinde derin bir etki yapmıştı. Saïd, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin devrimci bir ayaklanmanın izlerini taşıyan bir yapıt olduğunu, oysa *Gizli Tanrı*'nın (1959) "yurtdışında Sorbonne'da çalışan bir tarihçi"nin kitabı olduğunu öne sürer[43]. Budapeşte ve Paris, diye ekler, bu iki kitabı yaratmıştır ama bu iki kent hiç şüphe yok, iki farklı devirde, bu kitapların kaleme alındıkları ve yazarlarının yerleştirilmesi gereken bağlamları oluşturmuşlardır.

On yıl sonra, Goldmann Cambridge'te iki konferans veriyor ve Anglosakson dünyayı anakara entelektüel geleneğine ait bir teoriyle tanıştırıyordu. Lukács'ın teorisi İngiltere'ye hicretiyle ek bir dönüşüm yaşamıştı zira hem benimsenmiş hem de kurumsallaştırılmıştı. Başlangıçta "olağanüstü bir yöntembilimsel gelişme" (*methodological breakthrough*) olarak görünmüş olan şey, Raymond Williams'ın deyişiyle, "yöntembilimsel bir tuzağa" dönüşmüştü: Bu teorik sezgi, sistemleştirilmesiyle birlikte kısırlaştırılmıştı ve bu sezgiyi "eleştirel bir pratiğe tahvil etmek" artık olanaksızdı[44].

Oysa yirmi yıl sonra denemesine geri dönen Saïd, Lukácsçı şeyleşme kuramının başka olanaklı kullanımlarına işaret ediyordu. Hegelci *Aufhebung*'un erdemlerine artık inanmayan Adorno, Aydınlanma'nın özgürleştirici aklının totalitarizmin araçsal ve tahakkümcü rasyonelliğine dönüşümünü kuramlaştırmıştı. Bir yanılsamadan ibaret olan toplumsal dünyanın yeniden kurulmuş bir bütünlükte bir yeniden birleşmesi perspektifini terk ederek, ilgisini Schönberg'in, Yeni Müziğin Felsefesi'nde (1948), şeyleşmiş dünyanın kültürel endüstrisinin radikal bir reddinden doğan bir sanat olarak nitelediği, atonal müziğine yöneltiyordu[45]. Başka bir bağlamda, artık bu kez Nazizmin değil, Cezayir Savaşı'nın biçimsizleştirdiği bir dünya bağlamında, Frantz Fanon da bir yanılsama olan toplumsal evrenin, ezilenlerin şiddeti ile sömürgeleştirenlerin şiddeti arasındaki radikal karşıtlığın, bir uzlaştırılması ilkesinin karşısında pozisyon almıştı. Saïd, Fanon'un *Yeryüzü-*

---

* *Noblesse de robe*: Mutlak Devlet bürokrasisinde adli ve mali işlerle ilgili görevler üstlenen, yüksek öğretimden geçmiş (cübbe giymiş) ve genellikle bu sayede soyluluk unvanı kazanmış zümre. (ç.n.)

43. A.g.e., s. 204 (göndermede bulunulan yapıtlar: Georg LUKÀCS, *Histoire et Conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1984 ve Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris, 1959).

44. A.g.e., s. 207 (göndermede bulunulan yapıt: Raymond WILLIAMS, *Culture et Matérialisme* (1980), Les Praires ordinaires, Paris, 2009).

45. Edward SAÏD, "Traveling Theory Reconsidered" (1994), *Reflections on Exile*, Granta, London, 2001, s. 440-444 (gönderme: Theodor W. ADORNO, *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, Paris, 1979).

nün Lanetlileri'ni (1961)* Fransızca çevirisi aynı yıl yayınlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin etkisi altında kaleme almış olduğu hipotezini geliştirerek, bu kitabın içerdiği yeni bir teorik yer değiştirmeye işaret eder[46]. Fanon, özne/nesne ilişkisini, sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasındaki çatışma şeklinde yeniden ifade ederek, Lukács'ın (ve Adorno'nun) Avrupamerkezciliğini aşmaktaydı. Temiz ve iyi aydınlatılmış sömürge kenti ile yerli *kasbah*'ının** karanlığı arasındaki, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ilk sayfalarında betimlenen tezat, Lukács tarafından çözümlenen şeyleşmiş dünyanın yabancılaşmasını hatırlatır gibidir. Fanon'un projesi, diye ekler Saïd, "sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen (özne/nesne) arasındaki ayrılmayı, ilişkilerinde yanlış, zalim, tarihsel olarak belirlenmiş ne varsa yüzeye çıkarmak için, önce aydınlatmak ve ardından canlandırmak"tan ibarettir. Diğer bir deyişle, Lukács tarafından kuramlaştırılan proleter sınıf bilinci, Fanon'un metninde "devrimci şiddet" hâline gelir[47]. Bununla birlikte Fanon, kapitalizmin çelişkilerini diyalektik olarak aşma yeteneğinde bir sentez koyutlayan Lukács'tan farklı olarak, hiçbir daha yüksek sentez biçimi öngörmüyordu. Tıpkı Adorno gibi o da, kuramsal modelini Lukács'tan çıkarmış ama onun vardığı sonuçları reddetmişti. Ancak Fanon, kendisi için her türlü uzlaşmanın reddi bir estetik alana ve aristokratik bir romantizm biçimine geri çekilmek anlamına gelen Adorno'dan farklı olarak, tamamen çatışmayı eksen alan olumsuz bir diyalektiği yüceltiyordu. Lukácsçı matriste aynı "gezgin teori"nin bu iki sonucunda, Batı Dünyası'nın başlıca iki diaspora –Yahudi ve Siyah– kültürü içerisinde geliştirilen eleştirel düşünceleri, XX. yüzyıl ortasından itibaren ayıran bölünmeyi görmemiz mümkün olacaktır.

YAHUDİ SÜRGÜNÜ VE KARA ATLANTİK

Yahudi sürgünü, 1933 ile 1950'li yılların başları arasında yaklaşık yirmi yıla yayılan, bir entelektüel ilişkiler, teorik aktarımlar, kopuşlar ve türetimler ağı örer. Bu ağın iki kutbu, Almanya (ya da daha doğrusu Almanca konuşan Orta Avrupa) ve kısa bir parantez (1933-1940) boyunca Fransa dolayımıyla Birleşik Devletler'dir. *Bildung* (kişinin kendisini Humboldt'un* kastettiği anlamda eğitip mükemmeleştirme-

---

* Frantz FANON, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çevirmen: R. Şen Süer, Versus, 2011, İstanbul. (ç.n.)

46. A.g.e., s. 444-446 (gönderme: Frantz FANON, *Les Damnés de la terre* [1961], La Découverte, Paris, 2006).

** Kuzey Afrika kentlerinde, yerlilerin oturduğu sur içinde kalan eski mahalleler. (ç.n.)

47. A.g.e., s. 448.

si) fikrini eksen alan bir Yahudi-Alman kültürünün, *Bills of Right*** ilkesi üzerine kurulmuş Amerikan kültürüne geçişi kuşkusuz, başlıca ocağı savaş sırasında ve savaşın hemen sonrasında Alman sürgünleri tarafından oluşturulan totalitarizm kuramlarının vektörlerinden biri olmuştur[48]. Özgürlüğü ve demokrasiyi soyut idealler olarak değil, bir anayasal haklar ve normlar bütünü olarak kavrayan Atlantik geleneği ile karşılaşma, kültürü, Alman toplumuna asimile olma ve onunla bütünleşme biçimi olarak idealize etmeye alışkın bu entelektüeller üzerinde özgürleştirici bir etki yapmıştır. Hannah Arendt'in, Karl Jasper'a 1946 yılındaki bir mektubunda teslim etmiş olduğu gibi, kendisi de, özgürlükten, kamusal alana değer kazandırılmasından ve kelimenin Avrupalı anlamında bir "ulus devlet"in yokluğundan oluşan cumhuriyetçi bir geleneğin keşfi sayesinde, ideolojik bir deli gömleğinden ve Almanya'da edinilmiş bir zihinsel habitustan kurtulmuştu[49]. Bundan, Weber ve Bernard'dan alıp geliştirdiği ama şimdi, bütün ahlaki, estetik veya yazınsal yan anlamlarının ötesinde, devletsiz insanların, ulus devletler sisteminden dışlanmış ve dolayısıyla her türlü haktan yoksun vatansızların durumunu tanımlamayı hedefleyen temel bir siyâsî kategori hâline gelen kavrayış, *parya* olarak Yahudi üzerine düşünce doğacaktı. Kısaca, Arendt için paryalar, bir "dünyasızlık" [acosmisme] ve kamusal alanda görünmezlik hâlinde yaşayan, "haklara sahip olma hakkı"ndan yoksun bırakılmış bireylerdi[50]. Siyasetin yok edilmesi, paylaşılan bir kamusal alanda özgürlüğün temellerini oluşturan çoğulculuğun ve başkalığın ortadan kaldırılması olarak Arendtçi totalitarizm kuramının ortaya çıktığı varoluşsal temel ve entelektüel bağlam, sürgün deneyimi olmuştu.

Siyah diaspora kültürü, sömürgesizleştirmeye kadar XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, kutuplarını Birleşik Devletler, Karayipler, Batı Avrupa ve Afrika'nın oluşturduğu bir Atlantik uzamında yapılanmıştı. Bu, Paul Gilroy'un *Kara Atlantik*[51] kavrayışında özetlediği karmaşık bir bireysel yer değiştirmeler, teorik aktarımlar ve siyâsî değiş tokuşlar ağıdır. Bu ağın içine, 1930'lu yılların Paris'inde, Aimé Césaire ve Leopold Sédar Senghor gibi Karayipli ve Afrikalı entelektüeller tara-

---

* *Wilhelm von Humboldt* (1767-1835): Prusyalı filozof, bürokrat, diplomat; Berlin Üniversitesi'nin kurucusu. (ç.n.)

** İnsan Hakları Beyannamesi. (ç.n.)

48. Karş. Enzo TRAVERSO, *Le Totalitarisme*, a.g.e., s. 53.

49. Hannah ARENDT, Karl JASPERS, *Correspondance*, a.g.e., s. 69.

50. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, "Quarto", Paris, 2000, s. 564-591, 599.

51. Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, Paris, 2010.

fından *zencilik* [*negritude**] kavramının geliştirilmesini yerleştirebileceğimiz gibi, ayrıca C.L.R. James ve Frantz Fanon gibi isimlerde yeni bir antiemperyalist mücadele görüşünün yükselişini ya da yine W.E.B. Du Bois'da Avrupa'ya seyahatlerinin ardından ırkçılık yorumu başkalaşımlarını da yerleştirmemiz mümkün olacaktır. Du Bois'nın XIX. yüzyıl sonunda Berlin Üniversitesi'ndeki öğrenimi, Herder'i ve Alman romantizmini keşfetmesini sağlamıştı. Bu karşılaşmanın etkisi ilk büyük yapıtı olan *Siyah Halkın Ruhları*'nın [*Les* Âmes *du peuple noir*] (1903) öncülü olmuştu. O zamanlar Kayser Wilhelm Reich'ında sosyal bilimlere hâkim olan *Kultur* ile *Zivilisation* arasındaki karşıtlık, onu siyâsî muhafazakârlığa itmek şöyle dursun, Afrika'yı ataların yurdu olarak idealize etmesine ve moderniteyi beyaz üstünlüğünün temelini oluşturan rasyonellik ile terör arasındaki sentez olarak yorumlamasına yol açmıştı. Avrupa'ya daha sonra yaptığı yolculuklar, özellikle Varşova Gettosu yıkıntılarını ziyareti, XX. yüzyılın hakiki sorununu "renk ayrımında" (*colorline*) gören kitabının temel tezini gözden geçirmesine neden olmuştu[52]. Avrupa'da antisemitizmin tarihinin farkına varması, "ırk önyargısının bir renk önyargısından başka bir şey olabileceğini" keşfederek, "belli bir taşralılıktan çıkmasına yardımcı" olmuştu[53]. Bunun sonucunda ortaya çıkan entelektüel değişme muazzamdı çünkü onu Birleşik Devletler'deki ırkçılık sorununa yeni bir perspektiften bakmaya zorluyordu. Bu seyahatlerin sonucu, diye yazmaktaydı, "dünyada Yahudi sorununun daha net bir anlaşılmasından çok, siyah sorununun daha gerçek ve tam bir anlaşılması olmuştu. En başta, Birleşik Devletler'deki kölelik, özgürleşme, kast sorunu, kafamda artık, bu sorunu o kadar uzun zaman boyunca algılamış olduğum gibi, biricik ve ayrı bir şey değildi[54]". Irkçılık, "renk ayrımının", ulusal veya dinsel baskının çok daha ötesinde "fiziki engelleri, renk, inanç, statü engellerini aşıyordu; bu daha çok, her türlü insanı etkileyen ve tüm insanlara sonsuz bir kötülük eden bir kültürel oluşum, çarpık eğitim, insani nefret ve önyargılar sorunuydu[55]".

---

* İki savaş arası dönemde Fransızca konuşan siyah yazarlar tarafından yaratılan edebiyat ve siyaset akımı. "Zencilik bir olgu, bir kültürdür. O, Afrika halklarının ve Amerika'nın, Asya'nın, Avrupa'nın ve Okyanusya'nın siyah azınlıklarının ekonomik, siyâsî, entelektüel, manevi, sanatsal ve toplumsal değerlerinin bütünüdür" *Senghor*; "Bu kelime ilk önce ret anlamına gelir. Kültürel asimilasyonu ret; belli bir, kendi halinde, bir uygarlık kurmaktan aciz Siyah imgesinin reddedilmesi. Kültürel siyâsiden önce gelir." *Césaire*; "Kara adamın olumsuzlanmasının olumsuzlanması." *Sartre*. (ç.n.)

52. W.E.B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk* (1903), Manor, Rockville, 2008, s. 19.
53. W.E.B. DUBOIS, "Le Nègre et le ghetto de Varsovie" (1949), *Raisons politiques*, 2006, n° 21, s. 132. Bkz. Michael ROTHBERG, "W.E.B. Du Bois in Warsaw. Holocaust Memory and the Color Line 1949-1952", *The Yale Journal of Criticism*, 2001, 14/1, s. 169-189.
54. W.E.B. DUBOIS, "Le Nègre et le ghetto de Varsovie", s. 134.
55. A.g.e.

Gezgin teori kavrayışı, bu yer değiştirmeler tarafından yaratılan bu yeni fikirlerin türeyiş sürecini kavrayabilir. Örneğin, Hegel tarafından *Tinin Görüngübilimi*'nde* ana hatları verilen efendi-köle diyalektiğinin Amerikalı siyah entelektüellerde geçirdiği dönüşümü incelemek ilginç olacaktır. Bu pasajı sınıf zulmünün bir metaforu olarak yorumlayan, Lukács'tan Kojève'e uzun bir Batılı gelenekten farklı olarak, siyah entelektüellerin bu pasajda somut bir köleliğin kaldırılması yanlılığı ve sömürgecilik karşıtlığı meselesinden başka bir şey görmeleri mümkün değildi. Gilroy'a göre, bu teorik yer değiştirme Du Bois ya da Fanon'dan çok önce, daha XIX. yüzyılda, biyografi yazarlarının, özellikle Alman çevirmeni Ottila Assing'in aracılığı sayesinde, Hegelci diyalektiğe aşinalığını doğruladıkları Frederick Douglas'ta gerçekleşmişti. Gilroy'un iddiasına göre Douglas, "Hegelci iktidar üst-anlatısını" bir "özgürleşme üst-anlatısına" dönüştürmüştü[56]. Efendinin özbilinci ile kölenin "şeyliği", hatta tarihsellik dışılığı arasındaki Hegelci bölünmeyi aşarak, Afro-Amerikan kültürün bağdaştırmacı karakterini tanımlamayı başarmıştı: "Kutsal olmayanla kutsalın, Afrika ile Amerika'nın, köleliğin dermansızlaştıran deneyiminde dövülmüş ve ilgasının gerekimlerine cevap vermek için biçimlendirilmiş karmaşık bir melezi[57]." Başkaları, bu metne iki yüzyıldır Avrupamerkezcilik tarafından karartılan hakiki kökenini iade ederek, Hegel'in bu Afro-Amerikan okumasında bir çeşit kaynaklara dönüş görebileceklerdir: Alman filozofun basında tutkuyla izlediği ve bir özgürleşmiş köleler cumhuriyetinin ilanıyla sonuçlanışı *Tinin Görüngübilimi*'nin redaksiyonu ile çakışmış olan Haiti Devrimi[58].

Gezgin teorinin bir başka örneğinin özellikle ilginç olduğu görülür: Oswald Spengler'in Birinci Dünya Savaşı sonunda Almanya'da çıkmış olan büyük klasiği *Batı'nın Çöküşü*'nün (*Untergang des Abendlandes*)[59] Yahudi ve siyah sürgünler tarafından alımlanışı. Adorno, 1938'de, kitabını Nazizmin ışığında yeniden okuduğu Spengler'e şaşırtıcı bir deneme ayırıyordu. Adorno, kitabı maziye karışmış bir dünyanın anakronik savuncası üzerine kurulu, kitlesel toplumun ve teknik modernitenin yeminli düşmanı bir muhafazakâr düşünce abidesi olarak yorumla-

---

* G. W. Friedrich HEGEL, *Tinin Görüngübilimi*, Çevirmen: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2011, İstanbul. (ç.n.)

56. Paul GILROY, *L'Atlantique noir*, a.g.e., s. 96 (göndermede bulunulan yapıtlar: Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, Paris, 1993, s. 188-229 ve Frederick DOUGLAS, *Mémoires d'un esclave américain*, Maspero, Paris, 1980).

57. A.g.e.

58. *Karş.* Susan BUCK-MORSS, *Hegel et Haïti*, Éditions Lignes, Paris, 2006.

59. Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Gallimard, Paris, 1993, vol. I.

yan klasik okumaların tam tersine, bu kitapta şeyleşmiş bir dünyanın, "ilerici eleştiriden" birçok bakımdan üstün olduğunun teslim edilmesi gerekecek bir eleştirisinin özelliklerini saptamaktaydı[60]. Yaşlanan bir beden gibi tükenmiş Batı uygarlığının yaşam çevriminin tamamlanması üzerine organikçi metaforlarının ötesinde, Spengler totaliter bir düzenin gelişini haber veriyordu. Muhafazakâr devrimin sözcüsü, teknik ve sınaî ilerleme ile toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini ve dünyanın gayr-i insanileşmesini birleştiren diyalektiği kavramıştı. Spengler'in muhafazakâr romantizmi ve radikal milliyetçiliği kuşkusuz tartışılır olsa da, Adorno, onun tanısını belli bir noktaya kadar paylaşıyor gibiydi. Eleştirisinin, kabul edilebilir olması için, yalnızca barbarlığı ifşa etmekle yetinmesi mümkün olmayıp, uygarlığın yeniden irdelenmesine genişletilmesi gerekecek bir yapıt olan *Batı'nın Çöküşü*'nün meydan okumasıyla başa çıkmak gerekiyordu. Adorno'nun uygarlık eleştirisi, birkaç sene sonra, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Max Horkheimer ile birlikte Batı rasyonelliğinin bizzat kendi "özyıkım" sürecini (*Selbstzerstörung der Aufklärung*) başlatmış olduğunu yazdığında, (Spenglerci erekbilimsel vurgulardan yoksun olmayan) daha tam bir ifade bulacaktı[61]. Adorno, 1938 tarihli denemesinin sonunda, çürümeyi aklından geçirmekten uzak, ütopyayı savunuyordu: "Batı'nın yıkılışının karşısına, kültürün dirilişi değil, can çekişen uygarlık imgesinin, sessiz bir sorunun içine hapsettiği ütopya çıkıyor.[62]"

Günümüzde postkolonyalizmin babalarından biri sayılan Trinidadlı Marksist tarihçi C. L. R. James, 1980'de verdiği bir mülakatta, iki kitabın etkisi altında Marksist olduğunu söylüyordu: Lev Troçki'nin, 1932'de, James'in Londra'ya geldiği yıl yayımlanmış olan *Rus Devriminin Tarihi* ve *Batı'nın Çöküşü*[63]. İlk kitaba atıf, neredeyse yirmi yıl boyunca Troçkist bir militan olmuş bir entelektüel için doğal sayılsa da, Spencer'den bahsedilmesi belli bir hayret uyandırır. Bu, kendi devrinin Alman muhafazakâr kültürünün en büyük kitaplarından birini görmezden gelemeyecek olan Adorno'nunkinden de şaşırtıcı bir durumdur. James elbette, Spencer'in siyâsî fikirlerinin büyüsüne kapılmış değildi; böyle bir kitapta onu cezp eden şey, daha çok kitabın radikal modern uygarlık eleştirisiydi. Britanya İmparatorluğu'nun pragmatik ve pozitivist kültürel ortamında eğitilmiş genç bir entelek-

60. Theodor W. ADORNO, "Spengler après le déclin" (1938-1941), *Prismes. Critique de la culture et société*, Payot, Paris, 1986, s. 50.
61. Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *Dialectique de la raison*, a.g.e., s. 14.
62. Theodor W. ADORNO, "Spengler après le déclin", a.g.e., s. 58.
63. *Karş.* Alan MACKENZIE, "Radical Pan-Africanism in the 1930's. A Discussion with C.L.R. James", *Radical History Review*, 1980, no. 4, s. 74.

tüel için Alman *Kulturpessimismus*'unun, en gerici versiyonlarında bile olsa keşfi, yeni fikirler getirebilirdi. Dolayısıyla, modernitenin bu eleştirisini Marksizmin ışığında yeniden yorumlayarak kendine mal edecekti. James'in Spengler'e yaklaşımı, dostu Gershom Scholem'in söylediğine göre, "en gerici yazarlarına varıncaya dek, devrimin yeraltı uğultusunu algılamakta" özel bir yeteneğe sahip muhafazakâr düşünceye daima hayranlık duymuş olan Walter Benjamin'in[64] yaklaşımından temelde farklı değildi.

Hitler'in 1933'te iktidara gelişinin Yahudi-Alman entelektüel dünyasında neden olduğu travmanın aynısını, Afro-Amerikalı ve Karayipli entelijansiyaya iki yıl sonra Etiyopya Savaşı yaşatmıştı. James destek vermek üzere kendisini Londra'daki Etiyopya Büyükelçiliği'ne tanıttı ve İtalyan faşizminin sömürge savaşına karşı geniş bir propaganda kampanyasının başlatılmasına katkıda bulundu. Hatta bir ara, İtalyan ordusu içinde yenilgici propagandaya varıncaya kadar dayanışma eylemleri örgütlemek için Afrika'ya gitmeyi dahi düşündü. Londra'da International African Friends of Ethiopia'yı [Etiyopya'nın Uluslararası Afrikalı Dostları – ç.n.] yönetti ve savaşın boykot edilmesi için Britanya solunda çetin bir mücadele yürüttü[65]. Adorno ile pek bir alakası olmasa da, bu kampanya, Hannah Arendt'in İkinci Dünya Savaşı sırasında *Aufbau*'nun sütunlarında, Nazizme karşı mücadelede bir Yahudi ordusu kurulması için başlatacağı kampanyayı çok andırır[66].

James, 1938'de, kölelerin sömürge iktidarına karşı ilk muzaffer isyanının tarihini canlandıran bir yapıt olan *Siyah Jakobenler*'i yayımlıyordu. 1791-1803 yıllarının Haiti Devrimi'nin, hızla çok sayıda dile tercüme edilen bu incelemesi, kendisine Atlantik'in her iki yakasında da belli bir itibar kazandırmıştı. Yazmak için Bibliothèque nationale de Paris'de [Milli Kütüphane] bir yıl çalıştığı bu kitabın doğuşunu şöyle özetlemekteydi: "İçinde Afrikalıların –veya Yeni Dünya'da onların soyundan gelenlerin– daima başka halkların sömürüsünün ve canavarlığının nesnesi olmak yerine, geniş bir ölçekte harekete geçip yazgılarını biçimlendirecekleri bir kitap yazmaya karar vermiştim.[67]" Tıpkı, W.E.B. Du Bois'nın iki yıl önce Birleşik Devletler'de yayımlanmış olan

64. Gershom SCHOLEM, "Walter Benjamin", *Fidélité et utopie. Essai sur le judaïsme contemporain*, Calmann-Lévy, Paris, 1978, s. 134.
65. *Karş.* Paul BUHLE, *C.L.R. James. The Artist as Revolutionary*, Verso, London, 1998, s. 55-56.
66. Hannah ARENDT, "Jewish Army. The Beginning of Jewish Politics?" (1941), *The Jewish Writings*, Schoken Books, New York, 2007, s. 136-139.
67. C.L.R. JAMES, "Préface", *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Éditions Caribéennes, Paris, 1983, s. XI (yeniden basım: Éditions Amsterdam, Paris, 2009).

klasik yapıtı *Black Reconstruction** gibi, James'in kitabı da köleciliği modern uygarlığın önemli özelliklerinden biri olarak çözümlüyor ve Toussaint Louverture'ün devrimini, sömürgeleştirilenlerin XX. yüzyıl tarihine damgasını vuracak olan ayaklanmasının ilk aşaması olarak görüyordu. 1938'de, "[...] madenlerde zorla çalıştırma, cinayet, kaçırma, polis köpekleri, bilinmeyen hastalıklar ve yapay kıtlıklar [...] yerli nüfusu on beş yıl içinde 1,3 milyondan, 15.000 kişiye indiren daha yüksek bir uygarlığın yararları"nı hatırlatmak kaçınılmaz olarak sömürgeci şiddet ile faşizmin toplama kampları arasında bir ilişki kurmak anlamına geliyordu[68].

Hannah Arendt 1951'de, *Totalitarizmin Kökenleri*'nin yayımlandığı yıl Amerikan vatandaşlığını kazanıyordu. Kitabı sayesinde kazandığı ün, vatansız ve sürgün statüsünün terk edilmesiyle çakışıyordu. James, 1952'de "istenmeyen yabancı" (*undesired alien*) olarak Ellis Adası'nda enterne edilmişti. İkinci evliliği sonrası vatandaşlığa alınma girişimleri başarısızlığa uğramıştı. Üretken bir Marksist ve antikolonyalist militan olarak, McCarthy Amerikası'nda yeri yoktu. "Düzenli bir oturma iznine sahip olmayan bir yabancıydım. Haklarım yoktu" diye yazacaktı[69]. Aylarca gözaltında tutulduktan sonra nihayet Büyük Britanya'ya sınır dışı edilecekti. James tutuklu kaldığı sürede *Moby Dick*'in XX. yüzyıl tarihi ışığında yepyeni bir yorumu olan, *Mariners, Renegades and Cataways*'i [*Denizciler, Dönekler ve Kazazedeler* – ç.n.] yazar. James'e göre bu roman, Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal çatışmaları önceden haber veriyordu. Melville'in hikâyesi için seçtiği mekân olan *Pequod*'u, modern kapitalist toplumun, denizcilerin proletaryayı ve (özellikle "üç vahşi" zıpkıncı Queequeg, Tastego ve Dagoo'nun) sömürgeleştirilmiş halkları simgeledikleri, Kaptan Ahab'ın ise, kendisiyle birlikte bitirme riski pahasına dünyayı tahakkümü altına almayı saplantı hâline getirmiş olan burjuvaziyi temsil ettiği, bir alegorisi olarak sunmaktaydı. Ahab, balinaya karşı mücadelesinde, tıpkı burjuvazinin tahakküm sistemini sürdürmek uğruna suçlara ve soykırımlara hazır olduğunu göstermiş olduğu gibi, gemisini ve tayfasını feda etmeye hazırdı. Denizciler, saygı duydukları ve "fethedilip kullanılacak bir nesne" olarak görmedikleri doğayla uyumlu bir ilişki

---

* *Black Reconstruction: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, [Siyah Yeniden İnşa: Siyah Halkın Amerika'da Demokrasinin Yeniden Kurulması Çabasında Oynadığı Rolün Tarihi Üzerine Bir Deneme]. (ç.n.)

68. A.g.e., s. 7.

69. C.L.R. JAMES, *Mariners, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live in* (1953), University Press of New England, Hanover, 2001, s. 162.

içindeydiler; onunla "fiziksel, entelektüel ve duygusal olarak" birlik içinde olduklarını hissediyorlardı. Buna karşılık Ahab, onu tahakkümü altına almak ve onu kendisine tabi kılmak istiyordu. James Ahab'ı, bilgileri ve teknolojiyi "insani amaçlara ulaşmak için değil, salt soyut bir erekliliğe göre" geliştiren modern rasyonelliğin bir cisimleşmesi olarak görüyordu[70]. Ahab'ın gözünde, denizciler insan değil, isimsiz bir kitle, *imal edilmiş adamlar* olarak adlandırdığı, şeyleşmiş bir maddeydi[71]. Ahab, Nazi SS'leri hatırlatan vahşi ve gaddar silahlı muhafizlar –Fedallah– tarafından korunuyordu. Balina av gemisi, Melville'in, balinaları parçalayan ve stoklayan denizcilerin son derece karmaşık ve bölümlenmiş emek süreci hakkında sunduğu ayrıntılı betimlemeler ışığında, kapitalist bir fabrika gibi belirir. "Bu dünya –diye yazar James– daha ilk bakışta, içinde yaşamakta olduğumuz modern dünyadır; Ruhr'un, Pitsburg'un, İngiltere'de Black Country'nin dünyası. Şeytanlaşmış insanlar sembolizmiyle, körcesine hızla karanlıklara koşan endüstriyel bir uygarlık sembolizmiyle, kitlesel bombardımanların, alevler içinde kentlerin dünyası, içinde yaşadığımız dünya, Ahab'ın sonunda ya düzenleyeceği ya da yıkacağı dünya söz konusudur[72]." Kısaca, romanın XX. yüzyıl okuruna mesajı, liberal toplumun totaliter topluma dönüşmesidir: "Öyleyse Melville'in izleği, yükselişi ve yıkılışıyla, gücü ve zaaflarıyla totalitarizmdir[73]."

Kör ve yıkıcı araçsal rasyonelliğin bu eleştirisi, Adorno ile Horkheimer'ın, birkaç yıl önce yazdıkları ama Almancada daha önce belirttiğimiz gibi 1947'de Amsterdam'da neredeyse gizli bir baskıda yayımlanmış olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile çok sayıda yakınlık gösterir. James'in New York'ta 1951'de çıkmış olan *Totalitarizmin Kökenleri*'ni okuma imkânı bulmuş olması ihtimal dışı değilse de, iki Frankfurtlu filozofun kitabını tanıma olanağı bulmuş olması pek az muhtemeldir[74]. New York, bu Alman Yahudisi sürgünlerle Trinidadlı bu tuhaf siyah devrimcinin karşılaşmasına hiç tanık olmamıştır. Bu kaçırılmış randevunun hem toplumsal hem de kültürel birden fazla sebebi vardır. Bu sebepler kuşkusuz hem James'in Amerikan akade-

70. A.g.e., s. 22.
71. A.g.e., s. 16.
72. A.g.e., s. 45.
73. A.g.e., s. 54.
74. Bu iki yazarın yakınlıkları üzerine *karş.* Richard KING, "The Old Couple. C.L.R. James, Hannah Arendt and the Return of Politics in the Cold War", in Christopher GAIR (ed.), *Beyond Boundaries. C.L.R. James and the Postnational Studies*, Pluto Press, London, 2006, s. 108-127. James, 1960'da, yazarını "toplumun ekonomik temellerini" yok saymakla eleştirse de, *Totalitarizmin Kökenleri*'ni "totaliter canavarlar"ın tanınması için vazgeçilmez bir eser olarak gösterecektir (s. 123'te zikrediliyor).

mik dünyasının dışında kalmasına, hem de Alman sürgünlerin köklü Avrupamerkezciliklerine bağlıdır. Paul Buhle'nin işaret ettiği gibi bu sebepler aynı zamanda siyâsîdir: Adorno ve Horkheimer "tamamıyla Batı'nın yıkılışına yoğunlaşmışlar"ken, James "kurtuluşun kırıntılarını aramaktaydı"[75]. Adorno ve Horkheimer için, denetim toplumunun ve şeyleşmiş dünyanın bir alternatifi yoktu; James'e gelince o devrime inanmaktaydı. Yahudi-Alman sürgünlerin eleştirel düşüncesi Auschwitz kesiğinin sınırladığı bir ufukta yer almaktaydı. James için, yakın geçmişte gezegeni sarsmış olan felaketler sömürgeleştirilmiş halkların tarih sahnesinde birdenbire boy göstermelerini haber veriyordu. 1930-1950 yılları arasında Batı Dünyası'nın kültürel eksenini Atlantik'in bir yakasından ötekine kaydıran devasa bilimsel ve entelektüel aktarım *Kara Atlantik*'in güzergâhıyla kesişmişti, ancak bunların buluşmasının koşulları bir araya getirilmemişti.

75. Paul BUHLE, *C.L.R. James*, a.g.e., s. 106.

8
Avrupa ve Bellekleri
Canlanışlar ve Çatışmalar

Aralık 2007'de, İspanyol Cortes'i [meclisleri (ç.n.)], sivil toplumu derinden etkileyen bir tartışmanın sonunda, Frankocu diktatörlük döneminde işlenen suçların kurbanlarının tanınmasını ve bunlara –en azından sembolik– bir tazminat ödenmesini öngören bir yasa oyladı. Bu yasanın erdemlerini ve sınırlarını uzun uzadıya tartışmak mümkün olsa da, tarihyazımsal açıdan en çarpıcı olan en başta bu yasanın adlandırılmıdır: "Tarihsel bellek yasası" (*ley de memoria histórica*) çünkü sosyal bilimlerin tüm XX. yüzyıl boyunca birbirinden ayırmaya çalıştıkları iki kavramı, bellek ile tarihi birleştirir. Pierre Nora ve Josef H. Yerushalmi'den geçerek Maurice Halbwachs'tan Aleida Assmann'a varıncaya dek sosyal bilimlerin olmazsa olmazı bunları birbirine karıştırmamaktır[1]. Her ne kadar ontolojik bir boyuta sahip olmasa da –tıpkı bellek gibi tarihyazımı da geçmişin tasarlanmasının bir kipliğidir– bu ayrım önemini korumaya devam eder. Elbette bunların arasında bir hiyerarşi kurmak değil, aralarındaki farkı kavramak söz konusudur. Bellek, bireysel hatıraların geçmişin kolektif tasarımlarının bir bütünüdür. Tarih ise, geçmiş üzerine eleştirel bir söylem; cereyan etmiş olan olgu ve olayların bağlamsal incelenmesini ve bunların yorumlanmalarını amaçlayan bir canlandırımdır. Hiç kuşku yok belleğe, tarihin bir bilim hâline gelme iddiasının çok öncesinde bir matris karakteri tanınabilir[2].Tarih kendisini geçmişin kurallara göre tasarlan-

---

1. Maurice HALBWACHS, *La Mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997; Aledia ASSMANN, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C. H. Beck, München, 2006; Pierre NORA, "Entre mémoire et histoire", *in* Pierre NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire. I, La République*, Gallimard, Paris, 1984, s. VII-XXXIX; Josef H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984. Bu tartışmanın bir sentezi için, *karş.* Enzo TRAVERSO, *Le Passé, modes d'emploi*, La Fabrique, Paris, 2005. [Enzo TRAVERSO, *Geçmişi Kullanma Kılavuzu (Tarih, Bellek, Politika)*, Çevirmen: Işık Ergüden, Versus Yayınları, 2009, İstanbul. (ç.n.)]
2. Paul RICŒUR, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Paris, 2000, s. 106.

mış nesnel bir öyküsü gibi görerek, bellekten, bazen onu bir engel olarak reddederek (arşiv fetişistleri tarafından titizlikle ayıklanan geçici ve aldatıcı anılar), bazen de ona her bilimsel çalışmaya özgü dakiklik ve eleştirel mesafe ile yararlanılması muhtemel bir kaynak statüsü atfederek özgürleşmiştir. Bellek böylece tarihçinin çok sayıda çalışma alanından biri hâline gelmiştir; kolektif belleğin incelenmesi kendisini giderek hakiki tarihsel disiplin olarak oluşturmuştur. Bellek ile tarih arasındaki ilişkiler daha karmaşık, bazen zor hâle gelmiş olsa da, aralarında yapılan ayrım asla tartışma konusu yapılmamıştır ve sosyal bilimler içinde temel bir yöntembilimsel kazanım olarak kalır.

