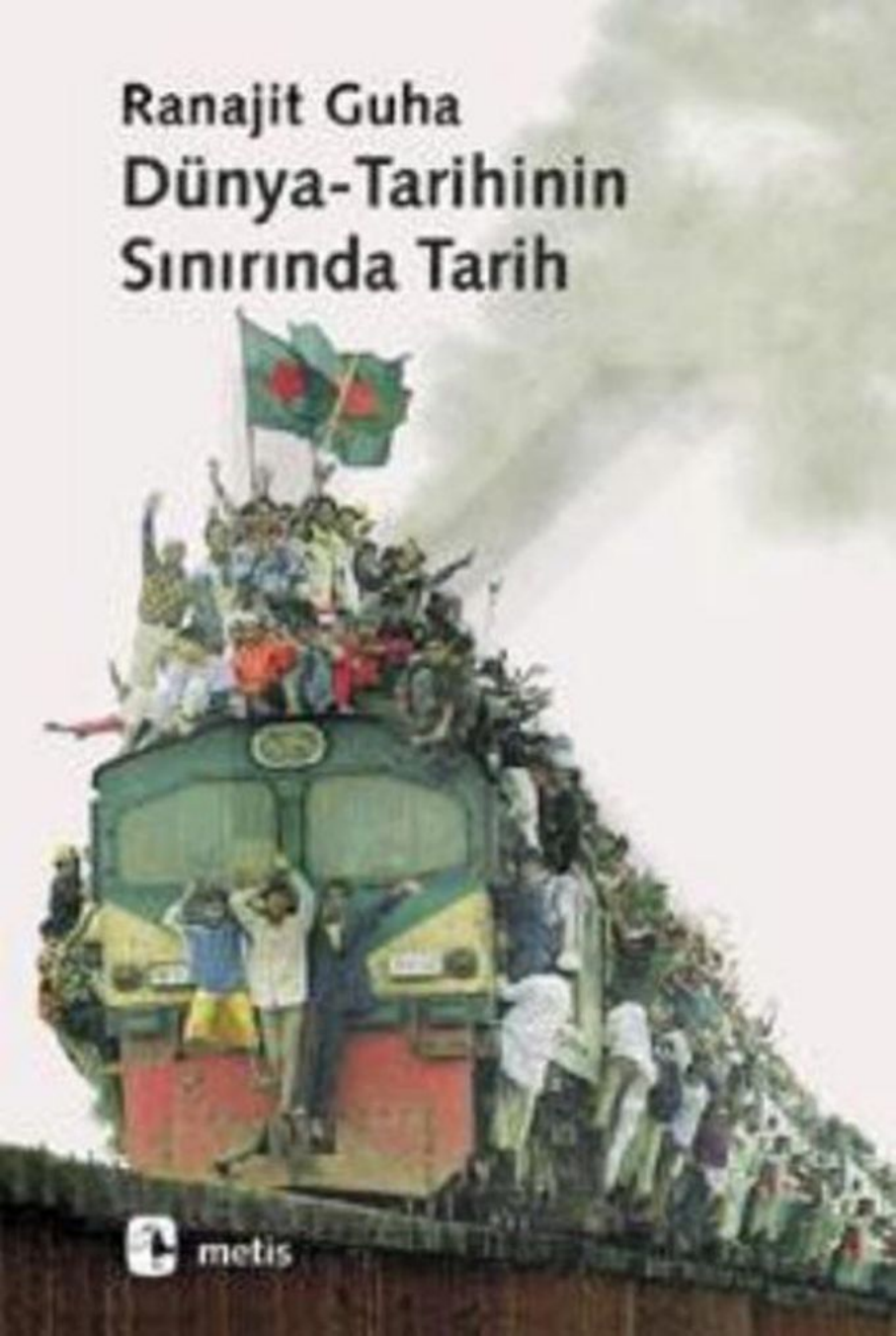
Ranajit Guha

Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih



metis

Ranajit Guha

Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih

Hintli Güney Asya tarihçisi. Tarihyazımı alanının çehresini değiştiren Subaltern Studies (Madun Çalışmaları) grubunun kurucusu ve 1982'den itibaren grubun çalışmalarının yayınlandığı aynı adlı antolojilerin kurucu editörüdür. 1960'larda Hindistan'dan ayrılıp İngiltere'ye göçen Guha 1988'de emekli olana kadar Hindistan, İngiltere, ABD ve Avustralya'da çeşitli üniversitelerde çalışmıştır ve halen Viyana'da yaşamaktadır.

Sömürgeci, milliyetçi ve çoğunun içinden geldiği Marksist tarih anlayışlarını sıradan insanları fail olarak görememekle, eylemliliklerini değerlendirememekle suçlayan ve şimdiye kadar geleneksel tarih anlatılarından dışlanmış olan köylüler, kabile mensupları, işçiler gibi "madun" kesimlerden (terimi Gramsci'den ödünç almışlardı) insanların sürdürdükleri hayatı tarihyazımının merkezi haline getiren Madun Çalışmaları grubu, başlangıçta Guha'nın öncülüğünde bir araya gelen altı tarihçiden oluşuyordu. Guha *Subaltern Studies*'in ilk altı cildinin editörlüğünü yaptıktan sonra bu işi diğer arkadaşlarına devretmesine rağmen antolojilere katkıda bulunmayı sürdürdü.

Guha burada yayımlanan, başta "Sömürge Hindistanı'nın Tarihyazımının Bazı Veçheleri Üzerine" adlı artık bir klasik sayılan makalesi olmak üzere çok sayıda makalesinin yanı sıra tarih, tarihyazımı ve siyaset alanında çok önemli kitaplara imza attı: *A Rule of Property for Bengal* (1963, 1996), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983) ve *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (1998).

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih
Ranajit Guha

İngilizce Basımı:
History at the Limit of World-History
Columbia University Press, 2002

© Columbia University Press, 2002
© Metis Yayınları, 2006
© Türkçe Çeviri: Erkal Ünal, 2006

Birinci Basım: Aralık 2006

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Kapak Tasarımı: Emine Bora

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

ISBN 975-342-595-3

Ranajit Guha

Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih

Çeviren:
Erkal Ünal

metis

Bundan iki yüzyıl önce yayımladığı bir çalışmayla,
anadili olan Bengali'ye modern tarihyazımını tanıtan
Ramram Basu'nun anısına

Bunca bilgiden sonra ne bağışlaması?
Düşünün ki bir sürü hilekâr geçidi, suni dehlizi var Tarihin
Ve fısıltılı emelleri tebliğ edip aldatıyor
Beyhude şeylerle rehberlik ediyor bize.

– T. S. Eliot, *Gerontion*

İçindekiler

Önsöz 11

1 Giriş 13

2 Tarihsellik ve Dünyanın Nesri 20

3 Tarihin Nesri ya da Dünya-Tarihinin İcadı 41

4 Deneyim, Hayret ve Tarihselliğin Pathosu 69

5 Epilog: Tarihyazımının Sefaleti –
Bir Şairin Serzenişi 103

Ek: Edebiyatta Tarihsellik
Rabindranath Tagore 127

Sözlük 133

Dizin 135

Önsöz

Bu kitap, 2000 yılının Ekim ve Kasım aylarında, Amerika'daki Columbia Üniversitesi'nde bulunan İtalyan İleri Çalışmalar Akademi'sinde verilen bir dizi dersten doğdu. O derslerde ortaya koyulan sav, bu basım için kaleme alınan epilogda bir miktar genişletildi. Ekte yer alan makale için ve metne dahil edilen diğer bütün pasajlar için Bengaliden yapılan çeviriler bana aittir.

İtalyan Akademisi'nin müdürü olan David Freedberg'e ve onun personeline, ders verdiğim sırada akademide bana olağanüstü çalışma koşulları sağlama adına gösterdikleri ihtimam ve cömertlik için teşekkür ederim.

Karşılaştırmalı Edebiyat ve Toplum Merkezi'nin müdürü olan Andreas Huyssen'le çalışma arkadaşları Chakravorty Spivak ve Hamid Dabashi'ye, merkez adına bu dersler etrafında iki günlük bir atölye düzenledikleri için teşekkürü bir borç bilirim.

Koşuşturmayla geçen akademik hayatlarının ortasında, elyazmasını kısmen ya da tamamiyle okumak için zaman ayıran arkadaşlarım Homi Bhabha, Akeel Bilgrami, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Nimai Chatterji, Nicholas Dirks, Amitav Ghosh ve Edward Said'e bilhassa müteşekkirim.

Müstesna bir şair ve eleştirmen olan Sankha Ghosh'a ise çok özel bir teşekkür borçluyum. Bu çalışma için Tagore'u yorumlar ve çevirirken kendisinin verdiği tavsiyeler paha biçilmez bir yardım sundu bana.

Institüt für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Wirtschaftsuniversität Wien'in müdürü olan Herbert Matis'in desteği ve teşviki

olmasa bu kitap yazılamazdı.

Columbia Üniversitesi Yayınevi'nden Jennifer Crewe, Anne McCoy ve Rita Bernhard bu çalışmanın basılmasına ayrı ayrı yardımcı oldular. Kitap yayıma hazırlandığı esnada sergiledikleri nezaket ve çok yönlü işbirliğini en içten şekilde takdir ettiğimi ifade etmek istiyorum burada.

Bu proje üzerinde çalışmanın beraberinde getirdiği her türlü azap ve heyecanı benimle paylaşan Mechthild Guha ise bana her zamanki gibi yol arkadaşlığı etti.

Purkersdorf, Avusturya

1 Giriş

Üç dersten ve bir epilogdan oluşan bu küçük kitap, yirmi küsür yıl önce girilen yönelimi devam ettiriyor. Fakat bu yönelimi şimdiye kadarki çalışmalarımda burada olduğu kadar derinleştirmemiştim. O zamanlar asıl dert ettiğim konu, Güney Asya tarihyazımındaki elitizmin eleştirisiydi. Söz konusu eleştiriyi geliştirdiğim sırada, Britanya'nın Hindistan Yarımadası'nda hegemonyasız bir hâkimiyet kurmasındaki kendine özgü, tuhaf, daha doğrusu özgün durumun, Hint geçmişine bir sömürge devleti inşa etme amacıyla el koymayı ve bu geçmişi kullanmayı gerektirdiğini göstermeye çalışmıştım. Gerek Raj'ın yapısında gerek Raj'ın var olduğu dönemde,* her şey öyle ya da böyle bu devletçi girişim ile ilintiliydi. Vergilerin toplanmasından, yargı sistemi ve sömürge ordusu aracılığıyla arazi mevzuatının çıkarılmasına, Batı tarzı eğitim ve İngilizcenin resmi dil mertebesine yükseltilmesi yoluyla sömürgeci bir kültürün yayılmasına kadar bütün idari işlerin, yani "İngiltere'nin Hindistan'daki İşi"nin her veçhesinin yolunda gitmesi, Hindistan tarihinin, James Mill'ın gayet ferasetli bir şekilde iddia ettiği üzere, "Britanya tarihinin hayli ilginç bir parçasına" indirgenmesine bağlıydı. İşte tam da bu yüzden, Hintlilere ait bir Hindistan tarihi yazarak kendi geçmişlerini yeniden ellerine geçirmeye çalışmanın Hintlilere düştüğünü ileri sürmüştüm.

1988-89 yıllarında *Subaltern Studies VI*'daki bir makalede ve Deuskar Dersleri'mde uzun uzadıya tartışılan bütün bu soruna,

* Raj: Hindistan'da 1947'ye kadar süren Britanya yönetimine verilen ad. (ç.n.)

Dominance Without Hegemony (1997) [Hegemonyasız Hâkimiyet] başlıklı kitabımı bilen okurlarımın en azından bazıları aşina olabilirler. Gelgelelim, tarihyazımının kendi kaderini tayin etmesi çağrısının, söz konusu çağrının gündeme getirdiği sorular akademik pratik içinde tedricen ortaya çıkarken ele alınsa daha çok önemsenip daha iyi anlaşılacağını fark etmeye başladım. Sömürgeleştirilenlere, istila ve sömürgeleştirmenin el koyduğu geçmişlerini yeniden ellerine alma çağrısında bulunan bir tasarı özü itibariyle radikal bir niteliğe sahip olduğu için, bu sorular zihinlerde belirmek zorundadır zira. Mülksüzleştirenleri mülksüzleştirme çağrısı niteliğindeki bu tasarı, meselenin köküne kadar gitmesi ve apaçık bir mülksüzleştirme olan bir tarihyazımının neleri içerebileceğini sorması anlamında radikaldir.

Bu tür bir tarihyazımı hem istila gerçeğini ya da istilanın yarattığı baskıyı hem de bu olguların sömürgeci bilginin bütün veçheleriyle çarpışmasını içerir. Filoloji ya da siyasal iktisat, seyahatname ya da etnografi, ya da o uzun sanat ve bilimler listesinin herhangi bir kalemi, yani bu tarife giren her şey bu suça ortaktı. Ama bütün bu sanat ve bilimleri kuşatan ve kapsayan felsefe ise suç ortaklarının en büyüğü sayılır. Felsefe bu önceliği, sömürgecilikle birlikte anılan çeşitli faaliyetler ve ideolojilerin hepsini, Akıl başlığı altında bir araya toplamasını ve düzenlemesini sağlayan soyutlama gücüne borçludur. Bu tür soyutlamaların en etkili alıştırmalarından biri olan ve bu sayfalarda izini sürdüğümüz konuyla şüphesiz doğrudan alakalı olan bir kaynağı, Hegel'in tarih üzerine yazılarında bulabiliyoruz. *Die Weltgeschichte* tabiri, Hegel'in bu konu hakkında söylediği şeyleri veciz bir şekilde özetliyor aslında. İngilizcede "World-history" (Dünya-tarihi) olarak karşılanan bu tabiri, kitap boyunca iki sözcük arasına kısa çizgi koyarak kullanacağız. Bundan maksadımız, söz konusu ifadenin bir betimlemeden ziyade bir kavram olduğunu vurgulamak.

Hegel bu terimi kuşkusuz Aydınlanma'dan miras aldı. Fakat bu terimi öyle bir biçimde işledi ve ona öyle yepyeni bir içerik bahşetti ki sonunda Dünya-tarihi "Tarihteki Akıl" ile eşanlamlı hale

geldi. Dünyayı ve dünyanın tarihselliğini oluşturan fenomenlerden her türlü somutluğun çekip çıkarılmasına imkân tanıyan bir tarih görüşüdür bu. Marx'ın Hegelci metinler hakkında yaptığı bazı yorumlar, *Aufhebung* mantığının, bir başka deyişle, "inkârın ve içermenin, yani olumlamanın bir araya getirilmesi" yoluyla icra edilen aşma ediminin bu tür bir soyutlamayı nasıl yaptığına işaret etmektedir. Marx örneğin *Hukuk Felsefesinin Öğeleri*'nde şunları der:

> *Medeni hukukun* aşılması eşittir *ahlak*, ahlakın aşılması eşittir *aile*, ailenin aşılması eşittir *sivil toplum*, sivil toplumun aşılması eşittir *devlet*, devletin aşılması eşittir *dünya tarihi*.

Bu *Aufhebung* dizisi sonucunda söz konusu kendilikler "fiili varoluşlarından" edilir ve birer felsefi kavrama dönüşürler. Marx şöyle devam eder sözlerine:

> Benim hakiki dinsel varoluşum *din felsefesindeki* varoluşumdur; hakiki siyasi varoluşum *hukuk felsefesindeki* varoluşumdur; hakiki doğal varoluşum, *doğa felsefesindeki* varoluşumdur; hakiki sanatsal varoluşum, *sanat felsefesindeki* varoluşumdur; hakiki *insani* varoluşum, *felsefedeki varoluşumdur*. Keza, dinin, devletin, doğanın, sanatın hakiki varoluşu, din, doğa, devlet ve sanat *felsefesidir*.[1]

Aynı şekilde, insanın dünyadaki hakiki varoluşu olarak tarihsellik, aşma edimi yoluyla tarih felsefesine çevrilir ve insan geçmişinin somutluğu Dünya-tarihi kavramına kurban edirilir. İlerleyen sayfalarda geliştirilecek savda işte tam da bu yüzden bu kavramla ve onun Hegel'in tarih felsefesi içindeki kullanım şekilleriyle meşgul olacağız.

Aufhebung, Marx'ın her terimin kendisinden önceki terimi aştığı, *Ansiklopedi*'deki benzer bir diziyi okumasında işaret ettiği üzere, "kavramsal bir kendiliğin aşılması" anlamına gelir. "Böylece, *bir kavram olarak* özel mülkiyet, ahlak *kavramında* aşılmış

1. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, Londra: Lawrence & Wishart, 1975, 3:340.

olur vs. Ta ki en son terim olan *mutlak bilgi*, hiyerarşik olarak en tepeye çıkana, diğer bütün terimlerin onun içinde aynı anda hem çözülüp hem olumlandığı en yüksek terim haline gelene kadar.[2] Keza *Hukuk Felsefesi'nden* alınan demin bahsettiğimiz dizideki aşma düzeni, Hegel'in sırf bu kitapta değil, *Hukuk Felsefesi* ve *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler* adlı çalışmalarında da açıkça gösterdiği üzere, Dünya-tarihinin Tanrı ya da *Geist* kavramı tarafından aşılmasıyla son bulur.

Aşma edimi, bu son örnekte, Dünya-tarihi lehine daha üstün bir ahlak iddiasını beraberinde getirir. Bizzat Hegel'e göre, aşma yoluyla ilahi bir tasarı haline getirilen Dünya-tarihi, "bir teodise*, Tanrı'nın yapıp ettiklerinin gerekçelendirilmesi olarak görülebilir".[3] Hegel'in diliyle söylersek, "Tanrı dediğimiz şey, salt genel bir fikir olarak değil etkili bir güç olarak da iyiliktir." Böylece Dünya-tarihi, yani "takdiri ilahinin planı", tanım itibariyle ahlaki bir kutsallık halesine bürünür. Aşma zincirinde anahtar nitelikteki bir bağlantı olan ve böyle bir planı "etik bütünün" "somut tezahürü" olarak sunan devlet ise, "bizatihi etik yaşamı oluşturur".[4]

Dünya-tarihi, felsefenin sırtına tırmanarak yüksek ahlaki zemine ulaşmayı işte böyle başarmıştır. Felsefe ise, kendi payına, sahiden de Emperyalizm Çağı'nın evladı olduğunu kanıtladı. Plutarkhos'un Diyojen ile İskender'in Korintos'daki buluşması hakkında anlattığı hikâyeyi kendimize rehber alırsak, filozofların dünya fatihleriyle aralarına mesefe koymaya hevesli olduğu bir zaman vardı.[5] Kolomb-sonrası dönemde durum pek de öyle değildi; zira en seçkin felsefe düşünürlerinden biri şu satırları yazabiliyordu:

* Kötülüğün mevcudiyeti karşısında Tanrı'nın inayetini ve adaletini savunan bir teoloji dalı. (ç.n.)

2. *A.g.y.*, s. 340-1 ve s. 605 n. 105.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction*, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 42

4. *A.g.e.*, s. 67, 93, 94.

5. *Plutarch's Lives*, Londra: J. M. Dent, 1939, 2: 473.

Dünya tarihi ahlak derken kastedilen şeyin ait olduğu düzlemden daha yüksek bir düzlemde hareket eder.... Dünya tarihinin bireyleri olan büyük adamların fiilleri, hem kendi içlerindeki önem itibariyle (...) hem de seküler bir anlamda haklı görünür. Ama seküler bakış açısından bakıldığında da, bu tür bireylerin ait olmadığı ahlaki çevreler, dünya-tarihsel fiiller ve bu fiilleri icra edenler aleyhinde tasavvurlar üretmemelidir.[6]

Dünya-tarihinin sınırında duran eleştirimiz, bu tavsiyeyi göz önünde bulundurmamaktan ötürü hiçbir pişmanlık duymuyor. Bu tavsiye, Dünya-tarihinin dışında bırakılanların gözlerinde, şöylesi "dünya-tarihsel fiilleri" görmezlikten gelmek anlamına geliyor: kıtaların ırzına geçilmesi, kültürlerin yok edilmesi, çevrenin zehirlenmesi. Üstelik bu fiiller, "dünya tarihinin bireyleri olan büyük adamların" imparatorluklar kurmasına ve tâbi halkları, emperyalizmin sözde-tarihsel dilinin ancak Tarih-öncesi diye tasvir edebildiği döneme hapsetmesine yarıyordu.

Burada sunulan eleştiri, Dünya-tarihi ile hesaplaşmaktan, biraz önce alıntılanan kısa parçada Hegel'in bu kavrama tanınmasını rica ettiği ahlaki ehliyeti tanımamaktan ve Hegel'in "ahlak ile siyaset arasındaki o çok tartışılan ve bir o kadar da yanhş anlaşılan ikilik" hakkındaki uyarısına aldırmamaktan memnundur.[7] Tam aksine, burada Dünya-tarihinin felsefece teyit edilmiş "yüksek ahlakını", onun siyaseti ile yüzleştirmek gibi bir niyet güdüyoruz tam da ve bunun için, sömürge boyunduruğu altına aldıkları toprakların ve halkların yetkili tarihçileri olma iddiasındaki sömürgecilerin ahlakı hakkında bazı zor sorular soracağız. Bunu yapmamızın tek sebebi, sömürge yönetiminin siyasi sicilini tartıştığımız konuyla bir şekilde ilgili sayılabilecek genel terimlerle ortaya sermek değil. Biz daha çok, dar bir şekilde tanımlanan devletçilik siyasetlerinin esaret altında tuttuğu sömürgelik geçmişinin temsiliyle ilgileneceğiz.

Bu esaret, tarihyazımının yetersizliği yüzünden dikkatimizi çekti. Bu yetersizlik, sömürgeleştirilenlerin gözünden bakıldığm-

6. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, s. 141.
7. *A.g.e.*

da, bir tür sömürgeci bilginin tesis ettiği hâkimiyetin ne boyutlara ulaşmış olduğunu gösteren bir ölçüden ibarettir. Raj'm destek verdiği ve çoğalttığı bu bilgi, sömürgelik dönemi öncesindeki yerli anlatıbilimlerin yerini genellikle modern ve Batılı anlatıbilimlerin almasına yol açmıştır. Güney Asya tarihyazımına katı bir şekilde yerleşmiş olan bu devletçilik, tam da kazandığı başarı yüzünden biz tarihçileri onu bir sorun olarak kavramaktan alıkoyan bu anlatıbilimsel devrimin sonucudur. Dünya-tarihine dahil olmuş olan bizler, Hint geçmişine dair anlayışımızı, zanaatımızı ve akademisyen olarak yürüttüğümüz mesleğimizi bu devrimin kendisine borçluyuz. Bizler, Dünya-tarihinin bizim için inşa ettiği bu paradigma içinde çalışıyoruz ve dolayısıyla, onu sarsma ve değiştirme ihtiyacını karşılayamayacak kadar yakın ve bağlıyız ona. Eleştirimizin ilham almak için komşu bilgi alanlarına, tabiri caizse çitin üzerinden bakmak zorunda kalmasında ve bu ilhamı tarihselliği ele alışı bakımından tarihyazımından ciddi bir şekilde farklı olan edebiyatta bulmasında şaşılacak bir yan yok bu yüzden.

Epilogda tartışıldığı üzere, çağımızın en büyük Güney Asyalı yazarı olan Rabindranath Tagore'a göre, tarihsellik edebiyat eserlerinde devletçi kaygılar içinde eriyip gitmemiştir. Geçmiş, onun kanaatince, anlatılarını kamusal meselelere sıkı sıkıya bağlı tutmakta ısrar eden akademik tarihyazımından farklı olarak, edebiyatta yaratıcı bir şekilde yeniler kendini. Bu bakımdan söylediklerinin gücü sadece bağımsızlığından kaynaklanmaz. Geçmişin araştırılmasını at gözlüklü sömürgeci bilgiye indirgemiş olan loncaya besbelli ki hiçbir şey borçlu değildir. Daha önemli olan şey, gözlemlerine damgasını vurmuş olan bilgeliktir. Dilin sınırına, tehlikeli bir şekilde yakın yaşama deneyiminden doğan bir bilgeliktir bu ki hakikaten yaratıcı bir yazar olmak için tam da böyle yaşamak gerekir. Zaten yaratıcı bir yazarın işi dilin bütün imkânlarını kullanmak ve onu sonuna kadar zorlamaktır. Tagore'un baktığı yerde bir sınır olduğunu fark etmeyi öğrenmiş olmasına sebep olan şey de budur ki Dünya-tarihinin sınırının onun gibi bir şairin keskin mi keskin gözlerinden kaçması çok zordur. Gelgelelim,

Tagore'un tarihyazımının sefaleti hakkındaki serzenişi, bu türün başarısızlığına dair bir yorum olmakla kalmaz, geçmişle yaratıcı bir ilişkiye girmeleri, onu insanın gündelik dünya içindeki varlığının hikâyesi olarak görmeleri için tarihçilere çıkarılmış bir davetiyedir de. Kısacası, tarihselliğin Dünya-tarihi içinde kapatıldığı yerden kurtarılmasına yönelik bir çağrıdır bu. Burada sunduğumuz eleştiri, bu çağrıya bizim verdiğimiz cevaptır.

2 Tarihsellik ve Dünyanın Nesri

Sınır kavramı – Rönesans'ın "tarihsiz halklar" fikri – Hegel'in Hindistan üzerine söyledikleri: "Devlet yok, tarih yok" – Ramram Basu örneği – Batı düşüncesinde tarih ve nesir – Vico ve Condillac'a göre nesir ile şiir arasındaki ayrım – Dünya tarihine girebilmenin koşulları olarak devlet olma ve nesir – Hegel'in tarih felsefesinde nesrin ikili niteliği – dünyanın nesri: şiir çağının ilksel birliğini nasıl dağıttı – öznelerarasılık ve özbilinçler arasındaki karşılıklı tanınma mücadelesi – gündelik olan ve zamansal tikellik mefhumu – tarihselliğe hakkını veren bir tarihyazımı olanağı yaratmak.

İlk olarak bu kitaba verilen adı bir düşünelim. Birisi şunu sorabilir: *Sınır* sözcüğünün başlıkta, *Dünya-tarihi* gibi hiç mi hiç sınırlandırılamazmış gibi görünen bir göndergenin yanında ne işi var? Şöyle cevap verilebilir: Bu sözcüğün başlıkta olmasının başlıca sebebi, tam da böylesi bir soruyu kışkırtmak ve bu göndergenin sorgusuz sualsiz kabul edilen aşikârlığını açığa çıkartarak onun da sorgulanabilmesini sağlamaktır. Eğer *sınır*, Aristoteles'in tanımladığı üzere, "dışında hiçbir şeyin bulunamayacağı ilk şey ve içinde her şeyin bulunabileceği ilk şey"[1] ise, bu sözcüğün başlıktaki işlevi, Dünya-tarihinin ötesinde uzanan alanı keşfetme çaba-

1. Aristotle, *Metaphysics: Books Γ, Δ, E*, İng. çev. Christopher Kirwan, Oxford: Clarendon, 1971, Δ17, s. 54 (Türkçesi: *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal, 1996).

mızın bir işareti olarak görülebilir. Bir başka deyişle, Dünya-tarihini, onun sınırları dahilinde nelerin düşünülemeyeceği çerçevesinde düşünmeye çalışacağız. Tarihsel düşünüşün smırını araştırmaya çabalarken Wittgenstein'ı takip ediyoruz. Düşünceye bir sınır çekmek için, der Wittgenstein, "düşünülebilir sınırın her iki tarafını da bulmak durumundayız (yani, düşünülemez olanı da düşünebilmeliyiz)."[2] Bundan dolayı, düşünülemeyen bir şey olarak tarihselliği düşünce konusu haline getirmeye çalışırken, işe Dünya-tarihinin "içinde her şeyin bulunabileceği" tarafından başlayacak ve başlangıç noktamız olarak "tarihsiz halklar" kavramını alacağız.

Başka pek çok şeyi olduğu gibi bu kavramı da, Amerika'nın fethedilmesine yol açan denizcilik hataları ve maceralarına borçluyuz. Bu kavramın sırf bir kral ya da kraliçe adına sallandırılan bir bayrakla meşrulaştırılmış olan şiddet ve talana olduğu kadar kapsamlı bir ayrımcılık temrinine de vesile olduğu gayet iyi bilinir. Rönesans Avrupası, bu kavram sayesinde, kendi kimliğini bir dolu ırk, din, dil ve kültürün başkalığıyla tanımlamayı öğrendi. Eski Dünya'nın bilgi sistemlerinin Yeni Dünya'nın yarattığı acil ihtiyaçlara karşılık vermesi için isimler ve kategoriler icat edildi. Gitgide genişleyen başkalıklar sözlüğünde kendine hemencecik yer bulmuş olan icatlardan biri de "tarihsiz halklar" kavramıdır.

Bu tabir, Walter Mignolo'ya göre, "yazısı olmayan halkların tarihsiz halklar olduğu, tarihsiz halkların da aşağılık insanlar olduğu fikrinin" tedavüle girdiği dönemin tarihyazımı içinde çoktan özümsenmiş bir tarih görüşünü önvarsayıyordu.[3] İspanyol fatihlerin gözünden bakıldığında, fethettikleri halklar –Amerikan yerlileri- bu şekilde tarihten dışlanmış ve tarihin kenarına itilmiş halklardı. Aynı fikir üç yüzyıl sonra Güney Asya kıyılarına ulaşa-

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra: Routledge, 1989, s. 3 (Türkçesi: *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Metis, 2006).

3. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Renaissance*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975, s. 127.

cak ve Hindistan yarımadasını da tarihin dışına taşıyacaktı. Bir önceki örnekte olduğu gibi burada da aynı strateji yürürlükteydi: savaşlarla sözcüklerin ortak harekâtı. Değişen tek şey savaşların Britanyalı, sözcüklerinse Almanca olmasıydı.

Üç yüz yıl elbette ki uzun bir zaman dilimiydi. Bu arada tüfeklerin ve ağır toplarla donatılmış gemilerin büyüklüğü artmıştı. Keza, hatta daha önemlisi, bu tüfekleri ve gemileri kullanan eller ve kafalar, ortaya çıkmakta olan her ulus-devletin başına Batı'nın geçirmiş olduğu kişilere aitti. Felsefe, Kant'ın bazı siyasi denemelerinde çoktan belli olduğu üzere, bu gelişmeye erken bir aşamada uyarlamıştı kendini. Gelgelelim merkezinde devlet sorunu olan kapsamlı bir tarih felsefesinin temellerini atma işi, yaşadığı dönem itibariyle kendini Avrupa devrimlerinin gelgitleri arasında bulan Hegel'e düşmüştü. Bir halkın ya da ulusun tarihinin olmamasının yazmayı bilmemesinden değil, devleti olmadığı için yazacak hiçbir şeyi olmamasından kaynaklandığını ileri sürüyordu. Amerikan yerlilerinin "apaçık bir şekilde zekâdan yoksun olduğunu" söyleyerek onları bir kenara atıyor ve yine onların sadece "her bakımdan alt seviyede" olmakla temayüz eden, "aydınlanmadan nasibini almamış çocuklar" olduğundan dem vuruyordu. Ona göre Güney Amerika'daki devletler "halen oluşum sürecindeydiler" ve bu esnada Avrupalıların akınına uğramasına rağmen Kuzey Amerika'da bile "devletin evrensel hedefi henüz sağlam bir şekilde yerleşmiş sayılmazdı."[4] Bu sözcüklerin kâğıda döküldüğü 1830 yılında, bir bütün olarak kıtanın muhtemelen hâlâ tarihi yoktu, tıpkı Kolomb'un onu bulmuş olduğu zamanda olduğu gibi.

Kültürel açıdan bakıldığında Hindistan hepten farklı bir konuydu. Hegel, çağdaşı olan İngiliz James Mill'in aksine, Hindistan'ın düşünsel başarılarına sadece hayranlık duyabiliyordu. Ama

4. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, İng. çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 164, 165. Bundan böyle ***Lectures*** *on World History* diye anılacaktır (Türkçesi: *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı, 2003).

ona göre bu başarılar onun devlet olmasına yetmiyordu. Hint halkı arasında gerçekleşen "toplumsal ayrımların" ilk aşamasında o yönde bazı gelişmelerin ortaya çıkması "an meselesiydi", fakat bu ayrımlar "doğal belirlenimlere dönüşünce, yani kast sistemi halinde taşlaşınca" her şey boşa çıkmıştı. Hegel bu yüzden Hindistan'ın tarihi olmadığını söyler. Gözlemlerini bir nakarat gibi ara ara kesen bir yorumdur bu. Nitekim şunları şöyler:

> Hindistan edebiyatının hakikaten derin bir niteliği olan manevi başarılar açısından son derece zengin hazinelerine azıcık da olsa aşina olan herkes için, bu ülkenin *tarihi olmadığı* barizdir.

Başka bir yerde de şu sözleri eder:

> Hindistan'ın hem kadim dinsel kitapları ve harika şiir yapıtları hem de antik hukuk kitapları vardır....; fakat *hâlâ bir tarihi yoktur.*

Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler'ın İkinci Taslağı'ndan alınan bu satırlar, Dünya-tarihine kabul edilme kurallarının Hernando Cortes'in maceralarından Robert Clive'ınkilere gelene kadar nasıl değişmiş olduğuna işaret etmektedir.[5] Deyim yerindeyse, engel birkaç çentik yükseltilmişti. Yazma yeterli bir koşul olmasa da hâlâ gerekli bir koşul addediliyordu. Bir halkın buna tamamen hak kazanması için devleti olması gerekiyordu. Yazının tarihsel olabilmesi, hakkında yazılacak bir devleti gerektirdiği için, yazma eylemi devlette zaten içeriliyordu. Rönesans'ın İspanyol fatihler arasında pek meşhur olan "Yazı yoksa tarih de yok" formülü, İkinci Taslak'ın kaleme alındığı 1830 yılında "Devlet yoksa tarih de yok" şeklinde güncelleştiriliyordu. Bu gözden geçirme, Batı'daki tarihsel gelişmelerin mantığının kaçınılmaz sonucuydu. Batı'nın yeni uluslarının ilk başlardaki enerjisi ve yayılmacı dürtüleri bundan böyle, Dünya-tarihi denen o en modern ve devingen icadın lokomotifi olarak görülen devlete akıtılacaktı.

Ne var ki tarihin, tarihyazımının, devletin ve yazının birbiriyle iç içe geçtiği bu ilişki ağı da normdan çeşitli sapmalara maruz

5. *A.g.y.*, s. 136 (vurgu bana ait).

kalmıştı. Zira Hegel farkında olmasa da, tarihe devlet olma üzerinden dayattığı sınırın kumda çizilmiş bir hat olduğu çoktan ortaya çıkmıştı. 1830'da yaptığı gibi, onca düşünsel ve manevi kaynağa sahip olan Hindistan'ın "tarihi olmadığı" hususunda ısrar ederken açıkça yanılıyordu Hegel. Şimdiki zaman kipini kullandığının altını çizmek için sözlerini yeniden alıntılıyorum: "Hâlâ bir tarihi yoktur." Eldeki kanıtlar bu beyanla çelişir. Bengalli birinin Hindistan tarihi hakkında kendi dilinde yazdığı, türünün ilki ama Batılı tarih yazma modeliyle uyumlu olan bir çalışma, 1801 yılında Kalküta civarındaki Srirampur'da (İngilizcede çoğu zaman Serampore diye yazılır) yayımlanmıştı ve bu çalışmayı takip eden otuz yıl içinde bu türden başka çalışmalar da yayımlanacaktı.

Peki bunun Dünya-tarihi ve Hindistan'ın ondan dışlanması ile ne ilgisi var? Bu sorunun cevabını bulmak için isterseniz önce ilk örneğe hızla bir göz atalım. İngiliz East India Şirketi'nin, Avrupalı çalışanlarına yönetecekleri ülkenin belli başlı dillerini öğretmek amacıyla 1800 yılında doğudaki merkez bürosunda kurduğu Fort William College'dan William Carey vermişti bu çalışmanın siparişini.[6] Hıristiyan bir misyoner ve Kolej'in Bengali bölümünün başkanı olan Carey'nin öğretmenlik yaparken "kendisine destek olacak bir kitabı ya da yardımcı bir kimsesi" yoktu ve fena halde ihtiyaç duyduğu elkitaplarını hazırlayabilmek için kendisine bağlı olarak çalışan yerli araştırmacılardan medet umuyordu. Genç bir araştırmacı olan Ramram Basu'dan, "krallarından birinin tarihini yazması" istendi.[7] Basu bunun üzerine kendi anadili olan

6. Bu eserin, 1801'de Baptist Mission Matbaası'nda (Serampore) basılan en güvenilir modern versiyonu, Brajendranath Bandyopadhyay'ın derleyip bir giriş yazısı kaleme aldığı şu basımdır: Ramram Basu, *Raja Pratapaditya Caritra*, Kalikata: Ranjan Publishing House, –Bengali takvimiyle– 1343. Dushprapya Granthamala'da ve Ranjan Yayınevi'nin Nadir Kitaplar dizisinde yeniden basılan bu çalışma şu an ender bulunabilen bir kitaptır. Bu kıymetli metnin çalışmamda kullandığım bir nüshasına ancak Profesör Gautam Bhadra'nın nazik yardımları sayesinde ulaşabildim.

7. Carey'den Ryland'a (15 Haziran 1801). Aktaran Brajendranath Bandyopadhyay, *Ramram Basu*, Kalikata: Bangiya-sahitya-parishat, 1941, s. 27.

Bengalide *Raja Pratapaditya Caritra*'yı yazdı. Bu kitap çıkar çıkmaz "Ekber'in saltanatının başlangıcından Cihangir'in saltanatının sonuna kadar Bengal yönetiminin sahici bir tarihi" olarak selamlandı.[8] O zamandan bu yana, aralarında Nikhilnath Ray ve Jadunath Sarkar'ın olduğu farklı kuşaklardan siyaset tarihçileri ve Suşil Kumar De ve Sisir Kumar Das gibi çeşitli kuşaklardan edebiyat tarihçileri bu metnin verileri kullanma şeklini ve anlatı tarzını eleştirel bir şekilde incelemişlerdir. Yazarın hikâyesinin zaman zaman mit ve fantaziye kaymasına izin vermiş olması bu tarihçilerin gözünden kaçmadı; fakat –o koşullarda neredeyse kaçınılmaz olan– bu kusurun, bu çalışmanın genelde modern, rasyonalist bir tarihyazımı alıştırması olarak sergilediği sahiciliği pek de zayıflatmadığı hususunda hepsi mutabıktı.

Basu'nun kendisi bu yorumu rahatlıkla kabul ederdi. Çünkü kendi çalışmasını, Moğol yönetiminin başından beri rağbette olmuş ve saray ve bölge elitlerinin himayesinde serpilmiş olan Fars vakayiname geleneğinden ayırmak için ihtimam gösterir. Hiçbir metni adıyla anmadan ve biraz belli belirsiz bir şekilde, Farsçada Pratapaditya hakkında yazılmış tek tük şeyler (*kincit*) olduğunu söyler. Ama bu babtan zikredilebilecek o birkaç çalışmanın da parçalı ve tamamlanmamış olduğunu iddia eder (*sanga panga rupe samudayik nahi).* "Hükümdarın hayatının hikâyesini baştan sona bilmek (*anupurbik*)" isteyenlerin merakını tatmin edebilecek bir şey değildir bu da.[9] Gerçek anlamda tarihsel anlatıyı modern-öncesi yıllık ve vakayinameden ayırıp süreklilik ve tamamlanmışlık üzerinde bu şekilde ısrar edilmesinde açıkça modernist bir tavır vardır.[10] Bu yüzden, William Carey'nin Basu'nun elyazmasının 1801 yılında matbaaya gitmek üzere olduğunu ilan etmekten neden bu kadar gurur duyduğu anlaşılıyor:

8. Carey'den Rothman'a (tarihsiz), *a.g.y.*, s. 29.

9. Ramram Basu, *Raja Pratapaditya Caritra*, s. 1.

10. Modern tarihsel anlatı ile modern-öncesi vakayiname arasındaki ayrımı ele alan parlak bir çalışma için bkz. Hayden White, *The Content of the Form*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987, 1. bölüm, özellikle de s. 17.

Ram Boşu'ya [Ramram Basu] krallarından birinin tarihini, Bengali dilinde ilk kez yazılan *nesir* kitabını *yazdırdım*. Bu kitabı biz basıyoruz.[11]

Carey'e göre burada bir Hint dili için iki ilk birden söz konusuydu: Bu dillerdeki ilk tarihyazımı ve ilk nesir örneğiydi bu kitap. Her iki örnek de sömürgeciliğin kol kanat germesi sayesinde ortaya çıkıyordu; zira yerliye kitabı "yazdıran", Şirket'in idaresi adına hareket eden misyonerlerdi. Ama bu iddia biraz abartılıdır. Carey, Basu'nun çalışmasının Bengalide yazılmış Batılı-tarzdaki ilk tarihsel anlatı olduğunu söylemekte haklıdır, ama "Bengali dilinde yazılmış ilk nesir kitabı" olduğunu söylerken yanılmaktadır. Fakat bu hatanın önemi ne kadar vurgulansa azdır. O zamanlar Batı'da tarih ile nesir arasında var olduğu sorgusuz sualsiz kabul edilen bağlantıyı ortaya koymaktadır bu hata. Aslında Carey'nin tasvirinde tek gördüğümüz şey, siparişini kendisinin verdiği çalışmada çok heyecanlandırıcı bulduğu özelliğin belirtilmesi değil. Daha da önemlisi, bu tasvir, Aydınlanma Çağı'nın sonuna gelindiğinde o dönem Avrupa'nın en güçlü hareketlerinden ikisinin –biri siyasetteki diğeri düşünce alanındaki iki hareketten bahsediyoruz, yani denizaşırı yayılma hamlesinden ve tarih tutkusundan– Güney Asya hayatının ufak görünen bir ayrıntısında nasıl da iç içe geçtiğini görmemizi sağlıyor. Bengal'in ilk modernist tarihçisi nesir anlatısını oturup yazmadan çok önce, söz konusu nesir küresel bir tarihselleştirme süreci içinde çoktan özümsenmişti.

