Susan Buck-Morss

Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih



metis

Susan Buck-Morss

Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih

ABD'li yazar ve akademisyen Susan Buck-Morss, Cornell Üniversitesi, Kamu Yönetimi bölümünde siyaset felsefesi ve toplumsal teori, Sanat Tarihi bölümünde de Görsel Kültür dersleri vermektedir. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin'in eserleri hakkındaki özgün çalışmaları çok yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir. Metis'te *Rüya Âlemi ve Felaket* (2004) ve *Görmenin Diyalektiği* (2010) adlı eserlerini yayımladığımız Buck-Morss *The Origin of Negative Dialectics: Theodore W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977) ve *Küresel Bir Karşı Kültür* (Versus, 2007) adlı kitapların da yazarıdır.



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

Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih
Susan Buck-Morss

İngilizce Basımı: Hegel, Haiti, and Universal History
University of Pittsburgh Press, 2009

© Susan Buck-Morss, 2009
© Metis Yayınlan, 2011
Çeviri Eser © Erkal Ünal, 2011

Birinci Basım: Kasım 2012

Yayına Hazırlayanlar: Tuncay Birkan, Özge Çelik

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Kapak Resmi:
Kölelerin damgalanması, 19. yüzyıl

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

ISBN-13: 978-975-342-831-6

Susan Buck-Morss

Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih

Çeviren:
Erkal Ünal

metis

İÇİNDEKİLER

~

Önsöz 9

Birinci Kısım
HEGEL VE HAİTİ

Birinci Kısma Giriş 15
Hegel ve Haiti 33

İkinci Kısım
EVRENSEL TARİH

İkinci Kısma Giriş 91
Evrensel Tarih 99

Kaynakça 163

ÖNSÖZ

~

2000 YILININ YAZINDA *Critical Inquiry* dergisinde yayımlanan "Hegel ve Haiti" makalesi düşünsel bir hadise oldu neredeyse. Makalenin beklenmedik bir şekilde sanat kataloglarından siyasi dergilere ve internet bloglarına, işçi gazetelerinden üniversite dersliklerine kadar yayılması ve çeşitli dillere çevrilmesi, makalede ayrıntılarıyla ortaya konulan alışılmadık zaman ve mekân topolojilerine bir karşılıktı ve belki de, bize öğretilen ayrı ayrı tarihlerden ziyade hayatlarımızın fiili akışıyla uyumluydu. Çeşitli bağlamlarda bu makaleyi faydalı bulan ve bana pek çok şey öğreten akademisyenlerin, sanatçıların ve aktivistlerin gösterdiği ilgiden, sergilediği cömertlikten ötürü minnettarım. Bu makale ihtilaflara da yol açtı. Avrupamerkezciliği eleştiren akademisyenleri memnun etti, ama bir dereceye kadar. Batı modernliğinin mirasını merkezinden ediyordu etmesine (ve bundan dolayı methediliyordu), ama birçok alternatif modernlik olduğu beyanında bulunmaktansa, daha az rağbet görebilecek bir hedefe yönelip modernliğin evrensel yönelimini kurtarmayı öneriyordu. Bazılarının gözünde, evrensel tarih tasarısının modern metafiziğin küllerinden yeniden doğmasını sağlamayı önermek, Batı emperyalizmi (daha doğrusu onun daha soyut ve bazılarına göre daha sinsi bir biçimi olan Amerikan emperyalizmi) ile işbirlikçilik yapmakla aynı kapıya çıkıyordu.

Bu kitaptaki "Evrensel Tarih" başlıklı ikinci makale, ilk makaleyi eleştirenlere yanıt olarak kaleme alınmıştır. Burada, ilk makalede öne sürülen argümandan caymak şöyle dursun, en çok ihtilafa sebep olan iddialar geliştiriliyor. İkinci makale, tarihi siyaset felsefesi olarak yazıyor; "Hegel ve Haiti" ile ilgili, geçmiş hakkında bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri ve dolayısıyla bugünü düşünme biçimimizi

değiştiren malzemeleri bir araya getiriyor. Bu tasarının siyasi bir aciliyeti var. Günümüzün "Küresel Düşün, Yerel Hareket et" sloganını değiştirmek gerek. Öncelikle, küresel düşünmenin ne anlama geldiğini sorgulamamız gerek, çünkü bunu nasıl yapabileceğimizi henüz bilmiyoruz. Kendi geleneklerimizin *yerel* özgüllükleri içinden geçerek *küresel* eylemi şekillendirebilecek kavramsal bir yönelime ulaşmanın yollarını bulmamız gerek. Bunun, bu kitapta geliştirilen bir yolu, belirli tarihsel verilerin şaşmış olan pusulasını doğrultmak ve böylece evrensel tarih nitelendirmesine yaraşır bir tarihe işaret etmelerini sağlamaktır. Bu görevde herhangi bir birlik öngörüsü, farklılık retoriğinin altında hepimizin sorunsuz bir biçimde aynı olduğumuza dair bir varsayım yoktur. Farklılık yargıları askıya alınmaz. Siyasi mücadeleler devam eder. Ama bunlar, daha belli bir mesele üzerine enine boyuna düşünmeye bile başlamadan ahlaki tahayyüle engeller koyan geleneksel yerleşik anlayışlar olmadan da gerçekleşebilirler.