BELLEĞİ TARİHLEŞTİRMEK

"Tarihsel bellek yasası" izleri bulanıklaştırarak ve cinsleri karıştırarak karışıklık yaratır. Belli bir mesafeye koyup kendi kurallarına tabi kılmış olduğu bellekten –en azından niyet düzeyinde– özgürleşmiş olan tarih, şimdi kendisine ikincil, türev bir statü atfedildiğine tanık olmaktadır. Yasanın başlığında isim olarak önce gelen bellektir, tarih ise sıfat mertebesine tenzil edilmiştir. Hukuk, toplumun kendi tarihini nasıl düşünmesi gerektiğine dair normları saptayarak yalnızca geçmişe ilişkin kural koyma iddiasında olmakla kalmamakta, ayrıca geçmişin bir bellek sorunu olduğuna ve tarihin bu meselede işe ancak son tahlilde, ikincil tarzda karıştığına işaret eder gibi de görünmektedir.

Tarihin yazılması anlamında tarih, Carlo Ginzburg'un bize hatırlattığı gibi, doğumu hukuka çok şey borçlu bir zanaattır[3]. Hakikat, deliller gösterilerek ve bir dinleyici kitlesini (jüriyi) aydınlatılmış gerçeklere dayanarak bir sanığın masumiyetine ya da suçluluğuna ikna etmeyi amaçlayan bir savunma retoriği sergilenerek, mahkeme salonlarında belirlenir. Dolayısıyla, adaletin dağıtılması tarihsel öykünün inşası için bir model oluşturmuştur. Bu yasa, tarihsel bilginin bir arkeolojisini canlandırma yoluyla olmasa da, bir hiyerarşi belirleyip bir üstünlük iddiasında bulunarak bunu hatırlatır gibidir. Yıllar boyunca, onlar olmaksızın bu yasanın var olamayacağı çalışmalar yürütmüş olan tarihçiler bunu bir kenara yazmalıdırlar. Sanatları geçmişin canlandırılması ve yorumlanması olsa da, geçmişin tasarımı tekeline sahip değildirler. Bu tasarım, onların denetiminde olmayan ve çoğu kez onları aşan çeşitli yollar takip eder. Tarihçilerin çalışması, bu çalışmayı dilediği gibi kullanan toplumun hizmetindedir. Son söz onlara ait değildir.

---

3. Carlo GINZBURG, *Le Juge et l'Historien. Considérations en marge du procès Sofri*, Verdier, Paris, 1997, s. 23.

Ama günümüzde özellikle hassas olan, tarih ile hukuk arasındaki ilişkiler sorununu bir kenara bırakalım. Bu yasa sadece başlığıyla bile, gerçeklikte, sosyal bilimlerin çalışmak için gereksinim duyduğu "ideal tipler"in ötesinde, birbirlerine çözülmez biçimde bağlı olan tarih ile belleği birbirinden ayırmakta bundan böyle varolan zorluğu ortaya koyar. Tarih ile bellek aynı şey değildir, ama yine de bir "tarihsel belleğin" mevcut olduğunu tabii ki kabul etmek gerekir: Bu, kapatılmış olarak algıladığımız ve artık tarihe girmiş bir geçmişin belleğidir. Diğer bir deyişle, bu yasa, tarihle bellek arasındaki devrimizi karakterize eden çarpışmaya, farklı zamansallıklar arasındaki kavşağa, hem canlı hem de arşivlenmiş bir "akıbete" yönelen çapraz bakışların yerine göndermede bulunur. XX. yüzyıl tarihinin yazılması bu iki zamansallık arasına gerilmiş bir ip üzerinde bir denge egzersizidir. Bir yandan aktörleri, tanık sıfatıyla, araştırmacılar için mutlaka hesaba katılması gereken *kaynak* statüsü kazanmıştır; bir yandan da bu araştırmacılar, bizzat kendi statülerini tartışma konusu yaparak mütemadiyen kendi kişisel geçmişlerini sorgulayan bir malzeme üzerinde çalışırlar. Eric J. Hobsbawm'ın *Aşırılıklar Çağı* ve François Furet'nin *Bir Yanılsamanın Geçmişi* gibi birbirinden bu denli farklı ve birçok bakımdan çatışkılı iki kitap[4] arasında eğer ortak bir özellik varsa, bu ortak özellik tam da, XX. yüzyılın çoğu zaman bir otobiyografi biçimini alan canlandırılmasında yatar.

Siegfried Kracauer, 1960'lı yıllarda, tarihçinin statüsünü sürgün metaforunu kullanarak kavramaya çalışmıştır[5]. Onun gözünde tarihçi de tıpkı sürgün gibi iki dünya arasında –içinde yaşadığı dünya ile araştırma alanı hâline getirmiş olduğu, açınsamak istediği dünya arasında– parçalanmış bir ülke dışılık [exterritorialité] figürüdür. İki dünya arasında asılı kalmıştır, çünkü incelediği devrin aktörlerinin zihin dünyasına nüfuz etme çabalarına karşın, soruları şimdiki zamanda biçimlendirir ve geçmişi yorumladığı analitik kategorileri şimdiki zamanda icat eder. Bu zamansal boşluk hem tuzaklara –öncelikle anakronizm tuzağına– hem de avantajlara sahiptir zira tarihin öznelerinin içinde hareket ettikleri bağlamın kültürel, siyâsî ve psikolojik kısıtlarından kurtulmuş geriye dönük bir aydınlatmaya izin verir. Bir öykü işte bu boşlukta oluşur, geçmişin bir tasarımı işte bu boşlukta biçimlenir. Sürgün metaforu kuşkusuz verimli –sürgün, modernitenin entelektüel ta-

4. Eric HOBSBAWM, *L'Âge des extrêmes. Le court XX^e siècle*, Complexe, Bruxelles/Paris, 1999; François FURET, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Laffont-Calmann-Lévy, Paris, 1995.
5. Siegfried KRACAUER, *L'Histoire. Des avant-dernières choses* (1969), Stock, Paris, 2006, s. 145.

rihinin en büyüleyici boyutlarından bir olmaya devam eder– olmakla birlikte, günümüzde biraz elden geçirilip yumuşatılması gerekir. XX. yüzyılın tarihçisi, bir "sürgün" olduğu kadar, araştırmalarının nesnesine bin ilmekle bağlı, doğrudan ya da dolaylı bir "tanık"tır. Karşılaştığı zorluk, uzak ve bilinmeyen bir dünyanın açınsanmasından çok daha fazla, kendisine çok yakın, belki de bizzat yaşamış olduğu ve izleri kendi çevresinde hâlâ yaşamaya devam eden bir geçmişle araya mesafe koymaktan kaynaklanır. Geçmişin aktörleriyle empatik (ya da heteropatik) ilişkisi, çalışmasına bir yaşanmış deneyim ve öznellik payı zerk ederek aniden yüzeye çıkan, beklenmedik ve hâkim olunması zor aktarım uğraklarıyla bozulma tehlikesi taşır[6].

Öyleyse, bellek geçmişin şimdiki zamanda yapılanan bir tasarımıdır. İçerisinde rolleri, önemleri ve boyutları durum ve koşullara göre değişen çok sayıda öğenin etkileştiği bir sürecin sonucudur. Belleğin bu *vektörleri* hiyerarşik bir yapıda eklemlenmeyip, birlikte varolur ve karşılıklı ilişkileriyle dönüşüme uğrar. En başta donmuş olmayıp, zamanla değişikliğe uğrayan ve birikmiş deneyimlerin süzgecinden geçen kişisel anılar söz konusudur. Bireyler değişirler; anıları bağlamlara, duyarlılıklara ve edinilmiş tecrübelere göre önem yitirir ya da yeni bir önem kazanır. Ardından, Halbwachs'a göre, miras alınan ve paylaşılan bir kültür olarak az çok istikrarlı "toplumsal çerçeveler" içerisinde yaşamaya devam eden kolektif bellek gelir[7]. Bu, Alman dilinin, daha geçici ve öznel, yaşanmış bireysel deneyim (*Erlebnis*) karşıtı olarak, aktarılmış deneyim (*Erfahrung*) sözcüğüyle tarif ettiği şeye tekabül eder. Geleneksel toplumların köylü geleneği ve çağdaş dünyanın işçi belleği bunun paradigmatik cisimlenişleridir. Fakat bu sürece, kolektif bellekleri yeniden biçimlendirerek, kimi zaman da yenilerini yaratarak çok güçlü başka vektörler müdahil olur. Söz konusu olan tabii ki geçmişin, böylece her an erişilebilir ve tüketilebilir bir imgeler deposuna dönüştürülmüş tarihin hakiki bir şeyleşmesinin ayrıcalıklı mekânları, kitle iletişim araçları ve kültür endüstrisi tarafından imal edilen tasarımlarıdır. Ayrıca, devletler tarafından anmalar, müzeler, eğitim sayesinde veya sivil toplum içinde kurumlara paralel ya da bunlara karşı hareket eden hareketler ve dernekler aracılığıyla uygulamaya konan anma politikaları da söz konusudur. Son olarak, tarihi bir çeşit disipline sokma "aygıtına"[8] dönüştürme tehlikesini de beraberin-

---

6. Saul FRIEDLÄNDER, "History, Memory, and the Historian. Dilemnas and Responsibilities", *New German Critique*, no. 80, 2000, s. 3-15.
7. Maurtice HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994.
8. Bu Foucaultcu kavramın soyağacı üzerine *karş.* Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Payot, Paris, 2007.

de getirerek, geçmişi, onun anlamını açıklama ve yorumunu normlara göre yönlendirme iddiasında olan bir çeşit hukuki ağa tabi kılarak, hukuk da bundan böyle kendi rolünü icra eder. Kıta Avrupası'nın birçok ülkesinde son on beş yılda çıkarılan –kimi zaman cezai hükümler içeren– anma yasaları –Anglosakson dünya bu bakımdan bir istisna oluşturmaya devam eder– görüngünün ciddiyetini gösterir.

Şayet tarih, geçmiş üzerine eleştirel bir söylem olarak görülüyorsa, tarihin yazılması kaynakların elde edilebilirliğinin ötesinde, en azından iki öncül gerektirir. İlk önce bir *kesinti* gerekir. Geçmişi, en yakın geçmişi dahi, tarihsel olarak düşünmek için, onu kapanmış bir deneyim olarak belli bir mesafeye koymalıyız. Tarih daima şimdiki zamanda yazılıyor olsa bile, bu, geçmişi şimdiki zamandan ayırmanın koşuludur. Ayrıca, araştırmacılara soruşturma konuları öneren bir *toplumsal bilgi talebi* gerekir. Geçmişin bir tasarımı kamusal alan içerisinde tarih ile bellek arasında ardı arkası kesilmeyen bir gidiş geliş sayesinde oluşur. Bu, tarihyazımını, bilgilerin üretildiği bir yer olmaktan çok –ki tarihyazımı hafıza zayıflıklarının aynası hâline de gelebilir– daha fazla toplumlarımızın sessizliklerinin ve bastırmalarının gri alanları hâline getirir.

ÜTOPYALARIN YİTİMİ

Bu XXI. yüzyıl başında bir Avrupalı belleğin oluşumunu kavramak için gerekli bir öncül, bu yüzyılın bir ütopyaların yitimi atmosferinde açılmış olduğu saptamasından kaynaklanır[9]. Burada, bu yüzyılı daha önceki iki yüzyıldan ayıran ve günümüzün *Zeitgeist*'ını tanımlayan önemli bir fark mevcuttur. Henüz ciddiyetinin farkına varmadığımız ve genellikle yok saymak eğiliminde olduğumuz bu olgu üzerinde biraz durmak gerekir.

XIX. yüzyıl, yeni bir devrin ufkunu tanımlayan Fransız Devrimi ile başlamıştı. Toplum, siyaset ve kültür bu devrimden dönüşmüş hâlde çıkmıştı. 1789 –artık astronomideki dönme [deverân, rotasyon] anlamında değil, bir kopuş ve radikal bir yenilik anlamında– yeni bir devrim kavramı yaratmış ve yükselişi, sanayi toplumunun gelişmesine eşlik eden sosyalizmin temellerini atmıştı. XX. yüzyıl Cihan Harbi'yle ve hâlâ esasen hanedanlara dayanan bir Avrupa düzeninin yıkılışıyla açılmış, ancak bu felaket Rus Devrimi'ni yaratmıştı. Ekim 1917, başından itibaren hem görkemli hem de trajik bir olay olarak belirmişti.

---

9. Bu mutasyonun bir Amerikan gözlem noktasından incelenmesi için *karş.* Russel JACOBY, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Basic Books, New York, 1999.

Korkunç ve kanlı bir iç savaş sırasında hemen otoriter, ardından totaliter bir rejimle sonuçlanmış ama aynı zamanda Avrupa'ya ve dünyaya yayılan bir umut uyandırmıştı. Bu hareketin eğrisi –yükselişi, İkinci Dünya Savaşı bitimindeki doruğu, ardından gerilemesi– XX. yüzyıl tarihinin tamamında derin bir iz bırakmıştı. Buna karşılık, XXI. yüzyıl ise 1989'da bu ütopyanın yıkılışından doğmuştu[10]. Berlin Duvarı'nın yıkılması, ardından SSCB'nin dağılması, uluslararası dallanıp budaklanmalarıyla bir iktidar sisteminin sonundan çok daha fazla şey ifade etmişti: Sovyet rejimi batarken aslında kendisiyle birlikte, yükselişine eşlik etmiş olan ütopyaları ve kısmen tarihi de suların dibine çekmişti.

Fransız Devrimi'nin şatafatlı 200. Yıl kutlamalarında toprağa verilişi, gerek kolektif bellekte gerek de tarihyazımında devrimlerin genel bir yeniden gözden geçirilmesini başlatmıştı. Özgürleştirici potansiyellerinden yoksun bırakılmış devrimler artık, soykırımların bekleme odaları değilse de, salt hükümet darbeleri ve otoriter dönemeçler olarak algılanmaktaydılar. Yenilgiye uğramış devrimler, başka kategoriler yardımıyla çözümlendikleri tarihyazımı alanını terk etmişlerdi. Yaklaşık yirmi yıldan beri, 1918-1920 Alman Devrimi'ni, Bela Kun'un Macar Devrimi'ni veya aynı yıllardaki İtalyan *Biennio rosso*'sunu konu alan bir kitap bulmakta zorluk çekilecektir. Ayrıca, İspanyol İç Savaşı'nın devrimci boyutu da kayıplara karışmıştır; öte yandan Mayıs 68 ise savaş sonrası Fransa'nın en büyük genel grevi ya da aktörlerinin çoğu tarafından yaşanmış olduğu gibi bir "genel prova" olmaktan çıkıp, ülkenin sosyoekonomik ve kültürel modernleşmesinin oynandığı bir psikodrama indirgenmiştir[11]. Buna koşut olarak, devrim kavramı faşizmlerin tarihyazımına güçlü biçimde girmiştir. Üçüncü Bölümde belirlemiş olduğumuz gibi, çok sayıda tarihçi Mussolini ve Hitler'in "faşist devrimlerini", bunları her türlü ekonomik ve toplumsal boyuttan azade kılıp, bunların salt ideolojik, kültürel ve estetik boyutuna odaklanarak betimlemektedir: Simgelerden, ayinlerden ve imgelerden mamul devrimler.

François Furet, hâkim düzen karşısında, o kadar çok hayranının zevkle altını çizdiği bir boyun eğişle *Bir Yanılsamanın Geçmişi*'nde bu bilançoyu çıkarmıştı: "Bir başka toplum fikri neredeyse düşünülmesi imkânsız hâle gelmiştir, ayrıca bugünün dünyasında kimse bu konuda yeni bir kavramın taslağını dahi öne sürmemektedir. İçinde yaşadığımız dünyada yaşamaya mahkûmuz[12]." Benzer bir tanı, yazarın kendinden

10. Fransız Devrimi'nin ve Rus Devrimi'nin kendi yüzyılları üzerindeki büyüleyici etkileri Martin Malia tarafından vurgulanmıştır: Martin MALIA, *Histoire des révolutions*, Tallandier, Paris, 2008, s. 340.
11. Özellikle bkz. Kristin ROSS, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Complexe, Bruxelles, 2005.
12. François FURET, *Le Passé d'une illusion*, a.g.e., s. 572.

memnuniyetini paylaşmaksızın, kapitalizmin artık alternatifsiz göründüğü ve neoliberal ideolojinin zaferinin bunun semptomundan başka bir şey olmadığı bir dünyanın mutasyonlarını anlama kaygısını taşıyan sol entelektüeller tarafından geliştirilmişti. Perry Anderson, *New Left Review*'un yeni bir dizisini sunan programatik bir denemede, solun gezegen ölçeğinde tarihsel bir yenilgisini zihin berraklığıyla kabul ediyordu[13]. Üç yıl sonra, Fredric Jameson, günümüzde "dünyanın sonunu hayal etmenin, kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay" olduğunu yazarak, Anderson'ı yankılıyordu. "Geleceğin zaten burada olanın tekdüze bir tekrarından başka bir şeye benzemediği" bir dünyada ilk görev, "zayıf zaman, başkalık, değişme, Ütopya sinyallerini iletmeyi" başararak "tarihe anlamını" yeniden kazandırmaktan oluşur[14].