Zira Avrupa, Kolomb'tan bu yana, takıntılı bir şekilde kendi kendini keşfetme seyahatlerine çıkıyordu ve bu seyahatler, Avrupa'nın kıtalararası mekânın koordinatlarını evrensel zamanınkilerle –coğrafyayı tarihle– eşleştirmeye çalışmasını gerektiriyordu. Bu alıştırma yeni bir karşılaştırma mathesisine* dayanıyordu. İklimler ve habitatlar, görenekler ve yönetim biçimleri, inanç sistemleri ve dillerdeki envai çeşit ses sistemleri hep birden toplanıyor, epistemik hesap tablolarına yan yana kaydediliyor ve değer-

* *Yun.* Bilim. (ç.n.)

11. Carey'den Ryland'e (15 Haziran 1801), Bandyopadhyay, *Ramram Basu*, s. 27 (vurgu bana ait).

leri Batı'da standartlaştırılmış bir uygarlık ölçeğine göre ölçülüp hesaplanıyordu. Uygarlık zamandaki ilerlemeyi temsil ettiği için, söz konusu ölçek, kavrayış alanını daha önce hiç farkına varmadığı ayrım ve farklılıklarla zenginleştirdiği tarihle özdeşleştiriliyordu.

Dil, Avrupa bilimi ve tahayyülünün Amerika'nın Keşfi ile Afrika için Kapışma arasında geçen dört yüz yıl boyunca üzerinde durmaksızın çalıştığı bilgi hesap tablolarından biriydi. Bununla birlikte, özel bir çalışma alanı olarak karşılaştırmalı dilbilim daha oluşmadan evvel, bu alıştırmadan şiir ile nesir arasında yapılan ince ama belirgin bir ayrım ortaya çıkmıştı. Zamansal ölçekte öncelik şiire veriliyordu. Buna mukabil, değerler ölçeğinde ise, ilk ve kadim olma konumunu ediniyordu şiir. Nesre ise ne ilk olmakla birlikte anılan kutsallık ne de kadim olmakla anılan gizemlilik uygun düşüyordu. Şiirden sonra gelen ve daha genç olan nesrin zamanının gündelik dünyaya ait, değerlerinin de dünyevi ve modern olduğu düşünülüyordu.

Genel olarak böylesi bir ayrım üzerinde mutabık kalınsa da, bütün düşünürler ona aynı şekilde yaklaşmıyordu. Hatta en önemli düşünürlerden bazıları bu ayrımı pek de ortak bir yanı olmayan tarihsel senaryolar için kullanarak fiilen ne kadar güçlü ve kapsamının ne kadar geniş olduğuna tanıklık etmiş oluyorlardı. Giambattista Vico, on sekizinci yüzyılın başlarında insanın ilk dilini –yasaların ve dinlerin kurucu dilini– şiirsel olarak tanımlamıştı. Ona göre şiirin kökeni insan tasarımından bağımsızdı. Şiirin "Tanrı'nın delaleti" olduğuna inanıyordu.[12] Buna karşılık Condillac, aynı fenomene daha seküler gözlüklerle bakıyordu. *İnsan Dilinin Kökeni Üzerine Bir Deneme*'de (1746), şiirin başlangıcının izlerini, dillerin yapı ve sözdağarcığı açısından insan ihtiyaçlarının tümünü karşılayacak kadar zengin olmadığı uzak bir geçmişte buluyordu. İnsanlar sonuç olarak "çeşit çeşit söz sanatı ve me-

12. Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 171.

taforu benimsemiş" ve eksikliği telafi etmek için taklide ve gereğinden çok sözcük kullanmaya (pleonasm) başvurmuşlardı. Nitekim iletişimi mecburen, "kökeni itibariyle şiirsel" yapan şey, "dillerin kısırlığı" ve ilkel bir "hareketle konuşma biçimi"ydi. "Ama diller sayıca çoğaldıkça hareketle konuşma biçimi aşama aşama ortadan kalktı, ses eskisi kadar tını çeşitliliğini kaldırmaz oldu, söz sanatı ve metafor düşkünlüğü hissedilmeyecek kadar azaldı ve onların tarzı bizim nesrimize benzemeye başladı" diye yazar. "Şiirin kurallarının kendisine zincir vurmasını reddederek nesir yazmaya cüret eden ilk kişi", der Condillac, Siroslu filozof Pherekydes'ti.[13]

Condillac şiirden nesre uzanan kendi ilerleme hikâyesinin hakikaten "tarihsel bir izah" olduğuna kaniydi.[14] Jacques Derrida bu iddiaya karşı çıkar. "Dilin tarihi"nin "insan tini" olduğu hakkında edilen bütün bu lafların, "reçetesi sunulmuş bir ilerlemenin, doğal bir ilerlemenin (...) yalnızca doğal bir düzenin gelişiminin izini yeniden süren bir anlatı olarak tarihten" başka bir şey olmadığını söyleyerek itiraz eder.[15] Bu izahta "dahilere" bir rol verilse bile, Condillac'ın şu sözlerini alıntılayan Derrida için bu durum ilerlemenin doğallığını azaltmaz: "*Dahi*ler'den bahsederken doğayı dışlıyor değilim, zira onlar doğanın en gözde müritleridir."[16] Eğer bu Condillac'ı kendi kendiyle çelişme tuzağına düşürme girişimiyse, başarılı olup olmadığından emin değilim. Çünkü "dahiler" sırf doğanın "gözde müritleri" oluverdikleri için insan olmaktan çıkıyor değillerdir; aynı şekilde, onların aracılık ettiği "doğal" bir ilerleme ya da gelişim de, sırf bu yüzden, tarihliğe* (*historicity*) ulaşma hakkını kaybetmez.

* Özgün metinde sıklıkla geçen "historicality" terimi için "tarihsellik", ondan daha az kullanılan "historicity" için "tarihlik" demeyi uygun gördük. (ç.n.)

13. Etienne Bonnot de Condillac, *An Essay on the Origin of the Human Language*, Gainsville, Fla.: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1971, s. 227-9.

14. *A.g.y.*, s. 299.

15. Jacques Derrida, *The Archeology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon, 1977, s. 492.

16. *A.g.y.*, s. 64.

Aslında Condillac, dilin kökenlerini açıklarken insanı ve doğayı bir araya getirmekle hem kendi tutarlılığını muhafaza etmiş hem de o zamana kadar gizeme gömülmüş bir fenomeni tarihselleştirmeye yardımcı olmuştur. Yeni keşfedilen diller hakkında doymak bilmez bir merakın esir aldığı bir çağa aitti Condillac, ama aynı zamanda bu dillerin çokluğu, çeşitliliği ve karmaşıklığından da şaşkına dönmüştü. Bu dillerin kaynaklarına erişme girişiminin, tıpkı çoğu çağdaşında olduğu gibi, zaman zaman spekülasyona bulanması neredeyse kaçınılmazdı. Ortadaki zorluğu kabul edecek kadar alçakgönüllüydü. "Belki de bazı insanlar bu tarihin tümüne bir romans olarak bakacak ileride", diyordu kitabın sonlarına doğru, "ama en azından muhtemel olduğunu inkâr etmeyeceklerdir."[17] O dönemde ihtimali tarihin hizmetine veren tek düşünür elbette ki o değildi. Çünkü şiirin ve nesrin, genelde de dilin başlangıcı verilerin, yadigârların ve anıların ötesindeki bir geçmişte hâlâ saklı bekliyordu. O karanlıkta, başlangıçtan beri var olan birkaç kökü ancak el yordamıyla arayabilirdiniz. Dilin kökenini bulmuş olduğuna inananlar arasında Vico ondan Tanrı'nın armağanı, Condillac ise doğanın armağanı olarak bahsediyordu. Bana kalırsa, tarihsel düşünüşte ciddi bir ilerlemeye tekabül eden Condillac'ın yaklaşımıdır.

Sonraki yüzyılın başlarında Hegel'in bu soruna eğilmesiyle birlikte sahne yeniden değişir. Ona göre, şiirin nesre olan önceliğinin, dilin ekonomisiyle ve ilk başlardaki yoksulluğun üstesinden nesre doğru yaşanan genişlemeyle birlikte nihayet gelinmiş olmasıyla pek bir ilgisi yoktu . Şiir ve nesir onun düşünüşünde biraz farklı bir tarih içindeki –bizatihi Tin'in (*Geist*) tarihi içindeki– gelişmenin çerçevesi rolünü oynarlar. Tin, Hegel'e göre, kendi kendini bölme, kendine karşı çıkma ve nihayet yeniden bütünleşme sürecinden geçerek kendisini bilen ve kendi kendinin bilincine varan bölünemez mahiyette bir bütünlüktür. Bir oluş hareketidir bu –"*bilinçli*,

17. Condillac, *Essay*, s. 299.

kendi kendini dolayımlayan bir süreç– Zamanda boşaltılan Tin"[18] ve Hegel'in söylediği üzere, "fiili Tarih olarak ortaya çıkarttığı emektir."[19] Bu tarihte, Tin'in emeğinden ortaya ilk çıkan şey şiirdi. Ama şiir mantıken de nesirden önce geliyordu. Söz konusu safhada, der Hegel:

> Hakikat ilk kez sunulur. Bu kavrayış, evrensel olanı bireyde yaşayan varoluşundan henüz koparmaz, henüz yasayla görünüşü, amaçla aracı karşı karşıya koyup daha sonra da soyut muhakeme yoluyla tekrar birbirleriyle ilişkilendirmez, ama her birini sadece ötekinde ve öteki yoluyla kavrar.[20]

Nesrin işlevi, bu birliği bireyleştirmenin gücüyle bozmaktır. Onun etkisi ile bütün ve bütünleşik olan ne varsa kıymıklar halinde göreliliğin uçlarına savrulur. Hem geçmiş hakkında bir yazma pratiği hem de hakkında yazılan geçmiş olarak tarih, bu nesirden beslenir. Ama o zaman bile, tarih üretimi için yeterli bir koşul değildir bu. Hegel'e göre bu koşulu devlet sağlar. "İçeriği ilk temin eden devlettir" der Hegel, "ve bu içerik tarihin nesrine uygun düşmekle kalmaz, o nesri üretmeye bilfiil yardım da eder."[21] O halde, bu düşünceler ifade edilmeden otuz yıl önce, Hegel tarafından tarihsiz ve devletsiz olarak tanımlanan Hindistan'da yerli bir yazarın ülkesinin ilk tarihini ve ilk nesir çalışmasını çoktan kaleme alabilmiş olmasını nasıl açıklayacağız? Dünya-tarihinden tanımı gereği dışlanan Ramram Basu ve onun yazılı eseri, sınırdan içeri nasıl olduysa sızmış görünüyor.

Sömürgelik öncesi herhangi bir yıllık ve vakayiname geleneğine göndermede bulunarak kolayca çözülebilecek bir bulmaca değildir bu; çünkü bunlar da, Hegelci kronolojiye göre, devlet oluşumundan önceki, yani tarihten önceki bir zamana aittir. Basu'

18. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon, 1977, s. 492 (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986).

19. *A.g.y.*, s. 488.

20. G.W.F. Hegel, *Aesthetics*, Oxford: Clarendon, 1975, 2: 973 (Türkçesi: *Estetik 1*, çev. T. Altuğ-H. Hünler, İstanbul: Payel, 1994)

21. Hegel, *Lectures on World History*, s. 136.

nun tarihyazımı, İngilizcedeki tarih literatürünü okuyarak ona aşina olmasına da bağlanamaz. Basu, Brajendranath Bandyopadhyay'a göre, İngilizceyi çat pat biliyormuş – *alpasvalpa ingrejijnan.*[22] Hıristiyan misyoner danışmanlarıyla çok basit konularda konuşmaya yetecek bir İngilizcesi varmış sadece. O zamanlar bu misyonerlerden biri, hafif tepeden bakan bir edayla şöyle demiş: "Çok makul bir adam; gerçi okuması yok ama İngilizceyi bayağı iyi konuşuyor."[23]

Fort William College'ın bu mütevazı çalışanının –ayda kırk rupe maaş alan bir uzman muavini– başarısı, her ne kadar bunu içeriden yapsa da, bizi Dünya-tarihinin sınırına taşımasında yatıyor. Wittgenstein'ın dediklerini hatırlayacak olursak, bir sınıra her iki taraftan da yaklaşılmalı. İşe içerden başlayarak bizi tam da bunu yapmaya teşvik eden bir fenomene rastladık. Hegelci genel şemaya meydan okuyan ve kendisinin bilincinde olmayan bir gözüpeklik dışında kendi kendisine gösterecek bir şeyi olmayan bu fenomen, Dünya-tarihinin ötesinde uzanan bir tarihsellik manzarasını gözler önüne seriyor. Böylesine naif ama içerimleri itibariyle bir taraftan da radikal olan bu ihlali ne yapmalı peki? Tartışmakta olduğumuz türden felsefi düşünüşün "Dünya" göstergesini tarihle bütünleştirerek onun sınırlarını fazla genişletmiş olduğu anlamına mı geliyor bu? Söz konusu düşünüş, bir devletin var olduğu koşullarda bölgesel bir tarih yazma deneyiminden başka bir şey olmayan bu fenomene evrensellik bahşederek kendi anlamsal ehliyetinin sınırlarını mı zorlamıştır acaba? Başka bir şekilde söylersek, belki de geçmiş hakkında belli bir düşünme şekli şişirilip başlı başına bir türe –*vyakti, jati*'ye– dönüştürülmüştür. Ramram Basu'nun, Dünya-tarihini o küreselleşen patikasında durduran ufacık bir çakıl taşından ibaret olan çalışması, bu türün içine tıkılıp kalmaktan kurtulmaya ve tarihselliğe sınırın diğer tarafından katılmaya teşvik ediyor bizi.

22. Bandyopadhyay, *Ramram Basu*, s. 8.
23. Ward'un günlüğünden aktaran (25 Mayıs 1800), *a.g.y.*, s. 11.

Bu çalışma bizi teşvik ederken, öncelikle bu türün içine kapatılmanın nasıl bir şey olduğunu ve nasıl işlediğini soruşturmamıza yardımcı olacak. İşin paradoksal olan yanı şu ki, Hegel'in metinlerinde tasavvur edilebilecek en kapsayıcı iki tabirin –dünyanın nesri ve tarihin nesri tabirlerinin– bol bol kullanılıyor olması bu kapatılmanın nasıl bir şey olduğunu hiç zorlanmadan görmemizi sağlar. Dünya ve tarih: bu iki kavramın bir araya geldiğinde, her tür tarihselliği barındıracak kadar büyük bir mekâna ulaştığı düşünülebilirdi. Ama gelin görün ki öyle olmadı: bazı kıtalar ve oralarda yaşayan halklar tarihten hâlâ dışlanıyordu. Bunun neden böyle olduğunu anlayabilmek için isterseniz bu kullanımda nesrin dünya ve tarihle nasıl bir ilişkisi olduğuna bir bakalım. Görünüşte bir türdeşlikten oluşan nesir burada hem bir dil durumuna hem de bir varlık durumuna karşılık gelir. Bu iki durum arasındaki sık ve şaşırtıcı denecek ölçüde akıcı gidiş-geliş, Hegel'in tarih üzerine pek çok yazısının ayırıcı özelliğidir ve bir ölçüde, bu metinlerdeki eğilip bükülmelerin de sebebidir.

Bu ikili nesir, Tin'in kendini tarihte gerçekleştirmesi yolunda ilerlerken katettiği aşama hiyerarşisine aittir. Hiyerarşinin daha alt basamağındaki dünyanın nesriyle başlarsak, bu nesir şiirin zamanın başlangıcından beri göklere çıkardığı o kadim bütünlüğün sonuna gelindiğinin işaretini verir. Doğa, o farklılaşmamış evrende, "genel yaşam" ile yaşayan birey arasındaki dolayımdan bariz bir şekilde yoksundu. Bu bakımdan soyun (genus) türlere ve türlerin bireylere bölünmesi bir farklılık yaratmıyordu. Yeryüzünün ve kendi çevresinin kendisine daha en başta vurduğu zincirlerden kurtulamayan bu tür bütün "basit belirlenmişlik uğrakları", "Oluş süreci içine yalnızca olumsal bir hareket olarak" çekilecekti. Çünkü, Hegel'in bize hatırlattığı üzere, "organik Doğa'nın tarihi yoktur." Buna karşılık olarak, "Tin zamandır" ve "dünyanın nesri bilincin gelişini müjdeler – "evrensel Tin ile onun bireyselliği ya da anlam-bilinci arasındaki ara terimdir." Bilincin, "Tin'in yaşamının kendi kendisini sistematize eden bir bütün" olarak edindiği "yapı-

landırılmış şekillerle" dolayımlanan bireysellik de, "kendi varoluşunu dünya-tarihi olarak" gerçekleştirir.[24]

Artık tarihin açılış anındayız. Bilinç, evrensel olan ile bireysel olanın birliğinde zafere ulaştı. Şiir çağının o karmaşık olmayan bütünlüğü çözülerek, Tin'in kendini envai çeşit görelilik içinde var kılabilmesi için dünyanın kapısını araladı. O zamana kadar hiç bu kadar özgür olmamış olan bireyselliğin zaferine işaret eder bu. Şu ana kadar kendini doğada döne döne yeniden üretmekten başka bir şey yapmayan bu ayrık ve yalıtılmış uğrak [bireysellik –ç.n.], türsel varlık için olmazsa olmaz niteliğindeki bu işlevi, başka özbilinçlerle ilişki içindeki özbilincin tikelliğiyle birleştirecekti. Zira kendi üzerine düşünen yargının mantığından biliyoruz ki tikellik, oradaki bireyi yüklemsel olarak başka bir şeyle birleştirir. Yani "bu bitki şifalıdır" demek, özne konumundaki bitkiye, yüklemi (şifalı oluşu) aracılığıyla "başka bir şey ile (iyileştirdiği hastalıkla) bağlantılı olarak" bakılıyor demektir. Yahut Hegel'in bu hususla ilgili başka örneklerinden birini alıntılarsak, "*Bu* adam olarak adam, tek başına bu adam değildir; başka adamların yanında durur ve adam haline o kalabalık içinde gelir."[25] Aynı şekilde, bir bireyin kendinin bilincinde olduğunu söylemek, onu hemen kendisinin bilincinde olan başka bireylerle ilişkilendirir ve böylece tarihe bitmez tükenmez bir somutluk kazandırılır. Jean Hypolite bu durumu öznelerarasılık olarak adlandırmıştır.[26] *Fenomenoloji*'de "karşıtlıkları içinde tam bir özgürlüğe ve bağımsızlığa sahip olan farklı bağımsız özbilinçlerin birliği olarak" *Geist*'ın kendisinin gölge olayıdır bu öznelerarasılık: 'Ben', yani 'Biz' ve 'Biz', yani 'Ben'."[27] Ama bütün bunlarla ilgili tarihi, Tin'in yaşamındaki bir kesitten çok öte bir şey haline getiren de tam da "Ben" ile

24. Hegel, *Phenomenology*, s. 178-9.

25. G.W.F. Hegel, *Logic*, İng. çev. William Wallace, Oxford: Clarendon, 1978, s. 239-40.

26. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, s. 323.

27. Hegel, *Phenomenology*, s. 110.

"Biz" arasındaki böyle mübadelelerdir. Bu özbilinçler arasındaki etkileşim bizatihi insanlık durumunu oluşturur. Hegel'in belirttiği üzere, "Özbilinç, başka bir özbilinç için var olduğu zaman ve başka bir özbilinç için var olduğu içindir ki kendi içinde ve kendisi için var olur; yani, ancak tanındığında var olur."[28] Bu durum da tabii ki "ikili bir hareket" oluşturur: buradaki iki özbilinç birbiriyle öyle bir ilişki içindedir ki "her biri *ötekinin* kendi yaptığı şeyi yaptığını görür; her biri ötekinden yapmasını talep etttiği şeyi kendisi de yapar, dolayısıyla yaptığı şeyi ancak öteki de aynı şeyi yaptığı müddetçe yapar." Sonuç olarak, her biri ötekisi için bir ara terim işlevi görür ve böylece bu süreçte "kendilerini, birbirlerini *karşılıklı tanı*rken *tanırlar*."[29]

Bizi dünyanın nesrinin özüne getiren şey bu tanınma sürecidir. Özbilinçlerin özgürlük içinde ortaya çıkmasını sağlamak için dünyanın kendisini bireysellik veçhesiyle sunduğunu görmüştük. Gelgelelim, bu gelişimin ikinci veçhesi olarak tikellik, bütün bağımsızlıklarına karşın özbilinçlerin yüklemlilik (predication) yoluyla diğer şeylerle ilişki içinde olmasını sağlama bağlar. Bu şekilde oluşmuş olan karşılıklı bağlantılar nesrin yerine geçiyorsa, bu bağlantıların dünya-oluşlarının (worldhood) da karşılıklılık temelinde olumlandığı söylenebilir. Çünkü dünyanın nesri, nihayet karşılıklı tanınma dinamiklerinde kavuşur kendisine ve bireyleşme ile tikelleşme vaadini yine bu dinamikler sayesinde yerine getirir. Bu durum, genellikle o iki büyük felsefi nirengi noktası, yani mutsuz bilinç ve köle-efendi diyalektiği ile tanımlanan son derece ilginç bir dünya meydana getirir. O dünyanın somutluğunun geniş bir taslak içinde sunulduğu ama *Estetik*'in o kocaman cildinin bir yerlerine gömülüp kalmış olduğu için daha az bilinen pasajlardan birinde Hegel şöyle der: "Burada insan varoluşundaki nesir bütün kapsamıyla açığa çıkar."

"Kendilerini, birbirlerini karşılıklı tanırken tanıyan" özbilinç-

28. *A.g.y.*, s. 111. 29. *A.g.y.*, s. 112.

li bireylerin oluşturduğu girift bir görecelikler ağına atıfta bulunur Hegel. Karşılıklı tanınma, bireyin "bireyselliğini muhafaza edebilmek amacıyla", kendi çıkarlarını tatmin etmeleri için kendisini başkalarına bir araç olarak sunmasını ve aynı zamanda, kendi çıkarını tatmin etmek için de onları yalnızca bir araca indirgemesini gerektirir. Bundan dolayı, onunla sadece "hareketlerinde, isteklerinde ve kanaatlerinde benimsedikleri en yakın yalıtılmış çıkar" çerçevesinde ilişki kuran ve onu böyle tanıyan başkalarının gözünde hiçbir zaman "kendi içinde bir tümlük" olamaz. Üstelik, bu birey özne, "onlara kendi iç varlığı olarak sahip olsun ya da olmasın (...) karşısında buluverdiği (...) ve boyun eğmesi gereken" yasalar, görenekler, toplumsal ve siyasi kurumlar vb. dışsallıklara olan bağımlılığı ile tanımlanır. Kısacası, insan tam da bireyselliğini karşılıklı tanınma yoluyla güvenli kılmaya çalışarak kendi kendini yabancılaştırır. Hegel, bu açmaz hakkında daha sonraları ifade edilecek düşünceleri yüz yıl kadar önce sezinlercesine şunları yazar:

> Nesrin ve gündelik olanın dünyasında göründüğü haliyle birey, kendi benliği ve kaynaklarının bütünü sayesinde kazanıyor değildir etkinliğini ve kendisinden çıkarak değil, başka bir şeyden çıkarak anlaşılabilir.[30]

Oysa yabancılaşma "bu göreli fenomenler alanının" özelliklerinden yalnızca biridir. Diğeri ise parçalanmadır. Bir bireyin içinde bulunduğu topluluğun büyük eylemlerine ve olaylarına katılması bile, onun çabasını boşa zahmet olmaktan pek kurtaramaz. Bu durum hem sıradan insan için hem de, aynı ölçüde olmasa da bazı açılardan, "işlerin başında olanlar" için geçerlidir. Çünkü "koşulların, şartların, engellerin ve göreli konuların" tikelliğine her şey karışır. Bütün olan hiçbir şey yoktur. Her şey bir yığın ayrıntı içinde çözülür. "Meşguliyetler ve faaliyetler bölünür ve sonsuz parçalara ayrılır, öyle ki bireylerin payına bütünün sadece ufacık bir parçası düşer." Hegel, bireylerin birbirleriyle karşılıklı tanınma mücadelesi veren yabancılaşmış ve parçalanmış varlıklar olarak

30. Hegel, *Aesthetics*, 1:149.

bağlantı kurduğu, son derece karmaşık ve görelileşmiş dünyanın somutluğu hakkındaki araştırmasını özetlerken şunları belirtir:

> Hem bireyin kendisinin hem de başkalarının bilincine göründüğü haliyle dünyanın nesridir bu: sonlu ve değişebilir, göreli olana dolanmış, bireyin kendisini hiçbir şekilde geri çekemeyeceği zorunluluk basıncına maruz kalan bir dünya. Zira yalıtılmış durumda yaşayan her şey, hem bizzat kendi gözünde böyle kapatılmış bir birim olma hem de yine de başka bir şeye bağımlı olma çelişkisine düşer ve bu çelişkiyi çözme mücadelesi bir teşebbüs olarak kalıp bu sürekli savaşı sürdürmenin ötesine geçmez.[31]

Bu karışık ve uçucu nesrin dinamikleri, bir dünya kurmak için başkalarıyla etkileşime giren bireye dayanır açıkça. Bu dünya ise, elbette, o bildik gündelik hayatın ta kendisidir. Zaten işte bu yüzden "nesir" ve "gündelik olan" ve onların türevleri, Hegel'in yazılarında birbirlerini gölge gibi takip ederler. Belli bir bakış açısı "*alelade* hayatımızdaki bir gündelik bilinç tarzı" olarak tanımlanır*; bazı Alman yazarlar "günlük hayatı" epey "alelâde" ifadelerle tasvir ettikleri için paylanır; "ayaklarını sıkı sıkıya hayatın *nesrine* basan" Protestanlığın, konularını "*günlük* hayat"ta arayan Hollanda'daki resim geleneğine esin vermiş olduğu belirtilir vesaire.[32] Ve daha önce bahsedildiği üzere, bireyin iki kişilik oyuna katılmaya çağrıldığı yer, "*nesrin* ve *gündelik olanın* dünyasıdır." Nitekim gündelik olan, dünyanın nesrinin zamansal boyutuna karşılık gelir.

Esaslı bir boyuttur bu. Söz konusu nesre içeriğini veren Ben-Biz işlemlerinin somutluğunu belirler. Zira bireylerin karşılıklı tanınma sürecinde birbirleriyle yüz yüze geldikleri yer gündelik olanın dünyasıdır. Başkalarına ayıracak zamanlarının olduğu ya da olmadığı yer orasıdır. Kısacası, dünyanın nesrine, temel bir çerçeve sağlayan şey gündelik olandır; öznelerarası ilişkilerin dokusu işte bu çerçeve üzerinde dünyanın nesrini meydana getiren

* Burada "alelade" denilerek karşılanan sözcük "prosaic"tir. Bu sıfat, nesir anlamında olan "prose" sözcüğünden türetilir ve bayağı, alelâde gibi yananlamlar kazanır. Yazar bu iki sözcük arasındaki ilişkiye dikkat çekmek istiyor. (ç.n.)

31. *A.g.y.*, s. 150.

32. *A.g.y.*, s. 268, 597, 598 (vurgu eklenmiştir).

fenomenler olarak sergilenir. Sonuç olarak, gündelik olanı dünyanın nesrine biçim veren genel zamansallık biçimi olarak düşünürsek temeldeki fikri çok da zorlamış olmayız.

Gündelik olan bu biçim içinde ifade edilince ilk başta bariz bir şekilde şimdiki zaman olarak görünür. Gelgelelim, sahneye ilk kez çıkarken bile kendini ileri doğru atılmasıyla belli eden bir şimdiki zamandır bu. Zira özbilinci tanınma müzakeresine girilecek başka birini aramaya sevkeden şey arzudur. *Tinin Fenomenolojisi*'ne göre, "Özbilinç genel olarak *Arzudur*."[33] Dolayısıyla, ihtiyaçla arasında bir mesafe vardır besbelli. İhtiyacın aksine, iştahını doyuracak herhangi bir duyumsal nesneye yönelmiş değildir. "Bunu açıktan açığa bilmese bile, arzuladığı şey kendisidir", der Hyppolite; "kendi arzusunu arzular. Kendine [ancak] başka bir arzuyu, başka bir özbilinci bularak ulaşabilecek olmasının nedeni de budur. (...) Arzu kendisini başkasında arar; insan başka bir insanın kendini tanımasını arzular."[34]Ama bunun sonu gelmek bilmeyen bir uğraş olduğu ortaya çıkar. Zira her tanınma başka bir tanınma arzusuna neden olmak üzere derhal aşılır ve bu da bitimsiz bir silsile oluşturur. Arzu böylece, Jacques Lacan'ın gözlemlediği üzere, "*başka bir şeye duyulan arzuya* doğru ebediyen uzayan" metonimi "yolunda sıkışır kalır".[35] Özbilinç arzunun hareketiyse eğer, amansız bir şekilde ileri doğru hareket etmektedir. Böylece, gündelik tanınma mücadelesine katılarak, dünyanın nesrinde şimdiki zamanda mevcut olanı ister istemez geleceğe doğru sürer.

Dünyanın nesrinin zamansallığıyla ilgili her şey bundan ibaret de değildir. Onun sürekli geleceğe doğru yürüyen gündelik mevcudiyeti/şimdisi geçmişle de yüklüdür. Çünkü her birey bir başkasıyla karşılaşırken yanında bulundurması gereken teçhizatın parçası olarak beraberinde bir geçmiş de getirir. Buna mukabil, en başta birbiriyle bağlantılı öznellikler ağına girmesine neden olan tikellik, özgül bir geçmiş üzerinde teyit edilen (predicate) *zaman-*

33. Hegel, *Phenomenology*, s. 105.
34. Hyppolite, *Genesis and Structure*, s. 160.
35. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londra: Tavistock, 1980, s. 167.

sal bir tikelliğe dönüşür. Bu zamansal tikellik, birbirine ayıracak zamanı olan herkesin gündelik dünyada-birlikte-oluşunu dolayımlar. Geçmiş bu dolayımda, tarihi olan biri olarak öznenin sahneye çıkışıyla birlikte bir karşılıklılıklar kümesi rolünü oynar. Buluşmak üzere olduğu başkasının da bir tarihi vardır. Nitekim geçmiş, her iki örnekte de, bir beden ve ruh sahibi belli bir varlık olarak kendisinin şu ana kadarki durumunun deneyimi ve hem geçmişinde onu tanınma oyununa katılmaya teşvik etmiş, hem de o oyunda ilişkiye gireceği başkasını ve o başkasının oyunu nasıl oynayacağım belirlemiş olan şeyin deneyimi anlamına gelir. Karşılıklılığın olmazsa olmaz koşulu olarak her ikisi de bu tanınma sürecine kendi tarihlerini getirecektir.

Gelgelelim, bu işi bir yanıtlama hareketi çerçevesinde yapacaklardır; söz konusu hareket de her biri için kendi geçmişi hakkındaki bilgiyi, henüz tanımadığı ötekinin geçmişine dair bir yorumla tamamlayan harekettir. Bildiği ya da bildiğini düşündüğü şey sadece kendi tarihidir. Ama tanıma ötekinin geçmişini de bilmesini gerektirir. Dolayısıyla ötekini anlamlandırmak için devreye anlama yetisi girer; bireyin bağlantı kurmak üzere olduğu şeyle ilintili (kendisinin henüz erişemeyeceği) önbilgi ya da sezgi olarak ihtiyaç duyduğu önkavrayışları ve önvarsayımları tedarik eder. Bağlantı kurmakta olduğu öteki de benzer şekilde karşılık verir. Böylece her ikisi de kendi temayülleri çerçevesinde, ötekinin geçmişini, tarihselleştirilmeye çoktan hazır bir malzeme olarak kavrar. İnsanların verdikleri gündelik karşılıklı tanınma mücadelesinin seyri içinde birbirlerini anlaşılır kıldıkları dünyanın nesri bu suretle tarihsellikle dolar.

Tarihyazımı kendini böyle bir tarihselliğe dayandıracak olsaydı, insanlık durumunun kendisi kadar kapsamlı bir konusu olurdu. Dünya içerdiği bütün geçmişlerle birlikte tarihin anlatılarına hizmet etmeye amade olurdu. Hiçbir kıta, hiçbir kültür ya da toplumsal varlığın hiçbir mertebesi ya da koşulu bu dünyanın nesrine dahil olamayacak kadar küçük ya da basit görülmezdi. Bilakis,

"sonlu ve değişebilir, göreli olana dolanmış, bireyin kendisini hiçbir şekilde geri çekemeyeceği zorunluluk basıncının olduğu"[36] karmaşık bir evrenin kapısı aralanırdı bizim için. Bu tasvirden anlaşılabileceği üzere, bizatihi dünyanın nesrinin dünyası olurdu bu. Ve kimbilir anlatacağı ne hikâyeleri olurdu!

"İnsan varoluşundaki nesri bütünüyle" kucaklayan tarihsel bir söylem ihtimali, yani tarihselliğe hakkını bütünüyle veren bir tarihyazımı ihtimali karşısında, Hegel'in kendisinin de bir an için bile olsa heyecan duyduğunu tahmin etmek o kadar yersiz olmaz. Tübingen'de akademik hayatının ilk zamanlarını geçirirken sökmeye başlayan bir şafağın ışıkları dünyasını genişletmeye başlamıştı bile ne de olsa. Tarihçiye "malzemesindeki bu alelâde özellikleri çıkarıp atmaya hiçbir hakkı" olmadığını ve karşılaştığı bütün koşul, karakter ve olayları "içlerinde barındırdıkları dışsal olumsallıklarla, başka şeylere bağımlılıklarıyla ve nasihat dinlemeyen keyfilikleriyle birlikte işin içine sokmaları gerektiğini" hatırlattığı zaman o vizyonun parıltısı yaşlanan gözlerinin önünden hâlâ uzaklaşmamıştı belki de. Zira Hegel "şansın oyununun", "bünyesi icabı tözel olan ile tek tek olay ve hadiselerin ve kendilerine ait arzuları, niyetleri ve kaderleri olan tikel karakterlerin göreliliği arasındaki yarık"tan ibaret olduğunun, tarihsel durum içinde açığa çıktığını söyler. Nitekim ona göre, dünyanın "bu nesri" olarak tarihin "şiirin mucizelerinden çok daha fazla olağanüstü ve acayip şeyi" vardır.[37] Bu nedenle tarihçiyi şiirin ayartılarına karşı uyarmaya devam eder. Şöyle yazar:

> Eğer tarihçi öznel araştırmalarını, olan biten her şeyin mutlak nedenlerini, hatta huzuruna çıkıldığında bütün rastlantıların gözden kaybolduğu ve olayların gerçeklikte zuhur ediş biçimlerinin aslında daha büyük bir zorunluluğa tâbi olduğunun anlaşıldığı Takdir-i İlahi'yi bile incelemeye kadar götürürse, kendisine şiirin imtiyazını tanıyamaz.[38]

Gelgelelim işin ironik yanı şu ki filozofun kendisi de bu ayar-

36. Hegel, *Aesthetics*, 1:150.
37. Hegel, *Aesthetics*, 2:988. 38. *A.g.y.*, s. 989.

tıya kapılmıştı. Estetik üzerine derslerinde bu uyarıcı tavsiyeyi yazdıktan bir süre sonra, Dünya-tarihi felsefesi üzerine verdiği derslerinde "şiirin imtiyazını" kullanacaktı. Tam tamına takdir-i ilahiye göre tasarlanmış bir tarih nesri adına yapacaktı bunu. "Olayların gerçeklikte zuhur ediş biçimleri", olumsallığı ve keyfiliği devre dışı bırakan "daha büyük bir zorunluluğa" tâbi kılınmıyordu sadece. Koca kıtalar ve halklar da tarihin dışına atılıyordu. Nispeten gelişmiş bir devleti olan ve abartılıp Dünya-tarihi olarak tanımlanan bir bölge dışında, dünyanın nesrinin büyük bir bölümü, içinde barındırdığı bütün tarihsellikle birlikte "tarih-öncesinde" öyle durmak üzere bir kenara bırakılıyordu. Bunun nasıl ve neden gerçekleştiği ise bundan sonraki tartışmamızın konusu olacak.

3 Tarihin Nesri ya da Dünya-Tarihinin İcadı

Tarihin nesrinin gelişi – Tin'in ilerleyişini Tarihteki Akıl ya da Dünya-tarihi olarak sergileyecek bir tarihyazımı geliştirmede oynadığı rol – fiilileşme sürecinin dinamizmi – Condorcet ve Hegel' de tarihsel "aşamalar" fikri – Hegel'in düşüncesinde ilahi tasarım olarak tarih mefhumuna doğru yaşanan kayma – Dünya-tarihine giriş ölçütleri açısından devlet olmanın merkeziliği – Hegelci şemanın temelini oluşturan dışlama ilkesi ve Avrupamerkezci temayül – sınırın diğer tarafından bakıldığında Dünya-tarihi felsefesinde görülen yerinden etme siyaseti.

Tin'in özbilinç yolundaki bir bekleme yeri olarak tarihin nesri, dünyanın nesrinden sonra gelir. Burada, tıpkı şiir ve halefi olan nesir arasındaki ilk farklılaşma örneğinde olduğu gibi, daha gelişmiş, daha ilerici olan daha genç olandır. Çünkü Hegel'in evrimsel modelinde daha sonra gelen yüksek bir değer ile temayüz eder. "Tinsel fenomenlerde" diye yazar Hegel, "yüksek biçimler daha önceki ve daha az gelişmiş biçimlerin dönüştürülmesiyle üretilir."[1] Hegel için bu öncelik ve önem sırasını en iyi kanıtlayan şey, dünyanın nesrinden tarihin nesrinin, eskisinden yeni bir nesrin doğuşudur. *Estetik*'de, Tin doğa ile olan ilişkisinden hâlâ kurtulamamışken eski nesrin nasıl bir tikellikler, çatışmalar ve olumsallıklar alanı yarattığını gösterir. Tin hâlâ özgürlüğünü ortaya koymak ve özgürlüğü aracılığıyla kendisini dünyanın somutluğu

1. Hegel, *Lectures on World History*, s. 128.

içinde nesnelleştirerek özbilincine kavuşmak zorundadır. Dünya-tarihi içeriğini Tin'in tam da kendi kendini nesnelleştirdiği bu süreçten elde edecek, onu kavramlaştırıp yazma işi ise tarihin nesrine düşecektir. Tin akıl da olduğu için , Dünya-tarihi ve onun tarih-yazımındaki temsili tarihteki akla karşılık gelir –*Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'in altbaşlığının meşhur ettiği bir ifadedir bu. Ama Hegel o kitaptan yıllar önce, Dünya-tarihini akıl ve Tin ile ilişkilendiren bağı çoktan kurmuştu ve nitekim *Hukuk Felsefesinin Öğeleri*'nde (1821) şunları diyordu:

> Tin kendinde ve kendisi için *akıl* olduğu ve aklın tinde kendisi için var olması bilgi olduğu için, dünya tarihi, tek başına tin'in özgürlüğü *kavramından*, aklın *uğraklarından* ve dolayısıyla tin'in özbilinci ve özgürlüğünden doğan zorunlu bir gelişmedir. *Evrensel Tin'in fiilileşmesi* ve açığa çıkmasıdır.[2]

Bu ifadede fiilileşmenin stratejik bir önemi vardır. Zira fiilileşme sayesinde, Hegel'in "tinin dünyanın tarihi [olarak] gerçekleştiği tiyatro, saha ve alan" diye tanımladığı yerde "tin en somut gerçekliğine erişir".[3] Ama fiilileşme, gizilliği (kuvve'yi), yani ulaşılan bir amaç ya da kavranan bir nesne olarak nihayet erişilene kadar örtük olup kendini saklı tutanı öngerektirir. Dolayısıyla, Tin'in tarihte fiilileşmesinin bir şekilde doğada olan bitenlere benzediğini düşündürebilmesi dışında, gizil olan şeyi tohum imgesiyle tasavvur etmek cazip gelebilir. Fakat analoji işe yaramaz ve Hegel "doğada, [Tin'in] kendisini sadece kendisinin ötekisi, uyku halindeki tin olarak fiilileştirdiğine", halbuki devlette – dolayısıyla tarihte – "dünyada mevcut olan Tin'in (...) kendini orada *bilinçli bir şekilde* gerçekleştirdiğine"[4] işaret ederek bizi uyarır. *Ansiklopedi*'de geliştirilmiş olduğu haliyle Hegelci ontolojide "üzerinde düşünülmemiş dolaysızlık" olarak varlık ile "varlığın

2. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, haz. Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, no. 342, s. 372 (vurgu bana ait). Bundan böyle *Philosophy of Right / Hukuk Felsefesi* diye anılacaktır.