Bu makaleler, tarih ile felsefe arasındaki sınırda duruyor. İleri sürdükleri evrensel tarih anlayışı, Hegel'in geçmişi sistematikleştirilmiş bir şekilde kavrayışından da, Heidegger'in tarihselliğin varlığın özü olduğu yolundaki ontolojik iddiasından da farklı. Evrensel tarih içerikten ziyade yönteme göndermede bulunur. Bir yönelimdir, kavramsal düzenlemesiyle siyasi şimdiki zamana ışık tutan ve somut malzemede temellenen bir felsefi tefekkürdür. Bu yolla açığa çıkarılan hakikat imgesi zamana duyarlıdır. Değişen şey hakikat değildir ama; biz değişiriz.

Bu tarihsel anda Amerikan tarihinin evrensel tarih tasarısına katabileceği bir şey varsa eğer, o da kolektif, siyasi katılımın göreneğe ya da etnik aidiyete, dine ya da ırka dayanması gerekmediği *fikridir* (ne yazık ki pek gerçeğe dönüşemediğini herkesin bildiği bir fikirdir bu). Bu fikrin kökeni Amerikan emperyalizmi falan değildir; çok daha eskilere gider, Yeni Dünya köleliği deneyimine kadar uzanır. "Evrensel Tarih" başlıklı ikinci makalede varılan sonuçlardan biri de budur. Çeşitli disiplinlerden alınan tarihsel fragmanlardan inşa edilen bu makale, şimdiki zamanın engin ufkuna duvar çekercesine kavramsal anlayışın önüne konmuş engelleri ve ahlaki tahayyüle çizilen sınırları unufak eder. Hümanistliğinden dolayı hiçbir mahcubiyet hissetmeyen bu tasarı, "Hegel ve Haiti"yi eleştirenlere ağızla-

rının payını verince filan değil aslen ihtilafın bahislerini yükseltirse amacına ulaşmış olacaktır.

Olağanüstü lisansüstü öğrencilerime ve Cornell Üniversitesi Yönetim Bölümü'nde uzun zamandır birlikte çalıştığım meslektaşlarıma, özellikle de Benedict Anderson, Martin Bernal, Mary Katzenstein ve Peter Katzenstein'a bir teşekkür borcum var. Bu tasarının ilk aşamalarını destekleyen Hortense Spillers'a, "Hegel ve Haiti"yi dünyanın dört bir köşesindeki sanatçıların dikkatine sunan Iftikhar Dadi ve Salah Hassan'a, metne iyi bir başlık bulan Cynthia Chase'e, *Minerva*'yı bulduğumda orada olan Michael Kamnen'a, bana çalışmak için denizin yanı başında bir oda veren Teresa Brennan'a ve bu yolun her adımında yanımda olan Zillah Eisenstein'a teşekkürler.

Bugün tek bir disipline dayanmayan en iyi araştırmaların yayımlandığı dergi olan *Critical Inquiry*'nin editörü W. J. T. Mitchell'a gayretlerinden ötürü teşekkürler. İlk başta 2001 Eylülünde yapılması planlanan, ama tabii o zaman hiçbir uçağın kalkmaması nedeniyle Kasıma ertelenen "Haiti ve Evrensel Tarih" başlıklı Cornell Konferansı'na davet edilen, gelebilen ve gelemeyen herkese yaptıkları fikir alışverişlerinden, katıldıkları tartışmalardan ötürü teşekkürler: Jossianna Arroyo, Joan Dayan, Sibylle Fischer, J. Lorand Matory, Walter Mignolo, Marcus Rediker ve Michel-Rolph Trouillot. Beni ve eserimi Port-au-Prince'e sunan Candido Mendes ve Académie de la Latinité'nin uluslararası akademisyen camiasına, "Hegel ve Haiti"yi Küba'ya tanıtan Aurelio Alonso ve Katherine Gordy'ye, İspanyolca çevirisinden ötürü Norma Yayınevi'ne (Buenos Aires), Fransızca çevirisinden ötürü Éditions LIGNES'ye (Paris), İtalyanca çevirisinden ötürü ombre corte'ye (Verona), Almanca çevirisinden ötürü Haus der Kulturen der Welt'e (Berlin), Türkçe çevirisinden ötürü *Monokl* dergisine (İstanbul)* ve Japonca çevirisinden ötürü de Seidosha'ya (Tokyo) teşekkürler.

Chicago Sanat Enstitüsü Okulu'ndaki Stone Summer Teori Enstitüsü'nün katılımcıları, "Evrensel Tarih"in ilk kamusal sunumunu (2007) merakla dinlemişlerdi. Beni davet ettiği için James Elkins'e,

* "Hegel ve Haiti" makalesi çeşitli nedenlerden ötürü *Monokl* dergisinde yayımlanmamıştır. Türkçede ilk kez bu kitapta yayımlanıyor. –*ç.n.*

andığım yöntemi Yeni Hümanizm diye adlandıran ilk kişi olan ve bu terimin Sağ'ın tekeline girmesini engelleyen Zhivka Valiavicharska'ya teşekkürler. Kitabın son okumasını yapma inceliğini gösteren Franz-Peter Hugdhal'a da çok teşekkürler.