Bir on yıl boyunca liberalizm ve piyasa toplumu insanlığın aşılmaz ufku olarak belirirken, başka bir toplum, hatta uygarlık modeli fikri, tehlikeli ve potansiyel olarak totaliter bir ideoloji gibi görünmekteydi. 1999'da Seattle'da yeni bir hareket ortaya çıktı; bu hareket gezegenin ticari şeyleşmesini reddiyor ve "Başka bir dünya[nın] mümkün" olduğunu ilan ediyordu. Gelgelelim bunun çerçevesini çizmekten aciz kalıyordu – ki Furet bu konuda haklıydı. Kısaca, yüzyıl değişmesi bir paradigma mutasyonu atmosferinde gerçekleşmişti: "Umut ilkesi"nden "sorumluluk ilkesi"ne geçiş[15]. "Umut ilkesi", 1936'da Barselona'dan ve 1968'de Paris'ten geçerek, 1917'de Petrograd'dan 1979'da Managua'ya mücadelelere ve isyanlara eşlik etmişti. Ayrıca, mesela Nazizmin işgali altındaki Avrupa'da direniş hareketlerine esin vererek, bu savaşlar ve soykırımlar çağının en karanlık anlarına da uğramıştı. "Sorumluluk ilkesi" gelecek bizi korkutmaya başladığında, devrimlerin totaliter iktidarlar yaratabileceğini keşfettiğimiz zaman, ekoloji gezegen üzerindeki tehditlerin farkına varmamızı sağladığında ve gelecek nesillere miras bırakacağımız dünyadan kaygılanmaya başladığımız zaman galebe çalmıştı. Bununla birlikte, "sorumluluk ilkesi" çok sık, "gerçekçiliğin", yani mevcut düzene uyum sağlayıp sonunda onu kabul etmenin bir eşanlamlısından başka bir şey olmamıştı. Gelecek, diğer tüm zamansallıkları kapsayacak kadar genişlemiş şimdiki zamanı aşması muhtemel bir umudun taşıyıcısı olmaktan çıkmıştı. Reinhart Koselleck'in daha önce bahsedilen kavramsal çiftinin yardımıyla bu tanıyı şu şekilde yeniden

13. Perry ANDERSON, "Renewals", *New Left Review*, 2000, no. 1, s. 16-17.
14. Frenc JAMESON. "Future Citv", *New Left Review*, 2003, no. 21, s. 76.
15. *Karş.* Ernst BLOCH, *Le Principe espérance*, Gallimard, Paris, 1976-1991, 3 Cilt [*Umut İlkesi I,II*, Çevirmen: Tanıl Bora, İletişim, 2007, 2012, İstanbul. (ç.n.)]; Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, Flammarion, Paris, 1998.

ifade etmemiz mümkün olacaktır: Komünizm, bugünün zamansallığında, artık bir "deneyimler alanı" (*Erfahrungsfeld*) ile bir "beklenti ufku" (*Erwartungshorizont*) arasındaki kesişme noktasında değildir[16]. Beklenti kaybolmuş, deneyim ise bir enkaz alanına dönmüştür: Komünizme olsa olsa totaliter boyutunda dönüp bakılmaktadır (tarihselleştirilmekte ve hatırlanmaktadır). Şimdiki zamanın ufkunda, geçmişin ve geleceğin tabi kaldığı bir şimdiki zamancılıkta [présentisme] yaşıyoruz[17].

XX. yüzyıl devrimlerinin başarısızlığı ve reel sosyalizmin yıkılışı, ütopyaların yitiminin yegâne sebepleri değildir. Sosyalist ütopya, bu dönümcül on yılda kendisi de parçalanmış olan bir *işçi belleğ*ine ayrılmaz biçimde bağlıydı.1989 siyâsî dönemeci, sanayi kapitalizminin 1920'li yıllardan beri hâkim olan örgütlenme modeli Fordizmin sonuyla çakışmıştı. Aynı zamanda işçi sınıfının kaleleri olan büyük sanayi yoğunlaşmalarının yerlerinden oynatılmalarıyla birlikte, kitlesel üretim ve emek sürecinin Fordist örgütlenme sistemi giderek sona ermekteydi. Esnek, hareketli, güvencesiz çalışmanın getirilmesi ve ardından genelleştirilmesi, aynı zamanda ücretliler arasında bireyci ve rekabetçi modellerin nüfuz edişi işçi sosyalleşmesinin ve dayanışmasının geleneksel biçimlerini tartışılır hâle getirmişti. Fordizmin krizi, ardından gelen emek sürecinin parçalanması –emek "çoktanrıcılığı"nın zuhuru[18]– ile birlikte kolektif bir kültürün ve kimliğin kurucusu aktarılan bir bellek olarak yaşamaktan neredeyse çıkmış olan işçi belleğinin toplumsal çerçevelerini kırmıştı. Buna koşut olarak, 1990'lı yıllar *parti formu*nun krizi ile imlenmişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası siyasal yaşamın başat biçimi olan ve sol (sosyal-demokrat ve komünist) partilerin paradigmasını oluşturdukları kitle partileri ya yok olmuşlar ya da marjinalleşmişlerdi. Bunlar, yüz binlerce, hatta milyonlarca üyeleriyle ve sivil topluma derinden kök salmış olmalarıyla kolektif belleğin oluşumunun ve aktarımının başlıca vektörlerini oluşturmaktaydılar. Bunların yerini alan "kucaklayıcı" partiler (*catch-all parties*) hiçbir güçlü ideolojik ve toplumsal kimliğe sahip olmayan seçim aygıtlarıdır[19]. Toplumsal düzlemde parçalanan sınıf belleği her türlü siyâsî temsilini kaybetmiş, kamusal

16. Reinhart KOSELLECK, "'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente': deux catégories historiques", *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1990, s. 307-329.
17. François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2003, s. 126.
18. Yüzyıl dönümü olarak Fordizmin sonu üzerine *karş.* Marco REVELLI; *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino, 2001, s. 110-143.
19. Bkz. Otto Kirchheimer'in klasik çözümlemesi: Otto KIRCHHEIMER, "The Transformation of the Western European Party System", *in* Joseph PALOMBARA (ed.), *Political Parties and Political Development*, Princeton University Press, 1966, s. 177-200.

alanda görünürlüğünü yitirenler ise bizatihi madun sınıflar olmuştur. Bu bellek, (Şoah belleğinin savaş sonrasındaki hâli gibi) gizli, yeraltı bir bellek hâline gelmiştir. Taşıyıcılarından mahrum, yenik bir destanın tanığı ve yetimi bu bellek, tıpkı üniversitelerin sosyal bilimler fakültelerinde ayrık ve azınlıkta kalan kendi tarihyazımı gibi bir *maranos* [Yahudi dönmesi] bellek hâline gelmiştir. Avrupa solu hem toplumsal hem de kültürel temellerini yitirmiştir. Bu iki etken, işçi hareketinin, biçimlerinde farklı olmakla birlikte 1933'te Nazizmin iktidara gelişinden sonra veya 1939'da İspanyol İç Savaşı'nın sonunda Franco'nun zaferinden ve Alman-Sovyet Paktı'nın imzalanmasından sonra yayılmış olan yenilgi duygusuyla muhtemelen kıyaslanabilir olan tarihsel yenilgi duygusunu büyük ölçüde ağırlaştırmıştır. Reel sosyalizmin yenilgisini, solun stratejik bir bilançosu değil, muhafazakâr bir ideolojik saldırı takip etmiştir. Tarihin bir çeşit ironisiyle, işçi belleği kamusal alanı, bellek söylemi bu alanı istila etmeye hazırlandığı sırada terk etmiştir.

Bununla birlikte, ütopyaların sonunun daha büyük boyutların bir mutasyonunun aynası olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Kimi gözlemciler için, geçen yüzyılı kapitalist ve sosyalist varyantlarının ötesinde hâkimiyeti altına almış olan bir modernite görüşünün çöküşü söz konusu olacaktır. Susan Buck-Morss'a göre devrimizin tablosuna çok koyu renkler vererek Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sonra yitip giden, "kitlelere mutluluk getirmeye muktedir bir sınaî moderniteye ilişkin ütopik rüya"dır[20]. Uzaya Sputnikler yollamış bir toplumun çürümesi üretim ve teknoloji üzerine kurulmuş bir uygarlığı yeniden tartışma konusu hâline getiriyormuş gibi görünmektedir. Kitle, Elias Canetti'nin 15 Temmuz 1927'de Viyana'da yüzyılın başat gücünü keşfettiğini sandığı bu gizemli ve muktedir beti[21], kolları dört bir yana uzanan kentlerin, büyük fabrikaların, donatım savaşlarının gelişmesine eşlik ettiği gibi, sinemanın, kitle iletişim araçlarının ve kentsel sosyolojinin olağanüstü gelişmesinin yükselişine de eşlik etmiştir. Tarihsel özne ve yüzyılın tüm siyâsî rejimlerinin, sadece komünizmin ve faşizmin değil, aynı zamanda Rooseveltçi *New Deal*'in de ikonografik tasarımlarının nesnesi olan kitleye[22], 1989'da bir bireyler toplumuna

20. Susan BUCK-MORSS, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West*, The MIT Press, Cambridge, 2002, s. XIV.
21. Elias CANETTI, *Le Flambeau dans l'oreille. Histoire d'une vie, 1921-1931*, Albin Michel, Paris, s. 265.
22. Özellikle bkz. Berlin Deutsches Historisches Museum sergisi katoloğunda toplanan belgeler: Hans-Jürg CZECH, Nikola DOLI (ed.), Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945, Sandstein Verlag, Dresden, 2007 faşist İtalya'yı, Nazi Almanyası'nı, Stalinci SSCB'yi ve *New Deal* Amerika'sını karşılaştırır.

apaçık dönüşle yol verilmiştir. Kitlesel düşler kaybolmamıştır ama bunların yayılması, dünyanın özel tüketim biçimine bürünen bir şeyleşmesi çerçevesinde öncelikli olarak başka mecralar izler.

KURBANLARIN GİRİŞİ

Geçmişin devrimizi karakterize eden yeniden canlandırılması hiç kuşku yok ütopyaların bu yitiminin sonucudur: Ütopyasız bir dünya, bakışını kaçınılmaz olarak geçmişe çevirir. Belleğin Batılı toplumların kamusal alanında söylem olarak –kapsayıcı, tarihsellik ötesi, hatta bazen "teolojik[23]" kategori olarak– ortaya çıkışı bu başkalaşımın sonucudur. Bu söylem bir yandan, nostaljik ve muhafazakâr *milli miras hâline getirme* biçimini almıştır: Yitirilmiş veya tehdit altındaki bir ulusal kimliğin fetişleştirilmiş anıtları olarak anma mekânları tapınması. Diğer yandan da, liberal anti-totalitarizmin vazgeçilmez mantıki sonucu müşfik hümanizm biçimini almıştır. XXI. yüzyıla devrimler olmadan, ne Bastille'in zaptıyla ne de Kışlık Saray'a saldırıyla girdik. Buna karşılık, bunların yerine New York'un ikiz kulelerine ve Pentagon'a korkunç saldırılara, umut değil terör saçan saldırılara katlanmak zorunda kaldık. Geriye dönüp bakıldığında, XX. yüzyıl bir savaşlar, totalitarizmler ve soykırımlar çağı gibi görülmektedir. Daha önceleri varlığını hissettirmeyen mütevazı bir beti, *kurban*, tablonun merkezi hâline gelmiştir. Kitlesel, isimsiz, sessiz kurbanlar sahneyi istila etmiş ve artık tarihe bakışımıza hâkim olmuşlardır. Nazi kamplarının tanıkları –Primo Levi, Robert Antelme, Imre Kertesz, Jorge Semprun, Elie Wiesel...– ve Stalinci Gulagların tanıkları –Varlam Chalamov, Gustaw Herling...– yapıtlarının etkisi sayesinde bunların sözcüleri hâline gelmişlerdir. Tarihçi Tony Judt, savaş sonrası Avrupa'yı tasvir eden freskini simgesel bir başlık taşıyan Kıta'nın belleğine ayrılmış bir bölümle bitirir: "Ölüler Evi Üzerine[24]".

Kurbanlara karşı bu yeni duyarlılık, her yerde hazır ve nazır olmasına karşın daima gölgede kalmış bir betiyi yeniden tarihe dahil ederek, XX. yüzyılı yepyeni bir ışık altında aydınlatır. Tarih şimdi Walter Benjamin'in dokuzuncu tezinin Meleği tarafından tasarlanan manzaraya benzemektedir: Durmaksızın göğe doğru yığılan bir enkaz alanı[25]. Yeni zaman ruhunun Yahudi-Alman filozofun Mesihçiliğinin tam tersi

23. François HARTOG, *Régimes d'historicité*, a.g.e., s. 17.
24. Tony JUDT, *Après guerre. Une Histoire de L'Europe depuis 1945*, Armand Colin, Paris, 2007, s. 931-963. Bu konuda ayrıca bkz. Anette WIEWIORKA, *L'Ére du témoin*, Plon, Paris, 1998.
25. Walter BENJAMIN, "Sur le concept d'histoire", Œuvres III, Gallimard, Paris, 2000, s. 434.

yönde yer alması hariç. Hiçbir "şimdiki zaman" (*Jeztzeit*) yenilenlerin umudunu yerine getirmek için geçmişle yankılaşıma girmemektedir. Gulag'ın anısı devrimlerinkini, Şoah'ın anısı antifaşizminkini silmiş, köleciliğin anısı antikolonyalizmin belleğini karartmıştır; her şey sanki kurbanların anısı, mücadelelerinin, zaferlerinin ve yenilgilerinin anısıyla birlikte var olamazmış gibi olup bitmektedir.

AVRUPA KİMLİKLERİ

Avrupa'nın belleği günümüzde işte bu bağlamda belirginleşmektedir. Elbette homojen bir bellek söz konusu değildir. Söz konusu olan, çok sayıda ulusal belleğin basit bir toplamı da değildir. Bu ulusal bellekler tabii ki vardır ama bunlar da kendi içlerinde bölünmüştür. Bölünmüşlükleri bazen bir oybirliği görünümüyle gizlense de, bir anma sırasında, bir anıtın açılışında, bir sergi ya da bir anılar derlemesinin yayınlanışı sırasında, ilk fırsatta açığa çıkar. İspanya'da yukarıda bahsedilen "tarihsel bellek yasası"nın çıkarılması öncesinde yaşanan aşırı polemikçi tartışma bunun kanıtıdır. Günümüzde hâkim olan retorikler, Avrupa'nın geçmişini, post-Hegelci bir tarihin sonu hikâyesinin içine yerleştirip, büyük yıldönümleri sırasında duygudaşlık sergileyen devlet reislerinde somutlaşan barışık bir bellek profili çizerler[26]. Verdun'un, Normandiya Çıkarması'nın veya Auschwitz'in kurtuluşunun medyatikleştirilmiş anma törenleri, her ülke içerisinde hâlâ canlı "bellek savaşları" ile üst üste gelir[27]. Eric Hobsbawm, Avrupa'dan bahsederken, "tarihini karakterize eden şey tam da bölünmüşlük olduğundan, birlik varsayımı[nın] daha da saçma hâle gel"diğinin altını çizmekte haklıdır. Dolayısıyla, diye ekler, günümüzde yüceltilen "Avrupa değerleri"ni –kapitalist ekonomi üzerine kurulmuş liberal demokrasi– "kıtamızın tarihinin altında yatan bir akımın" görünür tezahürü olarak yorumlamak anakroniktir[28]. Bu söylem yenidir. Avrupa fikri (terimin ötesinde) Aydınlanma'ya kadar gider ve Avrupa'nın birleştirilmesi projesi, ortak bir pazara ve para birimine dayanan ekonomik bir sürecin mantıki sonucu olarak geliştirildiği XX. yüzyılın ikinci yarısı-

26. *Karş.* Perry ANDERSON, "Depicting Europe", *London Review of Books*, 20 Eylül 2007.
27. *Karş.* Pascal BLANCHARD, Marc FERRO et Isabelle VEYRAT-MASSON, "Le guerres de mémoires dans le monde", *Hermès*, 2008, nº 52. Fransız örnek olayı üzerine *karş.* Pascal BLANCHARD, Isabelle VEYRAT-MASSON et Benjamin STORA (dir.), *La Guerre de mémoires. La France et son histoire*, La Découverte, Paris, 2008.
28. Eric HOBSBAWM, "L'Europe: mythe, histoire, réalité", *Le Monde*, 25 Eylül 2008. Ayrıca bkz. Eric HOBSBAWM, "The Curious History of Europe", *On History*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1997, s. 217-227.

nın tarihini taşır. Modern Avrupa'nın tarihi uzlaşmaz uluslar arasında silahlı çatışmalardan oluşur. Otuz Yıl Savaşları'nın sonunda Westfalya Barışı ile doğmuş ve ardından Napolyon Savaşları'nın bitiminde Viyana Kongresi sırasında pekiştirilmiş olan *Jus Publicum Europæum* [Avrupa Kamu Hukuku – ç.n.] fikri[29], Avrupa'nın, kendi aralarında birlikte var olmanın kurallarını koyma yeteneğinde bir egemen devletler uzamı olduğunu koyutlamakla birlikte, aristokratik elitlerinin ileri görüşlülüğünden bahsetmek haricinde, ona bir bellek bahşetme iddiasında değildi. Avrupa'nın birleşme süreci 1950'li yıllarda bir ortak pazarın yaratılmasıyla başlatılmış, ardından ortak bir para biriminin doğumuyla pekiştirilmişse eğer, bunun nedeni tam da Kıta'nın barıştırılmasının belleklerinin yansızlaştırılmasını gerektirmesiydi[30].