3. Hegel, *Lectures on World History*, s. 46, 126.

4. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 258, s. 279.

ve düşünmenin [,] bundan dolayı görünüşün dolaysız birliği" olarak varoluş arasındaki farka tekabül eden önemli bir ayrımdır bu. Ayrımın ikinci kısmı, kendisini bir dışsallık olarak belirgin kılar, Hegel'in deyişiyle onu "faal hale getiren" de budur.[5] Bu nedenle gizilliği bir itki olarak tanımlamayı tercih eder ("tıpkı Aristotelesçi *dinamiğin*, aynı zamanda *potentia* da olduğu gibi" diye hatırlatır) – "manevi hayatın bünyesindeki bir itki, doğal ve duyusal varoluşun, kendisine yabancı olan her şeyin kabuğundan sıyrılarak bilincin ışığına, yani kendi doğasına ulaşma itkisi"dir bu.[6]

Dolayısıyla fiilileşme, Tin'in özgürlüğünü ortaya koymak ve özbilinçte kendini gerçekleştirme yoluna koyulmak için varlığının doğal belirlenimlerinin üstesinden gelmesi sürecidir. Akla giden yolda epey hareket olduğunu ima eden devingen bir süreçtir bu. Çünkü burada söz konusu olan şey, Hegel'in deyişiyle, "tin kendisinin hakiki doğasının bilgisine erişebilsin, bu bilgiyi nesneleştirebilsin ve onu gerçek bir dünyaya dönüştürüp ona nesnel bir varoluş kazandırabilsin" diye "dünya tarihinin" Tin'in seyriyle kaynaşmayı "amaçlamasıdır", ki böylece[7] "Bizatihi Tin'in bir ürünü olan" bu amacın hakikaten tarihselci (historicist) olan niteliği, zamansal göstergelerle (indices) dolu bir pasajda kendini iyice belli eder:

> [Tin'in] kendini kendisiyle, tek başına, kendi çabasıyla dolayımladığı bu [fiilileşme] *sürecinin* çeşitli belirgin uğrakları vardır; *hareket ve değişimle* doludur ve farklı zamanlarda farklı yollarla belirlenir. Esas itibariyle ayrı *aşamalar* dizisinden oluşur ve dünya *tarihi*, Tin'in kendini ve kendi hakikatını tanıyıp gerçekleştirdiği, derecelendirilmiş bir *ilerleyiş* olan ilahi sürecin ifadesidir. Onun çeşitli aşamaları, Tin'in kendisinin farkına varmasındaki *aşamalardır*; ve Tin'in özü, yüce buyruğu kendisinin farkına nasılsa öyle varması, kendisini nasılsa öyle tanıması ve gerçekleştirmesidir. Bu amaca dünyanın *tarihinde* ulaşır; kendisini bir dizi belirli biçimde üretir ki bu biçimler de dünya *tarihinin* uluslarıdır. Her biri belirli bir *geli-*

5. G.W.F. Hegel, *Logic*, İng. çev. William Wallace, Oxford: Clarendon, 1978, no. 142, s. 201.

6. Hegel, *Lectures on World History*, s. 131.

7. *A.g.y.*, s. 64.

şim aşamasını temsil eder, böylece dünyanın *tarihindeki devirlere* tekabül ederler.[8]

Süreç, hareket, değişim, aşamalar, ilerleyiş, gelişim, devirler: "fiili olanın dile getirilişi fiili olanın kendisidir"[9] vecizesini teyit eder gibi görünen sözcükler. Tin'in Dünya-tarihinde fiilileşmeye çalışmasının tanığı olan bu sözcükler, o tasarının zamanın kumlarında bıraktığı izlerdir. Onun doğrultusunu, ileri atılışını, dönüştürücü enerjisini, çağların ve dönemlerin adlandırılmasına verdiği onayı ifade ederler. Lakin bu karmaşa içinde sivrilerek Tin'in tarihle olan bağını en iyi tanımlayan ve o bağı en iyi ölçen tabir "aşamalar"dır (stage). Çünkü aşama, devam etmekte olan bir hareketin izlediği yolun arasına giren bir dinlenme yeridir. Tin dünyada seyahat etseydi, bir aşama onun ne kadar yol almış olduğunu, daha ne kadar gitmesi gerektiğini, nerede, ne kadar durmuş olduğunu gösterirdi. Fakat aşama/sahne, tiyatroda olduğu gibi gösteri için kullanılan bir platformdur* da, zaten Hegel'e göre Dünya-tarihi, "[*Geist*'ın] etkinliklerine şahit olmak üzere olduğumuz tiyatrodur."[10] Felsefeci, Tin'i Dünya-tarihi sahnesinde gösteriye koymaya giriştiğinde tiyatro yönetmeni ya da yapımcısı rolünü üstlenir –Tin'in suç ortağı olarak oyunun sonunu çoktan bilen ferasetli adam rolü. Ya da *sutradhara*'yı, yani öykü akışını yöneten kişiyi oynayabilir; Sanskrit tiyatrosunda *viduşaka*, yani soytarı da olabilir bu. Eğer bu tiyatro Tin'in dünyadaki temsilini hem eğlence olsun diye hem de Tin'in neler başarmış olduğunu değerlendirmek için sahneye konuyorsa, kimin söylediğine bağlı olarak prolog bir fark yaratabilir. Perde kalktığında sahnede ilk gördükleri figürün kim olduğunu saptama işini seyircilerime ve okurlarıma bırakıyorum. Tarih felsefecisi midir o, yoksa tarihin maskarası mı?

* "Stage" terimi İngilizcede hem "aşama", hem de "sahne" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

8. *A.g.y.* (vurgu bana ait).
9. Hegel, *Logic*, no. 142, s. 200-1.
10. Hegel, *Lectures on World History*, s. 46.

Şimdiki bölümümüz açısından, biz gösteriye terimin birinci anlamıyla, yani "aşama"yla devam edelim. Öyle yapalım, çünkü terimin bu anlamı Hegel'in düşünüşünü Aydınlanma'da yatan kökleriyle irtibatlandırır ve aynı zamanda tamamiyle ona ait olan yönelime işaret eder. Avrupa zihni, tarih denen patika boyunca yol almakta olan ilerleme hakkında düşünmekle meşguldü on sekizinci yüzyıl boyunca. Dünya fetih ve keşiflerin etkisiyle mekânda, eski uygarlıklarla ilişki kurulmasıyla zamanda genişlerken, bir etap ile diğeri arasında ara ara mola yerleri yapmayı gerektirecek kadar uzun ve çetin bir hâl aldı bu yol. Aşamalar halindeki bir seyahat olarak ilerleme metaforu, o zamanın felsefi dilinin bu hareketi kavrama girişimiydi. Hegel'in soyu itibariyle doğrudan almış olduğu bir mirastı bu, ama ona yapıp ettikleri atalarının pek hoşuna gitmezdi.

İlerlemenin tarihi hakkında yazan en son *philosophe* olan Condorcet'i ele alalım. 1795'te yayımlanan *İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Bir Tablosu için Taslak* adlı kitabı, aralarında Voltaire ve Turgot gibi kişilerin de olduğu o yüzyılın en güzide entelektüellerinin bu konu hakkında söyledikleri şeylerin önemli bir miktarını özetliyor.[11] İlerlemenin on aşama halindeki seyahatine dair yapılmış yetkin bir araştırma olan bu çalışmanın kayda değer yanı, ayağını sıkı sıkıya dünyaya basmasıdır. Onun aşamalarını birbirine bağlayan, içeriklerini birer tarih olarak bir araya getiren her şey tam anlamıyla sekülerdir. Aydınlanma tarafından inşa edildiği biçimiyle evrensel tarihin bazı çeşitlemeleri konu ve yorum açısından diğerlerinden farklı olabilirdi. Ama hepsinin merkezinde insan vardı. Hegel'in Dünya-tarihi inşaası içinse aynı şey iddia edilemez.

11. Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, İng. çev. J. Barraclough, Londra: Weinfield & Nicholson, 1955 (Türkçesi: *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, çev. O. Peltek, Ankara: MEB, 1990)

Hegel uzmanları, erken gençlik safhası ile Jena günlerinden itibaren başlayan daha olgun dönemi arasında Hegel'in düşünüşünde dikkate değer bir değişiklik olduğunun farkına vardılar. Soldan sağa kayma kabilinden apaçık bir şey değildi bu, ama Tübingen döneminin radikal coşkusunun yerini ihtiyata bırakmış olduğu göze çarpıyordu. 1790'ların devrimci dalgası doruğa yükselmiş, sonra geri çekilmiş ve bu geri çekilmeyle birlikte Hegel'in erken dönem teolojik elyazmalarına damgasını vuran, Charles Taylor'ın deyişiyle, "insan-merkezli yenilenme tasavvuru" da ortadan kaybolmuştu. Hegel şimdi "konu olarak insandan daha büyük olan *Geist* mefhumunu", "bilinçli insan amaçları temelinde değil de *Geist*'ın daha büyük amaçları ile açıklanabilecek tarihsel bir süreç mefhumu" ile birleştirmeye başlayacaktı. Bundan böyle "Hegel'in düşüncesinde tarihin öznesi" insan değil *Geist* olacaktı.[12] Bütün bunlar sonraki yazılarında ve aşağıdaki alıntıların gösterdiği üzere, özellikle *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de fazlasıyla ortaya konmuştur:

> Dünya tarihi takdir-i ilahinin planından ibarettir. Dünya Tanrı tarafından yönetilir, dünya tarihi de onun yönetiminin içeriği ve planının icra edilmesidir. (s. 67)

> Dünya tarihinin toplam içeriği rasyoneldir, zaten rasyonel de olmak zorundadır; hâkim olan ilahi bir iradedir ve toplam içeriği belirleyebilecek kadar kudretlidir. (s. 30)

> Dünya tarihinin nihai bir tasarım tarafından yönetildiği, rasyonel bir süreç olduğu –rasyonelliğinin (...) ilahi ve mutlak akla dayalı olduğu– önermesi, doğruluğunu sorgulamaksızın kabul etmemiz gereken bir önermedir; kanıtı da, aklın imgesi ve hayata geçirilmiş hali olan dünya tarihinin incelenmesinde yatar. (s. 28)

Hegel, Dünya-tarihi ilahi bir plan olduğu için, onun keyfiliğe, şansa ya da olumsallık ima eden herhangi bir şeye tâbi olmadığında ve tâbi tutulamayacağında ısrar eder. *Mantık*'ta olumsallığın hem doğada hem de "Zihnin dünyasında" oynadığı rolü ka-

12. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 74 ve s. 72-5, çeşitli yerlerde.

bul eder. Gelgelelim, bilim ve felsefenin, kendileri için "sorun olan şeyin (...) olumsallık suretinin arkasında saklı duran zorunluluğu aydınlatmak olduğunu" idrak etmeleri gerektiğini söyler.[13] Bu minvalde, *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de, "dünyanın şansın ve dışsal olumsal sebeplerin kurbanı olmadığı, aksine, takdir-i ilahi tarafından yönetildiği yolundaki dinsel hakikat" dediği şeye sahip çıkarak, "olumsal olanı elemeye" girişir.[14] Bu temrin, daha önce belirtildiği gibi, tarihi *Geist*'ın tasarımı üzerinde kurmakla neticelenmişti. Bizatihi aklın cisimleşmiş hali olan Tin, amacını kavramıyla ve kavramını fiilileşmesiyle eşleştirerek kendini bütünüyle ve kusursuz bir şekilde gerçekleştirmeye yazgılıydı.

Tanrı adına yapılsa bile tarihi betonla kaplamaya niyetlenen bu tasarımın sorunu, tarihyazımı pratiğine hiç de elverişli olmamasıdır. Olumsallığa karşı bağışıklı olan bu tasarım, gizil olanı fiili hale getirebilecek, kuvveyi fiile çıkarabilecek yegâne şey olan dolayımlara açıkça tâbi değildir. Bir başka deyişle, tarihin ve zamanın dışındaki bir durumda donmuş kalmıştır. Denebilir ki böylesi bir tasarıma uygun düşecek söylem, içinde yoruma yer bırakmayan katı bir nesnelci betimleme olabilir. Bu tür bir söylemi tahayyül etmek ve kâğıda dökmek mümkün olur mu, merak uyandırıcı bir soru bu. Ama onu bir kenara bırakırsak, özgürlüğü belirsizliğe düşecek kadar özgür değilse ya da hiçbir kazanın altüst edemeyeceği kadar güvenli bir yolda ilerliyorsa gerçekten, Tin'in dünyadaki seyahatinin hikâyesini yazmak her halükârda zor olabilir.

Esnek olmadığı suçlamasına karşı Dünya-tarihi üzerine verdiği derslerde Hegel'in kendini önceden korumaya almaya çalıştığını elbette biliyoruz. Bunun için ilk olarak, akılla olan karşılaşmasında tutkuya bir miktar serbesti tanımış, ikinci olarak da, *Geist*'ın planı yerine getirilirken, ulusal düzeydeki işleyişinin belli anla-

13. Hegel, *Logic*, no. 145, s. 206.
14. Hegel, *Lectures on World History*, s. 28, 35.

rında zorluklarla, kendi deyişiyle çelişkilerle karşılaşılabileceği koşulunu düşmüştü. Ampirist bir tarzda bırakılan bu ihtiyat payları, sadece yerel ve tesadüfi olana mahsustur ve kozmik tasarımı hiç etkilemez. Rastlantı sonucu ortaya çıkan bu istisnalar, kozmik tasarımm amansızlığına dikkat çeker aslında. Bu tarihte ironiye yer yoktur. Kenarda kıs kıs gülünmesine katlanabilir belki, ama merkezde hazırolda bekleyen ilahi disiplinle dalga geçmek için kahkaha atılmasına hiç tahammülü yoktur. Bütün bunlar geçmişin hikâyesini okumayı gerçekten sıkıcı hale getirmeli. Öyle bir tarih hiç yazılabilir mi peki?

Bu soru Hegel'in de aklına takılmış olmalı. Bu yüzden argümanını ortaya koyduğu hayati bir dönemeçte – Tin'in gelişimini yönlendiren ilkeler hakkında söyledikleriyle ilerlemesinin aşamaları hakkında söyledikleri arasında – bir an durup tarihyazımı üzerine düşünür:

> [Gelişim] hem gelişimin saf biçimsel veçhesini içerir hem de içeriği belirli olan bir amacın gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Başlangıçta bu amacın ne olduğunu zaten açıkça belirtmiştik: asıl doğası itibariyle, yani özgürlük kavramı olarak tin. Temel nesne budur, gelişimin rehber ilkesi böylelikle bizatihi gelişime anlam ve önem bahşeder; nitekim Roma tarihinde geçen olayları düşünmemize rehberlik eden nesne Roma'dır ve tersinden söylersek, olayların tek kaynağı bu nesnedir, öyle ki bütün önem ve anlamı ondan elde edilir.[15]

Bana göre bu düşünceler, yöntem hakkında yapılmış bir açıklama, tarih yazma pratiğinin, tema, konu ya da hakkında yazılan sorunla alakalı malzeme (tarihçilerin deyişiyle veri) seçmesini gerektirdiğini söyleyen bir açıklamadır. Bu bakımdan alacağım her karar verilerin –genel olarak söylersek, "olayların"– seçimini belirleyecek "rehber ilke" olacak ve kendi anlatımın oluşumuna dahil oldukça bu verilere anlam katacaktır. Özenle uygulanırsa bu yöntem işe yarayabilir. Özen sözcüğünün altını ne kadar çizsek azdır: söz konusu ilkenin koşullarını at gözlüğü gibi kullanma-

15. Hegel, *Lectures on World History*, s. 127.

mak, eldeki verileri hipotezle ve birindeki kusurları diğerindeki uygunsuzlukları düzelten olaylar dizisi (plot) ile etkileşim içinde olma özgürlüğünden yoksun bırakmamak için özen göstermek şarttır.

Tarihim için bu yöntemi benimsesem bile, ona isim verirken Hegel'in örneğine uyup uymamakta yine de tereddüt ederdim. Çünkü isim, çalışmanın doğasına sadık kalmalı ki kimse onun kapsamı hakkında yanılmasın. Kapsamın sınırları, temayı belirleyen ve anlatımımın içeriğini seçip ayıran yönetici ilke tarafından katı bir biçimde çizildiği için ismi bu belirlenimlerle uyumlu bir şekilde koymak zorunda kalırdım. Tıpkı Roma'ya bakılarak "Roma tarihi" denmesinde olduğu gibi, Hegel'e göre tarihi temalaştıran "ilke", ona hem isim verir hem de onu ilgili bütün "olaylarla" donatırdı. Felsefeci, okurlarından bu anoloji ile çalışmasını bekler, ama okurların *onun* anlatısının başlığı ya da tasviri olarak "Dünya Tarihi"ni mazur görmeleri zor olurdu herhalde.

Bizlere "bir ilerleme biçimi" olduğu söylenen Tin'in gelişimi hakkındaki bir anlatıdır bu.[16] İlerlemenin varacağı yer ya da amaçladığı şey, Tin'in kendi asıl doğasını, yani özgürlüğün kavramı olarak" kendini gerçekleştirmesidir ve Hegel'e göre "gelişimin kendisine anlam ve önem katan şey" de budur. Bir başka deyişle, "nesne"si gelişim olan bu hikâye, Tin'in ilerlerken kendini özgürlük olarak gerçekleştirdiği dünyadan *matériel*'ini seçmek için "rehber ilke"ye bel bağlar. Dünya böylece Tin'in kendini tedricen gerçekleştirmesinin tanığı olur ve anlatısı için ona veri sağlar. Gelgelelim, nasıl ki Marco Polo'nun Çin'deki seyahatlarını anlattığı hikâye onun seyahatnamesini bir Çin tarihi yapmıyorsa, bu anlatıdan da Dünya-tarihi çıkmaz. Hegel'in tarih felsefesinin öznesi dünya değil *Geist*'tır.

Ama bu tözleştirmenin (hypostasis) bazı yararları da vardır. Bir Hintli olarak, bu felsefede antik Vedanta okulunun *adhyasa* dediği şeye benzer idealist bir eğilim görüyorum. İngilizceye ge-

16. *A.g.y.*, s. 125.

nellikle "üzerine yerleştirme" (superimposition) diye çevrilen bu terim, yanılsama teorisinde (*mayavada*) temel bir kavram olarak iş görür ve dokuzuncu yüzyılda yaşamış felsefeci Sankara'ya göre (MS. 788-820) "bir şeyin niteliklerinin görünüşte başka bir şeyde sunulması" anlamına gelir.[17] Bu kavramı örnekle göstermek için metinlerde, gümüş (*rajata*) olduğu zannedilen denizkabuğu (*sukti*) analojisine başvurulur genelde: denizkabuğunun madeni parlaklığı diğerinin yarı saydamlığı üzerine yerleştirilir. Hayli benzer bir şekilde, dünyanın fazlasıyla belirlediği Tin, her türden müphemliğe kapı aralar. Bunlardan konumuzla en alakalı olanı ise *Geist*'ın gelişiminin tarihsel ilerleme ile karıştırılmasıdır. Bundan böyle, kesiştiği, hatta neredeyse örtüştüğü farzedilen bu hareketlerin aynı yolu izlediği ve en iyi şekilde ortak işaret levhalarının yardımıyla kavranabileceği varsayılacaktır. Yolculuğun aşamalarını göstermek için yerleştirilen bu levhalar, yol arkadaşlarının birbirlerinin özelliklerini kolayca değiş dokuş etmesi için kullanılır ki bu da Tin'in tarihselleştirilmesini tarihin tinselleştirilmesinden ayırmayı zorlaştırır.

Hegel aşamalara atfettiği önem konusunda bizi hiçbir şüphede bırakmaz. Onların, "bize dünya tarihi araştırmamızda gözlemleyeceğimiz bölümleri temin ettiğini ve dünya tarihi tartışmamızı düzenlemede yardımcı olacağını" söyler.[18] Söylenebilecek olanın pek azı dile getiriliyor burada Çünkü metin geliştikçe, bu aşamaların altbölümleri birbirinden ayıran işaretlerden ya da editoryal düzenlemelerden çok daha temel bir işlevi olduğu ortaya çıkar. Tin'in özgürlüğe ve özbilince doğru ilerlemesi çerçevesinde dünyanın nesrinin tarihin nesrine dönüşmesini betimlerler. Bu dönüşüm, ilk olarak, tarihselleştirmenin aracı olarak bir dizi temel "ilke"nin seçilmesini; ikinci olarak, doğal ve tarihsel değişim hak-

17. Swami Vireswarananda, *Brahmasutras*, Kalküta: Advaita Ashrama, 1936, 1982'de yeniden basım, s. 8. Surendranath Dasgupta'nın *A History of Indian Philosophy*'de işaret ettiği gibi, adhyasa'nın Samkhya versiyonu da vardır.

18. Hegel, *Lectures on World History*, s. 55.

kında bazı genel mülahazaları ve üçüncü olarak, neyin tarih sayılıp neyin sayılamayacağına dair şartların özlü bir şekilde ifade edilmesini gerektirir. Bunları sırasıyla tartışacağız.

1. İsterseniz işe Hegel'in "bir bütün olarak dünya tarihi Tin'in zamandaki ifadesidir" vecizesiyle başlayalım ve bir keresinde bu sözüne şunu da eklediğini hatırlayalım: "Fakat bir bakıma, tinsel biçimler olan tarihin ulusları doğal kendiliklerdir de. Bundan dolayı, edindikleri çeşitli örüntülerin mekânda kayıtsız bir şekilde aynı anda, yani mütemadiyen var olduğu görünür."[19] Ardından bu "örüntüleri" "üç ana ilke" diye sayıp tanımlamaya girişir: "tarihte ilk kez ortaya çıkan" Asyalı ilkesi (Çinli ve Hintli dahil), "gem vurulmamış bir keyfiliğe bağlanmış" Ortadoğulu ya da İslami tektanrıcılık ilkesi; ve ilkelerin en büyüğü olan "Hıristiyan, Batı Avrupalı ilkesi". Hegel'e göre bunlar "mütemadiyen var olan (...) evrensel bir dizi oluşturur ve "birbirini izleyen aşamalar zinciri olarak" karşılanır.[20] Bir başka deyişle, söz konusu zincir, zamanı olmayan kendilikleri ve tarih tasarımlarını bölgesel bir şema içine yerleştirerek şeyleştirir. O halde böylesi bir tarihselleştirmenin Hegel'in Dünya-tarihi kurgusunu, deniz kabuğu ile gümüşü ve şimdiki örnekte bölgesel olan ile evrensel olanı birbirine karıştıran üzerine yerleştirme ediminin bütün o alışılmış müphemlikleriyle doldurmuş olmasına şaşmamak lazım.

2. Aşamalar kavramı daha sonra da tarihin dinamikleri için rehber olarak kullanılır. Bu da doğadaki değişimler ile Hegel için çoğu zaman tarih anlamına gelen "tinsel dünyadaki" değişimler arasında ciddi bir ayrım yapılmasını gerektirir. "Doğadaki değişimler" der Hegel, "ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, yalnızca ebediyen tekerrür eden bir döngü gösterir; çünkü doğada güneşin altında yeni bir şey yoktur."[21] Bu demek değildir ki doğadaki şeyler değişmez; değişirler, ama ancak türler içinde yeniden üretilen bireyler olarak. Kendi tikelliğinin tuzağına düşmüş bir dünyadır bu: burada "ölümden doğan yaşamın kendisi, tikel yaşamın örne-

19. *A.g.y.*, s. 128. 20. *A.g.y.*, s. 128-9. 21. *A.g.y.*, s. 124.

ğidir sadece." Sonuç olarak ortaya bir döngüsellik çıkar ve onun sayesinde, "türler tek ve aynı varoluş tarzının tamamiyle tekdüze tekrarı içinde hayatta kalır."[22] Bunun aksine, yeni olan her şey "tinsel alanda vuku bulan değişimlerde ortaya çıkar ancak."[23] Öyle olur, çünkü "Tin'in dünyasında, her değişim bir ilerleme biçimine bürünür." Burada, yeniden üretici döngüleriyle her zaman aynı kabı döven doğadan farklı olarak, "önceki ve daha az gelişmiş biçimlerin dönüşümü yoluyla daha yüksek biçimler üretilir." Zaten bundan dolayı "tinsel fenomenler zaman mecrası içinde zuhur eder". Yani tarihte.[24]

Gelgelelim, çizgisellik ile döngüsellik arasındaki ayrım, değişimin hem şekli ya da biçimi hem de karakteriyle ilgilidir. Hegel'in işaret ettiği gibi, "Doğal organizmaların gelişimi dolaysız, karşı gelinmeyen, engellenmemiş bir şekilde vuku bulur; çünkü kavram ile onun gerçekleşmesi arasına, tohumun kendinden belirlenmiş doğası ile ona tekabül eden fiili varoluşu arasına hiçbir şey zorla giremez." Büyümenin özdeşliğini/kimliğini korumasını ve "bulduğu ifadede kendi kendini denetim altında tutmasını" sağlayan nispeten "barışçıl bir süreçtir" bu. Fakat Tin'in gittiği yolda hiçbir şey o kadar pürüzsüz değildir. Tin'in fiilileşme süreci, "kendileri de hemen yanıbaşlarındaki doğal yaşamlarına dalmış" olan bilinç ve irade tarafından dolayımlanır. Sonuç olarak, bilinç ve irade Tin'in "kendi kavramını gerçekleştirme" itkisinin doğrultusundan uzaklaşarak "kendi doğal belirlenimlerini izlemeye" meyillidirler.

Bütün bunlar ilerlemeyi, "kendisine karşı bölünmüş (...) ve amacını gerçekleştirmesine hakikaten saldırganca mani olan kendisinin üstesinden gelmesi gereken" Tin için "çetin ceviz bir mücadele" haline getirir.[25] Böyle düşünülen tarih, fasılasız bir huzursuzluk ve eşitsiz gelişimin yer aldığı çalkantılı bir sahne olarak görünür. Basitlikle karıştırılmaması gereken çizgiselliği, gerilim

22. *A.g.y.*, s. 128. 23. *A.g.y.*, s. 128-9.
24. *A.g.y.*, s. 128. 25. *A.g.y.*, s. 126-7.

ve çatışmayla yüklüdür. Doğanın kendi kendine yeterliğinin tam çaprazında duran hareketi, dünyanın nesri olarak tanıdığımız o açık ve uçsuz bucaksız manzaraya yatırım yapmaya hazır, bitmek tükenmek bilmeyen bir dinamizmle damgalanmıştır.

3. Tin'in doğaya gömülmüş olduğu aşama ile tarihin doymuşluğu içinde ortaya çıktığı aşama arasındaki ayrım, Dünya-tarihini anlamamız için atmamız gereken ilk ama zorunlu bir adımdır. Hegel'in bir yerde "ampirik gerçekliğin tekabül etmesi gereken a priori yapı" dediği şeyi bize temin eder.[26] *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'in çoğu kısmı, yapıyı gerçekliğe uydurmak için yapılmış alıştırmalardır ve yazarın aklında nasıl bir dünya ve bir tarih olduğunu gözler önüne serer.

Aşamaların salt birer anlatı molası olarak değil, argümanın ayrılmaz bir parçası olarak da en etkili şekilde kullanıldığı yer bu alıştırmalardır. Bu bakımdan ikili bir işlevleri vardır. Tin zamanda yolculuk halinde olduğundan yatay bir hareketin arasına işaretlerle girerler. Ama aynı zamanda evrimseldirler, düşük biçimlerden yüksek biçimlere çıkarlar. Aşamalar o dikey düzende, uygarlıklar piramidinde dipten zirveye yükselen mütekabil bir değerler dizisini temsil eder. Hegel'e göre evrensel bir dizi oluşturan bazı "ilkelerde" bu değerlerin içkin olduğunu görmüştük. Şimdi söz konusu değerler tarihin dokusunu oluşturmak üzere tel tel örülerek zamanın çözgüsünde birleştirilecektir. İdealist görüşün bir klasiği olan bu tasarım gayet iyi bilinir ve konu üzerine kafa yoran pek çok yazar tarafından göz önünde bulundurulmayan bir veçheye dikkat çekmek dışında yorum gerektirmez.

Bu yazarlar bahsettiğimiz tasarının metafizik ve siyasi içerimlerini uzun uzadıya tartışmalarına rağmen, örüntüdeki bir boşluğu fark edememiş gibi görünüyorlar. Yakından bakıldığında, Dünya-tarihinin öznesi olarak sunulan şeyin bir bütün olarak dünya adına konuşma iddiasında olan bir bölgeden ibaret olduğu ortaya çıkar. Sonuç olarak bu örüntüye eşlik eden tarihin de kapsamı açısından

26. *A.g.y.*, s. 131.

son derece dar olduğu görülür – kendini destan gibi göstermeye çalışan kısa bir hikâye. Hikâye, büyük tarihsellik parçalarını olay örgüsünün dışında bırakarak taşıdığı başlığın küresel ve neredeyse sonsuzluğa ulaşma arzusundaki niyetiyle ters düşer. Bu amaçla kullanılan dışlama stratejileri bu durumu fazlasıyla açıklar.

Hegel'in kendi şemasının dışlayıcı niteliğini saklamaya hiç niyeti yoktu. Dünya-tarihi üzerine verdiği derslerin İlk Taslak'ında –"Giriş" boyunca "evrensel dünya tarihi ve "dünyanın felsefi tarihi" ile eşanlamlı kullanılan bir terimdir "dünya-tarihi"– ta en başlangıçta kapsamını tanımlar:

> Bilinci belirsiz olan uluslar ya da öyle ulusların belirsiz tarihi, (...) tarihteki İdea'nın bilgisine erişmeyi amaçlayan felsefi dünya tarihinin *nesnesi değildir – onun nesnesi* içlerindeki ilkenin bilincine varmış [olan] ve ne olduklarının ve eylemlerinin ne anlama geldiğinin farkına varmış olan ulusların tinleridir[27]

Dünya-tarihinin nesnesi olmaya hak kazanacak kadar şanslı olanlar şanslı olmayanlardan böylece kayıtsız şartsız ayrılır. Bundan böyle dışlananlar Tarih-öncesi denilen bir yere yerleştirilecek ve Dünya-tarihi sadece seçilmiş uluslara ayrılacaktır. Tarih-öncesi ile Dünya-tarihini ayıran sınır – katı bir şekilde ayrılmış tarih alanları olduklarını göstermek için büyük harf kullanılır – bilinç noktasında çekilir. Çünkü *Geist*, yani Dünya Tini, kendini tarihsel süreçte fiilileştirmek için ulusal tinleri [*Völkergeister*] kullanır. "Kendisinin mutlak bilgisini edinme ve böylelikle bilincini doğal dolaysızlık biçiminden kurtarıp kendisine gelme faaliyetinin hareketidir" bu. Başka bir şekilde söylersek, özbilinç "doğal dolaysızlık"tan kurtulurken ulusal "biçimlenimler" [*Gestaltungen*] alır.[28] Hegel'in dört "dünya-tarihsel diyar" dediği bu biçimlenimler (ikincisi ile üçüncüsü ara sıra birleştirildiğinde sayı üçe düşer – Şarklı, Yunan, Romalı ve Germenik – felsefi bir tarih tableti oluşturmak üzere kendileri için ayrılmış sahalara dağıtılır.

27. *A.g.y.*, s. 12 (vurgu bana ait).
28. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 352, s. 376.

Hangi biçimlenimin nereye dağıtılacağı, ilk olarak, "doğaya gömülmüş olma" yokluğunun derecesine ve ikinci olarak, özgürlüğü olumlamasının ölçüsüne bağlıdır. Ulusal Tin'in taşıdığı özbilincin olgunluğunun hakiki ölçüsü addedilen devletin ortaya çıkışıyla bu iki koşul da yerine getirilir. Çünkü bu görüşe göre, bir halkın ya da ulusun (*Volk*) "doğal dolaysızlık"taki esaretinden kurtulmasının şartı bir devlet kurmaktır. Bütün o türemekte olan zayıf oluşumların yetersiz diye bir kenara bırakılmasıyla birlikte, uluslara Dünya-tarihinde yer almaya hak kazandıran yegâne şey tam anlamıyla gelişmiş bir devletin varlığıdır.

Dört diyardan üçü yeterlilik sınavını geçer. Bir tek Şarklı sınıfta kalır. Çünkü Şarklı, zamanda ilk ortaya çıkan biçimlenim olarak, "*tinselliğin* hâlâ *tözel ve doğal* olduğu, "her devlet tarihinin mutlak başlangıç" uğrağının ötesine geçememiştir.[29] Fakat, ilk olarak *Hukuk Felsefesi*'nde dile getirilen bu görüş daha sonra *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de değiştirilir ve Hegel orada durumu, "Tin'in ve doğanın Şark Dünyası'nda karşılaştığımız o sözde birliği" olarak saptar.[30] İster herhangi bir yerde meydana gelebilecek, önü kesilmiş bir gelişim vakası isterse Doğu'ya özgü bir fenomen olsun, bu saptama her halükârda Tin'in "hâlâ doğaya gömülmüş olduğunu ve henüz kendi kendine yeterli olmadığına" işaret eder; "Tin o yüzden henüz özgür değildir ve özgürlüğün vücut bulduğu süreçten geçmemiştir." *Herkesin* özgür olduğu Germenik diyarla ya da en azından *Bazılarının* özgür olduğu Yunanlı ve Romalı diyarlarıyla karşılaştırıldığında, Şark'ın ataerkil dünyasında *Tek* bir kişi özgürdür.[31] Aşamalar açısından bakarsak diğer hepsinden önce doğmuş olan Şarklı, paradoksal bir şekilde tinsel bir çocukluğun tuzağına düşmüşken, Yunanlı ve Romalı ise sırasıyla gençliğe ve "erkekliğe" doğru yol almışlardır. Bununla birlikte, organik analojilere düşkün olan Hegel bunu "Tin'in yaşlılığı" diye tanımladığı Germenik örneğe doğru geniş-

29. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 355, s. 378 (vurgu bana ait).
30. Hegel, *Lectures on World History*, s. 130. 31. *A.g.y.*

letmez. İnsanlarda yaşlılığın peşinden ölüm gelirken, Tin'in ölemeyeceğini, "o yüzden karşılaştırmanın artık geçerli olmaktan çıktığını" söyler.[32] Bu cevabın hayli zekice olduğu düşünülebilir. Ama bunu geçelim. Çünkü Şarklı'nın aşamaların dizilişindeki yeri bakımından hiçbir farklılık yaratmaz bu. Özbilince giden yolda sürünün arkasında kalan ya da özgürlük kulesinin dibine yapışıp kalan Şark – ilerleme imgesi ister yatay ister dikey olsun – en başta olduğu yerde kalmaya, yani Tarih-öncesi'nde donup kalmaya mahkûm edilmiştir.

Ama burada telafi edici hiçbir özellik ya da etken de mi yoktur? Örneğin Hindistan ve Çin'in o büyük edebiyatlarında, felsefelerinde ve sanatlarında onlara Dünya-tarihinde uygun bir yer verecek hiç mi bir şey yoktur? Hegel bu soruya katiyen hayır diye cevap verir. Bu soruya tekrar tekrar döner ve her seferinde sorunun üzerinde gayretle ve uzun uzadıya uğraşır durur. Daha sonraki yıllarda yazacağı yazılarda, söyleyeceğini sanki yeterince söylememiş ve sorun sanki hiç çözülmemiş gibi, en ufak bir vesileyle ve çoğu zaman dolambaçlı bir yoldan sahneye tekrar dönüp altını çize çize aynı şeyi söyler. Yaratıcılığa ve ahlaka "her bölgede, bütün yaradılışlarda ve bütün siyasi koşullarda rastlanabileceğini" ve Hindistan ile Çin'in bu alandaki başarıları bakımından dikkate değer olduğunu inkâr etmez. Ama iş Eleacı, Pitagorasçı ve Spinozacı metafiziklere nispetle Hint ya da Çin felsefesi hakkında bazı bilginlerin beyan ettiği olumlu fikirlerle uğraşmaya gelince, onlarla münakaşaya girmeyi şiddetle reddetmiştir. Onların görüşlerini "belirli içerikten" yoksun soyutlamalar bularak bir kenara atmıştır. Hegel'e bakılırsa, daha sınırlı bir tarih görüşünü savunanların gözünde, "özgürlüğün erişmiş olduğu özbilinç derecesinden ortaya çıkan ayrımların önemsiz ya da lüzumsuz olduğu" anlamına geliyordu bu.[33]

Bu bağlamda "belirli içerik" ve "ayrımlar"la kastettiği şeyi, Çin ahlakı ve Hint felsefesini değerlendirirken daha berraklaştırır.

32. *A.g.y.*, s. 131. 33. *A.g.y.*, s. 140.

Avrupa'da Konfüçyüs'ün yazılarıyla tanınan Çin ahlakının faziletlerine, "Hıristiyan ahlakına aşina olanların bile en büyük övgüleri düzüp ve en gurur okşayıcı takdirlerini sunduğunu", Hint felsefesine ise, "bütün tensel şeylere" karşı olan duruşunun yüceliğinden dolayı hayranlık duyulduğunu belirtir.[34] Ama o yeterince etkilenmiş olmadığından olacak şunları söyler:

> Bu iki ulus, özgürlük kavramının temel özbilincinden yoksundur – hem de tamamiyle. Çinliler kendi ahlaki kurallarını doğanın yasaları, olumlu dışsal buyruklar, zorlayıcı haklar ve görevler ya da karşılıklı nezaket kuralları olarak görür. Aklın tözel belirlenimlerinin etik tavırlara dönüşebileceği tek vasıta olan özgürlük yoktur burada. (...) Tenselliğin, arzuların ve bütün dünyevi çıkarların bırakılmasını söyleyen Hint öğretisinde ise, olumlu etik özgürlük, amaç ya da varılması hedeflenen yer değildir; aksine, bilincin tükenmesi ve tinsel hatta fiziksel yaşamın askıya alınmasıdır.[35]

Hint destanlarına yönelttiği eleştiri bu saldırı çizgisinden pek sapmaz. Onların albenisine duyarsız değildir, lütfedip kabul eder bunu, ama bu tür şiirin Doğu'nun herhangi bir yerinde olduğu gibi Hindistan'da da, bireyin "kendi yolunu çizip kişisel karakterin bağımsızlığına ve dramatik şiirin sahiden gelişebilmesi için muhakkak gerekli olan amaçlara (ve bunların yol açtığı çatışmalara) ulaşmasına" izin vermediğine hükmeder.[36] İnsani unsur burada "bastırılmış olarak kalır." Ramayana ve Mahabharata'da insanlar tanrıların tımarları olarak resmedilir – ya onlardan birinin dünyada yeniden tecelli etmiş hali ya da sadece bir süs, hatta çileci pratiklerle tanrıya benzetilmiş bir kendilik olarak. Yunan şiirinde ise, bunun aksine, tanrılar ve insanlar "bağımsız bireysellik özgürlüğüne" sahiptir.[37] Hegel'in Hint edebiyatı hakkındaki hükmü olumsuz olduğu kadar Avrupamerkezcidir de. Şöyle yazar: "Bütünün öyle tözel temelleri vardır ki, bizim Batılı bakış açımız orada kendini ne evinde hissedebilir ne de orayla duygudaş olabilir; zira bizler o daha yüce özgürlük ve etik yaşam taleplerini elden bırakamayız."[38]

34. *A.g.y.*, s. 144. 35. *A.g.y.*, s. 145. 36. Hegel, *Aesthetics*, 2: 1094.
37. *A.g.y.*, s. 1073. 38. *A.g.y.*, s. 1095.

Konu ister felsefe ister epik şiir olsun, Hindistan sınıfı geçemez. Çünkü yüksek başarılar elde ettiği bu alanlarda bile özgürlüğü tanımaz. Ama bu özgürlük, kendi amaçlarının peşine düşmekte özgür olan herhangi bir irade ile de karıştırılmamalıdır. Her birey yurttaşın kendisini genel irade, yani devlet ile bilinçli bir şekilde özdeşleştirmeye çalışması anlamına gelir bu. Hegel'in belirttiği üzere: "Özgürlük, hukuk ve adalet gibi evrensel ve tözel nesnelerin bilgisi ve olumlanmasından ve onlara tekabül eden gerçekliğin, yani devletin üretiminden başka bir şey değildir."[39] Bu da bizi meselenin özüne götürür: Şarklı diyarın halkları ve ulusları Dünya-tarihinden dışlanır; çünkü onu inşa eden felsefeye göre, tam anlamıyla olgunlaşıp devlet olmamışlardır.

Devletin Hegel'in sistemindeki merkeziliği ve bu konunun ilham verdiği tartışmalar Batı felsefesinin iyi bilinen gerçekleridir. Hegel kendinden emin bir şekilde, Tin'in dünyadaki fiilileşme sürecinin devlette doruğa çıktığı kanaatindedir. Bu gelişimin bütün belirgin veçheleri, konu hakkında yaptığı açıklamalarda çeşitli bileşimler halinde dur durak demeden tekrarlanır. Bir keresinde bu gelişimin tarih, özgürlük ve irade hakkındaki içerimlerinden şöyle bahsedecekti: "Devlet, insan iradesi ve özgürlüğünde dışsallaşmış olan tinsel İdea'dır. Dolayısıyla bütün tarihsel değişimler esas itibariyle devlete bağlıdır ve İdea'nın birbirini takip eden uğrakları devletin içinde, ayrı kurucu ilkeler olarak ortaya çıkar."[40] Tarihi özgürlükle beraber ele aldığı başka bir yerde, devletin "özgürlüğün nesnelliğine kavuştuğu ve bu nesnelliğin meyvelerini yediği yer olan genel dünya tarihinin daha özgül nesnesi olduğu" söylenir.[41] Keza, akıl ve varoluşa en çok devletin faydası dokunur. "İnsanın ancak devlette rasyonel bir varoluşu olur" der. "İnsan bütün varlığını devlete borçludur ve ancak orada var olabilir. Sahip olduğu bütün değer ve tinsel gerçeklik yalnızca devletin sayesin-

39. Hegel, *Lectures on World History*, s. 134.
40. *A.g.y.*, s. 120. 41. *A.g.y.*, s. 97.

dedir." Hakikat de bundan payını alır: "Çünkü hakikat, evrensel ve öznel iradenin birliğidir ve evrensel olan devlette, onun yasalarında, evrensel ve rasyonel özelliklerinde mevcuttur."[42] Her şeyi olabildiğince kapsamlı bir şekilde içerebilmek içinse, *Hukuk Felsefesi*'nde ifade edilen şu sözle açıklamaların son rötuşu yapılır: "Devlet, Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşünden ibarettir."[43]

Bütün bunlar elbette bir metafiziktir, fakat Hegel'i eleştirenler bu metafiziğin siyasetini sorgulamaktan geri durmamışlardır. Zaten Hegel'in kendi yöntemi böyle bir sorgulamayı gerektiriyordu. O devrin olayları ve duyarlılıkları, zamanının çocuğu olan Hegel'in düşüncesine ister istemez rengini katıyordu. "Hiçbir felsefe kendi çağını aşamaz" der Jean Hyppolite, ya da Hegel'in deyişiyle, "Rodos'un üzerinden sıçrayamaz." Marx ise o dönemlerde "Hegelci düşüncede, mevcut gerçekliği felsefi olarak kavrayarak meşrulaştırmak yolunda esaslı bir eğilim olduğunu" saptayan yorumculardan biriydi.[44] Bunun Prusyacılık lehine bir temayül anlamına gelip gelmediği ya da Ernst Cassirer'in ortaya attığı gibi, Hegel'in devlet teorisini "faşizm ve emperyalizmin hazırlanmasının" aracı haline getirip getirmediği tartışmaya açık olabilir.[45] Ama iki yüzyılın büyük kısmı boyunca bu sorun üzerinde devam etmekte olan tartışmanın kendisinin, Hegel'inki gibi son derece radikal bir devletçi öğretinin güçlü, merkezi devletlerden ve totalitarizmden duyulan korkuyu sürekli kılmak için yapabileceği şeylerin kanıtı olduğu su götürmez. Gelgelelim bu tür devletçili-

42. *A.g.y.*, s. 94.

43. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 258; ek, s. 279. Charles Taylor (*Hegel*, s. 367 ve n. 1) W. Kaufmann'ı izleyerek bize şu hatırlatmada bulunur: Özgün metinde geçen "Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist" cümlesi İngilizceye "The state is the march of God through the world" (Devlet, Tanrı'nın dünyanın bir ucundan diğer bir ucuna doğru yürüyüşüdür) diye yanlış çevrilmiş ve bu durum da Hegel'i Prusyacılığa sempati duyduğuna dair suçlamalara maruz bırakmıştır.

44. Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Londra: Heinemann, 1969, s. 108.

45. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946; 1974'te yeniden basılmıştır, s. 272, 273.

ğin tarihyazımı ve genel olarak tarihi anlayışımız açısından taşıdığı içerimler liberal kaygının bir parçası olmamıştır. Liberal kaygı için, tek siyasi mesele Batı Avrupa demokrasisine yöneltilen dogmatik tehdittir, diğer halkların ve kıtaların tarihten dışlanması değil. Bu görüşe göre Tarih-öncesi siyaset öncesidir; dışlananların gözünden bakıldığında ise siyasetten başka bir şey değildir.

Dünya-tarihi ve Tarih-öncesi'ni ayıran çizginin kendisi, bahsedilen siyasetin apaçık bir ipucudur. Apaçıktır, çünkü harita üzerinde net bir biçimde çizilmiş olan bir çizgidir. Dört diyardan üçü – son üç aşama – Avrupalıdır ve eski zamanlar ile modernlik arasında, Yunan'dan Romalı'ya ve Germenik'e doğru art arda sıralanır. Hegel "Germenik" [*germanisch*] sözcüğünü gerçekten çok geniş bir anlamda kullanır. Bu sözcük Hegel'in "has Almanya" [*das eigentliche Deutschland*] dediği, içine Frankları, Normanları, İngiltere ve İskandinavya halklarını –genel olarak Tötonları – alan coğrafyayı içermekle kalmaz, Lombard ve Burgundlularıyla, Vizigot ve Ostrogotlarıyla Fransa, İtalya, İspanya ve Portekiz'in "Romalı" halklarını, hatta, "onlar da eksik kalmasın" kabilinden biraz doğuya uzanarak Macarları ve Slavları da kapsar.[46] Bu da bildiğimiz kadarıyla Batı ve Orta Avrupa'nın neredeyse tamamı eder.

Hegel, Şarklı denen şeyi – daha önce bahsedilen örnekte Hint destanını – tasvip etmeyişini dile getirmek için "kolektif" bir "biz" adına konuşurken, kendiliğinden yaşadığı bölgeyle özdeşleştiriyor kendisini. Bu özdeşleşmenin bir kısmı, üç Avrupalı diyarı Dünya-tarihine kabul etmesi için kendi yeterlilik kurallarını esnetmesine yol açabilirdi, ama açmamıştır Dünya-tarihinin kapıları, örneğin seçmeleri geçemeyen Hindistan'a sıkı sıkıya kapalıdır, zira Hint toplumunun özgür olmayan ataerkil bir yapısı vardır, ama hem antik Yunan ve Roma'nın köle toplumları hem de köleliğe müsamaha gösteren ve köle emeğine epeyce bağımlı olan ortaçağ ve erken dönem modern Avrupa toplumları seçmele-

46. Hegel'in "Germenik Diyarı"nın etnik bileşenleri hakkındaki bu veriyi, *Philosophy of Right*, s. 479-80'deki editör notundan aldım.

ri geçer. Çin ve Hindistan çemberin "dışındadır", çünkü buralardaki yönetim biçimlerinde sadece Tek kişi, yani despot özgürdür. Yunanistan ve Roma ise, özgürlüğün tam anlamıyla gelişmiş olması şartının, oralarda Herkesin olmasa bile, Bazılarının özgür olmasını tolere edecek şekilde değiştirilmesi sayesinde çemberin "içindedir". Germenik diyar bu bakımdan özel bir mülahazadan da yararlanmış olabilir. Burada Herkesin özgür olduğu farzedilir, çünkü "Hıristiyan bir Dünya"dır burası ve şöyle der Hegel: "İlahi tin Hıristiyan çağında dünyaya gelmiş ve artık tamamen özgür olan ve kendisine tözel özgürlük bahşedilen bireyde meskenini bulmuştur."[47] Fazlasıyla mübalağalı bir iddiadır bu ve "Hıristiyan çağı" denen şey fena halde kısaltılıp Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden itibaren başlatılacak olsa bile Avrupa tarihinin gerçekleriyle hiç alakası yoktur. O dönemde bölge boyunca despotlar ve oligarklar tarafından yönetilen, bazı örneklerde Tek bir kişinin, çoğundaysa olsa olsa Bazılarının özgür olduğu, prenslik ve krallıklardaki özgürlüğe ne demeli? Hegel'in zamanına kadar Avrupa'nın çoğu kısmına üç yüzyıldan fazla bir süre boyunca hükmetmiş olan ve hepsi de gayet Hıristiyan olan mutlak monarşilerdeki "Herkesin özgürlüğüne" ne demeli peki?

Dünya-tarihine kabul edilme koşullarının Avrupa lehine askıya alınmasını ya da değiştirilmesini sağlayan ve dünyanın geri kalan kısmına katı bir şekilde dayatılan ayrım Hegel'in devlet teorisi sonucunda ortaya çıkar. Hegel'in evrimsel ilerleme fikri ışığında düşünüldüğünde, bu ayrım zamanının biraz ilerisinde olan, ama bilimsel açıdan hiç de tarafsız olmak gibi bir iddiası olmayan Darvinci bir teoridir. Bilakis, güçlülerin zayıflar üzerindeki zaferi, doğru ve yanlışa ilişkin hayli kadim ve daha üstün olduğu farzedilen bir anlayışa göre hem gerekli hem de haklı addedilir. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde "devlet kurmak *kahramanların hakkıdır*" der. Bu uygulamanın yardımseverlik ruhuyla mı ya da şiddete başvurarak mı yapıldığının, hatta sözcüğün bilinen anlamıyla kö-

47. Hegel, *Lectures on World History*, s. 54, 131.

tü olmasının pek bir önemi yoktur; zira burada söz konusu olan şey, kendisinin faili olarak hareket eden kahramanın eylemlerinde nesneleşen ve fiili hale gelen İdea'dır.[48] *Estetik*'te Herkül'ün böyle bir kahraman olduğundan bahseder. Thespis gecesi'nde duyduğu şehvete ve Aug ahırlarındaki* gaddarlığına bakarak "tastamam ahlaki bir kahraman" olmadığını teslim eder, ama tıpkı yasa öncesi bir devirde ortaya çıkan ya da "hukuku, düzeni ve ahlak kurallarını belirlemek için" devletlerin kurucuları haline gelen "kendi cinsinden diğer Yunanlılar" gibi bir kahramandır yine de.[49]

Böylesi kahramanlar için geçerli olan şey, "uygar uluslar" için de geçerlidir ve "[*onlara*] devletin tözel uğrakları bakımından kendilerinden daha az gelişmiş *diğer ulusları barbarlar olarak görüp onlara öyle muamele etme hakkı verir* (hayvancılıkla geçinenlerin avcılıkla geçinenlerle ve tarımcılıkla geçinenlerin her ikisiyle olan ilişkisinde olduğu gibi) ve *bu ulusların haklarının kendilerinkine eşit olmadığı ve onların bağımsızlığının sadece biçimsel olduğu bilincine* yaslanılır."[50] Argüman böylece bazı açılardan genişletilmiş olur. Öncelikle, söz konusu argüman birey kahramanla değil "uygar uluslarla" ilgilidir. İkincisi, "uygar"lığın "barbarlarınkine" nispetle daha yüksek üretim tarzlarını ve onlara tekabül eden devletleri temsil eder hale gelmesiyle birlikte sahne mitten tarihe geçer. Üçüncüsü, artık mutlak bir biçimde, yani İdea ya da *Geist*'a atıfla kavramlaştırılmayan hukuk, bu örnekte uluslar arasında bilfiil yürürlükte olan şey olarak sekülerleştirilir ve ekonomiler, devletler, uygarlıklar arasındaki farklılık derecelerine bakılarak görelileştirilir. Ve nihayet, "bu koşullarda ortaya çıkan savaş ve çatışmalarda", sözde uygar ulusların barbarlara hakları kendilerininkine eşit olmayan ve bağımsızlıkları "sadece biçimsel" olan, dolayısıyla saygı göstermeye değmez halklar olarak muamele etmeye hakkı vardır.

* Otuz sene pis kaldıktan sonra Herkül'ün bir günde temizlediği ahırlar. (ç.n.)

48. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 350, s. 376.

49. Hegel, *Aesthetics*, 1: 185-86.

50. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 351, s. 376 (vurgu bana ait).

Sömürgecilik hakkında çalışan herkes, felsefi bir dilin arkasında zar zor saklanan bu özlü ifadenin altında o meşhur fetih hakkının yattığını hemen fark edecektir. Britanya İmparatorluğu'nun Doğu'daki ilk kurucularının East India Şirketi'nin Hindistan'da hüküm sürmeye yasal yetkisi olup olmamasına ilişkin olarak yöneltilen soruları "önemsiz formaliteler" diye baştan atmalarına cevaz veren ve aralarından birinin Avam Kamarası'nın huzurunda "Hindistan'da kılıcın iktidarından başka hiçbir şey yoktu ve o kılıç sadece ve sadece Britanya kılıcıydı" diyerek övünmesini sağlayan bir haktı bu.[51] Şirket için o kılıcı taşıyan Robert Clive Hegel'in aklmdan geçmiyor değildi belli ki; zira Hegel istila ahlakının bir örneği olarak ondan bahsediyordu. Fethedilenlerin gözünden bakıldığında kahramandan ziyade şansı yaver giden bir düzenbaz olan Clive, *Hukuk Felsefesi*'nde "uygar ulusların hakiki yiğitliğini" ve "devletin hizmetinde fedakârlıkta bulunmaya hazır oluşunu" temsil ediyordu.[52] Clive'ın iş hayatı boyunca, üstelik de şirketle devletin arasının pek de iyi olmadığı bir zamanda sadece ticari bir şirket için çalışmış, devlet için hiç çalışmamış olması, devletçi bir telaş içinde gözden kaçırılmışa benzeyen bir ayrıntı olsa gerek. Çünkü asıl önemli olan şey, Avrupalı güçlerin emperyal tasarılarını ahlaki ve tinsel başarılar olarak göklere çıkararak devletin önceliğine, gerekirse önceden arka çıkmaktır.

Hegel, böylesi bir başarının, üstün bir gücün "uluslar arasındaki herhangi bir sıradan savaşta" elde ettiği bir zafer olarak önemsizleştirilmesinin önüne geçmek için geniş bir edebi tuval çıkarır ve coğrafi genişlemenin içerdiği şiddeti "daha yüksek bir zorunluluğa dayanan (...) daha yüksek bir teşebbüs" olarak göstermeye çalışır. Açıksözlülüğüyle göze çarpan bir pasajda söyler bunu:

51. Bkz. Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1996, s. 155.

52. Hegel, *Philosophy of Right*, no. 327, s. 364, 474 n.

Bu her şeyden evvel, Yunanlıların Asyalılara karşı sefere çıktığı ve böylelikle Yunan tarihinde dünya tarihi için bir dönüm noktası teşkil eden savaşlara yol açan (...) ilk epik muharebelere girdiği İlyada'da ortaya çıkar. Keza Sid Mağribilere karşı savaşır; Hıristiyanlar Tosso ve Ariosto'da kendilerine karşı çıkan Müslümanlarla savaşır; Camoens'te Portekizliler Hintlilere karşı mücadele eder. Demek ki neredeyse bütün bu büyük destanlarda, ahlakları, dinleri, konuşmaları, kısacası zihinleri ve çevreleri açısından farklı olan halkların savaş hattında karşı karşıya geldiğini görüyoruz ve *yüksek ilkenin düşük ilke üzerinde kazandığı, dünya-tarihsel açıdan haklı zafer sayesinde kendimizi tamamen huzur içinde hissediyoruz.* (...) Bu anlamda, geçmişteki Destanlar Batı'nın Doğu üzerindeki zaferini tasvir eder.[53]

Hegel bunun Dünya-tarihinin Tarih-öncesi üzerindeki zaferi olduğunu da söyleyebilirdi pekâla. Tarih felsefesi hakkındaki yazılarında yer alan bu iki terim arasındaki kavramsal ayrım, coğrafi ayrımla muntazaman uyuşur. Bu ayrım da, sözde "yüksek ilkenin düşük ilke üzerinde kazandığı zaferi" "uygar" Avrupa'nın sömürgeleştirilmiş olan "barbarlar" ve sömürgeleştirilmeyi bekleyen Asya, Afrika ve Latin Amerika üzerindeki zaferine tercüme ederek Hegel'in tarih felsefesinin metafizik ifadesindeki siyaseti kavramamızı sağlar. Bu coğrafya siyaseti de dünyanın o kısımlarından seslenen bizleri Homeros ile Kolomb'un çağları arasında geçen binyılı, yani emperyalizm çağını boydan boya taşıyan kemerin aşağı ucuna yerleştiriyor.

Hegel'in "mevcut gerçekliği felsefi olarak kavrayarak meşrulaştırmaya" meyilli olması üzerine Batı'da hayli yorum yapıldı, ama belirttiğimiz gibi bu yorumlar çoğu zaman Hegel'in temayülünün bölgesel içerimlerini konu alıyordu. Batılı uzmanlar onun radikal devletçiliğinin bizzat Batı'nın liberal-demokratik devlet sistemine karşıt unsurlar içerdiği kanısını mazur göstermekle ya da çürütmekle ilgilendiler sadece. Dolayısıyla böylesi bir tecridin ayrım çizgisinin diğer tarafındaki tarihsellik için ne anlama geldiğini anlamaya çalışmak, o devletçiliğin Dünya-tarihinden dışladığı insanlara düşüyor. Söylemesi kolay da yapması zor, biliyorum.

53. Hegel, *Aesthetics*, 2:1061-2 (vurgu bana ait).

Bu da fazlasıyla yeniden düşünmeyi, tarihyazımında sorgusuz sualsiz öğrendiğimiz şeyleri bir kenara koymanın vereceği sıkıntıya katlanmayı gerektirir. Onun için bu görevi, gözleri bizlerinkinden daha az yorgun, zihinlerini beylik laflara daha az teslim etmiş bütünüyle yeni bir kuşağa bırakmak en iyisi belki de. Onlar daha iyi görecek ve düşüneceklerdir. Bizim yapabileceğimiz tek şey ise, sorunu teşhis edip açık bir şekilde ifade etmeye doğru bazı adımlar atmak ve bu adımların, atılmış olduklarını bilirlerse, bu sorunla uğraşırken kendilerine yardım etmesini ummak.

Tarih-öncesi'nin Dünya-tarihine sunduğu faydaları düşünmeye başlarsak o yöne doğru deneme niteliğinde bir adım atmış olabiliriz. Dünya-tarihi, fethedilenler ve sömürgeleştirilenler üzerindeki hâkimiyetini bir hegemonya suretiyle taçlandırmak için Tarih-öncesi'ne gerek duyan Batılı güçlerin sömürgeci kariyerlerinden alır içeriğini. Çünkü böyle bir hegemonyanın peşinde olan herhangi bir güç –ki bütün liberal-emperyalist devletler bu emeli beslerler– imparatorluk inşa etmek için tâbi halkın sömürgelik öncesi geçmişini kendi çıkarı için ya doğrudan kullanacak ya da aynı amaca daha incelikli yollardan ulaşmak için onu yeniden yazarak işleyecektir. Britanyalılar bu açıdan örnek teşkil ederler, zira Hindistan'da bu iki yola da başvurmuşlardır. Fethetmiş oldukları "tarihsiz" halkların geçmişi, fethi hükümdarlığa dönüştürmeye çalışırlarken kendilerine ziyadesiyle faydalı olmuştu gerçekten. East India Şirketi'nin mali sistemi, adli kurumları, idari aygıtları – sömürge devletini oluşturan belli başlı veçhelerdir bunlar – kuralları belirlemek ve yönetim yapıları kurmak için gerekli olan ana malumat kaynağı olarak büyük ölçüde geçmişin eline bakıyordu.[54] Tarih-öncesi, bu durumda, rejimin kendine şekil vermek için kullandığı kilden ibaretti. Ama aynı zamanda, Hint geçmişine dair kendi çeşitlemelerini yaratması için sömürgeciliğe alan da

54. Raj'ın bu veçheleri hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, 3. bölüm ve çeşitli yerlerde.

açıyor. Hint geçmişini sömürgeci bilginin kuracağı yapıların malzemesine dönüştürüyordu. Tıpkı boğazına kadar Tarih-öncesi'ne batmış diyarlarda inançsız ve yalınayak yaşayan sömürgeleştirilenlerin ayağına bir çift kundura, ellerine de İncil verildiği gibi, Hindistan'daki "tarihsiz halklar" da uygar Avrupa ve Dünya-tarihine boyun eğmelerinin karşılığı olarak ellerinde tarihi bulmuştu

Doğu'daki Britanya iktidarının en çarpıcı başarılarından biri gerçekten de, sömürgeci tarihyazımının üretilmesi ve yayılmasıydı. Bu tarihyazımı, Tarih-öncesi'nin boş arsaları üzerinde yetiştirilmişti. Ekilen tohumlar, doğrudan Aydınlanma sonrası Avrupası'ndan ve özellikle de, Hint okulları ve üniversitelerinde kullanılmak üzere paketlenen İngiliz tarih literatüründen elde edilmişti. Ortaya çıkan sonuç ise, bizzat Hintlilerin Batılı devletçi modeli harfi harfine taklit ederek yazdığı tarihti. Hegel farkında değildi ama, Hindistan sömürgeci devlet tarafından Dünya-tarihine gizlice sokulmuştu bile. Oysa Hegel'in sözümona aşamalarının hiçbirinde buna yer yoktu, çünkü ne de olsa büyük tasarıma uymuyordu. Fakat işin ironik yanı, Hintli yazarlar Tarih-öncesi diye ıskartaya çıkarılan tarihselliği geri almak için hiçbir şey yapmadılar. Dünya-tarihine dahil edilen Hint geçmişi, sömürgelik etrafında dönen ve Bağımsızlık'tan bu yana da sömürgelik dönemi sonrasındaki devleti kendisine eksen alan bir tarih olarak yazılmaya devam etti.

Dünya-tarihi Tarih-öncesi diyara nüfuz etmekle kalmayıp, Hindistan'da ve sömürge dünyanın herhangi bir yerinde olduğu gibi, devletçi özünü ulusallaştırmak ya da yerlileştirmek yoluyla orada gelişmeye devam ediyorsa, bunun sebebi modern Batılı devlet-sisteminin, yürürlükte olduğu her yerde, geçmişi kendi koşullarına uyarlı olarak tarihselleştirmek zorunda olmasıdır. Bu süreçte dünyanın nesri değerini yitirir, tarihselliğin kapsamı daralır ve böylece dar bir biçimde inşa edilen bir tarihyazımı tarihin tümü adına konuşur hale gelir. Böyle bir indirgemenin bizatihi sömürgeleştirenlerin ürettiği tarihsel anlatıların da belirleyici özelliği olması, söz konusu anlatıların yazarlarının metropolit tarihya-

zımı alanından aldıkları dersleri ne kadar da iyi öğrenmiş olduklarını gösterir. Çünkü devletin zaferi, ki felsefenin pek övdüğü, Batı'ya özgü bir fenomendir bu, Tarih-öncesi kıtalarını düşünsel olarak da ilhak edebilmek için ticaret ve fethin açtığı güzergâhları izlemişti. Emperyalizm ile Dünya-tarihi arasındaki suç ortaklığı, sömürgeleştirenlerin sömürgeleştirilenlerin geçmişlerine el koyması sorunundan ibaret değildir bu yüzden. Aynı zamanda, modern Avrupa'ya özgü olan bölgesel bir gelişimin küreselleşmesi, yani tarihin nesrinin dünyanın nesrine üstün gelmesidir

Bu galibiyetin, Hayden White'ın belirttiği gibi, "Hegel'in tarihsel yazım teorisini geliştirdiği" *Estetik*'te, devletle çok az ilgisinin olması dikkat çekicidir.[55] O çalışmada uzun uzadıya tartışılan, (şiirsel zihniyete karşıt olarak) alelade/nesre has zihniyet tanımları da tarihyazımı koşulları tanımları da, dünyanın nesrini tarihin nesrine tercüme etmesi için devlete rol verilmesini gerektirmez. Ama devlet, ilk taslakları muhtemelen *Estetik*'le aynı zamanda kaleme alınan *Dünya Tarihi Üzerine Dersler* 'de, tarih ve tarihyazımının gelişiminin esas aracıdır. Tarihin nesrine merkezi tema'smı sağlayan bir şey değildir sadece; o temayı üretmesine bilfiil yardımcı olur. Acaba sadece diğer metindeki bir boşluğu telafi etmek mi amaçlanıyordu? Yoksa Dünya-tarihinin esas itibariyle teolojik yapıda olduğunun kanıtı mıdır bu? Fakat *Estetik*'te yaşamın nesrinden dünyanın nesrine oradan da tarihin nesrine geçişte Tanrı'nın eli hiç de bariz değildir. Hakikaten de kendi hallerine bırakılan (*Estetik*'te öyle yapılır) tarihyazımının ve seküler dünya varoluşunun birbirine uyumu konusunda hiçbir sorun yok gibi görünmektedir. Devlet, ancak bunlar ilahi bir plana iliştirildikleri zaman, bu planı gerçekleştirmenin olmazsa olmazı olarak devreye girer. Hegelci bir açıdan bakıldığında, tarihin teolojiye benzeştirilmesi, geçmişe biraz kutsallık bahşederek onu tinselleştirmeye yarayan bir diyalektik olarak mazur gösterilebilirdi elbet-

55. Hayden White, *Metahistory,* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983), s. 85.

te. Gelgelelim, insanlık durumunda kök salmaya kararlı olan bir tarihsellik açısından yarattığı sonuçlar son derece sorunlu görünüyor. O iki büyük metni – ve onlarla beraber bizatihi felsefeyi – yükseliş devrindeki devlet sorunu konusunda zıt yönlere çekmiş olabilecek bir ikilem mi acaba bu?

Önceki bölümde tartışıldığı üzere, dünyanın nesri bir başlangıçtı. Tarihselliğin tümüne, yani insanın zamandaki bütün varlığına ve başkalarıyla birlikte sürdürdüğü varoluşa, bütün o çeşitliliği ve eşsizliğiyle, karmaşıklığı ve basitliğiyle, düzenliliği ve tahmin edilemezliğiyle kendini o nesre dahil etmesi için çıkarılmış bir davetiyeydi. Tarihin nesri geçmişe olan dışlayıcı ve seçici yaklaşımıyla bu olanağın önünü kapatır. İnsanın dünyadaki yerinin merkezi olarak devlet üzerinde yoğunlaşarak bir tahdit, çevreleme (containment) stratejisi olarak iş görür. Devletin ve onun tarihyazımının etrafına duvarlar ördüğü yurttaş ise, dünyanın yurttaşı olarak sahip olduğu tarihsellikten koparılır. Elbette ki bu tahdide karşı mücadele etmek için onun doğasını ve sonuçlarını eleştirel bir şekilde anlamaya çalışmak bizlere düşüyor. Fakat bu görevi yerine getirmeye sıvanan her eleştiri, Dünya-tarihinin kendi hikâyelerini nasıl anlattığı sorusuna kayıtsız kaldığı sürece mutlaka başarısız olacaktır. Çünkü tahdit duvarının tuğlası da harcı da bu hikâyelerdir. İşte bu yüzden, başka anlatı tarzlarının –sınırın diğer tarafında olanların – argümanımızın sonraki aşamasında ortaya çıkıp dile gelmelerini sağlamak için, incelememizde şimdi de Dünya-tarihinin anlatılabilimini mercek altına almamız gerekiyor.

4 Deneyim, Hayret ve Tarihselliğin Pathosu

Tarih yazmayı öğrenmek üzerine – archai'nin *kavram edinimi ile olan ilişkisi – sömürgecilik ve* itihasa'*nın tarihe çevrilmesi – iki paradigma: Dünya-tarihinin etkisiyle birinin diğerini yerinden etmesi – köken itibariyle temayüz eden paradigmalar – deneyimin anlatısı olarak roman – yazarların ve dinleyicilerin inisiyatifi –* itihasa *ve Mahabharata tarzı anlatı* – itihasanın *anlamı ve yinelenme geleneği – Hint şiirinde hayretin* rasa'sı – *Batılı anlatılarda deneyim ve hayret sorunu – Yunan* thaumazein'i *ve Hint* adbhuta-rasa'sı – *deneyim ve hayret anlatılarında geçmiş – Hegel'in tarih fikrindeki zamansallık – tarihselliğin pathosu.*

Sınır sorununa dönelim. Bu sınırın tarihselliğin bir yanından diğer yanına çizildiğini görmüştük. Öylece ayrılan parçalar, artık ilk bölümde andığımız Aristotelesçi tanım çerçevesinde dağıtılabilir. "Her şeyin bulunduğu" sınırın içindeki her şey, Germenik diyar hüsnütabiriyle adlandırılan Avrupa ulus-devletlerinin oluşturduğu Dünya-tarihine karşılık gelir. "Hiçbir şeyin bulunmadığı" sınırın dışındaki hiçbir şey ise, Tarih-öncesi'nin bölgesidir. *Geist* adına konuşan emperyalist bir felsefe tarafından buraya yerleştirilen toprakların ve halkların tarihselliği vardır, ama tarihleri yoktur. Dışlananlar, birer etnik ya da coğrafi soyutlama değildir. Kültürleri, edebiyatları, dinleri, felsefeleri ve sairiyle insanlığın büyük kısmını oluştururlar. Felsefeci kazı yapıp onları teker teker çıkarmak ve sonra da Tarih-öncesi'nin çorak topraklarına boşaltmak üzere bu yığının arasında sistemli bir şekilde dolaşır. Çöpe atılan

şey, bu sözümona tarihsiz halkların gündelik varoluşlarında yaşadıkları geçmiş değildir sadece. Dillerinin bu geçmişleri kendi dünyalarının nesrine katmak için benimsediği tarzlar da aynı çöpün içine tıkılır. Dünya-tarihi bu şekilde belli bir tarihsel anlatı türünün (genre) diğerleri üzerinde hâkimiyet sağlamasına neden olmuştur. Böylesi bir hâkimiyeti sağlayabilmesi, sömürgeciliğin çeşitli kıtalarda uzun bir zaman boyunca hüküm sürmesini sağlayan baskı ve ikna gücünün ustaca birleştirildiğini göstermektedir. Strateji gerçekten de öyle etkili olmuş olacak ki ikna edilenler kendi Dünya-tarihi çeşitlemelerini üretmeye devam ettiler. Bunu yapmalarının temelinde, kendi kültürlerinde geçmişe dair alternatif temsilleri reddetmek için bilinçli bir şekilde aldıkları, Hegel'inkine benzeyen ama genel olarak daha seküler olan rasyonel bir karar yatıyordu. Bizatihi Hintlilerin icra ettiği modern tarihyazımının o tür alternatifleri yerinden etmesi, Raj'ın Hindistan'a getirdiği eğitimin yaratmış olduğu başarının etkileyici bir kanıtı olarak görülür genellikle. Ama tek başına eğitim bu fenomeni açıklamaya yeter mi? Eğer sömürgeciliğin gelişinden önce tarihi büsbütün bilmiyor idiyseler, sömürge döneminin ilk Hintli tarihçileri nasıl oldu da tarih yazmayı *öğrendiler*?

Bu soruyu boş spekülasyonlar yapmayı sevdiğimizden sormuyoruz. Söz konusu soru, gayet bilinen ve kökleri Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'in şu açılış sözlerine kadar giden Avrupa epistemoloji geleneğinden alıyor meşruiyetini: "Her türlü öğretim ve her türlü düşünsel öğrenme mevcut bilgiden doğar."[1] Bu sözler, aynı çalışmanın sonuç bölümündeki tartışmayla birlikte ele alındığında (B19), insanın bir şeyi öğrenirken o şeye tekabül eden bir dizi başlangıç noktası ya da ilkeyi kavramak için doğuştan gelen bir beceriyi kullandığını ima eder. Bu başlangıç noktaları ya da ilkeler (*archai*), her şeyden önce olmaları anlamında temeldir ve geçerli olduklarını kanıtlamak zorunda değildirler.

1. Aristotle, *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon, 1975, s. 1 (Türkçesi: *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005).

İlk Hintli entelektüeller kuşağının Batı'dan getirilen bilimin bilgisini ve tarih zanaatını edinmesini sağlayan *archai* nelerdi peki? Ve bu ilkeleri kendilerine nasıl bilinir kıldılar? Aristoteles'in öğrenme süreci hakkında söyledikleri, bu soruların cevabını bulmaya çalışırken ipucu verebilir.[2] Ona göre, algılamanın kalkış noktasını oluşturduğu dört aşamalı bir yoldan geçilerek kavrayışa varılır. İnsan, renkler ve sesler gibi, duyularının dış dünyada erişebildiği, algılanması için öğrenilmesi gerekmeyen şeyleri algılama kabiliyetiyle birlikte doğmuştur. O anki zamanı temsil eden basit algılardan yola çıkan insan, sonraki aşamada bunları olmuş olan şeylerin hatırası olarak aklında tutar. Daha sonra bu algıları tekrarlar ve böylece onları çoğaltıp derinleştirerek deneyim haline getiren kalıcı bir hafıza oluşturur. Bu hafıza da nihayet kavrayışla, yani süreç içinde bir araya getirilen birçok deneyime şekil veren tek ve bütünleşik (integral) evrenseli kavrayan bir anlayış "durumu" ile sonuçlanır. Öğrenme böylece kavram edinimine yol açar.

Bunun doğal sonucu şudur o halde: Sömürge döneminin ilk Hintli tarihçileri Dünya-tarihinden dışlanmış olmalarına rağmen Batılı tarzda tarih yazmayı öğrenirken, algıdan kavrayışa geçerek onun kavramını edinmişlerdi. Bunu (Ramram Basu örneğinde olduğu gibi) asıl olarak sezgiye dayanarak mı yoksa (daha sonraki entelektüeller kuşağı örneğinde olduğu gibi) kurumsallaşmış eğitim temelinde mi yaptıkları önemsiz bir konu değil. Fakat buradaki tartışmamız bağlamında kavramı nasıl kullandıklarına bakmamız daha fazla önem taşıyor. Çünkü kavramlaştırmadan yazmaya geçmek için, kavramı kendi geleneklerindeki öyle *archai*'yle ilişkilendirmeleri gerekiyordu ki bu ilkeler Batılı tarihyazımına tekabül eden bir dizi ilksel kavramla eşleşebilsin. Bunları bulmak için uzaklara gitmeye gerek yok elbet. "Vakayiname" ve "hikâye"nin, Hayden White'ın tarihsel anlatıdaki "ilksel unsurlar" dediği şeye karşılık geldiği hususunda genel bir mutabakat var.[3] Birçok Avru-

2. *A.g.e.*, B 19, s. 80-2, 248-60 nn.
3. White, *Metahistory*, s. 5.

pa dilinde geçmişi akla getirmek için kullanılan, eski "istoria" ve "historia"dan bugünkü "histoire" ve "history"e uzanan ifadelerin birbiriyle neredeyse eşanlamlı olması etimolojinin de bu özdeşliği teyit ettiğini gösteriyor.

Hint dil ailesine ait bazı dillerdeki (Indic languages) mütekabil *archai*, *itihasa* denen türden *akhyana* ya da *katha*'lar olacaktı. Sanskrit dilinde *itihasa*, iki çekimsizi, *iti* ve *ha*'yı bir isim fiil ile birleştirerek karmaşık bir yapı oluşturur. "*İti* sözcüğü" der Daniel Ingalls, "İngilizcede işaret edilmek isteneni (denotandum) şeyden sözcüğe kaydırmak için kullanılan tırnak işareti gibi işlev görür."[4] Bu kayışı, ya da dilbilgisi uzmanlarının deyişiyle *viparyasakarana*'yı, *gauriti* tabiriyle örnekler. Bağımsız isim (substantive) olan *gauh*, öküz anlamma gelir; ama çekimsizle bir araya geldiğinde biraz önce bahsettiğimiz anlamı verir sadece. Aynı şekilde, iti diğer *ayvaya* ya da *itihasa*'daki çekimsiz *ha* ile birleşir ve olmakta olan ya da olmuş olan (*asit*) bir şeyi, onun hakkında henüz söylenmiş olan bir şeye dönüştürür. *Amarakosa*'daki yorumda belirtildiği gibi: *iti ha asit yatreti itihasah*. Bu işleyişte örtük olan gösterim, tırnak işareti bile kullanmadan, sözcüğün daha söylenirken bile ücra bir geçmişin yerini göstermesini sağlar. Dolayısıyla uzun zaman boyunca kullanılan *itihasa*'yı kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel bir anlatımı ifade eden bir sözcüğe dönüştüren bu ifadede bir eskilik hissinin özümsenmiş olduğu söylenebilir (*itihasah puravrttam*). Bu koşulları, yani gelenek (*aitihya*) ve ardıllığı (*paramparya*), Mahabharata ve Ramayana'dan daha iyi yerine getiren başka bir anlatım olmadığı için, eski zamandan kalma bu iki anlatı *itihasa*'nın en özlü örnekleri olarak kabul edilir olmuştur. Daha doğrusu, bir şey olana kadar, yani Dünya-tarihi içeriye doluşana dek öyle kabul edilmişlerdir.

4. Daniel H. H. Ingalls, haz., *The Dhvanyaloka of Anandavardhana with Locana of Abhinavagupta*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, s. 52-53 n.2.

Dünya-tarihi East India Şirketi'nin sömürgeci projesinin bir aracı olarak Hindistan'a girmiş ve Raj'ı kurmasına yardımcı olmuştur. İmparatorluk inşaasında hem maddi hem de düşünsel açıdan hayati bir rol oynamıştır: maddi açıdan, Şirket'in Hindistan'daki mali sistemi için ve ticaretini finanse etmek amacıyla toprakların zenginliğini kendine mal etmesine incelikli ve tarihselci bir mazeret uydurmuş; biraz daha az başarılı olsa da düşünsel açıdan ise, Hintlilere Britanya yönetimine boyun eğmelerinin tarihsel ilerleyişin bir kanıtı olduğunu öğretmeye çalışmıştır. Bu sorunları başka bir çalışmamda daha uzun tartışmıştım.[5] Buradaki bağlamda vurgulanması gereken şey, Şarkiyatçılığın *itihasa*'yı Dünya-tarihine tâbi kılma konusundaki suç ortaklığıdır. Sanki emperyal tahayyül, Hint toprağında tarihi nakil bir doku olarak göstermeye yarayacak bir isim arıyordu da bunu *itihasa*'da bulmuş gibiydi. Çeviriyi İngiliz tarafı başlatmıştı, çünkü çeviriye sebep olan şey bizatihi hükümdarların, yani bir İngiliz ticaret şirketinin çıkarlarıydı. Ve çeviri, ticaretçilik çağında dünyanın her yerinde olduğu gibi, siyasi açıdan tarafsız bir ortamda diller arasında gerçekleşen gönüllü bir mübadele olmaktan ziyade, bir şiddet uygulaması olarak fethin peşinden gidiyordu burada. *İtihasa* Dünya-tarihinin söz dağarcığına katılırken Şirket'in Fort William College'ın alimleri arasındaki kendi çalışanlarının gösterdikleri ketumluğu biraz olsun açıklar bu da. Carey her ne kadar Ramram Basu'nun çalışmasını çabucak "tarih" olarak tanımlamış olsa da, Mrityunjoy Bidyalankar'ın yedi yıl sonra yayımlanan ve çok daha geniş bir kapsamlı anlatı olan *Rajabali* isimli kitabı *itihasa* sözcüğüne hiç de ihtiyaç duymamıştı.[6] Hükümdarlar *itihasa*'yı modernleştirmişlerdi,

5. Bkz. "An Indian Historiography of India: Hegemonic Implications of a Nineteenth-Century Agenda", Guha, *Dominance Without Hegemony* içinde, 3. bölüm, s. 156-76 ve çeşitli yerlerde.

6. Bidyalankar *itihasa*'ya en çok yaklaştığı yerde de onu *purana* ile birleştirerek, bileşik sözcük olarak kullanır. Buradan elde edilen puranetihasa terimi, en iyi bilinen örnekleri Ramayana ve Mahabharata olan, geleneksel ve çoğu zaman mitik nitelikteki anlatı türüne atıfta bulunur. *Upakhyana* sözcüğü de *Rajabali*'de

fakat tebaaları bundan etkilenmemişlerdi. Ama otuz yıldan kısa bir süre içinde büyük bir değişim olacaktı. Ramkamal Sen'in *Sözlük*'ünde (1834) "tarih" ve onun İngilizcedeki türevlerine karşılık gelen bir düzine madde vardı. Bengalide bunlara karşılık gelen ifadeler bütün sözlükbirimler için şu ya da bu şekilde "hikâye" anlamını verir. Bu birimlerin altısı, eşanlamlı olarak *itihasa*'nın hem geleneksel hem de modern anlamını kapsar.[7]

Hegel Hindistan'ın onmaz tarihsizliği hakkında nutuk çekedursun, nakledilen doku apaçık tutmuştu. Altında ticaretini yürüttüğü ya da savaşlarını verdiği bayrağa bakmaksızın sömürgeciliğin göğsünü kabartan bir başarıydı bu. O çağın en önde gelen imparatorluk kurucuları olan Britanyalılar ise, bunu uygarlaştırma misyonlarının çarpıcı bir başarısı olarak okul kitaplarına yazmakta haklıydılar. Biliyoruz ki o misyon Batı'nın fethettiği topraklara götürdüğü İncil'den, sabundan ve tarihten oluşan bir paketti. Bunlardan ilk ikisi Hindistan'a çoktan ikram edilmişti ve takdim edilme sırası şimdi tarihteydi. Hindistan, uygarlığa gitmek üzere kararlılıkla yola çıkarılmıştı. Tarihin *itihasa* olarak çevrilmesi, East India Şirketi'nin Plassey Muharebesi'nden kısa bir süre sonra Divani'ye varmasıyla birlikte Güney Asya'da başlamış olan tarihselleştirme sürecinin zaferiyle doruğa varıyordu böylece.

Çeviri muğlaklık doğurmasıyla meşhurdur. Çünkü bir dilden diğerine bir şey aktarılırken kaymalar ortaya çıkar ve şimdiki örnekte olduğu gibi bazen gülünçlüklere de sebep olabilir. Bir kısım muhafazakâr Hindu entelektüel "Tarih"in *itihasa* olarak çevrilmiş olmasını, Hindistan'ın da Mahabharata ve Ramayana kadar eski olan dünya-tarihsel bir tarihyazımı olduğunun ve Batı' nın bunu bir gerçek olarak nihayet kabul ettiğinin kanıtı olarak görüyordu.

birkaç kez geçer, fakat yazarın çalışması boyunca "anlatı" için genel olarak kullandığı sözcük *vivarana*'dır.

7. Ram Comul Sen, *A Dictionary in English and Bengalee Translated from Todd's Edition of Johnson's English Dictionary*, Serampore: Serampore Press, 1834. Ram Comul Sen, Asyatik Ziraat ve Bahçecilik Cemiyetleri'nin Yerli Sekreteriydi.

Bu iddianın arkasında bir sözcük oyunu vardır. Bu iki destan *puranetihasa* olarak bilinir. Bu bileşik isim, *itihasa*'nın *purana*, yani eski zamanlara kadar giden geleneksel anlatımlardan oluşan bir söylem olarak tanımlanmasını sağlar. Fakat tesadüf o ya, *purana* aynı zamanda Sanskrit dilinde mitik edebiyat külliyatına ve bunun uzantısı olarak da mitlere verilen türsel bir addır. Bunun sonucunda Şarkiyatçı çeviri, çok eski bir eşdizimle (collocation) muntazaman uyuşmuş ve Hindu mitolojisini tarih olarak yeniden sunmaya çalışan geniş bir yazılı eser toplamı üretmiştir. Bu yorumun komik bir tarafı olması ve on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile Birinci Dünya Savaşı arasında geçen en parlak döneminde alaycı kahkahalarla karşılanmasının, onun modernist bir proje olarak taşıdığı önemi azalttığını düşünmemek gerek. Kronolojiden nedenselliğe ve karşılaştırılabilirliğe kadar Batılı tarihyazımının teçhizatını oluşturan bütün yöntem ve hünerlere o da sahipti. Bir o kadar önemli olan bir başka şey ise, sadece yöntembilimiyle değil kavramıyla da modernist olmasıdır. Çünkü dünya-tarihsel olmak demek, modernliğe ve ilerleme yolunda onun en gelişmiş direği olan Avrupa'ya yetişmek demekti.