Bu kitabın John Beverly ve Sara Castro-Klarén'in editörlüğünü yaptığı *Illuminations* dizisinde yayımlanmasından çok memnunum; uzmanlıklarından, sabırlı desteklerinden dolayı Pittsburgh Üniversitesi Yayınevi'nin editörleri Devin Fromm, Peter Kracht ve Alex Wolfe'a çok teşekkür ederim.

Son olarak, bana günbegün teselli ve neşe veren Eric Siggia ve Sam Siggia'ya çok teşekkür ederim.

Birinci Kısım

HEGEL VE HAİTİ

~

BİRİNCİ KISMA GİRİŞ

~

Başlarken

"Hegel ve Haiti" bir polisiye gibi yazıldı. Dolayısıyla burada sunulan giriş kısmını atlayıp doğrudan metinden de başlayabilirsiniz okumaya. Ana hatlarını ve nasıl sona erdiğini bilenler için, bir sonsöz olarak da okunabilecek bu yeni girişte, metnin ardındaki keşif süreci ve ilk alımlanışının yarattığı etki anlatılıyor. Bu bölüm, "Hegel ve Haiti" ile sonuçlanacak olan araştırma sürecinin izini sürüyor; araştırmanın vardığı sonuçların daha kolay anlaşılabilmesi için, dipnotlarda verilen yoğun malzemeyi ayrıntılı olarak izah ediyor ve denemeyi gerçek dünyada siyasi sonuçları olan mevcut entelektüel tartışmaların içine yerleştiriyor.

Tesadüfi Tasarı

Yolun başındayken, niyetim Hegel ya da Haiti hakkında yazmak değildi. 1990'larda farklı bir tasarı üzerinde çalışıyordum. Soğuk Savaş'ın son bulmasıyla beraber, neoliberalizm küresel ölçekte ideolojik hâkimiyet kazanmıştı. Yardıma çağrılan ekonomi yasaları ve piyasa rasyonelliği, her türden pratik politikayı haklı göstermek için kullanılan meşrulaştırıcı mantralara dönüşmüştü. Peki ama bu bedensiz heyula, böylesine fetişist bir hürmetin nesnesi olan "ekonomi" neyin nesiydi? Ne zaman ve niçin keşfedilmişti; ve o görünmez elini de hesaba katarsak, işin daha şaşırtıcı yanı, nasıl keşfedilmişti? Mantıken, Adam Smith ve İskoç Aydınlanması'na bakmak gerekiyordu; gerek bu felsefecilerin argümanlarını gerekse de fikirlerinin büyük bir etki yarattığı bağlamı kavramak için.

İşin en şaşırtıcı yanıysa, siyasal iktisat teorilerinin on dokuzuncu yüzyılın hemen öncesinde Avrupa'nın dört bir yanında entelektüel açıdan büyük bir heyecan yaratmış olmasıydı. İki kuşak sonra Marx iktisadı incelemeye başladığında, bu bilim "kasvetli bilim" diye tarif ediliyordu; bugünkü felsefecilerse iktisada pek ilgi göstermiyor. Birkaç basit tabir (arz–talep, kâr güdüsü, rekabet) gündelik düşüncenin temel unsurları haline gelmiş olsa da, ekonominin işleme tarzı günümüzde kamunun geneli için hâlâ tam bir muamma; hayatlarımızı belirleme bakımından ölçüsüz bir iktidarı olan uzmanların oluşturduğu ruhban tabakasına tahsis edilmiş bir bilgi bu. Kimse ekonomi dergilerini eğlencesine okumaz. Öyleyse, Adam Smith'in 1776'da yayımlanan *Milletlerin Zenginliği*'nin muazzam bir heyecanla karşılanması nasıl izah edilebilir?

Hegel'in erken dönem yazıları bu sorgulama açısından faydalıdır.[1] Jena metinleri, Hegel'in 1803'te yaptığı *Milletlerin Zenginliği* okumalarının yarattığı etkinin çarpıcı bir kaydıdır.[2] Smith'in imalat alanındaki, aldatıcı bir biçimde basit görünen bir yeniliğin, yani işbölümünün kökten dönüştürücü etkisini anlatış tarzı, felsefi açıdan Hegel'in dikkatini çekmişti. Topluiğne yapımı gibi sıradan bir örneğe başvuran Smith, üretimin küçük, uzmanlaşmış görevlere ayrılmasının hem işçinin verimliliği hem de tüketicinin ihtiyacı üzerinde katlanarak çoğalan bir etki yarattığını ve insanların birbirlerine bağımlılığının kapsamını ve derecesini bir hayli artırdığını öne sürüyordu.[3] Gözünde canlanan o yığın yığın topluiğnenin istiflendikçe

1. Ekonominin kökenine ve gizemli görünmezliğine dair bu araştırmanın sonuçları ve Hegel'in Smith'i heyecanla karşılaması şurada tartışılıyor: Buck-Morss, "Envisioning Capital", s. 434-67. Aristoteles'ten bu yana ekonominin tarihdışı bir sabit olduğu fikri, Hegel'in kölelik anlayışının kaynağının Aristoteles olduğu iddiası kadar yanlıştır.

2. Christian Garve son derece iyi bir Almanca çeviri yapmıştı (1784-96), ama anlaşıldığı kadarıyla Hegel kaynak metni, yani İngilizce versiyonu kullanmış. Her halükârda Hegel'in kalıcı kütüphanesinde Smith'in kaynak metni de, Garve'ın çevirisi de yer alıyordu.