Tarihsel olarak, tek uygarlık olarak, jeopolitik ve ortak yazgı uzamı olarak Avrupa görüşü, dış kendiliklere veya tehditlere tepki şeklinde ortaya çıkmıştı. Önce İslam'a karşı Hıristiyan Avrupa; ardından "vahşi" sömürge dünyasının karşıtı beyaz, emperyal ve "uygar" Avrupa; son olarak, Soğuk Savaş döneminde, Ortodoks, Müslüman ve Sovyetik bir Avrasya'nın karşıtı dinsel düzlemde Katolik ve Protestan, ekonomik düzlemde kapitalist, siyâsî düzlemde liberal ve demokratik bir Avrupa olmuştu[31]. Dolayısıyla, şayet "Avrupa değerleri"nin altında yatan bir akım varsa, bunu Kıta'nın tarihine damgasını vurmuş olan oryantalizmde, sömürgecilikte ve antikomünizmde aramak gerekecektir. Bu perspektifte, ortak bir Avrupa geçmişi duygusu, Norbert Elias'ın deyişiyle, "Batı'nın özbilinci"nin (*Selbstbewusstsein des Abendlandes*) dışavurumundan başka bir şey değildir[32]. Diğer bir deyişle, farklı bileşenlerini özgüllüklerinin ve karşıtlıklarının ötesinde, bunları güya antitezlerini oluşturacak bir dış dünyanın karşısına çıkararak bir araya getiren bir uygarlık çiçekliği olarak Avrupa görüşü. "Uygarlık kavrayışı –diye yazar Elias– halklar arasındaki farkları bir noktaya kadar siler; vurguyu, bunu kullananların hassasiyetlerinde, tüm insanlarda ortak olana ya da en azından öyle olması gerekene yapar. Ulusal sınırları ve özgül karakterleri kesinlikle belirlendiği için yüzyıllardır artık tar-

---

29. Carl SCHMITT, *Le Nomos de la tere dans le droit des gens du Jus Publicum Europæum* (1950), PUF, Paris, 2001.
30. Avrupa birleşmesinin siyâsî süreci üzerine *karş.* Perry ANDERSON, *The New Old World*, Verso, London, 2009, özellikle birinci ve dördüncü bölümler.
31. *Karş.* J. C. A. POCOCK, "Some Europes in Their History", *in* Anthony PADGEN (ed.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, 2002, s. 55-71. Ayrıca bkz. Edgar MORIN, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987, s. 37.
32. Norbert ELİAS, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy/Presses Pocket, Paris, 1973, s. 11 (özgün metin esas alınarak değiştirilmiş çeviri: Über *den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997, s. 89).

tışma konusu yapılmayan halkların, zaten çoktan beri sınırlarından taşıp sömürgeleştirici faaliyetlere girişmiş halkların kendinden memnuniyetini ifade eder.[33]" İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcını imleyen yıl 1939 tarihini taşıyan bu pasaj, iyimserliğinin ötesinde, aşkın bir Batılı duygunun gücüne tanıklık eder, öyle ki çatışmanın tamamı boyunca Nazizm ile savaşabilmek için önce, onu bir çeşit dışarıdan gelen barbar istilacı olarak tanımlayıp Batı'dan kovmak gerekecektir[34]. Britanyalı tarihçi Hugh Trevor Roper 1965'te bile şunları yazabiliyordu: "[S]on beş yüzyılın dünya tarihi, yorumlanmaya değer hadiseleri bakımından bir Avrupa tarihi olmuştur. Tarihi incelememiz Avrupa-merkezciyse bunun için özür dileyecek hâlimiz yoktur[35]". Tabii ki Jack Goody'nin "on üç yüzyıl süren değiş tokuş" olarak adlandırdığı şeyi, yani Avrupa ile başta Müslüman Dünyası olmak üzere diğer uygarlıklar arasında entelektüel, bilimsel ve teknik aktarımlardan oluşan bir tarihi gizleyen bir tasarım söz konusudur[36]. Sadece farklı ulusal bileşenleri değil, Avrupa'nın bizzat kendisi de bir "hayali cemaat"tir[37].

Günümüzde, Eliaşçı retorik daha az ikna edici görünmektedir. Komünizmin sonu kuşkusuz Batı'nın üstünlüğünün parlak bir tanıtlanması olarak algılanmıştır, öyle ki kimileri aşırı iyimser bir on yıl boyunca bunda bir Tarih sonunun *signum prognosticum*'unu* görmüşlerdir. Gelgelelim Batı'nın bu zaferi Avrupa'nın artık merkezini oluşturmaktan çıktığı bir devirde vuku bulmuştur. Avrupa belleği bir küreselleşme –geçmişin uluslararası ölçekte açıkça görülebilir bir yeniden canlandırılması[38]– sürecinde yer alır ve gelişinden itibaren Kıta'nın *taşralaşma*sıyla imlenen bir geçmişe (XX. yüzyıl) odaklanır. Bu mutasyonun ilk aşaması, Cihan Harbi'nin sonunda Batı Dünyası'nın eksenini Atlantik'in bir yakasından ötekine kaydıran *translatio imperi* [egemenlik aktarımı – ç.n.] olmuştur. 1945'teki ikinci aşama ise, Avrupa'yı Bir-

33. A.g.e., s. 13-14.
34. Örneğin *karş.* Carlton J. H. HAYES, "La nouveauté du totalitarisme dans l'histoire de la civilisation occidentale" (1939), *in* Enzo TRAVERSO (dir.), *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001, s. 323-337.
35. Hugh TREVOR-ROPER, *The Rise of Christian Europe*, Thames & Hudson, London, 1965, s. 11, alıntılayan Jack GOODY, *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 1.
36. Jack GOODY, *L'Islam et l'Europe. Histoire, échanges, conflits*, La Découverte, Paris, 2004, I. bölüm.
37. Tıpkı, Benedict Anderson'un tanımladığı uluslar gibi: Benedict ANDERSON, *L'Imaginaire national. Réflexions sur les origines et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 2002 [*Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çevirmen: İskender Savaşır, Metis, 2003, İstanbul. (ç.n.)]
* Lat. Alamet, işaret. (y.h.n.)
38. *Karş.* Henry ROUSSO, "Vers une mondialisation de la mémoire", *Vingtième Siècle*, 2007/2, n° 94, s. 3-10.

leşik Devletler ile SSCB arasında bir bölünme ve çatışma uzamı hâline getiren iki kutuplu bir dünyanın yaratılması olmuştur. Aynı zamanda Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya devasa bir bilimsel ve entelektüel aktarımın da damgasını vurduğu bu önemli dönemeçten sonra, sonucunda Avrupa için kendisini evrensel tarihin çekirdeği olarak görmenin basitçe olanaksız hâle geldiği bir yeniden irdeleme başlatılmıştı. Çin'in ve Hindistan'ın uluslararası sahnede önemli aktörler olarak ortaya çıkmaları Amerikan gerilemesinin –meydana geldiğini varsayarsak– yeni bir Avrupa hegemonyasına yol açmayacağını göstermektedir. Fatih Avrupa öyküleri artık kabul görmemektedir. Perspektif günümüzde değiştirilmiştir: Avrupa'nın "uygarlaştırıcı misyonu" daha ziyade kurbanlarının belleğini evrenselleştirmekten oluşmaktadır. Sömürgecilik, komünizm ve Şoah, belleği devlet sınırlarını aşan, böylece ortak referanslar oluşturmaya imkân tanıyan uluslar üstü deneyimlerdir.

BELLEKSEL UZAMLAR

Tarihçi Rudolf von Tadden'in esinlediği bir konferans ve İsralli-Alman araştırmacı Dan Diner'in parlak bir denemesi dikkatin, aynı yıldönümü tarihinin, 8 Mayıs 1945'in kutlanmasında yoğunlaşan bellek çatışmalarına odaklanmasına neden olmuştu. Çok sayıda ülkede bayram ilan edilmiş olan bu yıldönümü, Batı Dünyası için, Doğu Avrupa için ve Kuzey Afrika ülkeleri için aynı şeyi ifade etmez[39]. Batı Avrupa Üçüncü Reich'ın müttefik güçlere koşulsuz teslim oluşunu kurtarıcı bir olay, bir barış, özgürlük, demokrasi çağının başlangıç noktası ve kardeşi kardeşe kırdıran bir çatışmada parçalanmış bir kıtanın barışması olarak kutlar. Yıllar geçtikçe, Almanların kendileri de, yenilgiyi önce egemenlikten yoksun bırakılmanın ardından iki düşman devlete bölünmenin izlediği bir ulusal aşağılanma olarak gören eski algılarını bir kenara bırakarak gitgide geçmişin bu tasarımına katılmışlardır. 1985'te, FAC [Federal Almanya Cumhuriyeti] Cumhurbaşkanı Richard von Weizsäcker ses getiren bir konuşmada 8 Mayıs'ı "kurtuluş günü" olarak nitelemiş, yirmi yıl sonraysa Şansölye Gerhard Schröder, Jacques Chirac'ın, Jack Straw'un ve George W. Bush'un yanı başında müttefiklerin 6 Haziran 1944 Normandiya Çıkarması'nın anma törenlerine dahi katılmıştır. Almanya'nın Batı Dünyası'nda derinlemesine kök salmış bir "anayasal yurtseverlik" biçimine katılımı kesinlikle onaylanmıştır.

---

39. Rudolf von THADDEN und Steffen KUDELKA (ed.), *Erinnerung und Geshichte. 60 Jahre nach dem 8 Mai 1945, Wallstein*, Göttingen, 2006; Dan DINNER, *Gegenläufige Gedächtnisse*. Über *Geltung und Wirkung des Holocaust*, Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen, 2007.

Şoah'ın anısı bu bağlamda bir *birleştirici öykü* rolü oynamıştır. Mazisi aşağı yukarı son yirmi yıla giden yakın tarihli bir görüngü söz konusudur. Bu, birçok aşamadan geçmiş bir belleksel sürecin sonucudur. Önce savaş sonrasının sessizliği, ardından –Yahudi belleğinin uyanması ve bir kuşaksal mutasyon tarafından harekete geçirilen– 1960'lı ve 70'li yılların anamnezi, son olarak bugün tanık olduğumuz hatırlama takıntısı olmuştur. Şoah, uzun bir bastırma döneminin ardından, yüzyıllar boyunca önemli bileşenlerinden birini oluşturduğu antisemitizmden nihayet temizlenmiş olan bir Avrupa kültüründe tekrar su yüzüne çıkmıştır. Bu görüngüden tüm Avrupa ülkeleri, sadece önemli bir Yahudi azınlık barındıran Fransa değil, aynı zamanda Yahudi cemaatinin tamamen yok edilmiş olduğu Almanya da etkilenmiştir. Şoah'ın XX. yüzyıl tarihine ilişkin imgelerimizdeki yeri, oldukça paradoksal bir dinamik takip ederek, biz zamanla bu olaydan uzaklaştıkça artıyormuş gibi gözükmektedir. Bu elbette tersinmez bir eğilim değildir ve Nazi kamplarından sağ kurtulanların hayatta kalanlarının aramızdan ayrılmasıyla mutasyonlar yaşayacağı varsayılabilir. Şoah yine de şu an için Holocaust belleğinin bir çeşit "sivil din"e (yani Rousseau'nun anladığı anlamda, bir topluluğun birliği için gerekli laik bir inanca) dönüşmüş olduğu Batılı uzamı –hem Avrupa'yı hem de Birleşik Devletler'i– hâkimiyeti altına almış durumdadır[40]. Yahudikırımının anılması ayinselleştirilerek ve medyatikleştirilerek liberal demokrasinin kurucu değerlerinin –çoğulculuk, hoşgörü, insan hakları...– kutsallaştırılmasının hizmetine sokulmuştur. Bu değerlerin savunulması ve aktarılması laik bir hatırlama ayini biçimini alır.

Kolektif bellek ile Şoah sivil dinini birbirine karıştırmamak gerekecektir: ilki geçmişin bugünün dünyasındaki varlığıdır; ikincisiyse bir tasarım, eğitim ve anma politikasıdır. Ulus aşırı bir tarihsel bilincin oluşumunda kök salmış olan Holocaust sivil dini, kamu yetkililerinin pedagojik bir çabasının sonucudur. Ocak 2005'te, Auschwitz Kampı'nın kurtuluşunun, devlet ve hükümet başkanlarının hazır bulunduğu anma töreni, çoğu kez üzerinde fikir birliğine varılmış bir merhamet belleği oluşturmayı amaçlayan bir stratejinin söz konusu olduğunu gösterir. Irak'a karşı savaşın mimarlarının (Dick Cheney, Jack Straw, Silvio Berlusconi) bu anma töreninde en ön safta yer alması, bu törenin özünde amacını fena halde açığa çıkarmaktaydı: Bizi oraya müdahale etmeye iten kurbanların hatırasıdır der gibiydiler; ahlak bizden yana, savaşı-

40. *Karş.* Peter NOVICK, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, New York, 1999, s. 11, 198-199. "Sivil din" kavramı üzerine, *karş.* Daniel LEVY and Natan SZNAIDER, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia, 2006.

mız meşrudur. Avrupa Birliği çerçevesinde, Holocaust sivil dini çok sayıda işlevi yerine getirmesi muhtemel ulus üstü etik bir temel yaratmaya çalışmaktadır. Bir yandan, bölünmeleri telafi etmeye ve ortak bir uluslararası politikanın yokluğunun üstesinden gelmeye yardım eder (Chirac, Berlusconi ve Straw Irak Savaşı konusundaki görüş ayrılıklarına rağmen kendilerini birlik içindeymiş gibi gösterebilmişlerdir). Diğer yandan da, yerle bir olmuş anayasa projesinin deyişiyle "yüksek düzeyde rekabetçi" bir piyasa ekonomisi ve esasen oligarşik bir iktidar üzerine kurulmuş bir Avrupa inşasının çok açık demokratik boşluğunu erdemli bir aldatıcı görünümün gerisinde gizler.

Her sivil din gibi, Holocaust'ın kamusal hatırlanması da hem erdemlere sahiptir hem de muğlâklıklar sergiler. Almanya'da, Nazizm tarafından toplu kırıma uğratılmış Yahudilere ithaf edilmiş bir anıtın (*Holocaust Mahnmal*) Berlin'in merkezine dikilmesi tarihsel önemde bir kimliksel mutasyonu taçlandırmıştır. Nazizmin suçları artık tıpkı Reform ya da *Aufklärung* gibi, Alman ulusal bilincinin bir parçasını oluşturmaktadır. Almanya kan ve toprak mitinin yerini modern bir yurttaşlık görüşüne bıraktığı siyâsî bir topluluğa dönüşmek üzere, kendisini etnik bir topluluk olarak tasavvur etmekten vazgeçmiştir. Aynı zamanda, Şoah'ın anısının yeniden birleşmiş Almanya'nın "bellek ödevi" olarak korunmasına, DAC'nin [Demokratik Almanya Cumhuriyeti] geçmişinin planlı bir karartılması, hatta tahribi eşlik etmektedir. DAC'nin tarihiyle bağlantılı yapıların (başta Hohenzollern Şatosu'nun eski yerindeki Cumhuriyet Sarayı gelmek üzere) yıkılması, eski sinagogların, Yahudi mezarlıklarının ve Üçüncü Reich'ın bellek yerlerinin düzenli restorasyonuyla (örneğin Nazi kongrelerine ev sahipliği yapmak üzere inşa edilmiş Nuremberg'teki Zeppelin Stadı'nın müze hâline getirilmesiyle) güçlü bir tezat oluşturmaktadır. Almanya, Nazizmin ve Şoah'ın belleğini yeniden sahiplenmek için harcadığı kadar enerjiyi DAC'nin (ve onunla birlikte antifaşizmin) belleğini silmek için harcamıştır[41].

Bununla birlikte, Alman örnek olayını genelleştirmek mümkün olmayabilecektir. Daha önceki bir bölümde görmüş olduğumuz gibi, İtalya bambaşka bir evrim yaşamıştır. Orada, Holocaust belleği sahne önünde, ulusal tarihin genel bir revizyonu, Direniş'i "vatanın ölümü"nün başlıca sorumlusu, "Salò'nun çocukları"nı (*i ragazzi di Salò*) ise ulusal birliğin savunucuları hâline getirdiği sırada belirmiştir[42]. Almanya'da,

41. Bu konuda bkz. Régine ROBIN, *Berlin chantiers*, Stock, Paris, 2000. Daha genel bir yaklaşım için *karş.* Peter REICHEL, *L'Allemagne et sa mémoire*, Odile Jacob, Paris, 1998.
42. Bu tartışma üzerine *karş.* Filippo FOCARDI (ed.), *La guerra della memoria. La Resistanza nel dibattito politico italiano dal 1945 ad oggi*, Laterza, Roma, 2005.

Nazizmin suçları uzun bir bastırma döneminin ardından ulusal tarihsel bilincin içine dahil edilmişken, İtalya'da oldukça paradoksal bir görüngüye tanık olunuyordu: Şoah'ın kamusal alanda ortaya çıkışı faşizmin itibarının iadesiyle çakışmıştı. Buna karşılık Almanya ile İtalya'nın paylaştıkları şey, birileri için totaliter, diğerleri içinse yurtseverlik karşıtı antifaşist belleğin reddidir.

Kurbanlar çağı Şoah'ın Batılı belleğin, etrafında Ermeni soykırımından Tutsi soykırımına, kölecilikten Gulag'a, sömürge katliamlarından Latin Amerika diktatörlüklerinde "gözaltında kaybolanlar"a yakın ya da uzak başka zorbalıkların anısının inşa edildiği paradigmasına dönüşmesine tanık oluyor. Tarihyazımının kendisi de bu eğilimden derinden etkilenmiştir: *Holocaust Studies* tarafından geliştirilmiş olan yorumlama araçlarını çoğu kez genelleştirmiştir. Tarih böylece zalimlerle kurbanlar arasında bir dikotomiye indirgenir. Bu eğilim yalnızca soykırımların belleğini değil, aynı zamanda İspanyol İç Savaşı gibi oldukça farklı doğada tarihsel deneyimlerin belleğini de ilgilendirir. Bir "unutma paktı" olarak adlandırılmış olan şey üzerine kurulmuş, belleğini kasten yitirmiş bir demokratik geçişten otuz yıl sonra Frankoculuğun hayaletleri yeniden ortaya çıkmıştır[43]. Özgürlüğe geri dönüşe eşlik etmiş olan –ne dayatılan ne tam olan ama gerçek– bastırmanın kökeninde bir yeniden şiddete sürüklenme korkusu yatmaktaydı. Günümüzde yeni bir nesil yetiştirmiş olan sağlam bir demokraside İspanya'nın Avrupa ile bütünleşmesi belleksel düzlemde de kimi zaman paradoksal etkileriyle birlikte tamamlanmaktadır. İspanyol İç Savaşı'nı kuşatan suçlar –Frankocu şiddet, Cumhuriyetçi şiddetten daha kanlı, daha yoğun ve daha uzun süreli olmuş olsa da, suçlar iki tarafta da işlenmişti– son yıllarda tarihçiler tarafından yürütülen muazzam bir araştırma çalışmasının konusunu oluşturmuştur. Tarihçiler bu suçların biçimlerini canlandırmış, aktörlerinin rolünü, saiklerini ve ideolojilerini çözümlemiş, kurbanlarını belirlemiş ve nicelemiştir. Bu aydınlatma çalışması, demokrasi ile faşizm arasındaki bir çatışmayı –1930'lu yılların Avrupası'nda İspanyol İç Savaşı böyle algılanmış ve böyle yaşanmıştı– bir insanlığa karşı suçlar sekansına dönüştürerek tarihin anlamını karartma eğiliminde olan okumaların kamusal alanda ortaya çıkmalarına engel olmamıştır. Hatta kimileri bunda bir "soykırımın", diğer bir deyişle içinde (ayrıca seçilen perspektife göre yer değiştirebilir) zalimlerden ve kurbanlardan başka

43. *Karş.* Santos JULIÁ, "Memoria, historia y politica de un pasado de guerra y dictadura", *in* Santos JULIÁ (ed.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Taurus, Madrid, 2006, s. 15-26.

kimse olmayacak bir şiddet patlamasının izlerini dahi görmektedir. Bellek dernekleri ve bazen Katalonya'da olduğu gibi kamu yetkilileri arkeologların, antropologların, adli tabiplerin ve biyologların ortak çabaları sayesinde İç Savaş'ın ve Frankocu baskının toplu mezarlarının yerlerinin belirlenmesi, ardından binlerce cesedin mezardan çıkarılıp kimliklerinin belirlenmesi için muazzam bir çalışma başlatmışlardır. Yine de, bu muazzam, eşyanın arşivlenmesi, iskeletlerin yeniden oluşturulması ve DNA analizi, cesetlere kimliklerinin iadesi çalışmasının bir kez tamamlandığında tarihin anlamının bir kaybıyla örtüşebilme riski mevcuttur. Kurbanlar yeniden bir isim bulmuş olacak ama ölümlerinin sebepleri anlaşılmaz hâle gelecektir. Cumhuriyetçi savaşçıların insani duyarlılıklarımızla beslenen belleği bir totalitarizmler ve kör şiddet yüzyılının kötülüklerinin hatırlatıcısı hâline gelecektir[44].