Ama orta sınıf Hintliler arasında, Dünya-tarihine doğru koşuşturmak için eski zamanlara geri dönmeyi gerekli görmeyenler de vardı. Sömürge okullarında tahsil gören bu insanlar, tarihin yazma yoluyla tarihselleştirilen bir geçmişe dair bütünüyle modern ve Batılı bilgi olduğunu öğrenmişlerdi. Onların da muğlaklık akıntısına kapılmış olmalarının nedeni, Doğu'nun ve Batı'nın dilleri arasındaki alışverişlerden ziyade bizatihi Avrupalı dillerin anlambiliminden kaynaklanıyordu. Hegel Almancada "tarih" anlamına gelen *Geschichte* sözcüğünün üst üste binen anlamları hakkında yaptığı bir yorumda bu sorunu ele alıyordu:

> bu sözcük [*Geschichte*] bizim dilimizde nesnel ve öznel anlamları birleştirir, zira hem *historia rerum gestarum*'a hem de bizatihi *res gestae*'e işaret eder: tarihsel anlatıya ve fiili vakalara, eylemlere, olaylara, ki bunlar katı bir anlamda birbirlerinden hayli farklıdır. Fakat bu iki anlamın birleşmesinin salt dışsal bir olumsallığa değil de daha yüksek bir düzene ait olduğu-

nun farkına varılması gerekir. Aslında tarih yazımının ve fiili eylem ile tarih olaylarının aynı anda ortaya çıktığını ve ortak bir kaynaktan su yüzüne çıktıklarını varsaymamız gerekir.[8]

"Yüksek düzen" ilahi tasarıma, "ortak kaynak" da devlete atıfta bulunur elbette. Takdiri ilahinin sonucu mudur bilinmez ama Güney Asyalı entelektüeller devlet denen nimetten faydalanamasalar da –Hegel, kendi şemasında sömürge devletine yer ayırmıyordu– "bu iki anlamın birleşmesini" kavramış ve Hegel farkında olmasa da tipik modern tarih nesrini üretmeye başlamışlardı. "Vakaları, eylemleri ve olaylarıyla" geçmişi, bugünün anlatısı içinde eriterek yazılarında Batı'yı taklit ettiler. Tarihsellik eşzamanlılık işaretinin, modernist temsilin zamansal alameti farikası olarak tanımaya başladıkları "şimdi"nin altına yerleştirilerek fiilileştiriliyordu. Böylece kendi tarihçileri Hindistan'ı Tarih-öncesi'ni boylamaktan kurtarıyor ve sınırın öte yakasındaki Dünya-tarihine götürüyordu. Çok önemli bir geçişti bu. Sınırın bir tarafından bakıldığında mitten tarihe, fantaziden akla geçiliyordu. Diğer taraftan bakıldığında ise, belirli bir hikâye anlatma paradigmasından bir diğerine kayış olarak da görülebilirdi. Eğer bunu türsel bir kayış olarak adlandırmakta tereddüt ediyorsak bunun temel sebebi bizi ilgilendiren gelişmelerin bizi çok gerilere, türlerin oluşumundan önceki *archai*'ye gönderiyor olmasıdır. Üstelik, biz Kuhncu anlamda kavranan bir paradigmada yer alan kavram-pratik etkileşiminin, hikâyenin türler tablosundaki yerinden çok anlatımındaki dinamikleri anlamamızı kolaylaştırabileceğini düşünüyoruz.

Bu iki paradigmanın ortak bir kökeni olup olmadığı spekülasyona açık bir mesele, ama mevcut bağlamda bu tartışmanın pek bir faydası yok. Şunu hatırlamak yeter: her iki paradigma da kendilerini Doğu ve Batı'nın eski uygarlıkları kadar eski ücra bir geçmişte ayrı bir anlatı oluşumu olarak kurmuş ve Avrupalı "hikâye" Dünya-tarihi rolünü üstlenip Hintli *itihasa*'yı kendine benzetene kadar yüzyıllarca birbirlerine koşut bir biçimde yol almışlardı.

8. Hegel, *Lectures on World History*, s. 135.

Peki tarihyazımıyla olan ilişkisi bakımından tarihsellik için ne anlama geliyordu bu? Söz konusu iki paradigmayı en başta ayırt eden şeylerin ışığında bu soru üzerinde durup düşünmeye geçeceğiz şimdi. Burada sorgulamamızı paradigmaların birbirinden ayrıldığı noktadan başlatmak uygun olurdu. Ama ne yazık ki o nokta zamanın sislerinde saklı duruyor. Fakat ne mutlu ki, paradigmaların çağımıza yakın bir dönemde birbirlerine yaklaşması ve modern araştırmaların büyük kısmının ortaya koyduğu veriler, hikâyenin gelişimini ve bize en aşina biçim olan romanda doruğa çıkışını geriye dönüp görmemizi sağlıyor.

Roman en özlü deneyim anlatısıdır. Edebiyat tarihçileri arasında bu konu hakkında herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ian Watt, "genel olarak roman biçiminde, romanın insan deneyiminin tam ve sahici bir nakli olduğu yolunda bir öncül ya da temel bir teamül yatar" der.[9] Ona göre, ilk modern İngiliz romancılarından olan Richardson ve Defoe bu teamülü "harfi harfine" kabul etmişlerdi. Örneğin Defoe, anlatısı için özyaşamöyküsel bir biçim kullanıyordu. Watt sözlerine şöyle devam eder: "Romanda bireysel deneyimin önceliği hakkındaki bu iddia, felsefede Déscartes'ın *cogito ergo sum* demesi kadar cüretkârdır."[10] Bahtin de bu görüştedir, ama deneyimin önceliğinin izlerini destanın çoktan romanlaştırılmış olduğu Hellenizm çağına kadar sürer. Ona kalırsa, o başlangıç safhasında bile roman "deneyim tarafından belirlenir." "Özünde kişisel deneyim yatar."[11] Aynı şey tarih için de söylenebilir pekâla, çünkü belki de tarihçiler "naif hikâye anlatıcıları olmaya meyillidirler."[12] Batı'daki bu tür ilk tarihçilerden olan Herodotos ve Thukydides

9. Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Harmondsworth: Penguin, 1970, s. 33. (Türkçesi: *Romanın Doğuşu*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007).

10. *A.g.e.*, s. 15.

11. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1981, s. 15, 39.

12. White, *Metahistory*, s. 8, n. 6.

deneyimlere dayanarak yazdılar. Herodotos dışarıya yaptığı seyahatler sırasında görüp işittiklerini, Thukydides ise evinin yakınında şahit olduklarını kaleme alıyordu. Hegel, "özgün tarih" yazarları adını verdiği bu kişilerin "tasvir ettikleri fiillere, olaylara ve durumlara bizzat şahit olup, onları tecrübe edip yaşayan tarihçiler sınıfına" ait olduğunu düşünür.[13]

Deneyimi bir anlatının tam orta yerine yerleştirmek demek, gerçekçilik ile gerçeğe benzerlik adına roman, sahicilik ile doğruluk adına da tarihyazımı için bir hakikat iddiasında bulunmak demektir. Her iki örnekte de dikkatle incelenen şey anlatıcının şahitliğidir. Tıpkı Hazlitt'in Richardson, Lamb'in de Defoe hakkında konuştuğu gibi, sunulan "kanıtlardan" tatmin olmuş okurlar, bir hâkimin ya da jüri üyesinin ağzıyla onaylayıcı bir edayla bahsederler bazen bir yazardan.[14] Fakat şüphe ortaya çıkarsa, "tarihin babası" olan Herodotos bile "bütün yalanların babası" diye itham edilebilir sonunda.[15] Gelgelelim, deneyimin merkeziliği, anlatının hakikat iddiasından ibaret değildir. Söz konusu merkezilik anlatıcıya başlama yetkisini de verir: yazar olarak, *kendi* hikâyesi olarak adlandırabileceği şeyi başlatacak olan odur. Hikâyeyi kimin başlattığı önemli bir sorudur. Bu soruyu bizler için şekillendirip onun roman hakkındaki içerimlerinin farkına varmamızı sağlayan Edward Said, ısrarla meselenin kültüre özgü olduğu üzerinde durur. Örnek olarak Arap edebiyatından bahsederek, bu sorunun hiçbir anlam ve öneminin olmayabileceği kültürler olduğunu söyler. Ya da Batı'da olduğundan hayli farklı şekillerle geçerlilik kazanıyor olabilir bu soru.[16] Fakat söz konusu meselenin, Dünya-tarihinin gelişiyle birlikte hem tarihyazımının hem de ro-

13. Hegel, *Lectures on World History*, s. 12.

14. Watt, *The Rise of the Novel*, s. 35 ve n.1.

15. Bir tarihçi olarak Herodotos'un değişen şöhreti hakkında bkz. François Hartog, *The Mirror of Heredotus*, Berkeley: University of California Press, 1988, 7.bölüm, sonuç (Türkçesi: *Herodotosun Aynası*, çev. E. Özcan, Ankara: Dost, 1997).

16. Edward Said, *Beginnings*, New York: Columbia University Press, 1988, s. 81-2 (Türkçesi: *Başlangıçlar*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis, 2007).

manın ortaya çıktığı Hindistan'la alakası vardır.[17] Çünkü Hindistan'daki yaşam, sömürge yönetiminin etkisi yüzünden, romanlaştırmanın gerektirdiği o tamamlanmamışlıktan – Lukács buna uyumsuzluk derdi – nasibini almıştı. Ama sadece Batılı hikâye ile Hintli *itihasa*'nın paralel hatlarda işlediği ilk dönemi ele alsak bile başlangıç sorununun bu iki anlatının paradigmatik ayrımlarını araştırmamızda faydaları vardır. Köken itibariyle bu anlatıların nasıl farklılaştıklarını anlamamızı sağlar çünkü.

Tarih ve roman olarak hikâyenin, Helen devri boyunca kişisel deneyim rejimi altına yerleştirilmiş olduğuna ve o zamandan sonra Batı'da kararlı bir şekilde hikâye anlatıcısının inisiyatifiyle tedavüle çıktığına dikkat çektik. Hindistan'da durum böyle değildi. Orada hikâye yani *katha*, asıl olarak dinleyicinin talebi sayesinde başlar. Bu durum Mahabharata'da açıkça gün yüzüne çıkar. Özgün metnin çok daha eski olduğu zannedilse de, bizim elimize ulaşan biçimiyle bu destan M.Ö. 200 ile M.S. 200 arasındaki bir zamanda yazılmış. *İtihasa* türü anlatıların en büyüğü olan Mahabharata'nın çağlar boyunca Güney Asya'daki hikâye anlatıcılığı üzerindeki en kalıcı etkiyi oluşturmuş olduğu kabul edilir. Sonuç olarak, masal içinde masal anlatan yapısı, birbirinin yerini alan farklı sesleri, sık sık yanyollara sapan ama önünde sonunda gövdeye yeniden kavuşan damarlanma hareketi ve diğer göze çarpan veçheleri, on dokuzuncu yüzyılın başından bu yana bir hayli akademik tartışmanın konusu olmuştur. Ama bütün bu olup bitenlerde en yüksek mevki hikâye anlatıcısına ayrılır. Fazla sorgulamadan, hikâyenin doğrudan onun inisiyatifiyle aktığı farzedilir genelde. Şarkiyatçılığın, ilahi tasarım icabı *itihasa*'nın Dünya-tarihine benzetilmesini önceleyen buyruğundan, yani hikâye anlatıcısını Homerosgil ozana ya da ahir zaman Avrupalı romancısına

17. Bu soruna dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Guha, *Dominance Without Hegemony*, s. 176-88.

benzetme buyruğundan mı kaynaklanıyor bu durum, bunu söylemek güç iş. Ama ne olursa olsun, söz konusu varsayım metnin kendisinden çok az destek bulabiliyor.

Anlatma sahnesi Mahabharata'nın ilk kitabında (*adiparva*) açık seçik ortaya serilir. Naimisa ormanındaki bir meskende bir ayin vuku bulmaktadır. On iki yıl boyunca sürecek bir *satra*, yani büyük çapta bir kurban ayini, çeşit çeşit tören ve pek çok farklı faaliyet yapılmaktadır. *Kulapati*, yani unvanın ima ettiği üzere o yerdeki hâkim bir soy grubunun başı olan Saunaka adlı bir Brahman ev sahipliği yapmaktadır. *Kulapati* çoğu zaman o yöreden bir kodaman, meslek olarak genelde rahip ya da öğretmen ve dolayısıyla kast olarak da, büyük bir misafir topluluğuna yemekler, hediyeler sunacak kadar hali vakti yerinde olan bir Brahmandır. Doğal olarak o Brahman'ın arkadaşı olan başka birçok Brahman da bu tür bir buluşmaya katılmak üzere gelir. Gelmelerinin tek sebebi potlaçtan istifade etmek değildir. Böyle özenli ve uzun da sürecek olan bir törenin düzenlenmesi için gerekli olan bir dolu işte yardımcı olmak için akrabalara ve komşulara has bir yükümlülük de hissederler. Gün ağarıp akşam kararana kadar yapılacak pek çok şey vardır, ama böyle ayinler yapan bir cemaatteki yaşam angaryaya dayanmaz hep. Dinlenme ve eğlenme araları da vardır. Ayini yönetenler misafirleri tanımaya çalıştığında ve boş vakit faaliyetlerinde onlarla etkileşime girdiğinde mesela.

Mahabharata'nın hikâyesi böyle bir misafirin gelişiyle başlar. Brahmanlar onun Ugrasrava olduğunu anlarlar hemen. Meşhur bir hikâye anlatıcısının oğlu ve bu zanaatın usta bir icracısıdır o. Muhteşem bir hikâye dinleme umuduyla etrafını sararlar. Ama en önce resmiyet gelir. O her zamanki saygı jestiyle ellerini birbirine kavuşturarak onları selamlar ve manevi selametlerine duyduğu kaygıyı belirtmek için bir iki şey söyler. Onlar da yerlerini alır ve Ugrasrava da, muhtemelen nispeten altta olan kast statüsüne uygun olarak kendisine ayrılan yere oturur. Biraz dinlenip rahatlar gibi olduktan sonra, ileri gelenlerden biri hikâye isteğinde bulunmak için ilk hamlede bulunur, ama bunu temkinli bir şekilde ya-

par. Burada bir başlangıcın çok ötesinde değiliz. Metinden açıkça anlaşıldığı gibi, dinleyiciler inisiyatifi ele almak üzeredir. Rivayete göre, o mübarek adamlardan biri bir dizi hikâye *(athaprcchadrsistatra kascit prastavayan kathah)* rica etmek için bazı sorular sormaya niyetlenir, fakat yaşadığı o bariz tereddütle ancak şunu söyleyebilir: "Ozan Efendi, nerelerden geliyorsun? Bu zamana kadar nerelerdeydin? (*kuta agamyate saute kva cayam vihrtastvaya kalah*).[18]

Ozan kendisinden ne beklendiğini tabii ki anlar, ama lütüf göstermek için hiç acele etmez. Teamüller onun da temkinli olmasını gerektirir. Ondan ricada bulunulmalıdır. Hatta tam da bu konu üzerindeki gelenek hakkında birazdan birkaç kelam edecektir. Kral Janamejaya'nın, Mahabharata hikâyesinin ilk anlatıcısı olan Vyasa'dan, talebesi olan Vaisampayana'yı hikâye etmek üzere görevlendirmesi için nasıl da bin kere (*sahasrasah*) ricada bulunduğunu anlatacaktır dinleyicilerine. Şimdiki gibi törensel bir vesile için krala ve onun Brahmanlardan oluşan maiyetine hikâyeyi anlatmaya razı olana kadar Vaisampayana'dan bile tekrar tekrar ricada bulunulacaktır (*codyamanah punah punah*) (*MBh* 1.1. 56-58). İş böyle olunca, genç hikâye anlatıcımız, teamüller icabı ağzını açmaz, ama bu ketumluğunda merak uyandıracak kadar çatlaklar bırakır. Ülkenin dört bir yanındaki kutsal yerlere hac ziyaretleri yaptığını söyleyerek yanıt verir muhatabına. Gelgelelim, seyahatleri sırasında duyduğu birbirini takip eden hikâyelerden bahsetmeyi de ihmal etmez. Toplu olarak Mahabharata diye bilinen bu hikâyeler, hacıların turlarındaki bir durak olan ve kendisinin de ziyaret ettiği Samantapancaka'da Pandavalar ile Kurular arasında çok eskiden yapılan savaş hakkındadır. Dinleyiciler imayı anlar. Kendilerine çeşit çeşit purana masalları, dinsel rivayetler ve prenslerle bilgelerin tarihleri sunulan müstakbel dinleyiciler, tabii ki hemen Mahabharata'yı dinlemeyi tercih ederler.

18. *Mahabharata*, 1.1.6-7. Bütün atıflar, standart BORI derlemesine yapılacaktır. Bu eser bundan böyle *MBh* diye anılacak.

Hikâye nihayet başlamak üzeredir. Bundan böyle, karşılıklı konuşmaya dayalı bir süreç olarak, dinleyicileriyle yakından ilişki kuran bir yeniden anlatım dahilinde devam edecektir. Metinde *kathayoga* adı verilen bu süreç (*MBh* 1.4.3), ozanın bu anlatı devresinin sadece başında değil, başından sonuna kadar dinleyicilerinin tercihlerini öğrenmek için onlara danışmasını gerekli kılar. Faslın sonuna gelindiğinde, daha sonra ne dinlemek istedikleri hususunda tavsiyede bulunma işini dinleyicilere bırakacaktır ozan ve dinleyiciler adına söz alan biri bir sonraki hikâyenin etrafında döndürüleceği bir olay ya da şahsiyet ve hatta bazen ahlaki ya da metafizik bir konu belirleyecektir. Mahabharata'nın baş anlatıcılarının her birinin bir muhatabı vardır: Ugrasrava'nın Saunaka'sı, Vaisampayana'nın Janamejaya'sı ve Sanjaya'nın Dhrtarastra'sı.

Patanjali'nin *bhasya*'sındaki P1.4.29: *akhyatopayoge*'de bahsettiği bu muhatapları *arambhakah* – düz anlamıyla başlatıcılar – olarak düşünmek makul olur belki de. Kaiyata bunları *Pradipa* adlı tefsirinde, "ince merakları" ile temayüz eden kişiler olarak tarif eder (*arambhaka yatnena pravrttimantah*). Başka bir tefsirci olan Nagesa ise onlardan *mukhyah*, yani erbab diye bahseder. Böylece *Arambhaka* sahne sanatlarından aldığı zevk ve bu sanatlarından anlaması çerçevesinde tanımlanır tamamen. P1.4.29'un tam ortasında *upayoga* ya da faydalılık hakkında yapılan tartışma bunu daha iyi anlamlandırmayı sağlar. Örneğin Panini'nin hükmünü, yani bir metnin öğretmenin gözetiminde incelenmesinde ve daha genel olarak her türlü disiplinli öğrenme uğraşında (*niyamapurvakam vidyagrahanam*) olduğu gibi, daha yüksek bir düzene (prakarsagati) ait bir faydanın söz konusu olduğu iletişim kaynaklarında –den eki kullanmanın daha iyi olduğu hükmünü haklı çıkarır. Buna karşıt olarak gramercilerin bakışı ise şöyle gibidir: bir hikâye anlatıcısı (*granthika*) ya da aktör (*nata*) tarafından eğlendirilirken dinleyicilerin böyle bir disipline girmelerine gerek yoktur. Neticede aktörün gösterisi faydalılık ölçeğinde bir derece aşağıda durur ve hiçbir *apadana* istemez.

Bir başka deyişle, sutra belli bir değer yargısı talep eder, tefsirciler de, diyeceklerini, sahne sanatlarında zevk inceliğinden çok öğrenme disiplininin yararını vurgulayarak derler. Dolayısıyla, onlar için argümanlarını ortaya koyarken *arambhaka*'nın bir dinleyici olarak gördüğü *işlevi* (ki biz bununla ilgileniyoruz) değil, estetik yetkinliğinin menzili ve niteliğini vurgulamak önem taşır. Biz ise bu işlevi anlamaya çalışırken Amarakosa'nın *arambha*'yı başlangıç ya da tanıştırma, *arambhaka*'yı ise, hikâyelerin okunmasında ilk adımın atılmasını sağlayan başlatıcı diye çevirmesinden yola çıkarız. Bir dinleyici topluluğundaki kişiler tarafından en bilgili ve kültürlüleri olduğu kabul edilen *arambhaka* hangi hikâyelerin anlatılacağını onlar adına müzakere eder. Mahabharata'da kendilerine böyle bir rol verilen muhataplar, süs olsun diye konulan ayrıntılardan daha fazlasını temsil eder bu yüzden. *Arambhakalar* olarak muhataplar, anlatı devresinin gelişiminde dinleyicilerin isteğini toplama ve fasılların (episode) her birinin başlangıcında (*upakhyana*) bu isteği sunma konusunda stratejik bir işlev görürler.

Böylelikle kaynak meselesi, iki paradigma arasında açık bir ayrım yapılmasını sağlar: Anlatı Batı'da anlatıcının, Güney Asya'da ise dinleyicinin inisiyatifiyle başlar. Deneyim sorunu ile hayati bir ilgisi olan bir dizi başka ayrıma tekabül eder bu durum. Bu sorunun Helen dönemindeki *historie*'den modern romana uzanan Avrupa hikâye anlatıcılığı geleneğinde taşıdığı önceliğe zaten dikkat çekmiştik. Ama Hint örneğinde bu sorunun olmayışı dikkat çekicidir. Burada *itihasa*'nın hikâyesini oluşturan şey, herhangi bir kişisel deneyimin dolaysızlığından ziyade, anlatıcı ile olay arasındaki belli bir mesafedir. Bu mesafe, bu sözcüğü oluşturmak üzere iki çekimsizle (*avyaya*) birlikte hareket eden bir fiil sayesinde açılır. Ingalls'in belirtmiş olduğu gibi, *itiha* olarak birleşen bu öğeler geçmiş hakkında söylenen şeylere işaret eder ve bunu yaparken söylenenleri görünmeyen tırnak işaretleri içine

alırlar.[19] Bütün tırnak işaretlerinde olduğu gibi bu bileşik sözcük de, hikâyenin aslında *onun* hikâyesi olmadığına dair hiçbir kuşku bırakmamak için söylenen sözü konuşmacıdan, hikâye anlatıcısını da hikâyeden uzak tutar. Başka bir şekilde söylersek, anlatma işinde kendisine bir tanıklık değil nakletme rolü verilir. Kuru-Pandava savaşını güya kendi gözleriyle gördüğünü söyleyerek anlatanlar için bile geçerlidir bu. Savaşın tümünü gördüğü farzedilen Sanjaya'nın kör kral Dhrtarastra'ya olan bitenleri harfi harfine tasvir ederken aslında ne demiş olduğuna doğrudan erişemiyoruz. Mahabharata'daki çeşitlemede ise, Vyasa'dan Ugrasrava'ya kadar uzanan uzun bir dizi oluşturan birçok hikâye anlatıcısının aktardığı şekliyle ulaşabiliyoruz bu tasvirlere. Bu da onları dolaysız deneyim gibi bir şeye hiç yer ayırmayan gayet ikinci el bir kaynak haline getiriyor.

Mesafelendirme (distantiation) fikri, fiil tarafından daha da vurgulanır. √*as* kökünden yola çıkarak, "olmak" anlamına geldiği ve *Padamanjari*'de sunulan yoruma yol açtığı söylenebilir. Bu yorum da şöyledir: *iti ha asit iti yatrocyate sa itihasah*, yani kabaca çevrilirse, "*itihasa* 'Böyleydi ya da böyle olmuştu' ifadesinin ait olduğu yerdir." Daha önce bahsettiğimiz *Amarakosa* aynı şeyi söyler, aradaki tek fark *yatreti* yerine *yatrocyate* demesidir. Şunu kaydetmek önemli: Her iki terim de, *itiha*'yı *itihasa* sözcüğünde karşılık geldiği bütün o anlamlarla birlikte yerli yerine oturtan ve "yer" anlamına gelen *yatra* sözcüğüne sahiptir. Böylelikle *itihasa* bu formülasyondan söylemsel bir alan olarak ortaya çıkar. *İtiha*'nın içinde barındırdığı her şeyi geçmiş hakkında bahsedilebilecek şeyler olarak yığdığı alandır bu. Yığma işini kim yapmaktadır peki? Bu noktada Kaiyata, P4.2.60'taki *bhasya*'sında Patanjali'nin *aitihasikah pouranikah* tabirini nasıl kullandığını açıklayarak bize biraz yol gösteriyor. *Pradipa*'yı alıntılarsak:

İtiha sözcüğü kuşaktan kuşağa devredilen *upadesa* geleneğine [bu sözcüğün talimat, tavsiye ya da malumat anlamına geldiği düşünülebilir] aittir.

19. Bkz. yukarıda, n. 4.

İtiha buraya yerleştirilir, *itihasa* sözcüğü de buradan gelir.

(*aitihasika iti. İtihasabda upadesaparamparye vartate. iti hasyate asminniti itihasah.*)

Sözlükçülerin aksine Kaiyata'nın yorum yaparken aynı √*as*'a dayalı olan ama bir başka anlamı olan "atmak" ya da Nagesa'nın *Udyota*'sında ele aldığı şekliyle "koymak ya da yerleştirmek" anlamında kullanılan *asyate* fiiline dayandığı açıktır. Kaiyata'yı okurken Nagesa'yı takip ediyor ve *itiha*'yı *itihasa*'ya yerleştirenin öğretme ya da basitçe hikâyeler anlatma (*akhyana*) geleneği olduğunu söylüyoruz.

Çok eski zamanlardan beri geleneklere göre anlatılıp kuşaktan kuşağa miras bırakılan bir masal ambarı olarak *itihasa*'nın deneyimin dolaysızlığıyla pek ilgisi yoktur. Aksine, bu türün en önde gelen örneği olan Mahabharata'da olduğu gibi, yinelemedir hüküm süren. Bu destandaki her şey bir yeniden anlatma temrinidir. İlk anlatıcı bile, gurusu olan Vyasa'dan duyduğu haliyle anlatır hikâyesini. Bir tekrar söz konusu olduğundan bir öncekinin daha iyisini yapmak zordur. Dinleyicilere gelirsek, dinlemek istedikleri hikâyeleri çoktan dinlemişlerdir, zaten biliyorlardır. Hatta, bir faslın kısa çeşitlemesinden hemen sonra hikâye anlatıcısından o faslın daha dallı budaklı halini anlatması istenir pek çok durumda. Ve bunun sebebi herhangi bir dinleyicinin kaprisi değildir. Teamüller *itihasa*'nın hem kısaltılarak hem de uzun uzadıya anlatılmasını sağlar ve her biri öbürü kadar iyidir (*istam hi vidusam loke samasavyasadharanam*; *MBh: Adiparva* 1.1.49). Deneyim ve tekrarlamanın birbiriyle çekişen cazibeleri arasında tercih yapma sorunu, Mahabharata'nın açılış mısralarında çözülür. Meslekten bir hikâye anlatıcısı olan bir seyyah, uzun bir haccın ardından yolculuğunun sonuna varır. Anlattığı yol hikâyelerine kimse hiç ilgi göstermez. Bunun aksine, daha önce anlatılmış hikâyeleri bir de o anlatmaya başlayınca hevesle kulak kesilirler. Bunun kadar Batı'ya uzak, bundan daha Hintli bir sahneyi tahayyül etmek kolay değildir.

Peki dinleyicilerin eline ne geçer bütün bunlardan? Deneyimin, bir hikâye için mümkün olan yegâne yenilik kaynağı olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eder gibi görünen bir sorudur bu. Gelgelelim, Mahabharata'yı dinleyenlerin kendilerine ilginç hikâyeler uydurmak için sadece kişisel deneyime bakmamalarının çok farklı ve bambaşka bir yenilik fikrinden kaynaklandığı iddia edilebilir. Bu fikirlere, metinde hâlâ durup da uğuldayan birkaç eski sözcükten ulaşılmış olabilir. Söz konusu metin, çağlar boyunca ayakta kalmış, hafızalardan silinmekten ve sekter redaksiyonlardan kurtulmuş ve böylece hikâyenin yeniden anlatılırken kendini yenileyebileceğine duyulan inancı hatırlatmıştır bizlere. Dinleyiciler *citrah kathah* (*MBh* 1.1.3) –düz anlamı, hayret verici/mucizevi masallar– dinlemeyi umarlar ve ama yine de Mahabharata'nın o bilinen hikâyelerini seçerler sevinçle. Eğer bunda hiçbir çelişki görmüyorlarsa, bunun nedeni bir anlatının yineleme yoluyla yeniliğin nihai biçimi olan hayret doğurabileceklerine itimat etmeleri midir? Bu bağlamda, gelin şu anahtar sözcükler üzerinde düşünelim: *hayret* ve *tekrar*.

Sanskrit'te hayretin anlamı, bu dilin en güvenilir lügatı olan *Amarakosa*'da sıralanmış, birbiriyle neredeyse eşanlamlı bir demet sözcük aracılığıyla aktarılır (1.7.19). Bunlar, yukarıda bahsedilen *citra*'nın dışında *vismaya*, *adbhuta* ve *ascarya*'dır. Destanda ara ara ortaya çıkar ve hikâye anlatmanın ve anlatılan hikâyeye verilen tepkinin niteliğine ve tarzına işaret ederler. Panini'nin belirtmiş olduğu gibi, bunlardan birinin garip bir tarafı vardır.[20] *Ascarya*'nın oluşumudur bahis konusu olan: *car* köküne eklenen *yat* soneki, *a* edatı ve *sut* hecesiyle birleşerek *anitya*, ya da "alışıldık olmayan" gibi bir şey anlamına gelir. *Sut* hecesini kaldırırsanız, bir davranışın "buyurucu", "âdet haline gelmiş" ya da "alışılmış"

20. Bkz. *ascaryamanitye* (6.1.147) ve *Astadhyayi*'deki *vrtti*.

yani "tahmin edilebilir" olduğunu ifade eden zıt anlamlı *acarya* sözcüğü oluşur. Bu da hayretin tam karşıtıdır. Gramerin meydana getirdiği bu anlamsal ters çevirme, dizinin diğer terimleri için de geçerlidir. Alışılmışlıktan çıkarılan ganimetler denebilecek *adbhuta* ve *vismaya* da Sanskrit poetikasının dağarcığında kendilerine belirgin bir yer kazanmışlardır.

Hayret ya da *adbhuta*, geleneksel Hint estetiğinin başlıca sekiz (kimilerine göre dokuz) öğesinden biridir. Bu örnekte geleneksel, modern-öncesi anlamına gelmez. Bu geleneğin büyük bir kısmı bugün bile Hint sanatı ve edebiyatıyla etkileşim içindedir ve bol bol kullanılmaktadır. Fakat Dünya-tarihi ile yakınsamasından önceki *itihasa*'yı tartışırken anakronizmden kaçınmak ve Anandavardhana ve Abhinavagupta'nın onuncu yüzyılda estetik üzerine kaleme aldıkları çalışmalarında doruğa ulaşan ve sömürge yönetiminin başlangıcına kadar sonraki binyılın büyük kısmında anlatıbilimi etkilemiş olan düşünüşü akılda tutmak önemlidir. O geleneğe yakın durarak, isterseniz hayret estetiğini Sanskrit adıyla, *adbhutarasa* yani hayretin *rasa*'sı diye analım.

Rasa şiirin ruhu ve genel olarak estetik tepkinin özüdür. Şimdiye kadar bu terimi kullanmakta tereddüt etmişsek, bunun tek nedeni çevirme gereğinin getireceği sıkıntıdan kaçmaktı. Çünkü bu sözcük hakikaten çevrilemez ve bu konu üstüne yazan herkes de bunu söyler. Bu yazarların en saygınlarından biri olan Suşil Kumar De, şunları belirtirken bütün tefsirciler adına konuşur:

> Şu ince Rasa mefhumunun, söz konusu kavramı Batılı eleştirel terimcede düzgün bir şekilde ifade etmeyi zorlaştırdığına işaret edilebilir burada. Bu sözcük etimolojik olarak "lezzet", "çeşni", "tat", "Geschmack" [beğeni] ya da "saveur" [lezzet] terimleriyle çevrilir; ama bu karşılıkların hiçbiri yeterli görünmemektedir. Sözcüğün anlamına en çok yaklaşanlar daha basit "haleti ruhiye" tabiri ya da Jacobi'nin kullandığı "Stimmung" [yatkınlık] terimi olabilir; ama bu kavramın Avrupalı eleştirel teoride neredeyse hiçbir benzeri yoktur.[21]

21. Sushil Kumar De, *History of Sanskrit Poetics*, gözden geçirilmiş 2. baskı ve derleme, Kalküta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1960, 2:135.

Amaçlarımız açısından, daha basit *haleti ruhiye* ya da (Almanca *Stimmung*'dan ödünç alarak) *mizaç* (attunement) terimini *rasa* ile dönüşümlü olarak kullanacak ve hayretin haleti ruhiyesini *adbhutarasa* diye adlandıracağız. Şaşkınlık yani *vismaya*, "kalıcı bir duygu" (*sthayibhava*) olarak *adbhutarasa*'yla aynı yoldan yürür, onun temelini oluşturur. İkisi beraber, *rasa* sisteminde hayret kategorisini oluştururlar. Bu tabii ki çevirinin zorluğunu ortadan kaldırmaya pek yaramaz. Aksine, *Mahabharata* döngüsünün Batılı anlatı paradigması çerçevesinde çevrilemez olduğunu vurgular. Bahtin'e göre, Batılı anlatı paradigmasının çekirdeği olan deneyimin *adbhutarasa*'da hiçbir yeri yoktur çünkü.

Deneyim Avrupalı anlatıda hakikate karşılık gelir. Bir hakikat olarak taşıdığı değer tarihselleştirme ve romanlaştırmanın başından beri dolaysızlığının bir işlevi olarak anılmış ve öyle takdir görür olmuştur. Bir deneyim zamanda ve mekânda ne kadar az dolayımlanmışsa o kadar hakiki olur. Benliği, deneyimin tarihteki ve romandaki temsili açısından bu kadar önemli kılan da budur. Gadamer'in gösterdiği gibi, "Deneyimlenen her şey bir kişi tarafından deneyimlendiği"ne göre "belirli bir dolaysızlığın" verdiği avantaj, deneyimleyen benlikte, hatırlamanın birleştirici işlevi sayesinde ortaya çıkan şeylerle birleşir.[22] Özyaşamöyküsünün Avrupalı anlatının şeçeresinde çektiği dikkatin bu kadar göze çarpmasının nedeni budur. Çünkü Avrupalı anlatı ile en dolaysızca ve etraflıca ilişkili olan şey anlatıcıdır. Onun bir şahit olarak şahadet edeceği her türlü hikâye bir hakikat iddiası sayılacaktır. Ha Herodotos'un tarihsel tarzıyla, ha Defoe'nun kurgusal tarzıyla tanıklık edilmiş, bir fark yoktur; zira hakikat edasına bürünerek kendini hakikat gibi gösteren şey bile fiili olandan daha az hakiki değildir. Her iki örnekte de, tanıklığın hakikiliği, hikâyede ne söylendiği

22. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1988 s. 60.

ile söylenenin nasıl söylendiği arasındaki ilişkinin (geleneği takip ederek, Aristoteles'in bir şey ile bir ruhun o şeyi deneyimlemesi arasında benzerlik olarak hakikat fikri, Aquinas'ın bir şeyin akla uygunluğu kavramı ya da Kant'ın "bilgiyle nesnesinin birbirine uyması" hakkında geliştirdiği formülasyon vb. ışığında) incelenmek zorunda olduğu bir sınava tâbi tutulmalıdır. Dünyayı anlatının içine getiren deneyim, anlatının dünyaya sebatla bakmasını sağlar böylece.

Batılı hayret masalı bile, böyle bir dışsallaştırmanın mantığına dolaşır. O da deneyime bağlıdır, ama dünyayla yüz yüze gelen deneyim bu türe bilgi değil hüsran getirir. Orada bir şeyleri ha bire kovalar durur, fakat gördüğü şeyleri anlayamaz. Yapabildiği tek şey, beklenti ile fiiliyat arasındaki farkı haber vermektir. Bir başka deyişle, deneyim bu örnekte bütünüyle mahrum edicidir (privative). Gerçi bu durum bunların da, ağırlıkları açısından yukarıda bahsedilenlerden hiç de aşağı kalır yanı olmayan doğrulama sınavlarına tâbi tutulmasının önüne geçmez. Stephen Greenblatt hayret [verici şeyler] üzerine yaptığı o meşhur çalışmasında bu ironi hakkında kafa yorar:

> Hayretin ifadesi, anlaşılamayan, güçbela inanılabilen bütün her şeye karşılık gelir. İnandırıcılık sorununa dikkat çekerken, deneyimin inkâr edilemezliğini, mecburiyetini de vurgular.[23]

İnandırıcılık sorunu kendini tam da burada keskin bir biçimde hissettirir, çünkü bilgi ile bilgi nesnesi, akıl ile onun idrak etmek istediği şey arasındaki mütekabiliyet, hiçbir yerde bu tür deneyimlerde olduğu kadar noksan olamaz. Gene de şeylerin peşine düşülmeye devam edilir. Sırf yenilik olsun diye çıkılan bir kovalamacadır bu. Tikele duyulan arzunun yön verdiği bu uğraş (ki onun ayağını hep kaydıran da bu arzudur) sorgulayıcı, evsiz, yerinde durmayan bir fenomendir ki bunun da bildiğimiz meraktan başka bir şey olmadığı kolayca anlaşılır. Bu haliyle, dünyayı te-

23. Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 20.

maşa etmeyi, yani düşünerek dünyayı seyre dalmayı ve böylece onu anlamayı bilen gerçek hayretten çok uzakta durur.

Martin Heidegger'in merak ile hayret arasındaki bu ayrımda ayak diremesinin sebebi, eski Yunancadaki *thaumazein* sözcüğünde verili olan temaşa etmek fiilinin anlamını hayrete bir parça da olsa yeniden katmak istemesidir.[24] Bu sözcüğü, *Metafizik*'den alınan (Δ19.1022b1) Aristotelesçi bir terimi kullanarak, "yatkınlık" (disposition) olarak yorumlar. Söz konusu sözcük o metinde, parçaları açısmdan "ya yer ve kapasite ya da biçim" tarafından eklemlenen "bir tür konuma" karşılık gelir.[25] Heidegger onu mizaç anlamına da gelen *Befindlichkeit* diye çevirir. Sadece bir konuma atıfta bulunmaz bu sözcük. Aynı zamanda, yerleştirme edimının gerçekleştiği âna odaklanarak bir insanın kendini nasıl belli bir konuma yerleştirilmiş, yani [bir şeylere] yatkın bulacağına işaret eder. Böyle anlaşıldığında, epey bir zamandır kayıp olan bir Avrupa geleneği ile Hindistan'daki kadim hayret kavramı arasmda aşikâr bir yakınlık olduğu ortaya çıkar.

Walter Benjamin'in, geçmiş hakkındaki anlatımlarında deneyimin dolaysızlığını temel alan ilk Batılı tarihçi olduğuna inanılan Herodotos hakkındaki yorumunu örnek alıyoruz bunları söylerken. Benjamin, Herodotos'a "Yunanlıların ilk hikâye anlatıcısı" der ve Pers kralı Kambyses'in Mısırlı mağlup kral Psammenitus'u herkesin ortasında aşağıladığı bir zafer kutlamasını nasıl anlattığını aktarır. Dokunaklı bir sahnedir bu. Esir kral, kızı bir hizmetçi kıyafeti giydirilmiş vaziyette önünden geçer ve oğlu idama götürülürken kılını kıpırdatmadan öylece bakar. Ama uşaklarından birisi olan zavallı yaşlı bir adamın sıradan mahkûmlarla beraber gittiğini görünce birden asabı bozulur. Benjamin, her ne kadar olabilecek "en kuru" üslupta aktarılmış olsa da, hikâyenin (Mon-

24. Martın Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. J. Stambaugh, Albany: State Unıversity of New York Press, 1966, s. 161 (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*. çeviren: Azız Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004).

25. *Aristotle's Metaphysics*, İng. çev. Christopher Kirwan, Oxford: Clarendon, 1971 (Türkçesi: *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal, 1996).

taigne'e borçlu olduğumuz izahatı dışarıda tutarsak) birkaç farklı yoruma açık olduğunu belirtir. Çünkü "Herodotos hiçbir açıklama sunmaz" ve dinleyicinin duygu ve yargılarıyla – ve hayret hissiyle – bağ kurması için hikâyeyi serbest bırakır. "İşte bu yüzden" diye yazar Benjamin, "eski Mısır'dan gelen bu hikâye binlerce yıl sonra bile şaşkınlıklar ve düşünceler uyandırabiliyor. Piramitlerin hava geçirmeyen odalarında yüzyıllar boyu kapalı kalmış ve filiz verme gücünü bugüne kadar koruyabilmiş tohum tanelerine benziyor."[26]

Eğer "tarihin babası" Batı'da "ilk" hikâye anlatıcısı" olarak da adlandırılabiliyor ve hikâyelerinden bazılarının "şaşkınlıklar ve düşünceler uyandırabildiği" düşünülüyorsa, Avrupalı geleneğin kaynağına yakın bir noktasında tarih ile hikâyenin örtüştüğünden ve eski Yunancadaki *thaumazein* kavramı ile eski Hint *adbhuta* kavramı arasında bir benzerlik olduğundan söz edilebilir. İkisinin ortak noktası deneyimin dolaysızlığına karşı duyulan belli bir kayıtsızlıktır. Heidegger, insanları bazı "yaşanmış deneyimlerin" bir parçası olarak "'alarak' yerinden etme ve böylece onları şu ya da bu yatkınlıkların *içine* yönlendirme" fikrini reddeder. Ona göre süreç ters yönden işler. "Hakikatte" diye yazar, "bizi yerimizden eden, dünyayla şöyle ya da böyle bir ilişki kurmaya, dünyayı şöyle ya da böyle kavramaya ya da açığa çıkarmaya, *esas* itibariyle dünyadaki-bir-varlık olan benliği şöyle ya da böyle ayrışmaya ya da kapanmaya yönlendiren şey bu yatkınlıktır."[27] Sonuç olarak, bizi dünyayla belirli bir ilişkiye yerleştiren şey bir yatkınlık olduğu için, hayret deneyim açısından pek bir işe yaramaz. Bir mizaç yani bir *rasa* olarak *adbhuta* için de büyük ölçüde geçerlidir bu. *Rasa* teorisinin başlıca yazarı olan Abhinavagupta'nın üzerinde durduğu gibi, meraktan ve merakın karşılık geldiği her şeyden

26. Walter Benjamin, "The Storyteller", *Illuminations* içinde, Londra: Fontana, 1973, s. 90 (Türkçesi: "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde, çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, s. 77-101, İstanbul: Metis, 2001).

27. Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, s. 140.

dağlar kadar farklı olan *adbhuta* deneyimden açıkça kopmuştur.[28]

Ona göre estetik tepki, ne algının algı nesnesiyle olan ilişkisi, ne nesnel bir kendilik, ne de bir nedenle ilişkili bir etki ya da bir etkiyle ilişkili bir nedendir. Çıkarım (*anumana*) ya da hafıza gibi, normalde deneyime ulaşmamızı sağlayan araçların bu tepkide herhangi bir rolü yoktur. Hatta, *rasa* dolayımlanmamışsa idrak edilemez. Ramayana'daki bazı trajik parçaları alıntılayarak kederin temsilinin bile anlatıcıların, aktörlerin ya da dinleyicilerin keder duymasını gerektirmediğini ileri sürer bu yüzden. Öyle olmasaydı, Rama ve Siita'nın o çok hüzünlü hikâyesi hiçbir zaman anlatılamaz ya da sahneye konamazdı. Oysa bu haliyle, hikâye dinleyici ve seyircilerde ıstırap değil insanı yüreklendiren bir neşe yaratır. Hayretin verdiği neşe hepsinde görüldüğü için bütün *rasa* dizileri için geçerlidir bu. Ama belki de en çok *adbhuta* için geçerlidir. Seçkin bir İtalyan araştırmacı, Raniero Gnoli bunu şöyle açıklar:

> Abhinavagupta'ya ve onu izleyen okula göre, bu hayret geniş anlamda bütün yaşam biçimlerinde mevcuttur ve bizatihi bilinç, yani bilinci ya da tini cansız maddeden ayıran element gibidir. Abhinava'nın dediği gibi, estetik duyarlılık, sıradan olandan daha yüksek bir hayret kapasitesinden ibarettir yalnızca. Donuk bir kalp hayret etmez... Güzelliğin görünüşü onda herhangi bir sarsılma (*ksobha*) ya da hayret uyandırmaz.[29]

Hayretin ziyadesiyle verdiği ve *adbhuta*'ya damgasını da vuran neşe Hint estetiğinde *camatkara* diye bilinir. Kökeni epey eskilere giden bu sözcük İngilizceye genelde "supernormal rapture" [olağandışı esriklik] diye tercüme edilir. Peki niye olağandışı? Bütün olağan zihni durumları aşar da ondan. Deneyimden boşanmış olan bu esriklik, verili neden dizilerinden herhangi bir şey üretme iddiasında olmadığı gibi, kimseye ortak bilgi araçları sayesinde erişilebilen nesneler hakkında bilgi de vermez. Niyet iti-

28. Abhinavagupta'nın serimlenecek olan görüşlerinin özeti, Anandavardhana'nın *Dhvanyaloka*'sı üzerine yazdığı *Locana* adlı kitabına dayanmaktadır.

29. Raniero Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi: Chowkhamba, 1968, s. xlvii.

bariyle ne üretken ne de bilgilendirici olan *camatkara*, terimin en derin anlamında yine de bir bilgidir. Zira *rasa*'nın idrak edilmesi kişinin kendisine dair bilgiden ayırt edilemez ve *camatkara*'nın ya da hayretin doğurduğu esriklik manevi saadetin en derin hali olan *ananda*'ya yaklaşır.

İtihasa işte bu anlamda bir hayret anlatısıdır. Belirli bir deneyime bağlı değildir ve bu yüzden yeniden anlatıla anlatıla tükenmez. Bu soru Abhinavagupta tarafından Ramayana'ya atıfla ayrıntısıyla tartışılmıştır.[30] Bharata'nın *Natyasastra*'sında ortaya konan fikir üzerine yorumda bulunurken, çoğu zaman yapıldığı gibi yeniden anlatılıp yeniden algılanabilse bile Rama'nın hikâyesinin hiçbir zaman yeniden üretilemeyeceğini belirtir. Yinelenme uğrakları (bu bağlamda bunları birbirinden ayırmada ısrar eder) *anukarana*, *anukirtana* ve *anuvyavasaya*'dır ve bunlar, Gnoli tarafından pek zarif bir şekilde olmasa bile sırasıyla "re-production" (yeniden-üretim), "re-narration" (yeniden-anlatma) ve "re-perception" (yeniden-algılama) diye çevrilir. Abhinavagupta'ya göre o hikâyenin tümünün ya da herhangi bir parçasının ezberden okunmasını bir yeniden üretim olarak tasavvur etmek mantıksal açıdan bir saçmalık olurdu. Çünkü bir şeyi bir yeniden üretim ya da kopya (*amukhya*) olarak kabul ederken onu özgün olanla, kopyanın elde edildiği şeyle (*mukhya*) kontrol ederiz.[31] Peki bu durumda özgün olan neredediir? Dinleyiciler arasında kimsenin (ve bir tiyatro temsilindeki herhangi bir seyircinin) hikâyeye adını veren kahraman hakkında kendisine anlatılanları doğrulayabileceği ilk elden bir bilgisi olmamıştır. Bir hikâye anlatıcısına da hikâyenin duyulmuş son çeşitlemesinden başka yetki veren bir şey yoktur. Bir diğer deyişle, bu *itihasa* hikâyeleri döngüsünün, herhangi bir yaşanmış geçmişin sahici bir yeniden üretimi olduğu yolundaki id-

30. *A.g.y.*, s. 33-41, 88-101.

31. Abhinavagupta'nın *Abhinavabharati* başlıklı metninde şöyle denir: *mukhyamukhyavalokane ca tadanukaranapratibhasah* (*a.g.e.*, s. 6).

diayı teyit edecek hiçbir deneyim olmamıştır. Aksine, bu tür bir anlatıyı diğerlerinden ayıran özellik daha önce birçok kez anlatılmış olanın yeniden anlatılması ve daha önce duyulmuş olanın yeniden-algılanmasıdır (ya da yeniden-dinlenmesidir). Gelgelelim daha önce anlatılmış ve duyulmuş olan tekrarlandığı zaman hiçbir zaman aynı olmaz. Her tekrar ile bir öncekinin arasında indirgenemez bir boşluk açılır ve bu durum her yeniden anlatmada çeşitlemeler yaratmaya ve onlarla beraber hayret uyandırmaya devam eder.

Edebiyatın, genel ile tikel, gerçek ile gerçek gibi görünen, bireysel ile tipik vs. arasındaki ilişki gibi bazı temel soruları bakımından doğurduğu bariz sonuçlar vardır söz konusu poetikanın. Bu konular hakkında Hint estetiği üzerine yapılan çalışmalarda, bilhassa Dhvani okulundan teorisyenlerin çalışmalarında birçok şey yazılmıştır. Bizim burada güttüğümüz dert ise bizi başka bir doğrultuya, deneyim ve hayret anlatılarındaki tarihsellik sorununu keşfetmeye yöneltiyor. Burada söz konusu olan şey, geçmişin bir paradigmadan ötekine değişen işlevidir. Etimolojisi gereği *itihasa*'nın özü geçmiştir. Ama belirli bir deneyime sıkı sıkıya bağlı olmayan bir geçmiştir bu. Gördüğümüz üzere, sayısız hikâye üretebilmesini ve bu hikâyelerin de dur durak demeden hayret uyandırmasını sağlayan şey tam da bu belirsizlik ve açıklıktır. Kapanımın olmayışı, hayret aleminin mitin ve fantazinin ötesine taşmasına da yardım eder. Şark ve egzotik diyarlar hakkında Batılı fantazilerin aksine, anlattıkları olaylar sıkı sıkıya seküler ve günlük olanda geçen, bu türe ait sayısız hikâye vardır. Fakat bu hikâyeler dinleyicileri için bitip tükenmez bır hayret kaynağı olmuşlarsa, dilin gündelik yaşamda alışılmış olan şeylerin alışılmamış yanlarını aydınlatmasına izin vermeleridir bunun tek sebebi. Geniş ve kapsamlı bir tarihselliğin malzemesi olarak görülmemeleri için hiçbir neden yoktur. Ama henüz böylesi bir kabul yapılabilmiş değil; zira deneyim anlatısı temelinde biçimlenen söylemiyle Dünya-tarihinin geçmiş hakkında başka fikirleri vardır.

Hayret hikâyesi geçmiş ile gayet uyumlu, memnun mesut yaşar. Zaman ile oradaki hikâye arasında hakikaten neşeli bir ilişki vardır. Zaten hiçbir zaman bir başlangıca bağlanmamış olduğu için hiç sona ermeyecek bir etkileşim sırasında ikisi de birbirini yenilerler. Ama iş deneyim anlatısına geldiğinde mesele farklılaşır. Deneyim anlatısı geçmişle ancak kesintisiz bir gerilim altında ilişki kurar. Gelgelelim bu gerilimin kendiğini ifade ettiği tarz, roman ile tarihyazımı arasında ciddi biçimde farklılık gösterir (kaldı ki roman ve tarihyazımı bu türün en temsili iki söylemidir). Roman, bildiğimiz üzere, deneyimde kök salmıştır. Bahtin bunun "zamanın yeni bir şekilde kavramlaştırılmasım" beraberinde getirdiğini söyler.[32] Böyle bir kavramlaştırmanın yeni olan tarafı, şimdiki zamanın anlatıdaki önceliği ve dolaysızlığıdır. Hikâye, hikâye anlatıcısının çağdaşı olarak gelişir ve kahramanlarının "şimdi"sini paylaşır. Böyle olunca da, Bahtin'in Goethe ve Schiller'den biraz değiştirerek ödünç aldığı terimle, "mutlak geçmiş"ten keskin bir biçimde uzaklaşır hikâye.[33] "Epiğe yönelik o normatif tavra" karşılık gelir bu. Aynı kaynağı takip eden Lukács bunu "tamamiyle geçmişte bulunan bir şey karşısında takınılan tavır" olarak niteler. Geçmişteki zaman "durağandır ve ona göz gezdirmek için tek bir bakış yeter."[34] Bahtin ise, durağanlığı gelenekle bir tutar ve "kişisel deneyim ve ondan doğup gelişen özgür düşünce"nin karşı kutbuna yerleştirir[35] ve devamında epik geçmişte "mutlak" olduğuna inandığı şeyi şöyle açıklar:

> Görelilikten, yani onu şimdiki zamana bağlayabilecek aşamalı, salt zamansal ilerleyişlerden yoksundur. Kendisinden sonra gelen bütün zaman-

32. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, s. 38.

33. *A.g.y.*, s. 13. Bahtin'in Goethe ve Schiller'in kullandığı tabirde yaptığı değişiklik hakkında çevirmenin notuna bakınız.

34. Lukacs, *The Theory of the Novel*, Londra: Merlin, 1971, s. 122 (Türkçesi: *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2003).

35. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, s. 13.

larla ve her şeyden önemlisi, şair ile onun dinleyicilerinin yaşadığı zamanlarla arasına koca bir duvar girmiştir....

...

Epik, tam da kendisinden sonra gelen bütün zamanlarla arasına koca bir duvar girdiği içindir ki mutlaktır ve tamamlanmıştır. Bir daire kadar kapalıdır; onun içinde her şey bitmiş, çoktan sona ermiştir. Epiğin dünyasında herhangi bir açıkuçluluğa, kararsızlığa, belirlenmemişliğe yer yoktur.[36]

Geçmiş ile deneyim anlatısı arasındaki gerilim herhalde bundan daha net bir şekilde ifade edilemezdi. Roman, bu gerilimin üstesinden geçmişten köklü bir biçimde koparak gelir. Tarihin nesri, yani tarihyazımı ise böylesi devletçi bir söyleme uygun olarak daha tedbirli bir şekilde, hatta neredeyse devlet adamına yakışır bir ihtiyatla kopar geçmişten. İhtiyat tavrı takınılması yerindedir, zira burada söz konusu olan şey zamanın olumsuz veçhesi hakkındaki belli bir fikirdir. "Zaman" der Hegel, "olumsuzluk özelliğini beraberinde getirir."[37] Yıkıcılığı bakımından acımasızdır. On dokuzuncu yüzyılın o çok aşina olduğumuz, geçip gitmiş azamet imgelerine başvurarak şunları yazar: "Öyle görünüyor ki her şey mahvolmalı ve hiçbir şey ayakta kalmamalıdır. Melankoliyi her seyyah tecrübe etmiştir. Kartaca, Palmyra, Persepolis ya da Roma harabelerinin arasında durup da, imparatorlukların ve insanların faniliği üstünde düşünceye dalmaktan, geçmişte kalmış çağların zengin ve canlı yaşamının kaybolmasının yasını tutmaktan kendini alıkoyabilecek kim vardır?"[38]

Hegel, zamansal noktalar, yani birbirini izleyen "şimdi"lerden oluşmuş Aristotelesçi bir süreklilik modelinden yola çıkarak zaman hakkında ne zaman söz alsa, fanilikten duyulan korkunun yakasını bırakmadığı görülür. Fakat şunu hemen teslim eder: "Zamanın püf noktasının kendi kendisini olumsuzlamak olduğu hemen ortaya çıkar. Zira *bu* 'şimdi' olur olmaz, başka bir 'şimdi'ye geçerek kendini aşar ve dolayısıyla kendi olumsuz etkinliğini açı-

36. *A.g.y.*, s. 15-16.
37. Hegel, *Lectures on World History*, s. 127.
38. *A.g.y.*, s.32.

ğa çıkarır."[39] Bir başka deyişle, fanilik zamanın akışının zorunlu sonucudur ve bu akışı durdurmanın bir yolu olmadığı için, yapılabilecek tek şey olumsuzluğun aşındırıcı etkisini hafızanın gücü sayesinde hafifletmektir.

Hafıza, Hegel'in tarih görüşünün temelidir. Ama ona besleyici olmaktan ziyade koruyucu bir rol verilir. Bir başka şekilde söylersek, geçmişi rahminde taşımak ve yinelenmeyle yeniden doğmaya hazır hale gelene kadar zamanın geçmiş üzerinde ağır ağır ve yaratıcı bir şekilde çalışmasına izin vermek hafızanın işi değildir. Hegel'in düşüncesinde zaman geçmişle bir hasım olarak ilişki kurar. Zaman her şeyi imha ederken geçmiş de bundan payını alır. Halbuki hafıza tanrıçası Mnemosyne, zamanın yarattığı harabiyetten kurtulan her şeye tapınağının kapılarını açık tutar. Fakat böyle bir hayatta kalma ihtimalinin kendisi, devletle zamanın karşı karşıya konmasına bağlıdır. Hegel mitik terimlerle bu durumdan Kronos ile Zeus arasındaki bir çekişme olarak bahseder. Tıpkı zamanın hayata getirdiği her şeyi yok etmesi gibi, Kronos da bir lokmada kendi çocuklarını gövdesine indirir. Hegel bu mitin simgesel anlamları olduğunu söyler:

> Çünkü doğal yaşam aslında zamana tâbidir ve yalnızca gelip geçici olana hayat verir. Tıpkı örneğin, sadece bir ulus, bir kabile olup bir devlet oluşturmayan ya da bünyevi olarak kalıcı amaçların peşinden koşmayan bir halkın tarih öncesi çağının, zamanın tarihsel olmayan gücüne yenik düşmesi gibi.[40]

Gelgelelim "siyasi tanrı" Zeus zamanın gücünü ve kesintisiz akışını zaptetmeyi becerebiliyordu. "Bunun için bilinçli bir etik kurumu yaratmış, yani devleti üretmişti."[41] Devlet ile zamanın karşı karşıya konması, tarihsel olanla tarihsel olmayanın karşı karşıya konmasına dönüşür böylece. Bundan böyle devlet ve tarih birbirine ihtiyaç duyacaktır. Devlet kendini kurumsallaştırarak zamana karşı durur. Bu duruş ise Hegel'in "resmi emir ve yasalar, yani

39. Hegel, *Aesthetics*, 2: 907. 40. Hegel, *Aesthetics*, 1: 459.
41. Hegel, *Lectures on World History*, s. 145, 147.

evrensel olarak geçerli talimatlar" dediği şeyi gerektirir. Fakat tek başına kurumsallaşma, zamanın bozulmamasının teminatı değildir. Devlet, geçmiş çerçevesinde "kendini anlamayı ve bütünleşmiş bir bilinç geliştirmeyi" beceremediği sürece "tamamlanmamış bir şimdiki zamanda" asılı kalır. Devlete gelişiminin bir kaydı olarak böyle bir geçmiş temin etmek tarihin işlevidir. Tarihyazımı da kaydı yazıya geçiren ve onun olabildiğince sağlam kalmasını sağlayan katip hizmeti görür. Resmi emirler, yasalar ve talimatlar – hatta, devletin otoritesinin başlıca araçları ve onunla birlikte anılan bütün olay ve fiiller – "Mnemosyne'nin, devletin mevcut biçimi ve kuruluşunun esasını oluşturan daimi amacı gözeterek, kalıcı bir hafıza bahşettiği bu kayıt ışığında anlaşılır hale gelir.[42]

Devlet ve tarihyazımı, zamanın olumsuzluğunun üstesinden gelmek için Dünya-tarihi diye bilinen stratejik ittifakı kurmuştur böylelikle. Zaman üzerinde denetim kurulması bu stratejinin özüdür. Bu bakımdan deneyim faydalı bir denetim aracı olmaya müsaittir. Roman, deneyimi epiğin mutlak geçmişinden cerrahi bir müdahaleyle koparark kullanıma sokar. Ama deneyimin diğer en önemli anlatısı olan Dünya-tarihinin yazımı, geçmişi biraz farklı bir aygıtla denetlemeye çalışır. Geçmişi deneyimden koparmak bir yana, geçmişi toplayıp biriktirmek için deneyimi kullanır. Dolayısıyla Hegel'in *Dünya Tarihi Üzerine Dersler*'in İlk Taslağı'na, Herodotos ve Thukydides'in "bizatihi tanık oldukları, tecrübe ettikleri, yaşadıklarının yazılı kaydı" olarak gördüğü o mahut özgün tarihe methiye düzerek başlaması gayet anlaşılır bir şeydir. Tarihçinin böylece "geçmişten elde edilen malzemeyle bir bütün ortaya çıkardığını", saçılmış, gelip geçici ve tesadüfi şeyleri bir araya getirdiğini, bunları "Mnemosyne'nin Tapınağı'na yığdığını ve bu suretle ona ölümsüz bir yaşam kattığını" söyler Hegel.[43] Bu durum seküler terimlere tercüme edilip devletçi bağlamında ele alındığında, Mnemosyne'nin Tapınağı'nı aşağı yukarı Kamu Kayıtları Bürosu'na benzer bir hale getirir.

42. *A.g.y.*, s. 136. 43. *A.g.y.*, s. 12.

Neticede paradigmalar muharebesini kazanan Batı olmuştur. Deneyim hayrete, Dünya-tarihi *itihasa*'ya galebe çalmıştır. Hikâye anlatımı için ortaya çıkan tek sonuç, inisiyatifin dinleyiciden anlatıcıya ya da kamusal kökenden özel kökene kayması değildi. Daha da önemlisi, tarih olarak hikâye sivil toplumdan çıkarılıp yeniden devlete taşınıyordu. William Carey "Ram Boşu'ya [Ramram Basu] krallarından birinin tarihini *yazdırdım*" derken bize bu hamlenin bir kaydını bırakıyordu. Hint tarihini Batılı bir tarzda yazmaya yönelik öncü ve yerli bir uygulamanın konusunu sömürgeci bir elin dikkatle seçtiğini göstermek için *yazdırdım* fiilinin altını çizmiştik. Haminin gözünde bu konu, bekleneceği üzere, devletçi bir tema olarak tasavvur edilmişti. Fakat aynı zamanda bizim Dünya-tarihine kabul edildiğimiz ândı bu. O zamana kadar bizler, yani "tarihsiz halklar" Tarih-öncesi'nin soğuğunda bir başımıza terk edilmiştik. Ama içeriye alınır alınmaz, tarihin nesrine duyduğumuz hevesle Avrupalı hükümdarlarımızı ve öğretmenlerimizi geçmiştik. Devletçi anlatının ötesindeki geniş açık yöreler tarihçiler tarafından tamamiyle unutulmuştu. Zaman zaman yaratıcı bir sesin, Hindistan geçmişini konu alan mektepli akademik eserlerin dünyanın nesriyle ve onun anlatacağı hikâyelerle olan bağını koparmış olduğundan yakınmak için çaldığı tehlike alarmına tarihçiler arasında kimse kulak asmadı.

Sesini bu şekilde yükseltenlerden biri Rabindranath Tagore'du. Ölmeden birkaç hafta kadar önce yaptığı bir açıklamada, tarihyazımının sefaletinin kendisini acı bir hayal kırıklığına uğrattığını dile getiriyordu. Ona göre, tarihyazımı sadece imparatorluklar, hükümdarlar ve onların yaptığı kamusal işlerle ilgileniyordu. Böylesi bir tarihsel temsilde, herhangi bir yazarın yaratıcı bir çalışmasına yer olamazdı. Dobra dobra serzenişte bulunuyor, "Tarihinizi alın da başınıza çalın" diyordu.[44] Bu sözleri duyunca,

44. Rabindranath Thakur, *Rabindra-racanabuli*, yüzüncü yıl baskısı, Kalikata: Paschimbanga Sarkar, Bengali Yıl 1368, 13: 536-8.

üstesinden gelmekte zorlandığım bir hüzün kaplıyor beni. Bu tür meselelerde buradaki sesten daha vukuf sahibi biri yoktur, ama yine de kaybeden birinin sesidir bu. Sabırsızlık ve kızgınlığı bile mağlubiyet hissiyle çınlıyor. Bu demek değil ki şair yaşamının son günlerinde bu sözleri söyleyerek sesini yükseltirken yeni bir tarihyazımını gündeme taşımaya çalışıyordu. Belki de niyet ettiği tek şey, arkasında tarihselliğin pathosuna dair bir vasiyet bırakmaktı. Yenilgiye uğrayarak, terimin, Northrop Frye'ın kullandığı her anlamıyla bir pathosa sebebiyet veren şey tarihsellikti çünkü.[45] Zayıf, anlaşılmaz ve dışlanmış olan dünyanın nesri, yani tarihselliğin söylemi, aşağı-mimetik* trajedinin bütün semptomlarını göstermektedir.

Biz bu nesri başkalarıyla-birlikte-olmanın anlatısı olarak tanıdık; tikellik ve bireysellik, karmaşıklık ve uçuculuk, rastlantı ve değişim gibi tipik uğrakların varlığın dünyeviliğine temelden tutunmaya meyilli olduğunu gördük. Tarihin şafağında sahneye ilk çıktığı vakit, "insan varoluşundaki nesrin bütünü" olabilir gibi görünüyordu. Fakat tarihselliği bizatihi insanlık durumu ile eş-kapsamlı hale getirme umudu gerçekleşmedi. Diğer nesir, yani tarihin nesri, gücünü devletten alan tarihyazımı yönetimi eline aldı ve bu umudu Dünya-tarihinin sınırlarına itti. Yalıtılmış ve güçsüzleşmiş olan umut, Frye'ın "mağdurun derdini anlatamaması" dediği şeyden mustariptir. Frye, şiirin "pathosun en büyük ustalarından" birine Wordsworth'te kavuştuğunu söyler. Wordsworth bir denizci annesini ölen oğlu hakkında, "ifade edememe"nin pathosunu açığa vuracak bir üslupla konuşturabiliyordu ona göre.[46] Tarih hiç bu kadar şanslı olmamıştır. Dünya-tarihinin ve devletçi kaygılarının gürültüsü, tarihyazımını gündelik yaşamın iç çekiş

* Frye, *Eleştirinin Anatomisi* adlı eserinde trajik, komik ve tematik tarzları beş edebi dönemde inceler: Mit, romans, yüksek mimetik, aşağı mimetik ve ironik. Aşağı mimetik trajedi, sıradan bir insanın ölümü ya da fedakârlığı üzerinde odaklanan trajedidir. (ç.n.)

45. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Londra: Penguin, 1990, s. 38-9.

46. *A.g.y.*, s. 39. Buradaki atıf açıkça şu kaynağa yapılmaktadır: "The Sailor's Mother" (1802; 1807'de basılmış).

ve fısıltılarına duyarsız kılmıştı. Bu sorunun en azından biraz da olsa farkında olan çalışmalar arada bir çıkıyor. Gelgelelim sunulan çözümler devletçi takıntıyla hesaplaşmaktan ziyade, çoğu durumda akademik tarih yazıcılığının kasvetini hafifletme uygulamalarından ibaret oluyor. Halbuki söz konusu kasvete sebep olan şey tam da bu devletçi takıntı. Netice itibariyle, dünyanın nesrine şekil veren olay ve hislerin tarihselliği yine tanınmıyor.

Nihayet, dışlanma – "pathosun kökündeki fikir" – hakkında bir çift söz etmek lazım. Bu dışlanma, kurgusal kahraman için olduğu kadar konumuz olan tarihsellik için de geçerlidir. Dünya-tarihinden dışlanan tarihsellik, Dünya-tarihinin kendi kendisini, geçmişi yazmanın hâkim tarzı olan tarihyazımı olarak temsil ettiği tarza kurnazca benzeştirmiştir kendini. Ve böyle yaparak, Dünya-tarihine daha yenilerde kabul edilmiş "tarihsiz halkların" entelektüellerini, Avrupalı akıl hocalarının devletçiliklerine öykünmeye teşvik etmiştir. Sonuç olarak, devletin önceliğine destek verme ihalesinde, sömürgeleştirilenlerin milliyetçiliğinin metropoliten emperyalizmle çekiştiği tarihsel açıklamalar çıkmıştır ortaya. Dışlanma pathosunun bütün tipik semptomları bu çabada gün ışığına çıkar: "İç dünya ile dış dünya arasındaki çatışma", "olduğundan daha fazla gibi görünmeye ya da öyle olmaya çalışan kişi"lerde görülen *alazon* kompleksi ve ayrıca içselleştirilmiş bir sömürgeleşmenin etkilerini ironi yoluyla yüceltmeye duyulan şevk ve bunun sonunda kendini gülünç bir şekilde zavallı hissedecek bir vaziyete batma.

Güney Asya tarihyazımının o berbat devletçi haline herkes kadar bulaşmış biri olarak konuşurken meseleden büsbütün bihaber olmadığımızı hissediyorum. Bu bakımdan, her ne kadar zayıf ve eşitsiz bir biçimde de olsa, Hint tarihine ilişkin sol-milliyetçi, Marksist ve genel olarak anti-emperyalist eserlerin oluşturduğu gelenekte zaten görünür olan bir kaygıyı miras almış sayılırız. Feminist, dalit* ve madun çalışmalarının projeleri bu kaygıyı yansı-

* Dalitler: Hindistan'daki kast sisteminin en altındakiler, dokunulmazlar. (ç.n.)

tıyor. Fakat bütün bunların biz tarihçilerin idrakına ve pratiğine layıkıyla tercüme edildiğinden emin değilim. Tarihyazımı alanında benim yapmaya çalıştığım katkılar da bu bakımdan bu ortak takatsizlikten payını almıştır muhtemelen, zaten ben de bir özeleştiri ruhuyla sunuyorum bu gözlemleri. Böyle yaparak, mesele hakkında eleştirel bir bakış açısı edinmek için sınırda kendime bir yer açmış oluyorum. Çünkü inanıyorum ki bir meseleyi teşhis edip açık ve net bir şekilde ifade etmek onu çözme yolunda bir adım atmak demektir.

5 Epilog: Tarihyazımının Sefaleti – Bir Şairin Serzenişi

Rabindranath Tagore'un tarihyazımı eleştirisi ve tarihselliğe dönüş çağrısı – çocukluktaki görme deneyimleri ve şair olarak gelişiminin başlaması – imkân ve fiilileşme çerçevesinde düşünülen şiirsel gelişim – tarihsellik ve oluşsallık – ikinci-derecede görmek ve bunun dünyayı kendinin kılmadaki rolü – upanişad'daki bir ifade ve Tagore'un tarihyazımı eleştirisi ile olan ilişkisi – akademik tarihyazımının devletin kamusal işlerine yönelik takıntısı ve yaratıcılık fenomenini ele almadaki başarısızlığı – yaratıcı sürecin içe dönüklüğü ve tarihyazımsal temsilde devletçilik sorunu – gündelik dünya ile ilgili bir anlatı olarak tarih.

Büyük Hintli yazar Rabindranath Tagore esas olarak edebi çalışmalarıyla tanınır. Son derece usta bir tarihçi olduğu ise daha az bilinir. Yazdığı anlatı şiirlerde, oyunlarda ve romanlarda Hint tarihi çok değişik şekillerde konu edilmiştir. Gelgelelim, metinlerinin her yerine nüfuz etmiş derin tarih hissine en iyi tanıklık eden eserleri, denemeleridir. Tagore'un bu denemelerdeki engin bilgisi kadar argümanlarını ortaya koyarken sergilediği maharet de okuru etkiler. Bu denemeler toplamı, Raj ve emperyalizmin ideologları tarafından neşredilen sömürgeci tarihyazımına da, 1870'lerde Bankimçandra Çattopadhyay tarafından şekillendirildiğinden beri milliyetçi düşüncede çok etkili olmuş dar ve sekter Hindu tarih anlayışına da mesafeli olan özgün bir görüşü temsil eder. Tagore önceleri bu sekter anlayışa eğilimliyken daha sonra bunu aşmış ve nihayet güçlü bir anti-emperyalist, seküler ve liberal-demokra-

tik Hint tarihi yorumuna varmıştır. Bu yorumu, iki dünya savaşı arasındaki en hayati evresinde özgürlük hareketi için temel bir fikir kaynağı olacaktı. Gandhi, Nehru ve takipçileri, bağımsızlık kampanyalarında halkı eğitmek ve seferber etmek için onun düşüncelerinden bol bol yararlandılar. Böyle bir yazarın, yani güzide bir tarihçinin, tarihyazımı ve tarihçilerden iyi bahsetmesi beklenirdi. Fakat şu ana kadar geliştirdiğimiz argümanın devamı olarak sunmak istediğimiz metinde açıkça ortaya konduğu üzere, hiç de öyle olmamıştır. Elbetteki bu tür sunuşlar bir anlamda yeniden-sunuşlardır ve süreç içinde özgün metinde kastedilen kimi şeyleri kaybetme tehlikesini de beraberlerinde getirirler. Ama bu durumda öyle bir tehlike o kadar da büyük değildir belki, zira burada söylenenlerin kırpılıp kuşa çevrilecek tarafı yok.

"Sahitye Aitihasikata" başlıklı –"Edebiyatta Tarihsellik" diye çevrilebilir herhalde– bu metin Tagore'un toplu eserlerinin Yüzyılıncı Baskısının bir cildi olarak yayımlanan nesir yazılarının sondan bir önceki makalesidir.[1] Mayıs 1941 tarihli bu makale, Tagore'un bir diyalog sırasında yaptığı yorumların güvenilir bir transkripsiyonudur. Buradaki ifadelerin doğruluğu ve kesinliği konusunda şüpheye mahal kalmadığından emin olmak için bu ayrıntıları önde gelen Tagore uzmanı Profesör Sankha Ghoş ile birlikte kontrol ettim. Şair on hafta kadar sonra o yılın ağustos ayında öldüğü için, konu hakkında söylediği son şeyler bu metinde. Konuştuğu kişi, Buddhadev Basu, genç modernist yazarlar kuşağının seçkin bir temsilcisiydi. Geriye dönüp bakıldığında, Tagore'un 1920'lerden beri, gerçekçilik ile ilgili bazı konularda modernistlerle bitmek bilmeyen bir tartışmaya girdiği görülür. Dolayısıyla geçmişe yönelik tavırdaki farklılıkların estetik, siyasi ve metafizik sorularla iç içe geçerek canlı bir fikir alışverişine dönüştürdüğü bu tartışmanın bir konusunun da tarih olduğunu düşünmek yersiz olmaz. Burada o keskin, saldırgan ve neredeyse hırçın tonuyla

1. Bu makalede Bengaliden yapılan bütün alıntılar şu kaynağa atıfta bulunmaktadır: "Sahitye Aitihasikata", *Rabindra-racanabali* içinde, 14:536-8.

belgelendiği haliyle Tagore'un müdahalesinin kendiliğindenliği, münakaşanın epeydir devam ettiğini ima eder her halükârda. Edebiyatın tarihsellikle olan ilişkisi hakkında yaptığı bu son beyanın açılış satırlarının gücü ve doğrudanlığı, söz konusu beyanın ana tezini düşünmek için bayağı –belki de bir ömür boyu – zaman harcamış olduğunu aşikâr bir şekilde ortaya koyar hakikaten.

> Tarihin hepimize rehberlik ettiğini söyleyenleri defalarca duydum ve tabiri caizse, ne zaman bunu duysam başımı kuvvetle salladım. Kalbimde, yani sadece bir şair olduğum yerde bu tartışmayı kapattım. Orada yapayalnız ve özgür bir yaratıcı rolündeyim. Beni dışımdaki olayların ağına düşürecek çok az şey var orada. Mektepli tarihçilerin, beni şair olarak sahip olduğum yaratıcılığın merkezinden uzaklaştırmaya çalışmalarına tahammül etmekte zorlanıyorum. İsterseniz şairlik mesleğimin başlangıç anına geri dönelim (*kabijiboner gorakar suchanay*).

Tagore tarihten ve tarihçilerden kuşkusuz hasmane bir tarzda bahsediyor burada. Şair yaratıcılığıyla onların karşısında durur. Fakat pasaj, tarihi gündeme yeniden yerleştirerek sona erer. Bu tarih, Tagore'un bir an için bile tahammül edemediği mekteplinin tarihten anladığı şeye pek benzemez elbet. Ama ne olursa olsun, yazar *suchana*'ya geri dönme niyetini ilan ederek duyduğu tarih kaygısını açıkça ortaya koyar. Bu sözcüğün açılış, başlangıç yahut bilinmeyen ya da henüz belirtik olmayan şeyi açığa çıkarmak gibi anlamlara gelebilir. Bu kullanımda hangi anlamın kastedildiği düşünülürse düşünülsün, *suchana*'ya geri dönmek, bir gelişimin kaynağına uzanmak ve bu kaynağın kendi tarihi içinde gün ışığına çıkmasını sağlamak demektir. Anlaşılan o ki Tagore eleştirdiği türden tarihçilerle hesaplaşırken asıl derdi tarihin kendisi aleyhinde bir konum almak değil, farklı bir tarih yaklaşımı geliştirme çağrısında bulunmak.

Sözlerine, bu minvalde çocukluğundaki üç deneyimden bahsederek devam eder. Gün doğarken hindistancevizi ağaçlarının tepesinde çiylerin parıldayışını, bir öğleden sonra atalarından kalan evinin üstündeki gökyüzünde bir küme kara mavi bulutun toplandığını ve bir ineğin bir eşeğin sırtını normalde sadece ken-

di buzağısı için gösterdiği şefkatle yaladığını gördüğünü hatırlar. Her durumda söz konusu olan şey, Tagore'un sadece kendisine ait olduğunu iddia ettiği bir şekilde görme meselesidir. "İnsan tam da böyle şair olur" diye yazar. Gençlik dönemindeki eserlerini bile göz önünde bulundurursak, daha şiir yazmaya başlamamış olduğu halde, nasıl olur da bu tür bir görme onu şair kılar? Tagore için bu deneyimlerin her biri "o günün tarihine" (*sedinkar itihase*) aittir. Bu tabir, geniş bir tarihsellik anlamında anlaşılabilir belki de. Ama bu durumun, Tagore'un bir şair olarak gelişiminin tarihine ait olduğu (burada meselemiz budur) nasıl söylenebilir?

Bu bahiste peşin olarak kabul edilen şey, fiilileşme olarak gelişim fikridir: ilk uğrağı bir fiiliyat olarak saptanamadığı müddetçe, hiçbir gelişimin başlamış olamayacağı yolundaki fikir. Sağduyunun nesnel gerçeklik düzenine atfettiği pek çok şey için de geçerlidir bu elbette. Genel olarak sayılabilir, ölçülebilir, sayıya dökülebilir olan bu şeylerin fiiliyat kazanabilmek için imkâna ihtiyacı yoktur. Gerçek ya da fiili olan, onlarda mümkün olanla örtüşür. "Başka türlü söylenirse" der Kant, "gerçek olan mümkün olandan fazlasını kapsamaz. Yüz gerçek taler*, mümkün olan yüz talerden daha fazlasını içermez."[2] Gelgelelim Tagore'un çocukluk deneyimlerine işaret ederek gösterdiği üzere, iş şiirsel gelişimin içerdiği türden gerçekliğe geldiğinde, mesele bir hayli farklıdır.

Tagore'a göre, o deneyimler hakikaten de bir şair olarak büyümesinin tarihine aittir, ama sadece bir imkân olarak. Bunun bir tür tarih-öncesi olduğu iddia edilebilir. Fakat kırık dökük parçalardan, kanıtlardan yoksun olduğu için eksik bir geçmiş olarak yeniden inşa edilen tarih öncesinin aksine, burada elimizde olan şey tümüyle geleceğe yönelmiştir. Bu haliyle de, hiçbir fiilileşme ya da başlangıç gerektirmez. Henüz olmakta olan bir şeyin tanınması kafidir. Bu makalede kendisinin tarihini yazan Tagore, bu tanı-

* 73 sent kadar eden gümüş Alman parası. (ç.n.)

2. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan, 1990, s. 505.

ma çağrısına, bu deneyimlerin hâlâ salt başlangıç aşamasındaki birer imkân olarak bir köşede bekleyedurduğu o belirsiz, ifşa edilmemiş kaynağa, yani *suchana*'ya geri dönerek yanıt verir.

Yalnızca başlangıç aşamasında olan bir imkân ne anlama gelir peki? Bu örnekte, yaratıcı bir bireysellik oluşumunun izini sürerek ilksel bir deneyim bölgesindeki köklerine inmeye karşılık gelir. Ama bu deneyim ne kadar ilksel olursa olsun, hiçbir surette hareketsiz değildir. Kendisine ait bir yaşamı ve nereye yönelik olduğu henüz tam olarak açık olmasa da belirli bir yere yönelik olan bir hareketi vardır. Kısacası, nereye yol aldığını bilmeyen bir eğilimdir. Ama herhangi bir yere gittiği ölçüde zamandaki bir harekettir. Demek ki tarihselliğin çoktan şekillendirmiş olduğu bir eğilimdir. Tagore, imkân lehine fiiliyatı yerinden etmek ve bir şair olarak sürdürdüğü yaşamın açılış anını sadece mümkün olana ait bir eğilime yerleştirmek yoluyla, tarihselliğin izini tarihyazımının hudutlarının ötesindeki alanlara düşürmektedir. Deneyimin anlaşılması için elzem gördüğü nesnelleştirici süreçlere bağlı olan tarihyazımı içinse, tarihsellik olgularla temsil edilmelidir.

Özellikle de iş insanın kendi varlığı hakkında yazmasına geldiğinde, yani insan o tarihin bizatihi kendisi olması anlamında tarih yazdığında tarihsellik de olguları gerektirir. Bu durumda olgusallık "bir tür taşın olgusal olarak ortaya çıkışından ontolojik açıdan bütünüyle farklıdır" der Heidegger. Fichte'ye uzanan Neo-Kantçı bir geleneği takip eden ama bu geleneği kendince yorumlayan Heidegger, bu çok farklı olgusallık düzenini oluşsallık (facticity)* olarak niteler. Onun açıklamasına göre, "oluşsallık kavra-

* Bu kavram Heidegger ve Sartre'ın eserlerinde, insan özgürlüğünün arka planı ve sınırlayıcısı olarak işlev gören her türlü somut ayrıntıya, bireyin hayatının olumsal koşullarına karşılık gelir. Heidegger bununla sade ve basit bir olguyu, "'40'larda doğmak" gibi somut bir tarihsel durumu değil, çoktan varoluşumuzun içine girmiş bir şeyi kasteder. Her türlü isteme ve bilme ediminden önce gelen bir tür ruh hali söz konusudur burada. (ç.n.)

mı 'iç dünyaya ait' bir varlığın öyle bir dünyada-oluşu olduğunu ima eder ki, bu varlık kendi 'kaderinin', yine kendi dünyası dahilinde karşılaştığı varlıkların varlıklarına bağlı olduğunu anlayabilir."[3] Varlığın oluşsallığı, tarihyazımsal temsilin olgusallığının aksine, önceden kavranmalıdır. Atıfta bulunduğu fenomen anlamını ele vermeden ya da harekete geçme saikini belli etmeden önce öyle olduğu haliyle idrak edilmek zorundadır sanki. Tagore'un bir şair olarak varlığının tarih-öncesi olarak kabul ettiği eğilim, tarihselliğin bu önkoşulunu açıkça yerine getirir. O zaman bile, bir prelüdün oluşsallığmdan –tabiri caizse, *prastavana*dan, yani perdenin kalkması ile aktörlerin sahnedeki yerlerini alması arasında geçen çok eski bir Hint dramaturjisinden– öte bir anlam ifade etmez.

İster bir prelüd, ister hazırlık kabilinden bir şey olsun, bu hareketin önemi ne kadar vurgulansa yeridir. Çünkü ileriyi görüş olarak, oyundan ne bekleneceği ya da eşiğin ötesinde nelerin uzandığı hissi ona çoktan şekil vermiştir. Bir başka deyişle, açık seçik bir anlamın yokluğunda bile, bir yere yönelmiş olması sayesinde anlamlı bir gelecek vaadi taşır. Kaderinde bir yere yönelmek vardır. Tagore bundan dolayı çocukluk deneyimlerini, bir şair olarak kendisini gerçekleştirmesi hedefine giden yoldaki işaret levhaları olarak yorumlar. "İnsan işte bu görme sayesinde şair olur (*kobi je shey eikhanei*)." Seksen yaşına vardığı o sıralarda, yaşamının ilk on üç yılı haricinde hep bir şair olmuştu ve kaderle olan o uzun karşılaşmasının deneyimini şu sözü söyleyerek özetlemişti: "Ben dünyanın şairiyim (*ami prithibir kobi*)."[4] Bunun muştusu bir çocuk gözüyle görme deneyimiyle çoktan verilmiş olduğu için bu karşılaşmayı bir şair olarak sahip olduğu tarihsel varlığın başlan-

3. Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996, s. 52.