3. Hegel, Smith'in topluiğne örneğini çeşitli vesilelerle anar ve neredeyse her defasında yeni bir *rakam hatası yapar*! *Onun* bu kadar ilgisini çeken şey yeni bilimin ayrıntıları değil, Smith'in yenilikçi kavramlaştırmasıydı (bkz. Buck-Morss, "Envisioning Capital", s. 458n57). Hegel'in Adam Smith okumasının (topluiğne üretimi konusundaki zayıf matematiği gibi) ayrıntıları ve özgün İngilizce metni kullandığını gösteren işaretler için bkz. Waszek, *Scottish Enlightenment*: "P. Wan-

istiflenmesi görüntüsü ve tekrara dayalı, parçalı çalışma eylemlerinin işçiler üzerindeki köreltici etkisi Hegel'i büyülemiş, belki de dehşete düşürmüştü. Bir "ihtiyaç sistemi" olarak bu yeni ekonominin, kolektif hayatın biçimini değiştirme gücüne sahip olduğunu fark etmişti.[4] Tasviri çarpıcıydı: "İhtiyaç ve emek" öyle "korkunç bir karşılıklı bağımlılık sistemi" yaratır ki, "elementler gibi körü körüne dolanıp duran bu sistemi tıpkı yabani bir hayvan gibi devamlı, cebren terbiye etmek, denetim altına almak gerekir."[5] 1805-6 itibariyle Hegel, bu vahşi, doymak bilmez hayvanı terbiye edecek güç (*Gewalt*) olarak devlete bir adım öne çıkma çağrısında bulunan siyasi oluşumlara ilişkin felsefenin temeline, geleneksel bir kavram olan "burjuva" ya da "sivil" toplumu (*die bürgerliche Gesellschaft*) değil, yeni ekonomiyi yerleştirmiştir.[6] Sivil toplum kavramını ekonomik açıdan yeniden işleyiş tarzı, "çığır açıcı" olarak nitelendirilmiştir.[7]

---

nenınann tarafından alınmış ve yakın zamanlarda keşfedilmiş 1817/18 notları son derece ilginçtir, çünkü Hegel'in Smith'in hesaplamasını doğru bir şekilde tekrarladığı tek örneği ortaya koymaktadır" (s. 131).

4. Genel olarak ihtiyacın karşılanmasına göndermede bulunan "ihtiyaç sistemi" terimi ilk olarak Hegel'in *System der Sittlichkeit*'ında (1803, s. 80-84) kullanılmakta ve burada, Georg Lasson'ın yayıma hazırladığı 1967 tarihli edisyonuna atıfta bulunularak zikredilmektedir. Hoffmeister'ın standart Hegel eserleri baskısında *Jenenser Realphilosophie I* diye anılan ve burada daha yakın zamanlı edisyona atıfta bulunularak zikredilen (Hegel, *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, haz. Klaus Düsing ve Heinz Kimmerle, 1986, s. 229 [323]) 1803-4 elyazmalarının 22. Fragman'ında şöyle denir: "İhtiyaçların karşılanması herkesin birbirine duyduğu genel bir bağımlılıktır." Yukarıda anılan kitap Hegel'in *Gesammelten Werken*'ının (yani toplu eserlerinin) tarihsel-eleştirel edisyonunun 6. cildinin karton kapaklı, hazırlık aşamasındaki versiyonudur; akademisyenlere kolaylık olsun diye 6. cildin numaralarını parantez içinde verdim.

Almancadan çevirileri kendim yaptım. Ne var ki, bu Jena metinlerinin ikisi de çevrilmiştir: Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, haz. ve çev. H. S. Harris ve T. M. Knox, 1979. Bu edisyon ikinci metin için eleştirel-tarihsel edisyonun 6. cildinin sayfalandırmasını da içeriyor ve böylece okura benim çevirimi kendi çevirileriyle karşılaştırma imkânı sağlıyor. 1802/3 metni için, Almancadan yaptığım alıntılar parantez içinde Georg Lasson'ın (1913) 1923 tarihli edisyonunun Knox-Harris çevirisinde kaydedilen sayfalandırmasını da içeriyor.

5. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, s. 230 (324).

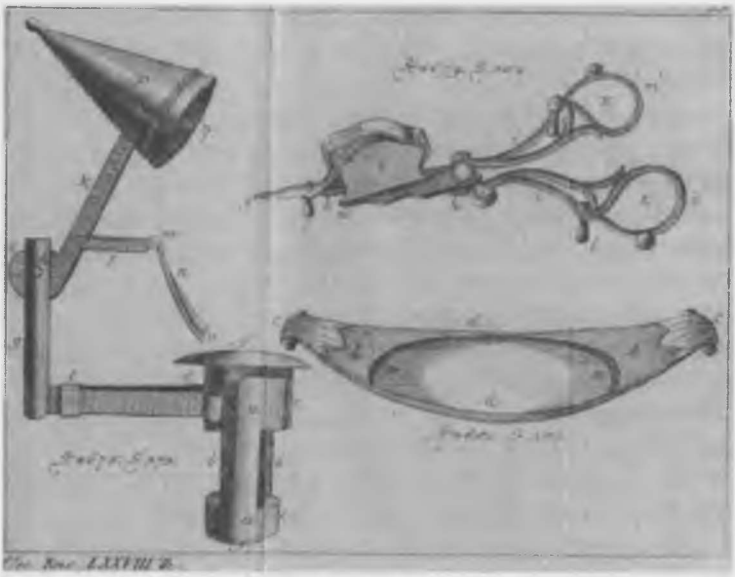
6. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, s. 222-42 (242-65). Bu kaynak, tarihsel-eleştirel edisyonun 8. cildinin karton kapaklı, hazırlık aşamasındaki versiyonudur (bkz. 4. dipnot).