İkinci Dünya Savaşı'nın sonu Doğu Avrupa'da her zaman kurtarıcı bir olay olarak kutlanmaz. 9 Mayıs 1945'te Berlin'de imzalanan Almanya'nın teslim oluş anlaşması Sovyetler tarafından her zaman "büyük yurtsever savaş"ın doruk anı olarak törenlerle anılmış olsa da, bu tarih Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş olan ülkelerin belleğine yabancı bir tahakkümün devamı olarak kazınmıştır. Nazi kâbusunun sona ermesi burada sadece uzun bir Stalinci kış uykusu devrinin başlangıcını imler. Bu, bazen Doğu Avrupa'nın yabancı bir gücün (Osmanlının veya Çarın, Prusya'nın ya da Habsburgların) baskısına maruz kalmaya tarihsel yatkınlığının sürüp gitmesi, bazen de Orta Avrupa'yı Batı'dan koparan bir "kidnapping"in [adam kaçırma – ç.n.] ifadesi olarak algılanmıştır[45]. Doğu Avrupalılar için "kurtuluş" ancak 1989'da gelecektir. Bu, 2007 yazında Estonya'nın başkenti Tallinn'de, Rus azınlık 1941-1945 arasında Alman kuvvetlerine karşı savaşlarda şehit düşmüş Sovyet askerlerinin anısına ithaf edilmiş bir anıtın sökülmesine karşı çıktığında çıkan çatışmaların şiddetini açıklar. Estonyalıların çoğunluğu için bu heykel on yıllar süren bir ulusal baskının simgesini temsil etmektedir. Onların belleği Sovyet –günümüzde Rus– "büyük yurtsever savaş" öyküsünde kendisini görmemektedir[46].

Avrupa'nın bu kesiminde geçmiş neredeyse sadece milliyetçilik açısından yeniden irdelenir ve çok sayıda belirti kolektif belleğin bir yeni-

---

44. Katalonya Cemaati Demokratik Bellek Kütüğü tarafından 2010 Sonbaharı'nda Barselona'da düzenlenen "Toplu Mezarlar" sergisinin tanıtım posteri "öldürmek için sanki sebepler varmış gibi, sebepsiz" ölmüş binlerce kişiden bahseder.

45. Milan KUNDERA, "L'Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", *Le Débat*, 27, Paris, 1983, s. 3-22.

46. Tatiana ZHURZHENKO, "The Geopolitics of Memory" (May 10, 2007), www.eurozine.com

den millileştirilmesine işaret eder. 1998'de Polonya'da, amacı "Polonya vatandaşlarına karşı 1 Eylül 1939-31 Aralık 1989 arasındaki dönemde işlenen komünist ve Nazi suçlarının" beleğinin korunması olan bir "Ulusal Bellek Enstitüsü" kurulmuştur[47]. Enstitü, Nazi işgali ile Sovyet tahakkümü arasında bir özdeşlik ve özsel süreklilik koyutlayarak, XX. yüzyılda Polonya tarihini uzun bir totaliter gece ve eşsiz bir ulusal şehitlik olarak anar. Benzer bir ulusal tarih görüşü, bereket versin "özgürlük ve bağımsızlık güçlerinin zaferiyle" sona ermiş olan "XX. yüzyılın en zalim iki sistemine karşı mücadele"yi görünür kılmayı amaçlayan Budapeşte'deki Terör Evi'ne esin verir[48]. Kiev Parlamentosu'na gelince, o da Kasım 2006'da, Stalin tarafından 1930'lu yılların başında kararlaştırılan kırların kolektifleştirilmesini –SSCB ölçeğinde uygulanan ve kurbanları sadece Ukraynalılardan oluşmayan bir politikayı– "Ukrayna halkının soykırımı" olarak niteleyen bir yasa çıkarmıştır. Doğu Avrupa ulusları kendilerini "kurbanlar" olarak takdim ederek Holocaust'ın hatırasına çok az yer bırakırlar. Şoah belleği burada Batı'dakiyle aynı birleştirici rolü oynamaz. Bir çeşit rakip bellek, XX. yüzyıl boyunca farklı ulusal topluluklar tarafından çekilen acıların tam tanınması önünde bir engel olarak algılanır. Doğu Avrupa Yahudi soykırımının mekânı olduğundan –Şoah'ın kurbanlarının büyük çoğunluğu orada yaşamaktaydı ve Nazizm orada gettolar yaratmış, ardından SSCB'ye karşı savaşın başlamasıyla birlikte katliamlara başlamış ve nihayet toplu imha kampları kurmuştu– bu, paradoksal bir tezattır. Yine de, Holocaust belleği Avrupa Birliği'ne yeni üye ülkelerde bir diplomatik yas biçiminde sürdürülmektedir. Tony Judt bunu, Heinrich Heine'nin XIX. yüzyılda Alman Yahudilerinin Avrupa'ya bir "giriş bileti", saygınlık kazanmak için ödenen bir bedel olarak ve insan hakları konusunda iyi niyet gösterisi olarak Hıristiyanlığa geçmeleri hakkındaki meşhur bir ifadesini hatırlatarak betimler[49]. (Kaldı ki bu, komünizmin suçları, kendilerine göre benzer bir muameleyi hak ederken, Avrupa Konseyi'nin ve Parlamentosu'nun Şoah'a haddinden fazla

47. *Karş.* Carla TONINI, "L'Istituto polacco della memoria nazionale. Dai crimini 'contro' la nazione polacca ai crimini 'della' nazione polacca", *Quaderni storici*, 2008, no. 2, s. 385-402. Ayrıca bkz. Leszek KUK, *La Pologne, du postcommunisme à l'anticommunisme*, L'Harmattan, Paris, 2001.

48. Ayrıca *karş.* Clive EMSLEY, "A Site of Different Memories? The House of Terror and the Politics of Memory", *War, Culture and Memory*, Open University Press, London, 2003, s. 298-307. István Rév'e göre bu müze belleğe ayrılmış bir mekândan ziyade 1932'de Roma'da kurulan Mostra della Rivoluzione fascista'nın öncüsü olduğu bir propaganda taşıyıcısıdır. Bkz. István RÉV, "The Terror of the House", *in* Robin OSTOW (ed.), *(Re) Visualizing National History. Museums and National Identities in Europe in the New Millenium*, University of Toronto Press, Toronto, 2008, s. 47-89.

49. Tony JUDT, *Après guerre*, a.g.e., s. 931.

önem verdiğine dikkat çeken çok sayıda milletvekilinin bu iki kurumda tekrarlanan şikâyetlerini engellememektedir.)

Kolektif belleğin, boşalımla sonuçlanan [cathartique] ulusal mağduriyet süreci olarak yeniden tanımlanması, geçmişe eleştirel bir bakışın geliştirilmesine engel olan özürcü özellikler kazanır. Bazen, bu eğilime, birkaç yıl önce Polonya'da olduğu gibi, dışarıdan başarıyla meydan okunmuştur. Jan T. Gross, Jedwabne Yahudi cemaatinin 1941 Yazı'nda Naziler tarafından değil, Polonyalı antisemitler tarafından yok edilmesini canlandırdığı küçük bir kitap olan *Komşular*'ı yayınlamıştır[50]. Polonya asıllı Amerikalı bir tarihçi tarafından yazılan bu kitap (tıpkı 1946 Kielce pogromunu konu alan daha önceki tartışma gibi) ulusal drama dönüşen ateşli bir tartışmaya yol açmış, ancak sonunda, bu genel eğilimi hiçbir şekilde terse çevirmeyen yalıtılmış bir örnek olarak kalmıştır.

1990'lı yıllarda eski Yugoslavya'daki savaş Avrupa'nın Batılı ve Doğulu bellekleri arasındaki kesişmenin anlamlı bir aynası olmuştu. Tito'nun ölümünden on yıl sonra Soğuk Savaş'ın sona ermesi, İkinci Dünya Savaşı belleklerini katliamlar resmigeçitleriyle birlikte canlandıran ve emperyal baskı ve tahakkümden oluşan bir Balkan tarihiyle ilişkili mitleri seferber eden milliyetçi bir patlamaya yol açmıştı. Sırp milliyetçileri Hırvatistan'da Ante Paveliç'in hayaletlerine karşı, Kosova'da ise Osmanlı fatihlerin daha da eski hayaletlerine karşı savaşmaktaydılar. Batılı ülkeleri gelince, onlar da güvencesini belleğin oluşturduğu askeri bir insanlık budalalığının erdemlerini keşfetmekteydi. Birileri için Gulag kurbanlarının kefaretini ödemek, öbürleri içinse Münih'i tekrar etmemek söz konusuydu. Jürgen Habermas NATO'nun Sırp kentlerine yönelik bombardımanlarında Kantçı kozmopolit hukukun gelişinin bir alametini dahi görmüştü[51].

Kuzey Afrika'da 8 Mayıs 1945, izleyen günlerde Guelma'ya, ardından Konstantiniye'nin tamamına yayılacak Sétif katliamını hatırlatır. Nazizme karşı zaferin kutlanması, bölgede Cezayir milliyetçiliğinin yükselişi karşısında giderek artan bir endişe ve korku duygusundan bir türlü kurtulamayan sömürgeci Fransız güçlerinin baskıcı dalgasını tetiklemişti. Milliyetçi hareketin bayrağının kaldırılmasının reddi, "yerliler"in boyun eğme göstergesi olarak Fransız bayrağının önünde eğilmeye mecbur kaldıkları yeni bir resmigeçitle sonuçlanacak olan zorbalıkların başlangıç noktası olmuştu. Fransız ve Cezayir kaynak-

50. Jan T. GROSS, *Les Voisins. 10 juillet 1941, un massacre de juifs en Pologne*, Fayard, Paris, 2002.
51. Jürgen HABERMAS, "Bestialität und Humanität", *Die Zeit*, 1999, no.18.

larına göre 20.000 ila 40.000 arasında ölü vardı[52]. Sétif Cezayir'de Fransız sömürgelerinde, özellikle 1947'de bir ayaklanmanın şiddete başvurarak bastırıldığı Madagaskar'da yeni bir katliamlar dalgasının başlangıcı olmuştu. Batı Dünyası'nın muktedirleri 8 Mayıs 2005'te İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin yıldönümünü kutlarken Cezayir Cumhurbaşkanı Abdel Aziz Buteflika, Sétif katliamının tanınmasını resmen talep ediyor, sömürgeciliği "soykırım" olarak niteliyor ve Fransa'dan tazminat talep ediyordu. Bu resmi pozisyon alış aynı zamanda, birkaç ay öncesinde Fransız Ulusal Meclisi'nin sömürgeciliğin Kuzey Afrika'daki ve Karayipler'deki "olumlu rolü"nü özellikle vurgulamış olduğu maalesef ünlü yasaya bir cevap olmuştu[53]. Bu yasanın –sağ vekiller gibi sol vekiller tarafından da vicdan süzgecinden geçirilmeden oylandıktan sonra– yarattığı protesto dalgası devrin Cumhurbaşkanı Jacques Chirac'ı yasanın en ihtilaflı maddelerinin iptalini istemeye mecbur bırakmıştı. İnfial yatıştırılmıştı ama bu olaylar silsilesi, Fransa-Cezayir ilişkilerinin ötesinde, on yıllardır süren siyah ve mağribî içegöçünün postkolonyal bir belleği kazıması nedeniyle Fransız toplumunun tamamına nüfuz eden bir gerilimi gün ışığına çıkarmıştı. Bu postkolonyal bellek ayrıca, İtalya ve İspanya gibi tarihsel olarak göç veren ülkeler de dahil, tüm Batı Avrupa ülkelerinde farklı biçimlerde kendini dışavurur. Dolayısıyla, Şubat 2005 tarihli yasa gizli kalmış, zaman içinde birikmiş çelişkileri patlatan fünye olmuştur. Şayet kamu yetkilileri tarafından benimsenmesine ve yayılmasına sömürgeciliğin itibarının iadesi yolunda bir girişim eşlik edecekse Şoah belleğinin örnek oluşturma niteliğinden, keza pedagojik ve evrensel erdemlerinden haklı olarak kuşku duyulabilir[54].

XX. yüzyılın kurbanlar çağı olarak görülmesi geçmişe Batılı bakışın, "tövbenin tiranlığı" halledilmek istendiğinde oldukça belirtik hâle gelen belli bir yeniden sömürgeleştirilmesine yabancı değildir. Fransa Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy 2007'de Dakar Üniversitesi'nin hayretten donakalmış dinleyici kitlesi önünde "Afrika insanının henüz

---

52. Sétif ve Guelma katliamları üzerine *karş*. Jean-Louis PLANCHE, *Sétif 1945. Histoire d'un massacre annoncé*, Perrin, Paris, 2001 ve Jean-Pierre PEYROULOU, *Guelma 1945. Une subversion française dans l'Algérie coloniale*, La Découverte, Paris, 2009. İki ülkede Sétif katliamının anılmasının paralel bir tarihi için karş. Guy PERVILLÉ, "Die Erinnerung an den 8. Mai 1945 in Algerien und Frankreich", *in* Rudolf von THADDEN, Steffen KASUDELKA (ed.), *Erinnerung und Geschichte*, a.g.e., s. 60-71.

53. *Karş*. Claude LIAZU et Gilles MANCERON (dir.), *La Colonisation, la Loi, l'Histoire*, Sylepse, Paris, 2006.

54. Bu risk Chaumont tarafından algılanmıştır: Jean-Michel CHAUMONT, *La Concurrence des victimes*, La Découverte, Paris, 1997.

tarihe girme[miş olduğunu]" açıklıyordu[55]. Sömürgesizleştirmenin belleği bir kez silindiğinde Güney halkları tarihsel özne olma statülerinden yoksun kalırlar. Buna karşılık içegöç Avrupa'da ulusal kimliklerin korunması açısından bir tehdit olarak algılanır ki Fransa ulusal kimlikleri korumayı amaçlayan özel bir bakanlık dahi kurmuştur. Bu bağlamda, postkolonyal bellek tevarüs edilmiş (ya da inşa edilmiş) ulusal kimlikleri yeniden tartışma konusu yaparak bizatihi yurttaşlık kavramının, Avrupa "ortak evi"nin bileşenlerinin her birinde dışavurulan etnik, dinsel ve kültürel çoğulluğunun tanınarak yeniden tanımlanmasını talep eder[56]. Eski Dünya uluslarının oluşum sürecinin altında yatan, yurttaşlığı sömürgeleştirilenlerin siyâsî dışlanması üzerine kurulan siyâsî antropolojiyi başarıyla ortaya çıkarıp sorgular: "Irk" "cumhuriyetçi evrenselciliğin kırılma hatlarından birini" oluşturduğunda, yurttaş *yerli*'nin karşıtı olur[57]. Ne var ki postkolonyal belleğin bizzat kendisi, geçmişi, her türlü ütopyadan yoksun bir ufukta, kurbanın prizmasından yeniden irdelemekten ibaret olan bu genel eğilimin büyük ölçüde tutsağı kalır. Kendisini esasen maruz kalınan zorbalıkların ve çekilen acıların tanınması talebi etrafında inşa eder. Fransa'da bunun başlıca sonucu 2001'de köleciliğin insanlığa karşı suç olarak doğasını tekrar teyit eden ve belleğinin yasal korunmasının yolunu açan bir yasanın kabul edilmesi olmuştur (kölelerin belleğinin savunusunu üstlenen dernekler iftira ve ırkçı hakaret durumunda davaya müdahil olma hakkına sahiptir)[58]. Kölecilik belleği ile köleciliğin kaldırılmasının kutlanması arasında kölelerin kendilerinin özgürleştirici mücadelelerinin belleğine, siyâsî özne olarak kuruluşlarının belleğine artık yer kalmaz. Kamusal söylemde olduğu gibi tarihsel bilinçte de kaybolan şey bahşedilmiş olmayıp sökülüp alınmış olan özgürleşmenin hatırasıdır. Haiti, kölelerin önderlik ettiği muzaffer bir devrimin simgesi değil, insani felaketlerin mekânı, "Batı yarımkürenin en yoksul ülkesi"dir[59]. Böylece, dünyanın Güney'ini Batılı insanlık budalalığı tarafından kurtarılmayı bekleyen acı çeken

---

55. *Karş.* Adame Ba KONARÉ (dir.), *Petit Précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, La Découverte, Paris, 2008.
56. Edward SAÏD, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, 2004.
57. Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD et Françoise VERGÉS, *La République coloniale*, Hachette-Littérature, Paris, 2003, s. IV. Ayrıca *karş.* Sandro MEZZADRA, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre corte, Verona, 2008, s. 76.
58. Taubira Yasası etrafındaki tartışma üzerine karş. Françoise VERGÉS, *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Albin Michel, Paris, 2006, s. 107-130.
59. A.g.e., s. 40-42. Bu bastırma Trouillot tarafından tarihyazımı paradigması (bir "sessizlikler demeti") olarak çözümlenmektedir: Michel-Rolph TROUILLOT, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, s. 27.

bir insanlığın çiçekliği hâline getiren yeniden sömürgeleştirilmiş bir bakış galebe çalar.