4. "Janmadine", no. 10, *Rabindra-racanabali* içinde, 3: 845.

gıç ânı olarak kabul ettirmek istiyordu Tagore.

Çünkü ancak bu tür bir görmeyle dünyaya ilk adımlarını attığının ayırdına varır. Onu şair kılmaya yazgılı olan şey her neyse bir eğilimden ibaret değildi artık. Bu şey Tagore'un elinden hafifçe tutmuş ve ona kılavuzluk ederek o masum bakışıyla süzebilmesi için boylu boyunca gözler önüne serilecek çevresine götürmüştü. Sadece makalede bahsedilen manzaraları değil, o tür başka pek çok manzarayı da görmek, onun için dünyayı bir dışarısı olarak deneyimlemek demekti. Yaşamı boyunca kaleme aldığı yazılarda o konuya ve o manzaraların pek çoğuna geri dönecekti. Yazarlık hayatının ortalarında yazdığı özyaşamöyküsünün bir bölümünün tamamı – *Jibansmriti*'deki "Ghar o Bahir" – o dışarısının cazibelerine hasredilmişti. Aile disiplini hakkında düşünürken şunları yazacaktı:

> Bizim [çocukların], evimizin sınırlarının ötesine gitmeye iznimiz yoktu. Evin kendisinin bazı bölümlerinde bile serbestçe gezemezdik. O yüzden de doğanın dünyasına panjurun arkasından bakardım. Dışarısı denilen bir yer vardı. Benim uzanamayacağım kadar sonsuz bir genişlikteydi. Ama bu dışarısının görüntüleri, sesleri ve kokuları kapıların ve pencerelerin aralığından zaman zaman içeri sızar ve birdenbire bana dokunurdu. Beni bir oyuna sokmak istercesine sürgülerin arasındaki boşluktan bir sürü işaret yolluyordu sanki. Özgür olan oydu, bense zincirlere vurulmuştum. Bizi bir araya getirebilecek hiçbir şey yoktu, bana bu kadar cazip gelmesinin sebebi de buydu.[5]

Dışarının cazibesi ne kadar kuvvetli olursa olsun, dışarıya çıkışının bu daha ilk sahnesinde kendine verdiği rol, edilgen bir ortaklıktan ibaretti. Ona el edip de görmesi için dünyayı önüne sunan bu dışarısıdır. Tagore henüz dünyayı kendine ait kılmış değildir. Dünya algısını ikinci dereceye yükseltirken cevaplayıcı bir jestle yapmaya geçeceği şey tam da bu ait kılma edimidir. Gördüğü her şey – bahçe, bulutlar, hayvanlar, ırmaklar, bir tekneden bakıldığında görülen kırlar ya da tepeden görülen şehir manzarası – yani gözüne ilişen her şey birer görme nesnesidir artık ve bu gör-

5. *Rabindra-racanabali*, 10:11.

menin sadece ve bütünüyle kendisine ait olduğunda ısrar eder. "O günün tarihinde o bulutları tıpkı benim gördüğüm gibi gören kimse yoktu" diye yazar. Ve şöyle devam eder, "O günün bütün tarihinde büyülenmiş gözlerle manzaraya tanıklık eden tek kişi Rabindranath'dı." Buna benzer iddialar, görmenin artık dışarısının çağrısına verilmiş edilgen bir cevap olmadığını açıkça ortaya koyabilmek için makale boyunca bir nakarat gibi sıralanır. Görme, benliğin dünyayı kendine ait kılmak için yararlandığı bir sahiplenme aracıdır artık.

İkinci-derecede görme, varlığın dünyaya çıkışı ile kendini şiirsel bir kaderde gerçekleştirmesi arasında hayati bir halka işlevi görür. Hâlâ gideceği yol vardır hedefine varmak için, ama doğrudan oraya doğru yol almaktadır. Çünkü dünyayı böylece "kendisinin"miş gibi görerek onu sahiplendiğini iddia edebilir. Ve bu kendine aitlikte yaratıcılığı için ihtiyaç duyduğu her şey vardır – bakışını diğerlerininkinden ayıracak imgeler, diğer sesler tarafından üretilenlerden açıkça farklı olan sözcükler. Keza bu sahiplenici görme biçimi, "bizleri anlatan, düpedüz biz olan tarihe" kendisini yaratıcı bir şekilde yazması için malzeme de sağlar ona. Dolayısıyla Tagore'un bu diğer oluşsallık türünü tarihyazımının nesnesinin-tarihsel teamüllerinin karşısına koyarken, eleştirisini başlatacağı alan olarak ilksel çocukluk sahnesini seçmiş olması anlaşılır bir şeydir. Çünkü bu tercih, yaşamının başlarında en çok kendisine ait olmuş olan şeyi ve o şeyin büyümesinin tarih-öncesinde ve bir yazar olarak olgunlaşmasında oynadığı rolü teşhis etmesine yardımcı olur. Şair fiili olandan mümkün olana gerileyerek ve mümkün olanı ortaya çıkmakta olan bir eğilime yönlendirerek, dolayımlanmamış bir başlangıcın tohum-zamanına geri bir adım atar. Tagore'un bu yönelişi, tarihselliği, yaratıcılığın tarihini akademik tarihçinin (*aitihasik pandit*) kavrayamayacağı bir derinlikte ele almaya çalışan bir paradigmaya yerleştirme şeklidir.

Dünyayı kendine ait olarak kavramanın verdiği o ilksel hissin dolaysızlığının, bizatihi yaratıcı sürecin dolaysızlığıyla çok yakından ilişkisi vardır. Tagore, ilk Upanişadlardan biri olan, orman incelemeleri diye de anılan Aranyakalardan yaptığı bir alıntıyla bunun altını çizer. M.Ö. 500'den beri çok uzun bir zaman boyunca derlenmiş olan bu Hint külliyatı, metafiziğin Veda'ların ritüalizmi karşısında kazandığı zaferi ilan eder. "Spekülasyon ve derin düşünmenin gereklerinin o, karmakarışık kurban etme törenlerinin fiili icrasından" ve onları besleyen mitik kozmogonilerden "belirgin biçimde daha önemli hale geldiğini" ifade eden bu külliyat, ünlü Hint felsefesi tarihçisi Surendranath Dasgupta'ya göre köklü bir değişikliğin emaresiydi. Dasgupta'nın kanaatince, bu düşünce tarzında benlik fikri bir dışsal yaratıcı mefhumunu yerinden ederek düşünsel ve manevi ilgilerin merkezine oturur. Dasgupta, idealizmin oluşumu yolunda çok ciddi bir gelişim olan bu değişikliği "zihnin nesnel olandan öznel olana doğru değişimi" olarak niteler. Fakat bu değişim bizatihi Upanişadlarda "zihne dair inceden inceye özenle örülmüş herhangi bir felsefi tartışma" yapılması anlamına gelmez. Söz konusu değişim orada "doğrudan bir algı meselesi olarak" vuku bulur ve "hakikatin idrak edilmesini sağlayan kanı okurları etkilemeden edemez."[6] Tagore o okurlardan biriydi. Yazar olarak geçirdiği uzun hayatı boyunca, insan ve Tanrı hakkında söyleyeceklerini ifade etmek için bitmez tükenmez bir fikir, imge, hikâye ve söz oyunu kaynağı olarak "doğrudan algı"nın değerini vurgulayan o çok eski öğretilerden ve bu öğretilerin hakikatinden yararlanmıştı.

Tagore'u yaratıcı sürecin dolaysızlığı hususundaki fikrini ifade etmek için, en eski ve bazılarına göre en önemli orman söylevlerinden biri olan Brhadaranyaka'ya atıfta bulunmaya yönelten şey, bu dolaysızlık çağrısıdır belki de. Alıntıladığı şu pasaj, "*na va are putranam kamaya putrah priya bhavantyatmanastu kamaya*

6. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997, 1:14, 33.

putrah priya bhavanti (2.4.5) İngilizceye şöyle çevrilir: "It is not for the sake of the sons, my dear, that they are loved, but for one's own sake that they are loved."[7] (Oğullarını, onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin.). Tagore'un bu sözleri nasıl kullandığını anlamak için, bağlamlarına oturtarak okumak faydalı olabilir. Bilge Yajnavalkya ile karısı Maitreyi arasında ölümsüzlük sorununa dair geçen bir diyaloğun parçası olan bu sözler, yoğun bir pasajda kocanın eşine hitaben söylediği on cümleden biridir. Bu cümlelerin tamamı şöyledir:

Kocanı, onun için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Karını, onun için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Oğullarını onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Zenginliği onun için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Brahmana'yı onun için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Kyatriya'yı onun için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Dünyaları onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Tanrıları onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Varlıkları onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin. Her şeyi onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin... Sevgili Maitreyi, Benlik'in gerçekleştirilmesi gerekir – duyulması, hakkında kafa yorulması, üzerinde tefekküre dalınması gerekir. Benliğin duyarak, kafa yorarak, tefekkür edilerek gerçekleştirilmesi sayesinde bilinir, cancağızım, bütün bunlar.

Na va are patyuh kamaya patih priyo bhavati, atmanastu kamaya patih priyo bhavati. Na va are jayayai kamaya jaya priya bhavati, atmanastu kamaya jaya priya bhavati. Na va are putranam kamaya putrah priya bhavanti, atmanastu kamaya putrah priya bhavanti. Na va are vittasya kamaya vittam priyam bhavati, atmanastu kamaya vittam priyam bhavati. Na va are brahmanah kamaya brahma priyam bhavati, atmanastu kamaya brahma priyam bhavati. Na va are ksatrasya kamaya ksatram priyam bhavati, atmanastu kamaya ksatram priyam bhavati. Na va are lokanam kamaya lokah priya bhavanti, atmanastu kamaya lokah priya bhavanti. Na va are devanam kamaya devah priya bhavanti, atmanastu kamaya devah priya bhavanti. Na va are bhutanam kamaya bhutani priyani bhavanti, at-

7. Bu metinden yapılan çeviriler ve Sankaracarya'nın bu metin hakkında yaptığı yorumlar şu kaynaktan alınmıştır: *The Brhadaranyaka Upanişad*, İng. çev. Swami Madhavananda, Kalküta: Advaita Ashrama, 1988. Yajnavalkya ve Maitreyi arasındaki bu konuşma, Brhadaranyaka'da iki kere geçmektedir – 2.4.5'te ve bu sefer küçük değişikliklerle 4.5.6'da. Biz bu iki pasajın ilkini kullandık.

manastu kamaya bhutani priyani bhavanti. Na va are sarvasya kamaya sarvam priyam bhavati, atmanastu kamaya sarvam priyam bhavati. Atma va are drastavyah srotavyo mantavyo nididhyasitavyo Maitreyi, atmano va are darsanena sravanena matya vijnanenedam sarvam viditam. (2.4.5)

Şimdi bu pasajda bariz bir muğlaklık vardır. Son iki cümlede söylenene bakılırsa, benlik duyma, kafa yorma ve tefekkür aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. Peki ama bu benlik kimdir ya da nedir? "Benlik" anlamına gelen Atman sözcüğü bireyin benliği diye de okunabilir yüce benlik diye de. Sahiden göndermede bulunduğu şey ne ola ki – Puruşa mı yoksa Brahman mı? Bu soruya verilecek cevap, iki büyük Hint felsefe okulu olan Samkhya ile Vedanta'yı birbirinden ayırır. Birinci eğilimden olan yorumculara göre, yinelenen atmanastu tabirinin bu bakımdan tayin edici bir önemi vardır. Onların gözünde, burada bahsedilen birkaç örnekte bu sözcük "kendin için" yani "kendi benliğin için"anlamına gelmektedir. Bu tek tek benlikler ya da ruhların hepsi özleri itibariyle birbirine benzer ve Samkhyalara göre, bütün varlığı yöneten iki temel ilkeden biri olan Puruşa'da içerilir. Onların iddialarına kulak verecek olursak, Puruşa'nın diliyle benliği bilmek demek bütün benlikleri ya da ruhları bilmek ve böylece ölümsüzlüğe erişmek demektir.

Vedantistler söz konusu metni başka bir şekilde okuyarak bu görüşe karşı çıkarlar. Sankara'nın konuyla ilgili Brahmasutra üzerine yaptığı tefsirleri (*vakyanvayat*, 1.4.19) takip ederek bu metni aziz koca ile karısının ölümsüzlüğe dair tartışmaları bağlamında yorumlarlar. Koca, sahip olduğu bütün şeyleri iki karısına bırakıp dünyadan elini eteğini çekerek ormana gitmek üzeredir. Ama eşlerden biri, malların nasıl paylaşılacağından ziyade ölümün üstesinden nasıl gelinebileceğini bilmek istemektedir. Doğrudanhğı ve derinliği bakımından unutulmaz şu sözcüklerle sorar sorusunu: "Beni ölümsüz kılmayan şeyle ne yapacağım?" (*yenaham namrta syam kimaham tena kuryam*) [2.4.3] Koca ise tartışmanın sürdüğü pasajda, ölümsüzlüğün Yüce Benlik'i bilmekle geldiğini ve kendi arzularımızın Yüce Benlik'e olan arzumuza dayandığını

kabul etmemiz gerektiğini söyleyerek cevap verir. Ardından, başka açılardan ne kadar farklı olsalar da arzu edilebilecek tüm şeylerin insanın Yüce Benlik'e olan sevgisinden türediğini kanıtlamak için bu şeylerin listesini elden geçirir. Meramını, sonraki üç pasajda (2.4.7-9) geçen müzikal bir analoji ile perçinler. Buna göre, nasıl ki vurmalı, nefesli ve telli çalgılarla yapılan bir şarkı nota ve ritimlerdeki farklara rağmen bütünlüklü bir ses oluşturuyorsa, evrendeki bütün kendilikler de cins ve türler arasındaki farklılıklara bakmaksızın birbirine karışıp Brahman'da birleşir. Vedantistlere göre, hayli benzer bir birleşme süreci sayesinde, bireyin, bu pasajda Yüce Benlik (*Paramatra*) ya da Saf Zekâ (*Cidghana*) ile birlikte bahsedilen Atman'la özdeş olan evrenselde içerildiği kabul edilmelidir.

Dolayısıyla yorumun önemli bir kısmı bu hayati birleştirme işlemine, Sankara'nın tefsirlerinde adlandırdığı şekliyle söylersek, *ekayanaprakriya*'ya dayanır [1.4.19]. Sankara, mümkün olan bütün arzu örneklerinin paylaştığı şeyin Paramatma'ya duydukları arzu olduğunu kanıtlamak için hepsinin bu işleme tâbi olduklarını söyler. Bundan ötürü, belli bir kendiliğin arzu edilir olduğunu düşünüp onu seçip ayırmak odak noktasını kaydırmaya ve savunulan fikri ciddi bir şekilde zayıflatmaya sebep olur. Fakat Tagore'un meramını açıklaştırmak için baba-oğul ilişkisini seçerken yaptığı şey tam da tekil bir kendiliği seçip ayırmaktır. Neden böyle yapmıştır peki? Sormaya değer bir sorudur bu, zira itikadı sağlam bir Vedantist olan Tagore'un her şeyin Brahman'da ihtiva edildiği yolundaki tezle bir sorunu olamazdı. Bağlı olduğu ve adına Brahmo denen Hindu reformist tarikatının vaizi sıfatıyla ve daha da önemlisi, bir şair, romancı ve denemeci olarak kaleme aldığı eserlerde çoğu zaman bu görüşü yaymıştı. Burada ele aldığımız yazı ise ise, her yerde hazır ve nazır ilahi bir ruh hissiyle, ancak Vedantistlerin Yüce Benlik için kullandıkları işaretler dizisi olarak bir anlam ifade eden tabirler ve imgelerle doludur. Benlikler arasında yapılan ayrım yazılarında göze çarpacak ölçüde rol oynar. Küçük Ben ile Büyük Ben, Yalnız ve Yalıtılmış Ben ile

Kapsayıcı Büyük Ben, Bana Ait Ben ile Yüce Ben vs. arasında ayrım yapmak için ebeveyn-çocuk ilişkisi hakkındaki bu upanişad tarzı ifade üzerinde uzun uzun durduğu yazısında da görülür bu ayrım (Bengalide kullanılan tabirler şunlardır: *choto ami*, *boro ami*, *eka ami*, *maha ami*, *amar ami*, *param ami* vs.).[8] Bütün bunlar da Tagore'un edebiyat ve tarihsellik üzerindeki tartışmasının temeli olarak neden arzu edilebilir on şeyden birini seçmiş acaba diye düşündürtüyor insanı.

Bunu anlayabilmek için, Tagore'un upanişadlardan bir metni, Vedantizm'in ders kitaplarında aktarılan yorumuna uyar mı uymaz mı diye hiç düşünmeden, bütünüyle kendine özgü bir biçimde ilk kez kullanmadığını aklımızda tutmak gerekiyor. Tagore böyle yaparak bu fevkalade Hint düşüncesi okulunu körelmekten ve eskilerde kalmaktan kurtarmış, şiir ve felsefe için bitmek tükenmek bilmeyen bir buluş kaynağı olarak kullanılmaya devam etmesini sağlamıştır. Brhadaranyaka'dan seçilip alınan parçaya getirdiği yorum da bizatihi bu yaratıcılığın bir örneğidir. Saptayabildiğim kadarıyla, yaşamının son otuz beş yılı boyunca bu parça hakkında en az altı vesileyle yorumda bulunmuştur ki bu okumaların hiçbiri birbiriyle uyuşmaz.[9] Sanki bu parçada öyle döndürücü bir güç vardır ki Atman her seferinde farklı bir şekilde görülür – bazen bir egemenlik ve bolluk paradigması, bazen iç ile dış arasındaki zıtlığın ölçüsü ve bazen de şeylerin yalıtılmışlığı değil de birbirine bağlılığı olarak vs. Anlaşılan bizzat Sankara'nın otoritesi bile özgün parçanın muğlaklığını berraklaştıramamıştı. Tagore söz konusu metne son kez döndüğü vakit, metinde yaratıcılık üzerine bir metafor işlevi görmesini sağlayacak kadar şey kalmış durumdaydı.

8. "Bairagya", *Satiniketan* içinde, s. 215-7: *Rabindra-racanabali* 12.

9. Bengali takvimine göre dizilmiş başlıklar şunlardır: "Viswasahitya" (1313), *Rabindra-racanabali* içinde, c. 13; "Bairagya" (1315), *a.g.e.*, c. 12; "Manusher Dharma" (1349), *a.g.e.*, c. 12; "Sahityatattva" (1340), *a.g.e.*, c. 14; "Utsarga" (1343), *Sahityer Pathe* içinde, *a.g.e.*; "Sahitye Aitihasikata" (1348), *a.g.e.*

Tagore'un edebiyat ve tarihsellik üzerine kaleme aldığı makalesinde bu upanişad deyişini okuma tarzının, Sankara'nın tefsirlerine dayanan geleneksel yorumlarla pek ilgisi yoktur. "Atma" der şerhinde, "kendini oğluna duyduğu sevgide bir yaratıcı olarak göstermek ister. Oğluna duyduğu sevgiye o yüzden bu kadar değer verir." (*Atma putrasneher madhye srishtikartarupe apnake prakash korte cay, tai putrasneha tar kache mulyaban.*) Çok silik ve çok dolaylı bir ima dışında, bu sözlerin bir dizi belirli dünyevi arzu ile Yüce Ruh'a duyulan genel arzu arasındaki ilişkiyle (klasik Vedantistler ve karşıtlarının özgün pasajda okudukları ve çoğu zaman meşgul oldukları sorun budur) şöyle ya da böyle bir ilgisi olabileceğine dair hiçbir şey söylenmez burada. Tagore gerçekten de bu parçayı pasajdan yalıtarak Maitreyi'nin kocasıyla kurduğu diyalogda yatan anlatısal arka planından ayırır ve metnin bireysel benlik karşısında Paramatman'ın önceliği üzerindeki sık sık yinelenen ısrarından kurtarır. Hem olay örgüsü hem retorik bakımından bağlamından koparılan bu pasaj, Atman'ı esasen egemen ve yaratıcı bir fail olarak görecek yeni bir yoruma hazırdır artık – "Kendini ifade etmek için oğluna duyduğu sevgiye ihtiyacı olan Atma" (*atma jaar nijer prakasher janya putrasneher prayojan*).

Bu gözden geçirmenin önemi üzerinde ne kadar durulsa yeridir. Tarihyazımına yönelik olarak geliştirilmekte olan eleştirinin mantığının uzantısıdır bu değişiklik. Tagore bir yazar olarak geçmişinin anlaşılabilmesi için çocukluk deneyimlerinin ne kadar elzem olduğuna değinmişti. Bunu da kendi eserleri ve genel olarak edebiyat hakkında yazılan standart tarihlerde eksik olduğunu düşündüğü bir oluşsallığı savunan birkaç örnekler vererek yapmıştı. Denemesinin ilk kısmında bunu hallettikten sonra, kendi argümanına, ilksel deneyimin tarih ders kitaplarının iddialarını çürütmeye yetmeyeceği gerekçesiyle yöneltilebilecek bir itirazı boşa çıkarmaya geçer. İlksel olsun olmasın, deneyimin hammaddesi (*upakaran*) edebiyata yaratıcı bir şekilde katılmadığı müddetçe bu itira-

zın doğru olabileceğini teslim eder. Dolayısıyla, tarihyazımının karşısına ancak yaratıcılık ile geçilirse tarihselliğin ne demek olduğunu kavramayı ümit edebileceğimizi ileri sürer.

İki taraf saflar haline getirilirse ortaya şunlar arasında bir karşılaşma/hesaplaşma çıkar: bir yanda, akademik tarihsel temsilin dışsallığı ve kamusallığı, diğer yanda, benliğin yaratma emeğinin içe dönüklüğü ve sadece kendisi sayesinde ortaya çıkan ve başkasına devredilemeyecek şey üzerindeki hak iddiası Bu iddiayı savunan Tagore, bu noktada upanişad'daki düsturdan bol bol yararlanır. Çünkü ebevyn ile çocuğu arasındaki ilişki, kişinin en çok kendisine ait hissedeceği şeydir. Sanatsal ve edebi çalışma alanları dahil olmak üzere, yaşamın her veçhesinde soy ile ata arasındaki bütün bağlar için paradigma teşkil eden bir bağdır bu ilişki. Yaratıcı burada da kendini yaratımında gerçekleştirir, yaratımı da onun yaratıcılığında tezahür etmesini sağlar.

Yaratıcı süreçte benliğin harcadığı emek hakkında bir yazarın kendisine en çok ait olduğunu iddia edebileceği şey, bu dolayımsız karşılıklılıktır. Tagore için, bu süreç, sonradan kaderinde şairlik olduğunun muştusunu vermiş olduğunu anladığı ilk duyarlılık kıpırtılarının kesintisiz bir devamıydı. Bu yüzden, Tagore'un çalışması temel tarihi içinde anlaşılmak isteniyorsa benliğin uyanışının oluşsallığı hesaba katılmalıdır. Fakat yaşamının sonlarına geldiğinde, akademik tarihyazımının bu tür bir tarihsellikle ne yazık ki baş edemeyeceğine inanır olmuştu.

Edebiyat ve tarihsellik hakkındaki makalesinde, bu yetersizliği tarihyazımsal temsilin benimsediği, yalnızca kamusal (*sadharon*) bir niteliği olan duruşa atfeder. Bu duruş geçmişe sadece kamusal bir gözle bakar ve ortalama bir bakışın menziline alabileceğinden fazlasını göremez. Bunun aksine, yaratıcı bakışın gözüne ilişen her şey ilk kez görülmektedir. İşte bu noktada Tagore'un kendi çocukluğunu hatırlayışı tarihsellik hakkındaki argümanla birleşir. Sözcükler, varoluşsal olanın epistemolojik olanla iç içe dolaştığı böylesi durumlarda çoğu zaman olduğu üzere, alışılmış anlamsal yuvalarından çıkıp çözülmesi gereken bir kaçamaklı

kullanımlar yumağına dönüşüverirler.

Bu makalenin anahtar kelimesi olan *itihas* bu semptomu gösterir.[10] Tagore, İngilizceye "tarih" diye çevrilen bu kelimeyi hem *historia rerum gestarum* hem de *res gestae* anlamında kullanır. O yüzden, tarihten söz açarken bu iki anlam arasında ara sıra, ama her zaman çok çabuk bir biçimde mekik dokuduğuna dikkat etmek gerekir. İki anlamın aynı göstergede, yani *Geschichte*'de kapanmasının "daha yüksek bir düzenin", yani yazı içinde fiiliyata dönüşen Dünya-tarihinin habercisi olduğunu düşünen Hegel'in aksine, Tagore bunu tarihyazımının sefaletini gizleyen bir –mış gibi yapma tavrı olarak görür basitçe. Dolayısıyla, kamusal algı ile yaratıcı algı arasındaki ayrımın ölçüsü olarak anlatı ile olayı birbirinden ayrı tutmakta ısrar eder. Hindistancevizi ağacı yapraklarında parıldayan ışık, evin ta üstünde asılı duran bulut yığını, tür farkına aldırmadan bir eşeğe annelik yapan inek... Akademik söylemde yaygın olarak bulunan kamusal tarihsel temsil örüntüleriyle hiçbir alakası yoktu bunların. Yaratıcı ile yaratıcının gördükleri arasındaki çok özel bir ilişkiyi açığa çıkaran olaylardır bunlar ve tarihyazımsal vasatlara benzetilemezler. Fakat geçmiş hakkında düşünürken tarihi düpedüz elinin tersiyle itmez Tagore.

> Ama o günün *tarihinde* o bulutları tıpkı benim (*kono dvitiya vyakti*) gördüğüm gibi (*shei cokkhe*, düz anlamı aynı gözlerle) gören (...) kimse yoktu. Rabindranath orada kendisiyle baş başaydı.

Ya da,

> O günün bütün *tarihinde* büyülenmiş gözlerle manzaraya tanıklık eden tek kişi Rabindranath'dı. (...) O günün *tarihi* Rabindranath'dan başka kimseye manzaranın derin manasını öğretmemişti.

Tarih (*itihas*) sözcüğünü italikle yazdım. Çünkü bu pasajlarda kullanılan sözcüğün, genel tarihyazımsal anlatının görmeyen gözünün gözden kaçırdığı olayların tarihselliğine açıkça tanıklık et-

10. Yerel dildeki *itihas*'tan türetilmiş Sanskritçe bir terim olan *itihasa* hakkında ayrıntılı bir tartışma için bu kitaptaki 4. bölüme bakınız.

tiğini göstermek istedim. *İtihas*, geçmişte olanlar ile onlar hakkında yazılanların Hegelci "birleşmesi"nin alanı olmak şöyle dursun, bu iki şey arasına çekilen bir ayrım çizgisine karşılık gelir burada. Tagore bu çizgiye dikkat etmekten ve hatta onun altını çizmekten vazgeçmez. Ama bunu tarihdışının ya da tarihsel olmayanın davasını gütmek için yapmaz. Bilakis, asıl niyeti bireysel ve yaratıcı olanı dışlayacak şekilde kamusal ve vasat olanla meşgul olan tarihyazımının tarihi nasıl da yoksullaştırdığını gözler önüne sermekmiş gibidir.

Tagore'a göre, anlatı ile olay arasındaki ayrım çizgisi, kamusal alanı yaratıcılık sahasından (*srishtikshetra*) ayıran şeye de tekabül eder. Onun gözünde, kamusal alanda ve onun kamusal "tarihi"nde olup biten şeyler, anayasa ayarlamalarıyla uğraşan devletçi bir oyundan ibaretti sadece – o dönemdeki ucuz politika numaralarına göndermede bulunuyor burada Tagore. Sınırın "tarihin [ister istemez] kamusal olduğu" (*itihas jekhane sadharon*) tarafında olmaktan kaçamasa da, "Rabindranath olarak değil", sadece "Britanyalı bir teba" (bu ifadeyi İngilizce olarak, "a British subject" diye yazar) olarak bulunur orada. Kendini şahsi ismiyle tanımlayan Tagore, "Rabindranath'ın kendi yaratıcılık sahasında tümüyle tek başına olduğu" ve "tarih tarafından hiçbir kamuya bağlanmadığı" tarafa geçer. Orada, gün ağardığında ağaçların tepesinde parıldadığını gördüğü ışığın "Britanya hükümetinin devletçi ürünleriyle" (*British governmenter rashtrik amdani noy*) uzaktan yakından alakası yoktu. Aksine, bu ışığın "içimdeki ruhun gizemli tarihi"ndeki bir parıltı olduğunu yazar.

"Gizemli tarih" ve "iç ruh": yaratıcı süreç, kamunun tarihinden ve devlet ilişkilerinin kamusal alanından bundan daha fazla uzak tutulamazdı herhalde. Bu ifadeler, yaratıcılığın kendini edebiyatta gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu azami içedönüklüğe karşılık gelir. Şeyleri yeni bir ışıkta görmesi onun için yeterli değildir. Çünkü görmek, işlenip edebiyat haline getirilmesi gereken

malzemeyi toplamaktır sadece. "Yaratıcı, yarattığı şey için gereken malzemenin bir kısmını tarihsel anlatılardan, bazı kısmını da sosyal çevresinden toplar. Ama tek başına malzemenin kendisi onu yaratıcı kılmaz. Yaratıcı olduğunu ancak o malzemeyi kullanarak ortaya koyabilir." Tagore bu malzemeleri gerek toplamak gerek kullanma konusunda sadece iç benliğine, yani *antaratma*'ya güveniyordu. Onun failliğini (*srishtikartritva*) oluşturan şey iç benliğiydi. Tagore onun sayesinde, hem kır yaşamı gözlemlerinin meyvesini toplamış hem de erken dönem ve ortaçağ Hindistan'ı hakkında okuduklarından süzdüğü bilgileri edinmişti. Ama ister fiziksel ister zihinsel olsun, bütün bu algıların, (*Citra* güfteleri, *Galpaguccha* hikâyeleri, *Katha O Kahini*'nın anlatı şeklindeki mısraları vb.) edebiyata dönüştürülebilmesi için, Tagore'un yazmak üzere tamamiyle kendi başına olması gerekiyordu. "Yaratıcı" der, "stüdyosunda yapayalnız çalışır (*racanashalay*)."

Yalnızlık onun için yaratıcılığın asli bir koşulu olmuştu her zaman. Makale boyunca *eka* sözcüğünün ve "yalnız", "tek başına", "yapayalnız" gibi anlamlara gelen aynı kökten sözcüklerin bol bol kullanılması, Tagore'un yalnızlık hususundaki ısrarının salt bu yazıyla sınırlı olmadığını gösteriyor. Ama bu ısrarı tarihten ricat diye yorumlamak bütünüyle yanlış olur. Çünkü onun yazarlık yaşamında böylesi bir çıkarsamayı haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur. Aksine, kendi zamanına ve dünyasına ait olduğunu üstüne basa basa ve tekrar tekrar belirtmişti. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ve ölümünden birkaç ay önce kaleme aldığı "Sabhyatar Sankat" başlıklı (İngilizcede "The Crisis of Civilization"/"Medeniyetin Buhranı" adıyla yayımlanmıştır) o müthiş denemesinde söylediği gibi "pençeleri ve azılı dişleriyle Avrupa'yı dehşete düşüren barbarlık" onu ümitsizliğe kapılacak ölçüde mutsuz ettiğinde bile, biraz gizemli bir şekilde de olsa, tarihin insanlığa yeni bir ufuk açacak şekilde yeniden kendine geleceğini umuyordu. Ve daha önce belirtildiği gibi, yaşamı boyunca kendini "dünya şairi" olarak görmüştü. Fakat dünyanın kamusal alana (tarihyazımının devletçi anlatılarında sadece kamusal alana yer var gi-

bi görünüyordu çünkü) indirgenmesini kabul etmeye gönlü el vermiyordu. Bu indirgemeci bakışa karşıt olarak, tarih vaat ettiği o tarihsellik bolluğunu yerine getirebilsin diye yaratıcılıkların tümünü içine alabilecek kadar büyük ve geniş bir geçmiş anlayışını savunuyordu.

Tagore'un konu hakkındaki son beyanında tarihyazımına yönelttiği eleştirinin muhatabı, tarihi kapsam açısından daraltan "mektepli tarihçiler" ve tarihte "alabildiğine dolanıp durarak" onu bütün özgüllüğünden mahrum eden edebiyat eleştirmenleridir. Onlara "tarihinizi alın da başınıza çalın" (*dur hok ge tomar itihas*) demek istemektedir. Zira bu sözümona tarih, şairi kendi yaratıcılığının merkezinden etmekten başka bir işe yaramaz. O tam da bu merkezden konuşur, edebiyat ve tarihyazımı evliliğini desteklemeye çalışır, ki böylece her ikisinin yaratıcı içgörülerinin bir diğerini zenginleştirebileceğini düşünür. Bunun yapılabileceğini ileri sürmek için kendi eserlerinden iki örnek verir. Bunlardan biri, Raj yönetimindeki eğitim müfredatının parçası olarak sömürgelik öncesi Hindistan hakkında yazılan standart tarihleri hakkında yaptığı yorumdur. Ama "bu tarihlerin kendi zihninde son derece berrak bir biçimde oluşturdukları resimlerin", o zamana kadar ya da o zamandan bu yana onlara kimsenin bakmadığı gibi bakışının ve bu resimlerin ilham verdiği edebi eserlerin her şeyi "Rabindranath'ın iç ruhuna" borçlu olduğunu, tarihyazımına hiçbir borcunun olmadığını söyler.

Şiirsel içgörü tarih elkitaplarının yorumlamış olduğu geçmişlere yeni boyutlar katmış olduğu gibi, gündelik yaşamın tarihselliğinin derin yapısını iyice araştırarak onu akademik tarihyazımının üretmeye gücünün yetmeyeceği anlatılarla temsil de etmiştir. Tagore, 1890'larda doğu Bengal'de edebiyat yaşamının en bereketli günlerini geçirdiği dönemi anımsarken şunları yazar:

> Siyasi tarihteki [güncel] çatışmaların (*rashtrik itihaser aghat-pratighat*) şairin o zamanlar dikkatle göz gezdirdiği kırsal yerleri etkilemiş oldu-

ğuna şüphe yok. Gelgelelim *Galpaguccha*'da [Tagore'un kısa hikâyelerinden oluşan kitabı] şairin yaratıcılığı sayesinde yansıtılan şey, feodal düzenin ya da herhangi bir siyasi düzenin görüntüsü değil, gündelik (*pratyahik*) huzuruyla ıstırabıyla, acısıyla tatlısıyla, köylülerin tarlasında ve köy şenliklerinde her zaman sürmüş olan insan yaşamının tarihidir (*itihas*); köylüleri bütün tarih boyunca –kâh Moğol kâh Britanya saltanatı sırasında– o çok sade ve kalıcı insanlıkları içinde gözler önüne seren bir tarihtir.

Tagore bu pasajda, aklında nasıl bir tarih ve tarihsellik olduğunu nihayet açık açık ifade eder. Bunu yaparken ilk olarak aklındakileri o günün siyasi tarihinden bariz olarak ayırır. Tagore'un, çeşitli eğilimlerden siyasetçilerin anayasada yapılacak bir düzenleme konusunda birbirleriyle çekiştiği, bizatihi kendileri tarafından finanse edilen sekter, kısmi ve bölgesel çıkarlar adına hırgür ettiği bir entrika ve dolaplar sahnesi olarak gördüğü bu tarih ona itici gelmiş olmalı. Bu tür kamusal ilişkilerin hepten tarihin dışına atılamayacağını kabul eder Tagore. Ama hemen ardından bu örnekteki kamunun (*sadharon*) inşasında Hintlilerin sadece "Britanya tebası" sıfatıyla pay sahibi olabildiğini ve zerre saygı duymadığı devletçi tarihyazımlarında da bu şekilde kayda geçirildiğine işaret eder.

Kendi değer verdiği tarihselliğin başkahramanı olaraksa başka bir "kamu"su vardı. Bu kamuyu oluşturanlar, kentteki siyasi merkezlerden çok uzakta kırsal alanda yaşayan sıradan erkek ve kadınlardı. Tagore'un düşüncesinde kırsal Bengal, 1904-1908 aralığındaki Svadeshi hareketinden beri (Gandhi'nin yirmi yıl kadar sonraki "Köy Hindistanı'na benzer bir şekilde) sivil toplumun devlete asimile edilmemiş olan büyük kısmının bir metaforu olarak yer ediyordu. Modern-öncesi bir otokrasi kuran Moğolların asimilasyon gibi bir derdi yoktu. Oysa, modern bir sömürge otokrasisi kuran Britanyalılar bu yola girmişti. Ama bunu başaramadılar. Zira sömürgeleştirilenler üzerinde onların rızalarını kazanmadan, dolayısıyla hegemonya kuramadan saltanat sürmeye mahkum bir hâkimiyet olan sömürgeciliğin tebaasını bu tür politikalara ikna

etmesi kesinlikle mümkün değildi. Sonuç olarak, sivil toplumdaki yaşam Batı'nın Güney Asya'ya getirdiği devletçi Dünya-tarihi anlatılarına bütünüyle ilhak edilememişti hiçbir zaman. Bu anlatıların vasıtası olan tarihyazımı da, o yaşamı şekillendiren tarihselliğin derinliğine yeterince nüfuz edememişti. Tagore'un eleştirisinin nesnesi tam da bu yetersizliktir işte.

Tagore'a göre, edebiyat, tarihyazımının bu noktadaki başarısızlığını telafi eder. İnsanların "gündelik huzuruyla ıstırabıyla" yaşadıkları yaşama yönelerek yapar bunu. Fakat tarihsellik gündelik yaşamın koşullarında nasıl kavranabilecektir? Bu sorunun cevabını bulmak için işe önce gündelik yaşamın bariz bir özelliğini, yani kendine özgü bir zamansallığa sahip bir fenomen olduğunu teslim ederek başlayabiliriz. Gündelik yaşamın ayırıcı niteliği olan tekdüzeliğini bugün değilse yarın fark etmek kolay olsa da, onun zamansallığı takvimdeki herhangi bir gün (bugün ya da yarın) ile özdeşleştirilemez. Ama bu tekdüzelik, bütün dünkü günlerimizde de yaşanmış olan bir şeylerin tekerrür ettiği hissini verir bize. Böylece gündeliklik, tıpkı tarihselliğin kendisi gibi, bir geçmiş hissiyle şekillenir ister istemez.

Gündelikliği şekillendiren geçmiş, paylaşılan, dolayısıyla kamusal nitelikte bir geçmiştir genelde. Çünkü Heidegger'in belirttiği gibi, "Gündeliklik bir *olma* halidir – kamusal olarak görünür olan şeyler de bu hale aittir elbette."[11] Bu tür bir olma hali, karşılıklı olarak onaylanan bir geçmiş mefhumuna dayalı bir toplumsal zamanda başkalarıyla birlikte olmayı ima eder. Böyle bir geçmiş mefhumu olmadığı takdirde, ne insanların kamu gibi bir şey oluşturmalarını sağlayan ve üzerinde mutabık olunmuş davranış kodları ya da kuralları olabilir ne de bu tür bir toplumun kendisine ait olduğunu söyleyebileceği bir geleneği ya da tarihi. Demek ki kamusal olarak oluşturulan bir geçmiş hissi gündelik olanlı tarihsel olanla bütünleştirir ve Tagore'un iddia ettiği gibi, edebiya-

11. Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1987, s. 422.

tın tarihselliğe gündeliklik patikası üzerinden sokulmasını mümkün kılar.

Ama böylesi bir iddia, gündelik olanın geçmişliğine ve kamusallığına dayandırılabilir mi sadece? Ortalayıcı bir süreç olarak gündeliklik, tarihselliğin kendisini donuk bir tekbiçimliliğe indirmez mi? Tagore göre, yaratıcı bir şekilde kavranılmadığı takdirde indirir. Tagore'un kısa hikâyelerinin toplandığı *Galpaguccha*'dan bahsederken anlatmaya niyetlendiği şey tam da budur. Bu hikâyelerin asırlık, gelenek tarafından bayatlatılmış temaları vardır. Fakat yaratıcı bir şekilde, zamanın ve edebiyatın nasıl birlikte çalışıp her gün olan şeyin (quotidian) yaşayan tarihselliğini yeniden ele geçirdiklerini gösterecek şekilde anlatıla anlatıla yeniden canlanırlar. Tagore ne demek istediğini açıklamak için kendi dilinde en yaygın olarak kullanılan iki sözcüğün bileşiminden yararlanır burada. Yaratıcı bir şekilde yazmanın, *pratyahik sukhduhkha*, yani gündelik huzur ve ıstırap hakkında yazmak demek olduğunu öne sürer. Şimdi Bengali dilindeki *sukh* tabiri kendi başına ele alındığında, huzur, mutluluk, saadet ve benzeri anlamlara, *duhkha* ise öncekilere karşıt olarak ıstırap, keder, elem gibi anlamlara karşılık gelir. Gelgelelim *sukhduhkha* bileşik sözcüğü kendisini oluşturan iki sözcüğün ayrı anlamlarının toplamını aşar ve alışılmış kullanımda, her tür yaşanmış deneyim gibi bir şeyi ifade eder. Köydeki kadınlar evdeki angarya işleri arasında kısa bir öğle teneffüsü için buluştuklarında *sukhduhkha* hakkında konuşurlar. İnsanlar kendi yakın arkadaş çevreleri, aileleri, komşuları ve iş arkadaşları arasında yine *sukhduhkha* hakkında konuşurlar. Böylece acısıyla tatlısıyla hayat söylemi, yani *sukhduhkher katha*, ortak bir dünyada girilen dayanışmaları niteleyen bir birbiriyle ilgilenme halini ifade eder olmuştur. *Sukhduhkha*, insanların birbiriyle alışkanlık kabilinden sürdürdükleri ilişkiler içinde bu dayanışmaların ve paylaşma biçimlerinin nasıl ortaya çıktığını ilgilidir. Tagore, *sukhduhkha*'yı gündelik olana dayandırarak onu tarihselliğin somutluğuyla donatır. Ve böylesi bir tarihselliği aydınlatma ve görmeyen gözlere teşhir etmenin, yaratıcı yazının bir

ayrıcalığı ve sorumluluğu olduğu kanısındadır.