Burjuva Toplumu

Hegel toplumsal hayatta yaşanan ve bizim şimdilerde modernlik adını verdiğimiz kırılmayı çok yakından gözlemlemiştir. Jena seminerinin notları bunun kanıtlarıyla doludur. Hayatı boyunca sürdürdüğü tasarı, bu dönüşümün felsefi önemini kavramaktı. Hegel'in felsefi sistemi soyut düzeylere çıkabilir (Jena'daki ilk derslerini dinlemiş olan bir öğrenci, anlatılanlardan hiçbir şey anlayamadığını, neyin tartışıldığı konusunda en ufak bir fikrinin bile olmadığını, bir şeylere ak mı deniyor kara mı kavrayamadığını söylemiştir)[8] ama metinleri, benim gibi maddeci bir eğilimi olan teorisyenlerin bir hayli çekici bulduğu türden, tarihsel olarak somut ayrıntılarla doludur: topluiğne imalatı, kahve kültürü, darülacezeler, fraklar, tirbuşonlar ve fitil keskileri. Hegel'in kavram dağarcığındaki en soyut terimler bile gündelik deneyimden türetilir. Jena yazılarında, Hegel'in başlıca terimlerinden biri olan "nesneleşme"nin (*Entäusserung*) göndergesi dünyevi insan emeğidir; "olumsuzlama", Hegel'in dilinde tüketme arzusuna verilen isimdir ve doğal zorunluluğun aksine tarihsel olarak

7. Riedel, *Between Tradition and Revolution*, s. 44. Modern zamanlarda *die bürgerliche Gesellschaft* terimi içinde, "sivil toplum" şeklindeki geleneksel anlam içindeki siyasi bir kavram olan "yurttaş" (*citoyen*) ile siyasi mahiyeti olmayan özel kişi, toplumsal ilişkileri ekonomik mübadele içinde yerleşikleşmiş, tüccarlar ve zanaatkârlardan müteşekkil kasabalı orta sınıf (*Stand*) arasında evrilmiş olan farklılaşmayı tespit eden kişi, A. Smith'i tercüme eden Christian Garve idi. İngilizcedeki "*civil society*" (sivil toplum) teriminde belli olmayan bu anlamsal ayrım kafa karışıklıklarına yol açmıştır. Hegel modern insanın kamusal ve özel bir insan olarak ikili, kendi yorumuna göre, diyalektik birliğinin farkında olduğunu şurada kaydetmişti: *Jenaer Systementwürfe III*, s. 238 (261). Bu karmaşıklaşmaların izini süren harika bir makale için bkz. Riedel, "Bürger", s. 673-725.

8. Aktaran Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, I: s. xvi. Hegel'in ilerleyen kariyeri bu durumun düzelmesini sağlayamamıştı. Petry 1817'de Heidelberg Üniversitesi'ne gelen genç bir Estonyalı asilzadenin sözlerini aktarır: "Karşıma çıkan ilk iyi kitapçıya gidip Hegel'in dükkânda bulunan bütün kitaplarını satın aldım ve o gece, aldığım kitapları okuma niyetiyle divana rahatça yerleştim... Fakat ne kadar çok okursam, okuduğumu anlamak için ne kadar çok gayret gösterirsem o kadar az anladığımı fark ettim ve cümlelerden birine kafa yorarak boş yere birkaç saat harcadıktan sonra iyice asabım bozuldu, kitabı bir kenara bıraktım. Daha sonra, sırf meraktan derslere katıldım, fakat itiraf etmek zorundayım ki almış olduğum notları anlayamıyordum" (*Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, I: s. xvi).



Şekil 1 Lichputze (Fitil Keskisi).

yaratılan ihtiyaçlar, modadaki toplumsal taklitle örneklenir.

İhtiyaç sistemi, birbirini ne tanıyan ne de umursayan yabancılar arasındaki toplumsal bağdır. Tüketicilerin "doymak bilmez arzusu" İngilizlerin "konfor" adını verdiği şeyin "bitmez tükenmez, sınırsız üretimiyle" birleştiğinde, belli bir sınırı olmayan "şeylerin hareketi"ni üretir.[9] Hegel aslında Avrupa'nın sömürge sisteminin yersiz yurtsuz, dünya piyasasını tasvir etmektedir ve bunu ilk yapan felsefeci de odur.[10] Bu tesadüfi, körü körüne bağımlılık, sivil hümanizm

9. Aktaran Waszek, *Scottish Enlightenment*, s. 150, 152 ve Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, s. 208 (227); arzuya "ortaya çıkma hakkı"nı veren şey işbölümünün tüm parçalarının birbirine bağımlılığıdır (s. 208 [227]).