Demek ki 8 Mayıs 1945'in anılması ayrı, karışık ve bazen çelişkili bellekleri yoğunlaştırır. XX. yüzyıl tarihi, Batılı, Doğulu veya postkolonyal bir perspektiften bakıldığında farklı renklere bürünür. Bu yıldönümü, günümüzde uyumsuz bellekler arasında gerçekleşen eşsüremlileşmeyi görünür kılar ve simgesel hâle getirir. Bu simgesel tarihten ortaya çıkan tarihsel öyküler, geçmişin kurbanlarına ortak bir yönelimi paylaşsalar bile, birbirlerinden önemli ölçüde ayrılırlar. Yine de, birbirine karşıt, monolitik ve bağdaşmaz bellekler arasında bir çatışma söz konusu değildir. Bu çoğulluğun kabul edilmesi, donmuş ulusal kimliklerin ötesinde verimli tanıma uzanıları açabilir. Son savaştan önce Kıta Yahudilerinin çoğunu barındıran Doğu Avrupa, izleri hâlâ manzarasında yaşamaya devam eden Şoah'ı belleğine nakşetmek için yeniden keşfetmelidir. Postkolonyalizm, Holocaust'ın, kendisine sivil dinliğini veren –"biricik" ve tarihte eşi benzeri olmayan bir olay olmaya bağlı– tek örnek olma ayırt edici özelliğini elinden alabilir. "Tövbenin tiranlığı" üzerine retorik bir kez köşeye sıkıştırıldığında, sömürgesizleştirmeden doğmuş olan dünya, Şoah'ı artık, günümüzde Müslüman Dünya'da çok yaygın bir görüşün vazettiği gibi bir "Siyonist mit" olarak göremeyecektir. Son olarak, komünizm, kimi zaman bir totaliter tahakküm biçimi (Doğu'da geldiği hâl) olarak, kimi zaman da madun sınıfları siyâsî özne olarak kurmayı amaçlayan bir hareket (Batı'da olduğu şey) olarak değişik boyutlarında kavranabilecektir.

XX. yüzyıldaki Avrupa'nın tarihini yazmak için, kesişen belleklerinden kaynaklanan (gerek psikolojik, gerek kültürel, gerek de siyâsî) kısıtlardan özgürleşmek gerekecektir. Bu en başta, zalimlerle kurbanlar arasında basit bir çatışmaya indirgenmesi mümkün olmayan bir geçmişin karmaşıklığını göz önünde bulundurmak anlamına gelir. Ama tam da araştırma nesnelerimiz karşısında eleştirel bir mesafe kazanabilmek için, ayrıca bu belleksel uzamlara aidiyetimizin bilincinde olmak da gerekecektir. Tarihçi, diye vurgular Hobsbawm, bir ulus, bir sınıf ya da bir azınlık için değil, herkes için yazar[60].

60. *Karş.* Eric HOBSBAWM, "Identity History is not Enough", *On History*, a.g.e., s. 277.

Sonuç

"Tarihin inşası, isimsizlerin hatırasına adanır.[1]"

Reinhart Koselleck, geliştirmiş olduğu "geçmiş gelecek" (*vergangene Zukufunt*) kavramını gözle görülür hâle getirmek için, Albrecht Altdorfer'in 1528'de Bavyera Dükü IV. Wilhelm'in siparişi üzerine boyanmış, günümüzde Münih Resim Müzesi'nde sergilenen ünlü bir tablosunun, İskender'in Savaşı'nın şifresini çözer. Pedagojik ve estetik bir kaygıdan esinlenen bu devasa tuval, İ.Ö. 333'te Issus'ta, Büyük İskender'in komutasında Persleri yenip, böylece Helenistik Çağ'ı başlatmış olan Makedonya ordusunun zaferini anar. Koselleck, Pers askerlerinin Türk kıyafetinde olduğu, Makedonyalıların ise XVI. yüzyılın bir Batılı ordusu gibi giyindiği bir Kadim Çağ savaşını resmeden tablonun anakronizminin altını çizer. Viyana'nın Batı'ya son zorla girme girişimlerinde Osmanlılar tarafından kuşatılmış olduğu sırada boyanan bu tablo aşikâr bir siyâsî işlevi yerine getirmekteydi[2]. Bu savaşın hatırası, yeni bir anlam kazandığı güncellik içinde yer alıyordu. Tarihin güncellikten ayrılması mümkün değildi çünkü çağdaşlar şimdiki zamandaki eylemlerini meşrulaştırmak için gerekli kaynakları onun içinden çıkarıp almaktaydılar. Diğer bir deyişle, geçmişle gelecek simbiyotik bir bağ ile birleşmiş olduğundan, geçmiş, *a posteriori*, geleceğe yansıtılmıştı. Koselleck'e göre, geçmiş ve gelecek kesinlikle ayrılmış iki kıta olmak şöyle dursun, dinamik, yaratıcı bir ilişkiyle birleşmiştir. Tıpkı şimdiki zamanın geçmişe bir anlam kazandırması gibi, geçmiş de tarihin aktörlerine, yokluklarında geleceği tasarımlayamayacakları, beklentilerini ifade edemeyecekleri, ütopyalarını besleyemeyecekleri muazzam bir anılar ve deneyimler havuzu sağlar. Walter Benjamin'e göre tarihin

---

1. Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974, Bd. 1.3, s. 1241 ("Tarih kavramı üzerine" tezlerin hazırlık malzemelerinden alınmış metin).
2. Reinhart KOSELLECK, "Le futur passé des temps modernes" (1968), Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, Éditions de l'EHESS, Paris, 1990, s. 19-36.

inşasına yön veren "gizemli güneyönelim [héliotropisme]" işte budur: Tıpkı taç yapraklarını ışığa çeviren çiçekler gibi, "geçmiş [de] yüzünü tarihin semasında doğmakta olan güneşe dönme eğilimindedir[3]".

Geçmiş ile gelecek, mütemadiyen imal ve yeniden icat edildikleri şimdiki zamanda kesişir ve diyaloğa girer. Tarihin yazılması bu nedenle geçmişin siyâsî bir kullanımı içinde yer alır. Ben bu kitapta, bu eğilimin –günümüzde bazen totaliter komünizmin matrisi, bazen de liberal kapitalizmde doruğuna varan yazgısal bir teleolojinin aşaması olarak yeniden yorumlanan– Fransız Devrimi'nden, 1789, 1848 ve Paris Komünü'nü, sosyalizme doğru kaçınılmaz bir ilerleyişin aşamaları hâline getiren bir XIX. yüzyıl öykülemesinin kökeninde yer almış olan Rus Devrimi'ne[4] kadar birkaç örneğini vermiştim. Başka birçok örnek bu söyleneni gözle görülür hâle getirebilecektir.

Tarihçiler bundan birkaç yıl önce, bir XV. yüzyıl İtalyan kentinde Aşkenaz Yahudileri tarafından bir ayinsel cinayet işlenmiş olduğu varsayımında bulunan bir kitap etrafında şiddetli bir ağız dalaşına girmişlerdir[5]. Böyle bir atışmanın, Holocaust belleğini bir türlü aklından çıkaramayan bir Batı kültürü dışında zorlukla anlaşılabilir olacağı aşikârdır. Bu kitabın tahammül edilmez tarzda incitmiş gibi göründüğü şey, şaibeli bir arşiv araştırması ve kaynaklardan yararlanma yönteminden çok daha fazla, işte bu bellektir. Şayet bir Orta Çağ uzmanı, İslam'a karşı yeni bir Batılı haçlı seferi devrinde, antik Yunan felsefesi ile Rönesans Avrupa kültürü arasındaki Arap dolayımını inkâr amacıyla bir kitap kaleme almışsa (ve bir büyük yayınevi de kalkıp bunu yayınlamışsa) bu da bir tesadüf değildir[6]. Bu kitap akademik bir araştırma kisvesi altında, medeniyetler çatışması kuramını tarihin dilinde yeniden ifade etmekteydi.

Eğer bu tarihi yeniden yazma girişimleri bu kadar öfke uyandırdıysa, bunun sebebi tam da, bu girişimlerin yaratacağı muhtemel kazanç ve kayıpların bir disiplinin ya da mesleğin sınırlarını fersah

---

3. Walter BENJAMIN, "Sur le concept d'histoire", Œuvres III, Gallimard, Paris, 2000, s. 430.
4. Casey HARISON, "The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition", *History and Memory*, 2007, vol. 17, no. 2, s. 5-42.
5. Ariel TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Il Mulino, Bologna, 2007. Bu kitabın yarattığı tartışma üzerine karş. Sabina LORIGA, "Une vieille affaire? Les 'Pâques de sang' d'Ariel Toaff", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 2008, vol. 63, n° 1, s. 143-172.
6. Sylvain GOUGENHEIM, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Paris, 2008. Bu konuda bkz. Alain de LIBERA, "Aristote au Mont-de-Piété ", Critique, 2009, n° 740-741; Philippe BOTTGEN, Alain de LIBERA, Marwan RASHED et Irène ROSIER-CATACH (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, Paris, 2009.

fersah aşmasıydı. Bu polemikler, araştırmacıların denetimi dışında kalan biçimlerde ve medyatik bir partisyona uyarak kamusal alanda cereyan etmişti. Herkese ait olan tarihin tekeline sahip olmadıklarını kabul eden bu araştırmacılar böylece, bazen kendi arzuları hilafına, bilgilerini siyâsî bir mücadelenin hizmetine sokmaya zorlanmışlardı.

"Geçmiş gelecek" kavramı Arjantinli fotoğraf sanatçısı Marcelo Brodski'nin yapıtını çok iyi özetler. En tanınmış denemesi olan *Bueno memoria*, içerisinde bir kimlik arayışı, bir aile öyküsü, yas çalışması, bir neslin otobiyografisi ve bir ulusal tarih parçasının, askeri diktatörlük döneminde (1976-1983) üst üste geldiği ve birbirine karıştığı bir silinti yazmadır [palimpseste][7]. Bu imgeler, içerisinde geçmişin, beklenti ufkuyla, umutlarıyla ve ütopyalarıyla birlikte dirildiği çokanlamlı bir belleğin ağını örer. Denemeyi tamamlayan iki fotoğraf bu denemenin anahtarını verir. İlkinde, kızıla çalan kahverengi renklerin hâkim olduğu eski bir fotoğrafta bir gemi güvertesinde bir adam görülür. Bu, dedesinin, geçen yüzyılın başında Buenos Aires'e gitmek üzere yola çıkmış olan kardeşi Salomon'dur. Denize, önünde çırpınan dalgalara, kendisini bekleyen geleceği dikkatle inceliyormuşçasına ciddi bir yüz ifadesiyle bakar. İkinci fotoğraf bize, yine bir gemi güvertesinde kameraya gülümseyen iki yeniyetmeyi, yazar ile erkek kardeşini gösterir. Bir yasak bölgede olduklarını gösteren küçük bir levhanın ("*proibido permanecer en este lugar*") yanında, küpeşteye yaslanmış ayakta durmaktadırlar. Üçüncü fotoğrafta, sudan, Atlantiğin dalgalarının Rio de la Plata'nın akıntısıyla birbirine karıştığı, Juan José Saer'in izinden giderek Arjantin'in tarihini anlattığı o *río sin orillas*'tan [kıyısı olmayan nehir – ç.n.] başka bir şey görülmez[8]. Bu üç imge yan yana gelişleri sayesinde çoklu anlamlar taşıyan bir öykü inşa eder çünkü hem bir bireysel yazgıyı hem de bir toplumun tarihini anlatır. Birincisi, beklentileriyle ve umutlarıyla Yeni Dünya'da hayatını yeniden kuracak Avrupalı göçmeni gösterir. İkincisi iki nesli birden atlar. Levha üzerinde yazılı olan, bir yasak ihlaline işaret eder ve 1970'li yılların isyanını haber verir. Üçüncü imge bir dehşet imgesidir: askeri diktatörlük sırasında gözaltında kaybolanlar denize, bazen canlı canlı atılmıştır[9]. Paul Celan'ın ifadesi ödünç alınarak, bunların suda bir "mezar kazdıkları" söylenebilecektir[10]. Deniz bunların mezarlığıdır. Şüphesiz, *de-*

7. Marcelo BRODSKY, *Bueno Memoria*, Hatje Cantz Verlag, Ostfildern-Ruit, 2003.
8. Juan José SAER, *Le Fleuve sans rive*, Julliard, Paris, 1999.
9. *Karş.* Oracio VERBITSKY, *El vuelo. La guerre sale en Argentine*, Dagorno, Paris, 1995.
10. Paul CELAN, "Fugues de mort/Todesfuge", *Pavot et mémoire*, Christian Bourgois, Paris, 1987, s. 83-89.

saparecidos [gözaltında kaybolanlar] arasında sayılan yazarın kardeşi Fernando'nun da. *Buena memoria*, Fernando'nun, General Videla rejiminin toplama kamplarında biri olan Deniz Mühendislik Okulu'nda çekilmiş son resimlerinden birini sunar. Bu üç imge tarafından yaratılan sekans Arjantin'in XX. yüzyıldaki tarihini anlatmakla birlikte, aynı zamanda tarihin bir kırılmasını da betimler; torunları büyümüş, siyâsî militanlar olup faşist baskıya maruz kalmışlardır, biri sürgüne zorlanmış diğeri öldürülmüştür: Akan su, zamanın eksiksiz metaforu onu yutmuştur. Dalgaların birbirini takip etmesi artık bir sürekliliği –hayatın akışını, nesillerin geçişini– değil, bir uçurumu hatırlatmaktadır. Bu fotoğrafın su yüzüne çıkardığı geçmiş aynı zamanda yok edilmiş düşlerden mamul bir geçmiş gelecektir. Tek başına, diğerlerinden ayrılmış su imgesi, eşdeğeri "tektürel [homojen] ve boş" kronolojik bir zaman olacak doğal bir zamansallığa göndermede bulunur. Gelgelelim bu imge diğerleriyle yan yana koyulduğunda anlamla yüklü hâle gelir; zamanı dolduran, onu tarihsel zamana dönüştüren ve bize geçmişin şifresini çözme imkânı veren, işte bu sekanstır. Bu fotoğraflarda Walter Benjamin'in anladığı anlamda "düşünce imgeleri" (*Denkbilder*) görülebilecektir: Şimdiki zamandaki mücadelelerimiz "geçmişin kefaretini ödemeyi" amaçlar, zira bunlar yalnızca özgürleşmiş bir ahfâd umudundan değil, aynı zamanda "köleleştirilmiş atalar imgesi"nden de beslenirler[11].

Bu kitapta toplanan denemelerin ana izleği bana Marcelo Brodsky'nin üç kanatlı fotografik tablosunda özetleniyormuş gibi görünür: XX. yüzyıl şiddetin, topyekûn savaşların, faşizmlerin, totalitarizmlerin ve soykırımların çağı olduğu gibi, aynı zamanda başarısızlığa uğramış devrimlerin ve hayal kırıklığına uğramış ütopyaların da çağı olmuştur. İsimsiz kurbanlarla ve kaybedilmiş savaşların mağluplarıyla doludur. Bu mücadelelere bulaşmış olanların geriye dönük bakışı kaçınılmaz olarak melankolik bir özellikle yüklüdür. Melankoli, Freud ve Warburg'tan geçerek Burton'dan Panofsky'ye varan geniş bir literatürün bize öğretmiş olduğu gibi kuşkusuz geçiş ve kriz dönemlerinin bir işaretidir. Walter Benjamin, hem empatiyle kendisini hâkim sınıflarla özdeşleştiren tarihçinin *miskinliğini* [acedia][12], hem de onun gözünde bir çeşit "çürüyen burjuvazinin proleter mimetizmini [tak-

11. Walter BENJAMIN, "Sur le concept d'histoire", a.g.e., s. 438. Bu konuda bkz. Nora RABOTNIKOF MASKIVKER, "El àngel de la memoria", *in* Bolivar ECHEVERRIA (dir.) La mirada del angel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin, Era, Mexico, 2005, s. 155-170.
12. Walter BENJAMIN, "Sur le concept d'histoire", a.g.e., s. 432.

lidini]" gerçekleştirmekten suçlu Yeni Nesnellik'in yazarlarının "sol melankoli"sini (*Linke Melancholie*)[13] sert bir şekilde damgalamıştı. Bununla birlikte, *Trauerspiel* [trajedi – ç.n.] üzerine kitabında, melankoliyi epistemolojik bir ilke olarak çözümlemişti: Kendisini bizim bakışımıza bir enkaz alanı ve bilgi üreticisi bir edim olarak gösteren dünyanın hâlden anlayan [emphatique] ve kederli açınsanması[14]. Ayrıca, ünlü bir otobiyografik tanıtıda, kendisinden "yavaş dönen, tereddüttün ve geciktirmenin yıldızı" melankolinin gezegeni "Satürn burcunda doğmuş" olarak söz ediyordu[15].

XX. yüzyılın tarihyazımını etkileyen melankoli, bugün bize kurbanlar betisinin hâkim olduğu bir felaketler çağı olarak görünen bir geçmişin yasından kaynaklanır. Kendisini bu silahlı yüzyılın mücadeleleriyle ve isyanlarıyla özdeşleştirmiş olanlar arasında, bir yenilginin içselleştirilmesinden doğan yeni bir "sol melankoli" yayılmaktadır[16]. Dünyayı değiştirme projesi, yenilenlerin hatırasından ayrılması mümkün olmayan bir "melankolik bahis" hâline gelmiştir[17]. Bunun yanı sıra, hem aktörleri hem de tanıkları oldukları bir devrin patlamalarını anlamaya çalışmış olan tüm sürgünlerin –ki bu kitap bunların pek azının güzergâhını izleyebilmiştir– portrelerine bir melankolik hale konulur. Bu kitabın başında işaret ettiğim gibi, başta *Aşırılıklar Çağı* olmak üzere, yaşlı Hobsbawm'ın çalışmalarını renklendiren trajik tarih görüşü, yenenlerin kendinden memnun kutlamalarında daha verimlidir.