Bu bakış, Henri Lefebvre'nin "eski okuldan tarihçiler" diye tanımladığı alimlerin gündelikliği ele alışlarından çok farklı bir yaklaşıma karşılık gelir. Lefebvre, *Gündelik Yaşamın Eleştirisi* adlı çalışmasında, kılı kırk yaran ama yersiz ayrıntı ve faydasız betimlemelere saplanarak gündelik yaşamı önemsizleştirdiklerinden ötürü bu tarihçilere çıkışır. Ona göre bu girişimler "tuhaf yorumlar"dan ve yaşamın somutluğunun yerine neredeyse bir "el çabukluğuyla" geçirilen içi boş soyutlamalardan ibarettir.[12] Buna karşıt yaklaşıma örnek olarak, March Bloch'un Fransız tarım tarihi üzerine yaptığı o meşhur çalışmadan bir pasajı alıntılar ve aşina olunanın insanı lüzümsuzluğuyla aldattığını, gündelik algının menzilinde uzanan tarihse"liği kavramak için belli bir içgörü gerektiğini savunur. "Fransız kırlarında, gözlerimizin önünde uzanan insani manzaranın şifresinin nasıl çözüleceğini bilmeden" diye yazar, "kim bilir kaç kez 'gezinmişizdir.'"Ama aynı kırsal sahnedeki tarlaların çeşitliliği tarihçinin [Bloch'un] gözlerine, Fransa'daki "tarım uygarlığının ana türlerinin" uzun zamandır saklı kalmış sırlarını sunmuştur. "Tek yapmamız gereken gözlerimizi açmaktır" diye yazar Lefebvre. Ki Tagore'un tavsiyesinden pek de farklı değildir bu. Şairin tarihyazımının yetersizliği hakkındaki serzenişi felsefeci tarafından da böyle şevkle onaylandıktan sonra, tarihyazımının bu tavsiyeleri dikkate alacağı, gösterişsiz ve alışılmış olanın tarihselliğini yeniden kazanmak üzere yaşama bir kez daha ama bu sefer farklı bir şekilde bakmak için devletçi at gözlüklerini çıkarıp atacağı ve edebiyata öyküneceği umulurdu. Ama ben bu seslerin ilk kez duyulduğu zamandan bu yana geçen altmış sene içinde bunun gerçekleşmiş olduğundan hiç emin değilim.

12. Henry Lefebvre, *Critique of Everyday Life, Volume I: Introduction*, İng. çev. John Moore, Londra: Verso, 1992. Bu çalışmadan yapılan bütün alıntılar 2. bölüme dayanmaktadır: "The Knowledge of Everyday Life", s. 130-7. Özgün metin olan *Critique de la vie quotidienne* ilk defa Grasset tarafından 1947'de Paris'te basılmıştı.

Ek

Edebiyatta Tarihsellik

Rabindranath Tagore

[Doğrudan Bengaliden çevrilen "Sahitye Aitihasikata" başlıklı bu metin Rabindranath Tagore'un eserlerinin yüzüncü yıl basımından alınmıştır (*Rabindra-racanabali*, Kalikata: Paschimbanga Sarkar, Bengali Yılı 1368, 14: 536-8). Mayıs 1941 tarihli bu metin, kronolojik olarak, Tagore'un o basımda yayımlanan nesir yazılarının sondan bir öncekidir. Genç Bengalli yazarlar kuşağının önderi olan Buddhadev Basu'yla yaptığı sohbet sırasında söylediklerinin güvenilir bir şekilde kâğıda dökülmüş halidir. Tagore bu yazarlarla edebiyatta modernizm ve gerçekçilik sorunları hakkında birkaç yıl boyunca aralıklı olarak tartışmaya girmişti. Tagore'un döneminde genç ve yaşlı kuşakların en başta gelen temsilcileri arasındaki son karşılaşmanın hatırası olması sebebiyle, bu makalenin Bengal edebiyatı açısından özel bir yakıcılığı da vardır. Tagore 7 Ağustos 1941'de öldü. Epilog bölümünde tartışıldığı üzere, gözlemlerinin –ve ağır eleştirilerinin–, tarihsellik anlayışımız açısından taşıdığı değer ne kadar vurgulansa azdır.

Tagore büyük bir denemeciydi. Bu türdeki yazıları, berraklık, titizlik ve zerafetleri açısından örnek oluşturur. Eğer bu nitelikler bu makalede her zaman o kadar bariz fark edilmiyorsa, bunun sebebi bu metnin deneme *değil*, o zamanlarda bir diyalog sırasında ve bazı özel yazışmalarda dile getirdiği gözlemlerin toplamından ibaret olmasıdır. Haliyle, bazı eksiltili anlatım ve tekrarlar o tür karşılıklı konuşmalara yabancı olmayan bir kendiliğindenliği ifa-

de eder. Bu çeviride makalenin kendine has üslup özelliklerini değiştirmek ya da düzeltmek için hiçbir şey yapmadık. Uzun olan ikinci paragrafı bölmeye de cüret etmedik; zira bu paragrafın aralıksız yazılmış bir bütün olduğunu tahmin ediyoruz, zaten özgün metnin editörleri de orayı öyle bırakmak istemişler.

Çeviri bana ait. Makalede kaynakçaya ve yazarın yaşamöyküsüne ilişkin olarak bahsedilen kimi ayrıntılar hakkında birkaç not ekledim. – R.G.]

Tarihin hepimize rehberlik ettiğini söyleyenleri defalarca duydum ve tabiri caizse, ne zaman bunu duysam başımı kuvvetle salladım. Kalbimde, yani sadece bir şair olduğum yerde bu tartışmayı kapattım. Orada yapayalnız ve özgür bir yaratıcı rolündeyim. Beni dışımdaki olayların ağma düşürecek çok az şey var orada. Mektepli tarihçilerin, beni şair olarak sahip olduğum yaratıcılığın merkezinden uzaklaştırmaya çalışmalarına tahammül etmekte zorlanıyorum... İsterseniz şairlik mesleğimin başlangıç anına geri dönelim.

Kışın bir şafak vakti. Solgun bir ışık karanlığın içinden süzülmeye başlıyor. Sürdürdüğümüz hayat bakımından fakirlerden farkımız yoktu ailecek. Öyle abartılı kışlık kıyafetler giymiyorduk sözgelimi. Yorganın sıcağını terk ederken elimize ne geçerse giyiveriyorduk üstümüze... Ama acele etmeye hiç gerek yoktu aslında. Başkaları gibi ben de sabahleyin en az altıya kadar yatağımda mutlu mutlu kıvrılıp kalabilirdim. Fakat ben bunu yapamıyordum, yapmam mümkün değildi... Evimizin iç avlusunda bir bahçe vardı. Benim gibi yoksul olan bu bahçenin sahip olduğu tek zenginlik, doğu tarafında kalan duvarın kenarını kaplayan bir sıra hindistancevizi ağacıydı. Gün ışığının her gün gördüğüm o titreşen hindistancevizi yapraklarına düşüşünü ve çiy damlacıklarının ışıl ışıl parıldayışını kaçırırım diye öyle telaş ederdim ki... Ağaran günü karşılamanın verdiği keyfin diğer oğlanların da ilgisini çekeceğini düşünürdüm. Bu doğru olsa, durumu çocuk davranışının

her yerde aynı oluşuyla açıklamak kolay olurdu. Beni diğer çocuklardan ayıran böyle aşırı bir merakımın olmadığı ve benim de onlar gibi sıradan olduğum bilinseydi, başka hiçbir açıklama gerekli olmazdı. Fakat büyüdükçe, etrafta, çalılar ve ağaçlar üzerinde titreşen gün ışığını görmeye can atan başka bir çocuk olmadığını anlamaya başladım. Benimle birlikte büyümüş olanlar arasında kimsenin bu delilik kategorisine girmediğini de fark ettim. Bırakın onları, üstüne kendisini sıcak tutacak bir şeyler almış olsun olmasın, sabahki ışık oyununu bir kez olsun bile görmek için dışarıya çıkmadığında kendini bir şeylerden mahrum kalmış hisseden kimse yoktu bütün çevremde. Tarihin kalıbından çıkan hiçbir şey yok bunda. Öyle olsa, şafak sökerken bir yığın insan o sefil bahçeye toplaşır, herkes manzarayı ilk ben görüp zihnime kazıyacağım diye birbiriyle yarışırdı. İnsan tam da böyle şeylerle şair oluyor. Bir gün saat dört buçuk civarında okuldan daha yeni dönmüştüm ki evimizin üçüncü katının üzerinde asılı duran bir küme bulut gördüm. Ne harika manzaraydı. Şu an bile o günü hatırlıyorum. Ama o günün tarihinde o bulutları benim gördüğüm gibi gören ya da benzer bir şekilde heyecanlanan kimse yoktu. Rabindranath orada kendisiyle baş başaydı. Bir keresinde okuldan çıktıktan sonra evimizin batı kanadındaki verandadan çok şaşırtıcı bir manzarayla karşılaşmıştım. Bir eşek – Britanya'nın emperyal siyasetinin imal ettiği eşeklerden değil, her zaman kendi toplumumuza ait olmuş olan ve zamanın başlangıcından bu yana alışkanlıkları hiç değişmemiş olan hayvandan bahsediyorum – aşağıdaki çamaşırcılar mahallesinden çıkıp gelmiş, çayırda otlanıyor, bir inek de onun gövdesini şefkatle yalıyordu. Yaşayan bir varlığın bir diğerini cezbedebileceği, ilk o zaman gözüme çarpmıştı, bugüne kadar da hiç unutmadım. O günün bütün tarihinde büyülenmiş gözlerle manzaraya tanıklık eden tek kişi Rabindranath'dı. Bundan hiç şüphem yok. O günün *tarihi* Rabindranath' dan başka kimseye manzaranın derin manasını öğretmemişti. Rabindranath kendi yaratıcılık sahasında tamamiyle tek başınaydı ve tarih tarafından hiçbir kamuya bağlanmamıştı. Tarihin kamu-

sal olduğu yerde sadece Britanyalı bir tebaaydı, Rabindranath olarak kendisi değil. O tuhaf siyasal değişim oyunu orada oynanıyordu elbet, ama hindistancevizi ağaçlarının yaprakları üzerinde parıldayan ışık Britanya hükümetinin devletçi ürünlerinden biri değildi. İçimdeki ruhun gizemli tarihinde parlıyor, kendini her gün çeşitli şekillerde o mutluluk verici biçimlere bürünerek gösteriyordu. Upanişadlarımızda dendiği gibi: "Oğullarını, onlar için sevmezsin, cancağızım, kendin için seversin." *Atma,* kendisini oğluna duyduğu sevgide bir yaratıcı olarak göstermek ister. Oğluna duyduğu sevgiye o yüzden bu kadar değer verir. Yaratıcı, yarattığı şey için gereken malzemenin bir kısmını tarihsel anlatılardan, bazı kısmını da sosyal çevresinden toplar. Ama tek başına malzemenin kendisi onu yaratıcı kılmaz. Yaratıcı olduğunu ancak o malzemeyi kullanarak ortaya koyabilir. Bilinmeyi bekleyen birçok olay vardır ve onları ancak tesadüfen fark ederiz. Budistlerin ve başkalarının tarih izahlarıyla tanıştığım zaman bunlardaki o hayat dolu berraklık bende yaratıcı bir arzu uyandırmıştı. *Katha O Kahini* anlatıları bir pınar gibi birdenbire taşmış ve birkaç kola ayrılmıştı.[1] O günlerde bu tarihleri pekâla okullarda da öğrenebiliyordu insan. O yüzden *Katha O Kahini*'nın kendi zamanına ait bir çalışma olduğu söylenebilir. Fakat Rabindranath'ın *Katha O Kahini*'nin biçimi ve estetik içeriği karşısında kendini cennette

1. Bu makalede üç kez bahsedilen *Katha O Kahini*, Tagore'un anlatı şiirlerinin toplu halidir. Bir giriş yazısında, toplam metnin daha geniş kısmını oluşturan *Katha*'nın içeriğini, "İngiliz edebiyatı poetikasmda anlatı olarak adlandırılan" şey olarak tanımlar (*Rabindra-racanabali* 1:608). Bu yazı belli açılardan, kırk yıl sonra "Sahitye Aitihasikata"da bu eseri hatırlama tarzını önceler. 1897 ve 1899 yıllarında yoğun bir yaratıcılık patlamasının yaşandığı iki kısa aralıkta üretilen eser, okyanus dalgası ve sel gibi aynı coşkun imgelerle betimlenir. Anlatıya resim olarak bakan anlayış da burada çoktan ortaya çıkmıştır. Şöyle yazar: "Dikkatle düşünüldüğünde, *Katha* şiirleri, her ne kadar anlatı olarak sınıflandırılmış olsalar da, bir resim galerisi oluşturur. Bu şiirlerin her biri, ayrı bir görsel sahneyi temsil eder." Tagore, tartışmamızla bir ölçüde ilgili bir şey söylüyor:, tam da bu görsellik ve bu görselliğin "dışsallaştırıcı eğilimi" (*chhabir abhimukhita bairer dike*) sayesinde, malzeme ararken "tarihin alanına" (*itihaser rajye*) ayak bastığından bahsediyor.

hissedercesine heyecan duyan tek kişi olmasının sebebi tarih değildir. Bu heyecanın kaynağı ruhunda yatar. Fail denebilecek tek şeyin benlik olduğunun söylenmesinin nedeni de buydu. Benliği arka plana itmek ve tarihin hammaddesiyle caka satmak bazıları için gurur meselesi olabilir. Hatta kendi menfaatleri için failin yaratıcı keyfinin bir parçasını elinden de alabilirler. Fakat yaratıcının bildiği gibi, bunların hepsi tali şeylerdir. Keşiş Upagupta, o koca Budizm tarihinin içinden kendini sadece Rabindranath'a sunmak için ortaya çıkar ve bunu ne kadar da görkemli, ne kadar da merhametli bir biçimde yapar![2] *Katha O Kahini*, tarihyazımı alanında yapılmış bir deney olsaydı, memleketin her tarafında göklere çıkarılırdı. O zamana kadar ya da o zamandan bu yana hiç kimse bu resimlere öyle bakmadı. Aslında insanlar bu eseri tam da, şairin yaratıcılığının kendine özgü niteliği sayesinde beğendiler. Bengal nehirleri boyunca kayıkla gezip onun insana neşe veren canlılığının keyfini çıkardığım sıralarda, acı tatlı günlerin insanda uyandırdığı fevkalade duyguları kalbimde bir araya getirerek köy yaşamını ay ay tasvir eden eskizler haline getirdiğim için (daha önce kimsenin yapmadığı bir şeydi bu) ruhum sevinçle dolmuştu[3] Çünkü yaratıcı, stüdyosunda yapayalnız çalışır. Tıpkı Yüce Yaratıcı gibi, o da eserini kendi özünden yaratır. Siyasi tarihte-

2. Tagore *Katha*'daki anlatı şiirlerini yazarken Hint mitleri ve tarihlerinden yararlanmıştı (yukarıdaki 1.dipnota bakınız). Metni oluşturan yirmi dört anlatıdan sekizi, yani ciddi bir bölümü, Budizm hakkındaki literatürden yaptığı okumalara dayalıydı. Çok güzel bir şiir olan "Abhisar" (*Rabindra-racanabali* 1: 626-8), *Bodhisattvavadana-kalpalata*'da anlatılan, genç keşiş Upagupta'nın soylularla yatıp kalkan bir fahişenin şehvetine merhametle karşılık verdiği "Upagupta Avadana" başlıklı hikâyeye dayanır. Tahmin edilebileceği üzere, Tagore bu hikâyeyi yeniden anlatırken epey değiştirmiştir. Tagore'un *Katha*'daki anlatıları için Budist edebiyattan yaptığı bu ve diğer uyarlamalar için bkz. Prasantakumar Pal, *Rabijibani* 4: 250-1.

3. Burada, Tagore'un 1889'un son aylarından sonra doğu Bengal'in bir bölümünde geçirdiği, on bir yıl kadar süren dönem kastediliyor. Ailesinin sahibi olduğu büyük malikânelere göz kulak olmak için oraya gitmiş ve zamanının çoğunu ırmağa kıyısı olan bölgelerde kayığıyla kasabadan kasabaya dolanarak geçirmişti. Bu zaman aralığı, Tagore'un edebi yaşamının en üretken ve bazılarına göre en yaratıcı on yılı olmuştu.

ki çatışmaların şairin o zamanlar dikkatle göz gezdirdiği kırsal yerleri etkilemiş olduğuna şüphe yok. Gelgelelim, *Galpaguccha*' da[4] şairin yaratıcılığı sayesinde yansıtılan şey, feodal düzenin ya da herhangi bir siyasi düzenin görüntüsü değil, gündelik huzuruyla ıstırabıyla, acısıyla tatlısıyla, köylülerin tarlasında ve köy şenliklerinde her zaman sürmüş olan insan yaşamının tarihidir; köylüleri bütün tarih boyunca –kâh Moğol kâh Britanya saltanatı sırasında– o çok sade ve kalıcı insanlıkları içinde gözler önüne seren bir tarihtir. Bugünün eleştirmenlerinin arşınlayıp durduğu o ücra geçmişin en az dörtte üçüne aşina değilim. Sanırım beni bu kadar rahatsız etmesinin sebebi de bu. "Tarihinizi alın da başınıza çalın" diyesim geliyor. Yaratıcılık gemimin dümeninde, kendisini ifade etmek için oğluna sevgi duymaya ihtiyacı olan *atma* duruyor. Sevinciyle üzüntüsüyle dünyanın türlü türlü manzarasını katıyor eserine. Öyle yapmaktan ve keyfini başkalarıyla paylaşmaktan sevinç duyuyor. Kendi hayatımın bütün tarihini kelimelere dökemedim, ama o tarihin önemi de yok. Birer yaratıcı olarak insanları çağlar boyunca uzun uzun didinmeye sevk etmiş olan şey, kendilerini ifade etme arzusudur. Yaratıcı-olarak-insanın, tarihin ötesinde uzanan ve insan ruhunun merkezinde duran Magnum'a doğru yönlendirdiği tarihe dikkat çekmeyi deneyin sadece. Upanişadlarımız bunu biliyorlardı. Upanişadların bana verdikleri mesaj, onlardan kendi inisiyatifimle aldığım şeydir. Bu da sadece bana ait olan bir failliğe/eylemliliğe karşılık gelir.

Santiniketan, Mayıs 1941

4. *Galpaguccha*, Tagore'un, ilk cildi 1900 yılında yayımlanan kısa öykü kitabıdır.

Sözlük

aitihya: gelenek

akhyana: anlatı, hikâye.

arambhaka: asıl anlamı başlatıcı; gösteri yapan aktörlerden icraya başlamalarını rica ederek müzikal, teatral ya da hikâye anlatma oturumunu başlatan kişi.

atman, atma: nefs, ruh, tin.

Bengali: Bangladeş ve Hindistan'ın Batı Bengal eyaletindeki nüfusun çoğunu oluşturan Bengali halkının dili.

Dalit: asıl anlamı ezilenler; Hindu kast hiyerarşisinde en çok ayrımcılığa tâbi kalan kesimler için günümüz Hindistanı'nda kullanılan bir terim.

dhvani: Anandavardhana ve Abhinavagupta'nın başını çektiği etkili bir Hint şiir okulunun geliştirip yaydığı bir ima teorisi.

Divani: Bengal, Bihar ve Orissa Navab'ına* bağlı Divan makamı. Bengal'in fethedilmesinden sekiz sene geçtikten sonra, 1765 yılında, İngiliz East India Şirketi Navab'la bir anlaşma yaparak bu makamı elde etti. Toprak gelirlerinin denetimi ve toprak mülkü ile ilgili adli sorunların idaresi o tarihten itibaren Şirket'in eline geçti.

itihasa: Konusu geçmiş olan eski bir Hint anlatı türü. Bu Sanskrit terim, modernist anlamda tarih ve tarihyazımını tarif etmek üzere bir dizi Güney Asya yerli diline *itihas* olarak uyarlanmıştır.

jati: cins.

katha: masal, hikâye.

Mahabharata: İki büyük Hint epik anlatısından birinin adı; diğeri ise Ramayana.

mayavada: Sankara'ya göre Advaita Vedanta felsefesinin yorumunun merkezini teşkil eden yanılsama öğretisi.

paramparya: birbiri arkasından gelme, ardışıklık.

purana: Sanskrit şiirinde mitik anlatımlara verilen tür adı.

Puranetihasa: *purana* ve *itihasa*'nın bileşimi. En bilinen örnekleri Mahabharata ve Ramayana olan eski anlatılar anlamına gelir.

Ramayana: İki büyük Hint epik anlatısından biri; diğeri ise Mahabharata'dır.

rasa: tat, zevk, özsu, posa. Bu kavram Hint poetikasında, Abhinavagupta'ya göre duygusal tepkinin karşıtı olarak, estetiğin özünü oluşturur.

Samkhya: eski Hint felsefesinin başlıca okullarından biri.

upakhyana: *akhyana* gibi daha büyük bir anlatının bir bölümünü ya da altbölümünü oluşturan bir masal ya da hikâyede geçen bir olay.

Upanişad: En eskisi yaklaşık olarak M.Ö. 700'de yazılmış, kadim metafizik inceleme yazıları derlemesi. Veda-sonrası edebiyatındaki diğer türlerden epistemoloji üzerindeki vurgusuyla ayrılan Upanişad, Surendranath Dasgupta'ya göre en az 112 ayrı inceleme yazısından oluşur. Genelde çoğul haliyle, Upanişadlar şeklinde atıfta bulunulur.

Vedanta: en etkili Hintli tekçi felsefe okulu. Bu okulun kurucu tezleri olan *Brahmasutra*'ların ilk olarak ne zaman dile getirildiği tam olarak bilinmiyor. Fakat, *Vedanta*'nın üstünlüğünü, Sankara tarafından yapılan yorumlara (M.S. 788-820) ve özellikle o tezler hakkında yaptığı tefsirlere borçlu olduğu genel kabul görür.

viparyasakarana: Sanskrit sözdiziminde kaydırma işlemi, özellikle de, Daniel Ingalls'a göre, "anlamın nesneden nesneyi işaretleyen sözcüğe kaydırılması"

vyakti: birey.

Dizin

Abhinavagupta, 87, 92n, 93n, 133; ve Dhvani poetika okulu, 133; hayretin *rasa*'sı 91-3 *çeşitli yerlerde*

adbhuta, 86-7, 91-2; hayretin *rasa*'sı olarak, 87; ve *thaumazein*, 91.

akhyana, 133; *archai* olarak, 72

Amarakosa, 83; hayret, 86; *itihasa*, 72, 84

Anandavardhana, 87, 92n, 133

Anlatı, 38, 68, 73, 88; başkalarıyla-birlikte-olmanın anlatısı, 100; Benjamin'in görüşü, 90-1; deneyimin anlatısı, 69, 77-8, 88-98 *çeşitli yerlerde*; devletçi , 99, 120-21; devresi, 82, 83; hayret anlatısı, 69, 86, 93; Mrityunjoy Bidyalankar'ın eserinde, 73-4n; olarak Hint destanları, 73-4n, olarak *itihasa*, 72, 93, 134; rakip anlatı paradigmaları, 76-7, 88; tarihin nesrinin anlatısı, 76; tarihsel, 25, 25n, 28, 49, 66-7, 69, 75, 103, 118, 121, 130; Tin'in gelişiminin anlatısı, 49, 53; ve kamusal meseleler, 18; ve olay, 48, 49, 75-6, 118-19; ve Ramram Basu'nun çalışması, 24-6 *çeşitli yerlerde*; ve Tagore, 103, 116, 119, 130, 130n, 131n

Anlatıbilim: Dünya-tarihinin anlatıbilimi, 68; Hint anlatıbilimi, 87; sömürgeci bilginin devrimcileştirdiği anlatıbilim, 18;

Anlatıcı: özyaşamöyküsünde, 88; Mahabharata'da, 80-3; Ramayana'da, 92; ve başlama yetkisi, 78; ve dinleyicilerin inisiyatifi, 83

Anlatma, 80, 86, 93

Ansiklopedi (Hegel), 15, 42-3

arambhaka, 82-3, 133

Aristoteles: *archai* kavramı, 70-1; hakikat anlayışı, 89; sınır tanımı, 20

ascarya, 86

Aydınlanma, 26; ve evrensel tarih, 45; ve Hegel, 14, 45

Bahtin, Mihail: deneyimin önceliği, 77; epik geçmiş, 95

Bankimçandra Çattopadhyay, 103

Benjamin, Walter: tarihsel anlatıda hayret, 90; ve bir Herodotos yorumu, 90-1

Bloch, Marc, 125

Brhadaranyaka, 111-13

Buddhadev Basu 104, 127

Carey, William, 73; ve Hint tarihyazımı, 99; ve Ramram Basu, 24-6

Cassirer, Ernst, 59

Clive, Robert, 23, 63

Condillac, Etienne Bonnot de: Derrida'nın onun hakkındaki değerlendirmesi, 28; *Dilin Kökeni Üzerine Bir Deneme 27-29*; seküler dil anlayışı, 27

Condorcet, Antoine-Nicholas de, 41; ve insanmerkezli ilerleme anlayışı, 45 ; *Insan Zihninin Ilerle-*

mesinin Tarihsel Bir Tablosu İçin Taslak, 45

Çeviri 104; *itihasa*'nın tarihe çevrilmesi 69, 72, *rasa*'nın çevirisi, 87

Defoe, Daniel, 77, 88
Deneyim, 18, 31, 38, 71, 103-9 *çeşitli yerlerde*, 116, 124; anlatısı, 69, 77-8, 88-98 *çeşitli yerlerde*; Bahtin'in görüşü, 77, 95; Gadamer'in görüşü, 88; Greenblatt'ın görüşü, 89; hayrete galebe çalışı, 99; Hegel'in görüşü, 78; merkeziliği ve dolaysızlığı, 78, 83, 85, 88, 91; ve hakikat, 88; ve Hint geleneği, 83-5, 91-3; ve roman, 69, 77, 78-9, 96, 98; ve tarihyazımı, 78, 96, 98; ve tekrar, 85-86; ve zaman, 95-98 *çeşitli yerlerde*; Watt'ın görüşü, 77
Derrida, Jacques, 28
Devlet, 41, 55; Hegel'in görüşü, 23, 24, 30, 42, 55, 58-68, 76, 97-8; ulus-devlet, 22, 69; ve *Aufhebung, 15, 16*; ve sivil toplum, 15, 99, 122; ve tarih, 20, 23, 24, 30, 31, 55, 67, 68; ve yazı, 23, 24; zamanın hasmı olarak, 97-8; *ayrıca bkz.* devletçilik
Devletçilik: Hegel'de, 58-60, 64; Tagore'un görüşü, 120-21, 122-23; ve sömürgeci geçmiş, 17; ve tarihyazımı, 17, 18, 23, 60, 66, 98
Dhrtarasra, 82, 84
Dünya-tarihi, 16-9, 53, 68, 69, 73, 100, 123; ahlakı, 15, 17, 63; aşamaları, 44-5, 50-3; Dünya-tarihinden dışlanma, 24, 30, 32, 41, 54, 56, 57, 60-1, 71, 101; giriş/kabul ölçütleri, 41, 54, 60-1; Hegel'in görüşü, 14-17, 32-3, 39-53 *çeşitli yerlerde*; kavramı, 14; sınırı, 17, 18, 20-1, 31, 69; Tanrı'nın planı olarak, 16, 46-7, 67; Tin ve, 41-50, 52, 53; ve anlatıları, 68, 70, 98; ve dünya-tarihsel fiiller, 17; ve dünya-tarihsel bireyler, 17, 61; ve Tarih-öncesi, 60, 64, 65, 66
Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler (Hegel), 16, 23, 42, 46, 47, 53, 55, 67, 98

East India Şirketi, 24, 63, 73, 74, 133; ve Fort William College, 24, 74; ve Tarih-öncesi'nin faydaları, 65; ve Dünya-tarihi, 73
Epik/destan, 133, 134; Bahtin'in görüşü, 77, 95; Hint epiği hakkında Hegel'in görüşü, 57, 60; Mahabharata'da epik anlatı, 79-86; *puranetihasa* olarak, 75; romanlaştırılması, 77; ve Batı'nın üstünlüğü, 64; ve mutlak geçmiş, 95
Estetik (Hegel), 34, 41, 62, 67

Frye, Northrop: pathos görüşü, 100

Gadamer, Hans-Georg: deneyimin dolaysızlığı görüşü, 88
Geist, 29, 49, 50, 62, 69 ; kavramı 16; ve insan, 46; planı ve tasarımı, 47; ve özbilinç, 54; ve Dünya-tarihi, 44; *ayrıca bkz.* Tanrı; Tin
Geschichte, muğlaklığı, 75-6, 118
Gnoli, Raniero, hayret estetiği hakkındaki görüşü, 92-3
Greenblatt, Stephen: deneyim ve hayret hakkındaki görüşü, 89
Gündelik olan, 70; gündelikliğin anlatısı olarak tarih, 19, 103; ve arzu, 37; Heidegger'in görüşü, 123; Lefebvre'in görüşü, 125; şimdiki zaman olarak, 37; Tagore'un görüşü, 121-25 *çeşitli yerlerde*; tarihselliği, 121-25; ve dünyanın

nesri, 34-8; ve hayret, 94; ve tanınma uğraşı, 37-8; ve tarihyazımının yetersizliği, 101, 121-23, 125; ve zamansal tikellik, 20, 38

Hafıza, 71, 92, 97, 98; *ayrıca bkz.* Hegel
Hayret, 69-102 *çeşitli yerlerde*; anlatıları, 69, 86, 93-4; Batı edebiyatında, 89; Benjamin'in görüşü, 90; Greenblatt'ın görüşü, 89; Heidegger'in görüşü, 90; meraktan farkı, 90; mizaç olarak, 88, 90, 91; *rasa*'sı, 69, 87, 91-3; ve deneyim, 89, 91, 99 ; ve dinleyicinin beklentisi, 86; ve tarihsellik, 94; ve tekrar, 93-4; ve *thaumazein, 90*
Hegel, G. W. F., 14, 15-6, 20, 22-4, 29-68 *çeşitli yerlerde,* 69, 75-6; ve *Aufhebung,* 15-6; Çin, 51, 56-7, 61; Doğu ve Doğulular, 57, 64; dünyanın nesri, 20-40 *çeşitli yerlerde*; Dünya-tarihsel bölgeler, 54-8, 60; *Geist,* 16, 46-7, 50, 54, 62; hafıza, 96-8; Herodotos, 78, 98; Hindistan, 20, 22-4, 51, 56, 57-8, 60-1, 74; nesir ve şiir, 29-40 *çeşitli yerlerde,* 57; Şark ve Şarklılar, 54-6, 60; Tanrı, 16, 46-7, 59, 67; tarihin aşamaları, 44-5, 51-3; tarihin nesri, 30, 32, 41-68 *çeşitli yerlerde*; Thukydides, 78, 98; zaman ve tarih, 96-8; *ayrıca bkz.* devlet
Heidegger, Martin: bir olma hali olarak gündeliklik, 123; hayretle merak arasındaki ayrım, 90; olgusallık ve oluşsallık, 107-8; *thaumazein,* 90-91
Herodotos, 88; Benjamin'in yorumu, 90; "bütün yalancıların babası" olarak, 78; ve deneyimin dolaysızlığı, 77-8
Hikâye anlatıcısı, 80, 81, 93; Bahtin'in görüşü, 95-6; gramercilerin görüşü, 82; hikâyeden uzak tutulan, 83-4; inisiyatifi, 78; olarak Herodotos ve Thukydides, 77; tekrara zorlanması, 87;
Hukuk Felsefesinin Öğeleri (Hegel), 15, 16, 42, 55, 61-2, 63
Hyppolite, Jean: Hegel'in siyaseti, 59; özbilinçte arzu ve öznelerarasılık, 37

Ingalls, Daniel, 72, 83

İtihasa, 69, 133*;* etimolojisi, 72, 83-5, 93; hayret anlatısı olarak, 93; olarak Mahabharata, 72, 74, 79; tarih olarak tercüme edilmesi, 69, 73-4; ve deneyim, 83-85, 93*;* ve Dünya-tarihi, 73, 76, 87, 99

Jadunath Sarkar, 25

Kant, Immanuel, 22, 89, 107; gerçek olan ve mümkün olan, 106
Katha, 79, 133*; archai* olarak, 71-2*;* dinleyicilerce başlatılması, 79; hayret verici masallar olarak, 86
Kathayoga, 82
Kolomb, Kristof, 22, 26, 64

Lacan, Jacques, arzunun metonomisi, 37
Lefebvre, Henri, 125
Lukács, Georg, 79, 95

Mahabharata: dinleyicinin konumu, 79, 82-3; Hegel'in görüşü, 57; hikaye anlatımı, 79-85
Mantık (Hegel); *itihasa* olarak, 72, 74, 79
Marx, Karl: *Aufhebung,* 15; Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Öğeleri,* 15; Hegel'in siyaseti, 59

Merak, 25, 29, 81, 129; Heidegger'in görüşü, 90; ve *adbhutasara*, 91; ayrıca bkz. *hayret*
Mignolo, Walter, 21
Mill, James, 13
Montaigne, 90-1
Mrityunjoy Bidyalankar, 73

Nagesa, 82, 85
Nesir: Bengalide, 26; Condillac'ın görüşü, 28; Derrida'nın görüşü, 28; dünyanın nesri, 20-40 *çeşitli yerlerde*, 41, 66, 67, 99, 101; hayatın nesri, 36, 67; Hegel'in görüşü, 30, 32, 34, 41; şiirden farkı, 20, 27, 29-30; tarihin nesri, 30, 32, 41-68 *çeşitli yerlerde*, 76, 96, 99, 100; varlık koşulu olarak, 32, 34, 39, 68, 100; ve gündelik olan, 35, 36
Nikhilnath Ray, 25

Panini, 82, 86
Patanjali, 82, 84
Pathos, 69; Frye'ın görüşü, 100, tarihselliğin pathosu, 99-101; pathos ustası olarak Wordsworth, 100; ve dışlama, 101

Rabindranath Tagore: anlatı ve olay, 119; çocukluk deneyimleri, 105-7, 116, 128-9; edebiyat ve tarihyazımı, 119-20, 127-32; genç yazarlarla tartışma, 104, 127; görme, 106, 108-10, 127-32 *çeşitli yerlerde*; gündelik olanın tarihselliği, 122-5, 132; şiirsel gelişimi, 105-7; tarihyazımı eleştirisi, 18-9, 99-100, 103-32 *çeşitli yerlerde*; Upanişadlar, 114-5; ve Dünya-tarihinin sınırı, 18-9; yaratıcılık, 111, 117, 119-21, 128-32 *çeşitli yerlerde*
Rama, 92, 93
Ramayana, 73n, 134; hayret anlatısı olarak, 93; Hegel'in görüşü, 57 *itihasa* olarak, 72, 74; *rasa*, 92
Ramkamal Sen, 74
Ramram Basu, 20, 30-1, 71; *Raja Prapaditya Caritra*, 24, 24n; ve Carey, 24-6, 73, 99; ve çalışmasının modernliği, 25; ve Dünya-tarihi, 30-1
Rasa, 69, 134; Abhinavagupta'nın görüşü, 91-2; deneyimden farkı, 91; kişinin kendine dair bilgi olarak, 93; mizaç olarak, 88; Suşil Kumar Dee'nin görüşü, 87; tanımı, 87
Roman, 69, 83; Bahtin'in görüşü, 77; Said'in görüşü, 78; ve geçmiş, 95-6; ve sahicilik, 77; ve tarih, 77/8, 95; Watt'ın görüşü, 77

Said, Edward: başlangıç, 78; romanın kültüre özgülüğü, 78
Samkhya, 113,134
Sankha Ghoş, 104
Sınır: Aristoteles'in görüşü, 20; Dünya-tarihinin sınırı, 17, 18, 21, 31, 41, 68, 69; dilin sınırı, 18; kavramı, 20-1; sınır olarak devlet olmak, 23-4; Wittgenstein'ın görüşü, 21, 31
Siita, 92
Sisir Kumar Das, 25
Surendranath Dasgupta, 111,134
Suşil Kumar De, 25, 87

Şarkiyatçılık, 73, 75, 79
Şiir: Condillac'ın görüşü, 27; çağı, 20, 32, 33; Hegel'in Hint şiiri hakkındaki görüşü, 23, 57; imtiyazı, 39; nesirden farkı, 20, 27, 29-30; önceliği, 27; ve felsefe, 115; ve pathos, 100; ve *rasa*, 87; Vico'nun görüşü, 27

Tanrı, 29, 67, 111; kavramı, 16; tasarımı, 47; Hegel'in görüşü, 16-7; ve devlet, 59, 59n; ve Dünya-tarihi, 46-7
Tarih-öncesi, 17, 40, 41, 56, 65, 76; Dünya-tarihinden farkı, 40, 54; sınırın dışındaki, 69; ve sömürgecilik, 65-6
Tarihyazımı, 21, 41, 65, 74, 75; el koyma edimi/mülksüzleştirme olarak, 13-14; Güney Asya, 13, 18, 70, 101; tarihyazımında devletçilik, 17, 18, 23, 60, 66, 98; ve *archai*'si, 70-1; ve deneyim, 78, 96, 98; ve Dünya-tarihi, 41, 65, 70, 76, 79, 101; ve gündelik hayat, 101; ve Hegel, 47-50, 67, 98; ve Ramram Basu'nun eseri, 24-6, 30-1; ve sömürgecilik, 65-7, 69-70; ve Tanrı, 47; ve Tarih-öncesi, 65-6; ve tarihsellik, 18; 20, 66, 67, 77; yetersizliği ve sefaleti, 17-8, 19, 99, 103-25; *ayrıca bkz.* Rabindranath Tagore
Taylor, Charles: Hegel'in felsefesinde Tanrı ve devlet, 59n; Hegel'in *Geist* kavramı, 46
Thukydides, ve deneyim, 78, 98
Tin, 47, 52-55 *çeşitli yerlerde* ; fiilileşmesi, 32, 42, 43, 44, 50, 52, 54, 58; ve doğa, 42, 54; ve ilerleme aşamaları, 32-3, 41, 44-5 ve özbilinç, 33-4, 37, 41-2, 50, 54, 55; ve özgürlük, 42, 47, 49, 50 ; ve tarih, 29, 32, 33, 44, 50; ve zaman, 29, 32, 44, 53; *ayrıca bkz.* Dünya-tarihi
Tinin Fenomenolojisi (Hegel), 33, 37

Upanişadlar: Tagore'un yorumu, 111-12, 115-17

Vaisampayana, 82
Vakayiname: Fars, 25; sömürgelik öncesi, 30; White'ın görüşü, 25n, 71.
Vedanta, 134; *adhyasa*, 49-50; benlik kavramı, 113-14; yanılsama öğretisi, 134
Vico, Giambattista, 20; dil, 27, 29
Vyasa, 81, 84, 85

Watt, Ian, deneyim ve roman, 77
White, Hayden, 67: modern-öncesi yıllık ve vakayiname, 25n, 71; tarihsel anlatının ilksel unsurları, 71
Wittgenstein, Ludwig, ve sınır kavramı, 21, 31
Wordsworth, William, 100

Yajnavalkya, 112

Zaman, 26-7, 29, 45, 47, 50-4 *çeşitli yerlerde*, 95, 96, 97, 107; Chronos olarak, 97; evrensel, 26; gündeliklik olarak, 123; negatifliği, 96-7; ve hikâye, 95; zamanda varlık, 68; *ayrıca bkz.* Tin; devlet
Zamansallık, 36, 37-8, 69, 123

Ranajit Guha
Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih

Sömürgecilik-sonrası tarihyazımını besleyen en önemli akımlardan biri diyebiliriz Madun Araştırmaları (Subaltern Studies) için. Grubun kurucu isimlerinden Hintli tarihçi Ranajit Guha'nın, Avrupamerkezci tarih felsefesi yaklaşımını eleştiren bu kitabı, tarihyazımını derinden etkileyerek haklı bir ün kazanmış, yakın zamanların klasikleri arasına girmiştir.

Birçok ülkenin tarihinin, Batılı tarih felsefesinde kendine dayanak bulan emperyalist amaçlarla yazıldığını, bazı halkların "tarihsizliğe" layık görülerek bütünüyle yok sayıldığını, birilerinin tarihin hikâyelerinden sürekli dışlandığını biliyoruz. Guha'nın açtığı yolun önemi, tarihten dışlanmış madunları tekrar tarih sahnesine dahil etmenin yöntemini araştırmış olmasıdır. Guha, insanlık tarihini devlet ve imparatorlukların, büyük adamlar ve çatışan medeniyetlerin herhangi bir ahlâki kaygı güdülmeksizin tutulan kayıtlarına indirgemekle suçlar tarih felsefesini ve "tarihsizler"in tarihin aktörleri haline gelebilecekleri farklı bir tarihçiliğin koşullarını tartışır.

Avrupamerkezci ve devletçi Dünya-tarihi anlayışının çizdiği sınırların ötesine geçebilmek için ne yapmalı? Tarihçiler anlatılarını, "tarihsiz halklar"ın geçmiş deneyimlerini ve gündelik hayatın tarihselliğini içerecek hale nasıl getirebilirler? Yazar tarihçilerin bunu en başta edebiyattan öğrenebileceklerini ileri sürüyor. Ünlü Hintli şair Tagore'un kitapta ek olarak yer alan "Edebiyatta Tarihsellik" yazısında savunduğu "tarihçilerin indirgeyici yaklaşımları karşısında yaratıcı bireyin kendine özgü tarihselliği" fikrinden hareketle, tarihçileri başka bir tarih yazmaya çağırıyor: Hegel'in başta ortaya attığı, ardından "tarihin nesri"ne kurban ettiği "dünyanın nesri"ne gerçekten açık bir tarih...

Kapak Fotoğrafı: Pavel Rahman, Bangladeş, 29 Aralık 2003

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-595-3

Metis Yayınları
www.metiskitap.com

9.00 YTL