10. Hegel'in kolonilerin bu "ihtiyaç sistemi"ni üretmedeki rolüne (*System der Sittlichkeit*, s. 77-80 [485-88]), tüketicilerin "yurtdışı"ndan gelen ürünlere bağımlılığının doğurduğu istikrarsızlıklara (s. 83 [491]), ayrıca rekabetçi küresel ticaretin temelindeki vahşi emek sömürüsüne dair kavrayışı sayesinde, yürüttüğü tartışmayı, artan ticaretin uluslararası barışı ve insanların birbirini anlamasını sağlayacağı yolundaki, Aydınlanma felsefecileri arasında daha yaygın olan hayırhah beklentiden ayırır. Kant ve diğer felsefeciler kolonyalizmin "adaletsizlikleri"ne yöne-

geleneğinin aksine, kamusal yurttaşlar olarak mülk sahiplerinin hükümetin yasalarına karşı gösterdikleri müşterek rızanın temelini atan sözleşme ilişkilerine göndermede bulunmaz artık. Adam Smith'in tasavvur ettiği haliyle siyasal iktisadın yarattığı toplumdur bu – elbette hâlâ kentli ya da "burjuva" (*bürgerliche*), ama kolonyal ticaretin modern gerçeklikleri tarafından dönüştürülmüş bir toplum. Bu yeni tüccar sınıfı (*Handelsstand*) uzak diyarlarla ticaret yapan kişilerden oluşur. Hobbes'un düşündüğü gibi, malların kendisinden ziyade mallarının "müsadere" edilme çerçevesini", yani alıp satma haklarını sağlama almakla ilgilenirler. Hegel mübadele edilen şeylerin değer açısından birbirine eşit olduğunu, ama bunun paradoksal toplumsal sonucunun eşit*sizlik*, yani "bir yanda muazzam bir zenginlik, diğer yanda ise büyük bir yoksulluk" olduğunu fark etmiştir: "Hegel'e göre, zaten sahip olana, daha da fazlası verilir."[11] Ticari mübadele, kişiler arasında kendini devamlı yeniden üreten bir ilişkiler ağı, "kelimenin modern anlamıyla bir 'toplum'" yaratır.[12]

Yeni toplum, etnik grup ya da akrabalığa dayalı bir klan (*Stamm*) değildir. Geleneksel olarak tasavvur edildiği haliyle *Volk*'un çözülüşüdür.[13] Eski anlamıyla sivil toplumla karşılaştırıldığında, burjuva toplumu yurtsever değildir, ticarette ulusal sınırların ötesine geçme

---

lik güçlü bir *ahlaki* eleştiri yöneltiyorlardı, ama bu eleştiri yeni toplumun felsefi bir şekilde kavranmasına denk düşmüyordu. Kant, Diderot ve Herder hakkında bilgi ve sempati yüklü bir tartışma için bkz. Muthu, *Enlightenment Against Empire* (gerçi Muthu Hegel'den bihaber gözüküyor ve dolayısıyla Hegel'i mesnetsizce bir kenara bırakıyor).

11. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, s. 223 (244); ayrıca bkz. Buck-Morss, "Envisioning Capital", s. 458. Hegel'in bu ilk yazılarındaki burjuva toplumu anlayışı ile Marx'ın bu konudaki anlayışı arasındaki kayda değer benzerlik şu eserlerde de ele alınır: Marcuse, *Reason and Revolution*; ve Lukács, *Der junge Hegel*.

12. Riedel, *Between Tradition and Revolution*, s. 45.

13. "Halkın mutlak bağı, yani etik olan (*das Sittliche*), ortadan kaybolmuş ve halk (*Volk*) çözülmüştür" (Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 84). Yeni toplum yeni bir etik biçimi üretir. *Sittlichkeit* İngilizceye "*ethical life*" (etik yaşam) diye çevrilir, ama bunu antropolojik anlamlarıyla "kültür" çerçevesinde anlamak bizi yanıltır ("Kültür" diye çevrilen Hegelci *Bildung* sözcüğü ise tahsilli ya da "yetişmiş" anlamına gelir). Yeni *Sittlichkeit* etnik bir halkın değil, toplumsal bir biçimin kültürüne göndermede bulunur. Hegel, örneğin, *Bildung*'un modern toplumda yeni ethos haline geldiği kanısındadır Kolektif, göreneksel ve kendi üzerine pek düşünmeyen aile temelli etik yaşam biçiminin yerini, bireylerin akıl temelinde ya da özbilinç edinmek üzere eğitilmesi alır. Hegel'in Afrika'da doğmuş kölelerin mo-

dürtüsünün etkisi altındadır. Ticaret uçsuz bucaksızdır; yeri denizdir. Başka bir deyişle, ekonomi ile ulus birbiriyle bağdaşmaz (Smith koloni ekonomisinin ulusal yönetim biçimini bozduğunu düşünüyordu[14]). Ekonomi sınırsızca genişleme yönelimindedir; ulus ise kısıtlar ve sınırlar koyar. Hegel toplumun gücü ile devletin gücü arasındaki, *bourgeois/citoyen* şeklinde iki ayrı yüzü olan bireyi doğuran bu karşıtlığı, son kertede, farklı bir ortak bağımlılık biçimi olan siyasi bir oluşumu devreye sokarak çözer. Bu oluşum, yasalar sayesinde toplumsal eşitsizliklere etik bir düzeltme olanağı sağlar; ve böylece her veçhe, yani hem sivil toplum hem devlet, ortak karşıtlıkları sayesinde bir diğerini mümkün kılar.[15]