---

13. Walter BENJAMIN, "Linke Melancholie. Zu Erich Kästner neuem Gedichtbuch" (1937), *Angelus Novus. Ausgewälte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1977, s. 456.
14. Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris, 2000.
15. Walter BENJAMIN, "Agesilaus Santander" (1933), Écrits autobiographiques, Christian Bourgois, Paris, 1990, s. 334. Benjamin'in melankolisi üzerine *karş.* Susan SONTAG, "Under the Sign of Saturn" (1978), Under the Sign of Saturn, Vintage, New York, 1996, s. 109-136. Ayrıca bkz. Françoise MELTZER, "Acedia and Melancholia", *in* Michael P. STEINBERG (ed.), Walter Benjamin and the Demands of History, Cornell University Press, Ithaca, 1996, s. 141-163; Beatrice HANSEN, "Portrait of Melancholy" (Benjamin, Warburg, Panjofsky)", MLN, 1999, vol. 114, no. 5, s. 991-1013.
16. Örneğin *karş.* Wendy BROWN, "Resisting Left Melancholy", *Boundry 2*, 1999, vol. 26, no. 3, s. 19-27.
17. Daniel BENSAÏD, *Le Part mélancolique. Métamorphoses de la politique, polititiques des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.

Dizin

A
Abensour, Miguel 25, 57
Adorno, Theodor W. 106, 174, 175, 176, 177, 179, 183, 184, 187, 188, 189, 191, 192
Agamben, Giorgio 25, 144, 146, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
Altdorfer, Albrecht 216
Aly, Götz 101, 114, 153, 154, 155
Améry, Jean 118, 160, 175
Anders, Günther 142, 174, 175, 176, 177
Anderson, Perry 26, 46, 199, 205
Antelme, Robert 202
Antonescu, Ion 94
Applebaum, Anne 140
Arendt, Hannah 52, 58, 61, 69, 128, 130, 138, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 185, 189, 190, 191
Aron, Raymond 50, 81, 139
Arrighi, Giovanni 40
Aschheim, Steven E. 84, 85, 97
Assing, Ottilia 187
Assmann 193

B
Badoglio, Pietro 127
Baer, Ytzhak 132
Barrès, Maurice 86
Bataille, Georges 2, 175
Bauer, Yehuda 125
Bauman, Zygmunt 141, 161
Bayly, Christopher 31, 32, 39, 40
Benjamin, Walter 11, 14, 19, 20, 21, 22, 43, 45, 53, 82, 127, 166, 177, 179, 182, 189, 202, 203, 216, 219, 220
Bensaïd, Daniel 7, 14
Bentham, Jeremy 151
Benz, Wolfgang 101
Bergson, Henri 86
Berlusconi, Silvio 207, 208
Bertillon, Alphonse 146
Bloch, Ernst 120, 164, 166, 179
Bloch, Marc 120, 164, 166, 179
Bobbio, Norberto 77
Bolivar, Simon 33, 35, 219
Bonald, Louis de 62
Borkenau, Franz 179, 180
Bourdieu, Pierre 20
Bouteflika, Abdelziz
Bracher, Karl-Dietrich 104
Brasillach, Robert 79, 87
Braudel, Fernand 13, 20, 40, 48
Brodsky, Marcelo 219
Broszat, Martin 24, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118
Browning, Christopher 117, 142
Bruneteau, Bernard 124
Brzezinski, Zbigniew 138
Buber-Neumann, Margarete 173
Buck-Morss, Susan 201
Bugeaud, Thomas-Robert 38, 127
Buhle, Paul 192
Burke, Edmund 58, 61, 62
Burnett, Peter 128
Burrin, Philippe 91, 126
Burton, Robert 219
Bush, George W. 206

C
Camus, Albert 175
Canetti, Elias 201
Cantimori, Delio 75
Carlyle, Thomas 51
Carnot, Lazare 65
Cassirer, Ernst 83
Celan, Paul 49, 175, 218
Césaire, Aimé 129, 185, 186
Chabod, Federico 75
Chalamov, Varlam 202
Chamberlain, Houston-Stewart 114, 168
Chateaubriand, François-René de 62
Chaunu, Pierre 55
Cheney, Dick 207
Chiaromonte, Nicola 175, 179
Chirac, Jacques 206, 208, 213
Chrétien, Jean-Pierre 131
Churchill, Winston 45
Ciliga, Ante 170
Cobban, Alfred 42, 56, 57
Cochin 53, 54, 56, 58
Cohen, Raya 131
Combe, Sonia 140
Constant, Benjamin 53, 166
Conze, Werner 101
Corbin, Alain 142
Corradini, Enrico 88
Courtois, Stéphane 51, 55, 60, 71, 141
Croce, Benedetto 169, 171

D
Danton, Georges 65
Darwin, Charles 127
Déat, Marcel 87
De Felice, Renzo 75, 76, 92, 95, 96, 97, 98
Delacroix, Eugène 24, 61
De Man, Henri 87

Deng, Xiaoping 11
Deutscher, Isaac 21, 46, 52, 61, 67, 179
Diner, Dan 12, 22, 47, 101, 206
Dorgères, Henry
Doriot, Jacques 87
Douglass, Frederick
Dreyfus, Alfred 86, 87
Drieu La Rochelle, Pierre 79, 87
Droysen, Johann Gustav 19, 21
Drumont, Édouard 87, 113
Du Bois, W.E.B. 186, 187, 189
Durkheim, Émile 20

E
Eichmann, Adolf 101, 118, 128
Eisenstein, Albert 51
Elias, Norbert 147, 161, 168, 169, 201, 204
Engels, Friedrich 35, 62
Etemad, Buda 37
Evola, Julius 79
Evstigniev, Serguiej 140

F
Fanon, Frantz 181, 183, 184, 186, 187
Fitzpatrick, Sheila 69
Flores, Marcello 25, 41, 42
Foa, Vittorio 172
Foucault, Michel 25, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 161, 162
Fraenkel, Ernst 179
Franco, Francisco 93, 95, 136, 201
Frei, Norbert 101
Freud, Sigmund 41, 168, 219
Friedländer, Saul 24, 49, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 126, 128, 166
Friedrich, Carl 48, 104, 138, 165, 166, 169, 179, 187
Furet, François 21, 24, 27, 30, 42, 43, 44, 45, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 65, 82, 83, 195, 198, 199

G
Gaulle, Charles de 50
Gentile, Emilio 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98
Gentile, Giovanni 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98
George, Stefan 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 95, 97, 123, 129, 138, 165, 206
Gerlach, Christian 101
Germani, Gino 76
Getty, J. Arch 2, 69
Gibbon, Edward 13
Gilly, Adolfo 21
Gilman, Sander 79
Gilroy, Paul 185, 187
Ginzburg, Carlo 163, 194
Goebbels, Josef 79, 135, 155
Goethe, Johann Wolfgang 63
Goldhagen, Daniel J. 117
Goldmann, Lucien 183
Goody, Jack 205
Gorbaçov, Mihail 51
Gramsci, Antonio 17, 179
Gross, Jan T. 212
Gueniffey, Patrice 56
Guérin, Daniel 70
Guha, Ranajit 21, 36
Guizot, François 21
Gurian, Waldemar 58
Gurr, Ted 123

H
Habermas, Jürgen 20, 101, 109, 212
Halbwachs, Maurice 193, 196
Hardt, Michael 40, 151
Harff, Barbara 123
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 48, 63, 187
Heidegger, Martin 48, 180
Heine, Heinrich 211
Herbert, Ulrich 101, 118, 179, 180
Herder, Johann Goddrfied 186
Herling, Gustav 170, 173, 202
Heydrich, Reinhard 114
Hilberg, Raul 100, 115, 130, 135
Hill, Christopher 27
Hillgruber, Andreas 109
Himmler, Heinrich 155, 168
Hitler, Adolf 13, 47, 49, 74, 80, 84, 90, 92, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 112, 114, 116, 117, 126, 127, 131, 132, 136, 139, 141, 147, 152, 154, 155, 165, 167, 168, 189, 198
Hobbes, Thomas 62, 85, 149, 151
Hobsbawm, Eric 9, 13, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 195, 203, 215, 220
Hoess, Rudolf 140, 141
Horkheimer, Max 22, 174, 176, 177, 179, 188, 191, 192
Horthy, Miklós 67
Humboldt, Alexander von 184, 185
Huttenbach, Henry 124

I
II. Friedrich von Hohenstaufen 165
III. Victor Emmanuel 93
II. Léopold 38
Irving, David 58
Isabella, Kastilyalı

J
James, C.L.R. 25, 77, 170, 186, 188, 189, 190, 191, 192
Jameson, Fredric 199

Jaspers, Karl 171, 178
Jouvenel, Bertrand de 87
Judt, Tony 202, 211
Jünger, Ernst 79, 82, 88

K
Kant, Immanuel 63, 85
Kantorowicz, Ernst 83, 165, 166
Kaplan, Steven 56
Katolik Fernando 132
Katz, Steven 125
Kerenski, Alexandre 71
Kershaw, Ian 49, 93, 155
Kertesz, Imre 118, 202
Keynes, John Maynard 43
Kidd, Benjamin 127
Kiernan, Ben 131
Klemperer, Victor 111
Knutsen, Torbjorn L. 43
Kocka, Jürgen 101
Koestler, Athur 73, 175, 180
Kohn, Hans 179
Kojève, Alexandre 48, 187
Korkunç İvan 46
Kornilof, Lavr Gyorgiyeviç 71
Korsch, Karl 179
Koselleck, Reinhart 9, 16, 21, 46, 199, 216
Kracauer, Siegfried 1, 82, 164, 177, 195
Kun, Béla 67, 182, 198

L
LaCapra, Dominick 117
Lal, Vinay 129
Landes, David 39
Laza e, Bernard 65
Le Bon, Gustave 32, 86
Lefebvre, Georges 63
Lemkin, Rafael 122, 123
Lenin, Vladimir İlyiç Ulyanov 46, 51, 58, 60, 63, 67, 69, 72
Levi, Primo 15, 49, 118, 129, 173, 202
Longerich, Peter 101, 112
Losurdo, Domenico 32
Louverture, Toussaint 35, 189, 190
Lovejoy, Arthur 18
Löwenthal, Leo 174
Löwith, Karl 169
Lukács, Georg 47, 169, 172, 182, 183, 184, 187

M
MacDonald, Dwight 175
Machiavel, Nicolas 62
Maistre, Joseph de 62, 64, 92
Malia, Martin 51, 58, 59, 61, 198
Mannheim, Karl 177
Mann, Thomas 142, 169, 171
Mao Zedong 171
Marat, Jean-Paul 63
Marcuse, Herbert 179, 180, 181
Marinetti, Filippo Tommaso 82, 88
Marrous, Michael
Martinet, Marcel 173
Martov, Juli 71
Marx, Karl 17, 20, 37, 40, 50, 53, 58, 61, 62, 65, 66, 180
Mathiez, Albert 59, 61
Maulnier, Thierry 87
Marrus, Charles 99
Mayer, Arno J. 18, 24, 29, 49, 51, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 90
Mazower, Mark 160
McCarthy, Joseph 190
Meiksins-Wood, Ellen 18, 30
Meinecke, Friedrich 104, 169
Melville, Herman 25, 190, 191
Metternich, Klemens 29
Michelet, Jules 51, 61
Milner, Alf ed 32
Momigliano, Arnaldo 166, 167
Mommsen, Hans 112
Montesquieu, Charles-Louis 120, 137
Mosse, George L. 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98
Mounier, Emmanuel 87
Mussolini, Benito 74, 75, 76, 80, 81, 82, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 98, 127, 147, 166, 167, 198

N
Napolyon 29, 31, 46, 48, 65, 67, 69, 70, 204
Negri, Antonio 40, 151, 158
Netanyahu, Benzion 132, 133
Neumann, Franz 168, 173, 174, 179
Niebuhr, Barthold Geo g 19
Nietzsche, Friedrich 86
Nisbet, Robert 58
Nolte, Ernst 47, 51, 55, 90, 91, 98, 101, 108, 116
Nora, Pierre 26, 109, 193, 219

O
Orwell, George 138
Osterhammel, Jü gen 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 148

P
Panofsky, Erwin 219
Panunzio, Sergio 88
Pareto, Vilfredo 86
Pascal, Blaise 182, 203, 214
Pavelic, Ante
Paxton, Robert 89, 93, 99
Paz, Marguerite 173
Paz, Maurice 173
Pétain, Philippe 89
Peukert, Detlev 117, 147
Pipes, Richard 51, 58, 59
Platon 60

Plehanof, Gyorgi 45
Pocock, John G. A. 16
Polanyi, Karl 29, 38
Poliakov, Léon 100, 103
Popper, Karl 17

Q
Quinet, Edgar 57, 61, 65

R
Racine, Jean 182
Ranke, Leopold von 19
Reagan, Ronald 10
Reitlinger, Gerald 100
Rémond, René 99
Revel, Jacques 15
Richet, Denis 53
Ritter, Gerhard 104
Robespierre, Maximilien de 57, 63, 65, 71
Rocco, Alfredo 88
Roosevelt, Theodore 127, 128
Rosenberg, Arthur 164
Rothfels, Hans 104
Rousseau, Jean-Jacques 55, 58, 207
Rousset, David 171, 173
Russel, Bertrand 63, 127, 197
Russel Wallace, Alfred 127

S
Saer, Juan José 218
Saïd, Edward 25, 36, 178, 182, 183, 184
Saint-Just, Louis Antoine de 57
Salvemini, Gaetano 167, 169, 175
Sánchez Albornoz, Claudio 132
Sarkozy, Nicolas 213, 214
Sartre, Jean-Paul 171, 181, 186
Saz Campos, Ismael 136
Schieder, Thomas 101
Schiller, Friedrich von 63
Schmitt, Carl 58, 62, 156, 158, 168
Scholem, Gershom 189
Schönberg, Arnold 183
Schröder, Gerhard 206
Sémelin, Jacques 125
Semprun, Jorge 202
Senghor, Léopold Sédar 185, 186
Serge, Victor 67, 134, 170, 173, 175, 177, 179
Simmel, Georg 177
Sironneau, Jean-Pierre 82
Skinner, Quentin 16, 17, 18
Smith, Adam 40, 150
Soboul, Albert 57, 70
Soljenitsin, Alexandre 170
Sorel, Georges 86
Spengler, Oswald 187, 188, 189
Sperber, Manes 175
Stalin, Yusip Dguyaşvili 35, 45, 46, 47, 48, 60, 67, 68, 69, 70, 71, 124, 152, 171, 176, 211
Stallaert, Christiane 135, 136
Sternhell, Zeev 18, 74, 75, 76, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99
Straw, Jack 206, 207, 208
Sturzo, Luigi 179
Sun, Yat-Sen 34
Sury, Jules 86
Syme, Ronald 167

T
Tadden, Rudolf von 206
Taine, Hyppolite 87
Talmon, Jacob L. 58, 82, 92, 96
Tarde, GAbriel 87
Tasca, Angelo 167, 168
Tejero, Antonio 11
Thatcher, Margaret 10
Thompson, Edward P. 21, 27
Tillich, Paul 179
Tocqueville, Alexis de 43, 53, 54, 59, 60
Trevor Roper, Hugh 205
Troçki, Lev 21, 51, 60, 63, 66, 67, 69, 72, 179, 188
Trotha, Lothar von 128

V-W
Vacher De Lapouge, Georges 87, 127
Valois, Georges 86
Veyne, Paul 144
Videla, Jorge Rafael 219
Voegelin, Eric 81, 179
Warburg, Aby 83, 219, 220
Weber, Max 10, 20, 41, 50, 61, 62, 120, 137, 144, 147, 149, 151, 161, 168, 180, 185
Wehler, Hans-Ulrich 101
Weiszäcker, Richard von 206
Werfel, Franz 131
Wiesel, Elie 202
Williams, Raymond 183
Winckelmann, Johann Johachim 78
Wulf, Joseph 103, 118, 122

Y
Yerushalmi, Josef-Haym 109, 131, 135, 136, 193

Z
Zunino, Pier Giorgio 76

1989 yılının 9 Kasım'ında Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla, XX. yüzyıl birdenbire duruverdi. Daha bir gün öncesine kadar şimdiki zamanda çırpınıp duran her şey aniden tarihe karışmış gibiydi. Bu kesintiden derinden etkilenen tarihyazımı, paradigmalarını gözden geçirmek, yöntemlerini sorgulamak, alanlarını yeniden tanımlamak zorunda kalacaktı. Soğuk Savaş'ın donmuş bölünmeleri, yerlerini "akışkan" bir dünyaya bırakıyordu. Yeni küresel tarihçilik ise, bloklar hâlinde bölünmüş bir yüzyıldan çok, gezegen ölçeğinde ekonomik mübadele ağlarına, demografik geçişlere, kültürel melezleşmelere ilgi duymaktaydı. Uzun döneme odaklanmış olan yapısal tarih, olumsallıkları ve muammalarıyla birlikte olayın gölgesinde kaldı. Son olarak, bellek, geçmişin algılanışının ayrıcalıklı bir prizması hâline geldi. Bu bellek, tarihin atölyesine girer girmez, XX. yüzyılın resmini bir zorbalıklar ve kurbanlar çağı olarak yeni baştan çizdi.

Enzo Traverso *Savaş Alanı Olarak Tarih* kitabında, günümüzdeki tarihyazımsal tartışmaların merkezinde yer alan büyük ve hızlı dönüşümleri ustalıkla ve bir o kadar da eleştirel bir tarzda ele alıyor. Yine bu kitapta, büyük yorumsal kategoriler, eskiler (devrim, faşizm) kadar yeniler (biyoiktidar) de irdeleniyor ve böylece bu kategorilerin hem verimlilikleri hem de sınırlılıkları gözler önüne seriliyor. Önce Şoah'ın soykırımların paradigması olarak kullanımlarını inceleyerek, ardından entelektüel tarihin iki büyük izleğini, Yahudi sürgünü ile siyah diasporayı kıyaslayarak, tarihsel karşılaştırmacılığı sorguluyor yazar. Son olarak, günümüzde XX. yüzyıla ilişkin her öyküleme girişimini etkileyen, tarih ile bellek arasındaki, yani mesafe alma ile yaşanmışın duyarlılığı arasındaki iç içe geçişleri çözümlüyor.

Mealen "Tarihçiyi çevreleyen ve tarihçinin içinde yer aldığı olaylar, görünmez bir mürekkep olarak anlattığı hikâyesinin temelini oluşturur" diyen Walter Benjamin'in izinden yürüyen Enzo Traverso, bu kitabıyla aslında bize günümüzü anlamanın anahtarlarını sunuyor.

AYRINTI YAYINLARI • SİNEMAAYRINTI
ISBN: 978-975-539-731-3
9 789755 397313

51119
AGN

20 TL