Hegel Adam Smith'i okurken, Britanya ve Fransa'ya has Aydınlanma geleneğinin en kutsal temeline, yani doğa durumuna meydan okuyan bir toplum tasviri görmüştür. Tarihsel açıdan sabit olmayan ve doğal hukuk teorisine taban tabana zıt bu tasvir karşılıklı bağımlılığın tarihsel olarak özgül bir antropolojisidir. Hobbes'tan Locke'a ve ondan da Rousseau'ya kadar uzanan sözleşme teorisinde, felsefi düşünme çabasının başlangıç noktasının doğal özgürlüklere sahip bağımsız ve hür bireyler olduğu ve bu durumun toplumsal ilişkilere ve sözleşme ilişkilerine girmenin çerçevesini belirlediği ileri sürülür; Hegel'in modern öznesi ise meta mübadelesinden dolayı *zaten* bir toplumsal bağımlılıklar ağı içindedir. Peki Hegel ekonomiden devlete nasıl geçer? Riedel devletin yeni toplumu sınırsızlıktan kurtarmak ve kontrol sağlamak üzere bir *deus ex machina* olarak ortaya çıktığını belirtir.[16] Meselenin ilginç hale geldiği yer de işte tam burasıdır.

---

dern siyasi hayatın özbilinçli ethosunu benimsediğini tasavvur etmesini sağlayan şeyin işte bu *Sittlichkeit* anlayışı olduğunu ileri sürüyorum ben.

14. Yazılarında sürekli yer bulan bir temadır bu. Sözgelimi, ticari sermaye bünyesi itibariyle yurtsever değildir: "Bir tüccarın illaki herhangi bir ülkenin yurttaşı olması gerekmediği söylenir ki gayet isabetli bir sözdür bu" (Smith, *The Wealth of Nations*, s. 519).

15. Hegel'in *Jenaer Systementwürfe III* adlı kitabının "Oluşum" başlıklı son kısmında (s. 238 [261]) önceden ele alınan bu tema (ayrıca, bkz. yukarıdaki 7. dipnot) *Hukuk Felsefesi*'nde (1821) ayrıntısıyla işlenir. Jena derslerindeki pek çok tema Hegel'in 1817-18'den 1825-26'ya kadar neredeyse her yıl verdiği hukuk felsefesi derslerinde yeniden gündeme getirilir (bu derslerde alınan öğrenci notları günümüze kadar ulaşmıştır).

16. Riedel, *Between Tradition and Revolution*, s. 125.

"Robinson Crusoe ve Cuma"[17]

Hegel çeşitli Jena derslerinde yeni toplumu tasvir edip "karşılıklı tanıma" temasını "mübadele yoluyla tanıma" (*Anerkanntsein im Tausch*) olarak incelerken, ilk kez "efendi" ile "köle" arasındaki ilişkiden bahseder.[18] Tüm metinlerde, ihtiyaç sistemi tasvirinin yanında bu temanın devamlı gündeme gelmesi fark edilmeyecek gibi değildir. Şunu sormadan edemeyiz: Efendi-köle ilişkisi ile yeni küresel ekonomi arasındaki bağlantı nedir? Uzmanların yolundan gidecek olursak, bizi Hegel'in burada Aristoteles'e başvurduğuna inanmaya yöneltecek şey nedir? Ve Hegel köleliği Fransız Devrimi'nin sırf ülke içi veçhesini anlatacak bir alegori olarak kullanıyorsa, o halde bunun aynı esnada tartışılan meta ticaretiyle alakası nedir?

Hegel, 1805-6 tarihli Jena metinlerinde hızla bir temadan diğerine geçer; ekonomik temalara (topluiğne yapımı, şeylerin mübadeledeki hareketi, işçinin insanlıktan çıkması), "karşılıklı tanımanın" uç biçiminde (derkenarındaki ifadesiyle: "şiddet, tahakküm ve teslimiyet" şeklinde) ortaya çıktığı efendi-köle ve "ölüm kalım mücadelesi" gibi siyasi temalara değinir.[19] Kavramsal açıdan bakıldığında, kendi köleliklerinden kurtulup anayasal bir devlet kuran kölelerin devrimci mücadelesi, Hegel'in analizini sınırsızca genişleyen koloni ekonomisinden çıkarıp, özgürlüğün gerçekleşmesi diye tanımladığı dünya tarihi alanına taşıyan teorik dayanak noktasını –pratikte, tam o sıralar Haiti'de vuku bulmakta olan teorik bir çözümü– sağlar. Aradaki bağlantı aşikâr görünür, hatta o kadar aşikâr görünür ki kanıtlama yükümlülüğü bunun tam aksini iddia etmek isteyenlere düşer adeta. Bu yorum, Ritter'ın Hegel'le birlikte "felsefenin kendi çağının teorisi haline geldiği"[20] şeklindeki genel kabul gören tezi-

17. Bkz. "Hegel ve Haiti", s. 73n114.

18. Bunların ayrıntıları "Hegel ve Haiti"nin sayfa 64'te başlayan 8. kısmının ana metninde ve dipnotlarında ortaya konuluyor.

19. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, s. 203 (222).

20. Halk nasıl ki onu bayrak edinip göndere çekmişse, Hegel de özgürlük fikrini alır ve onu kendi felsefesinin 'temel öğesi' ve 'tek meselesi' haline getirir... Hegel böylece felsefeyi çağın teorisine dönüştürür" (Ritter, *Hegel and the French Revolution*, s. 48).



Şekil 2 Daniel Defoe'nun 1719'da yayımlanan romanı *Robinson Crusoe*'nun birinci cildinin 1785 tarihindeki baskısının ön kapağı. Çizen Mather Brown, oymacı Robert Pollard. Kaynak: Blewett, *Illustrations of Robinson Crusoe*.

ni destekler ve Riedel'ın canını sıkan şeyi, yani devleti bir *deus ex machina* olarak devreye sokmanın bariz keyfiliğini ortadan kaldırır.[21] Eşitlerin karşılıklı olarak birbirlerini tanımaları, köleliğin çelişkileri içinden, mantıksal bir zorunluluk sonucunda ortaya çıkar: Bir yandan, insan köleleri "şeyler" olarak alıp satmak yasaldır; diğer yandan, bu köleler "Ya Özgürlük Ya Ölüm!" şiarıyla bir araya geldikleri bir "tanınma savaşında" köleliğe karşı mücadele ederek tarihin etkin failleri olabildiklerini gösterirler. O halde, *bu iki yüzyıllık tarihsel nisyan nasıl izah edilebilir?*

"Hegel ve Haiti"yi yazmaya başlamama sebep olan şey tam da bu muamma işte. Beni hiç beklemediğim yollara soktu, konuyla ilgili verilerden oluşan koca bir ağın göbeğine düşürdü ve böylece odağın Haiti'ye kaymasına; dahası, akademik inceleme meselesine, bir araştırma nesnesi inşa etmenin pek çok şeyi açığa çıkarması kadar da gizleyebilmesi meselesine kaymasına neden oldu. Nihayetinde "Hegel ve Haiti" yazısı, bu iki tarihsel fenomeni sessizce buluşturan bağlantıyla, bu "ve" ile ilgilidir. Bu araştırma sürecinde beni zorlayan, hatta öfkelendiren şey, akademik incelemenin tahayyülümüzün önüne çektiği sınırların giderek farkına varmam oldu: Ortaya çıktıkları anda (gazete ve dergilerin açıkça ortaya koyduğu gibi) birbiriyle bağlantılı olan, Hegel denen fenomen ile Haiti denen fenomen tarih içinde aktarılırken birbirinden ayrılmıştı. Bu noktada Avrupamerkezcilik heyulasından bahsetmek kolaydır elbette, ama bizatihi Avrupamerkezciliğin tarihsel olarak nasıl inşa edildiği ve bu süreçte Haiti'nin nasıl bir rol oynamış olabileceği sorusunu da yanıtlamak gerekir.

Tarihsel yorumdaki değişimler tek bir kişinin icadı değildir. Birbiriyle alakası olmayan uzmanların eserleri tuğlalar misali üst üste eklenir. Hegel uzmanları belgeleme bakımından çok titizdirler ve tam da bu titizlik sayesinde, daha dikkatsiz bir biçimde yapılmış araştırmaların nelerin üstünü örtmüş olabileceğini, yani bilgimizdeki boşlukları tespit etmemizi sağlarlar. Bu boşlukların ortaya çıkardığı, resmi hikâyenin arkasındaki başka bir hikâyenin parçalarını bir araya getirmeye çalışırken, eserleri zamanımızın en heyecan ve-

21. Riedel, *Between Tradition and Revolution*, s. 125. Ayrıca bkz. "Hegel ve Haiti", s. 66n93.

rici ve özgün eserleri arasında yer alan, muhtelif disiplinlerden yazarları keşfettim. Çeşitli söylemlerin kavşağında duran Haiti Devrimi, dünya tarihinde belirleyici bir uğraktır. Dolayısıyla Samuel Huntington'ın medeniyetler tarihinin çeperinde kaldığını, "diğer toplumlarla kültürel ortaklığı olmayan", "yalnız bir ülke"[22] olduğunu söyleyip Haiti meselesini geçiştirmesini sineye çekmek pek mümkün değil, hele ki şunları okuduktan sonra: Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods*; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed*; Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra*; Michel-Rolf Trouillot, *Silencing the Past*; David P. Geggus'ın pek çok makalesi. Ve tabii gayet iyi bilinen şu klasikleri okuduktan sonra: C. L. R. James, *The Black Jacobins* (1938); Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (1944); David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution* (1975); Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery* (1988); ve Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (1992).

"Hegel ve Haiti", bilgi bağlamında, geleneksel önem hiyerarşilerinden uzaklaşmayı destekliyor. Olguların sabit anlamlara sahip veriler olarak değil, bizi şaşırtmaya devam edebilecek, birbiriyle bağlantılı patikalar olarak bir önem taşıdıklarını vurguluyor. Olgular tahayyülü sınırlamak yerine ona ilham vermelidir. Önceden belirlenmiş muteber bir tezin kanıtı olarak öne sürülen güvenli bilgi kurmacasına ne kadar az tabi olurlarsa, hakikati o kadar çok açığa çıkarabilirler. Akademik tartışmanın maksadı, düşünce alanının belli bir kavramını savunmak yerine, tarihsel tahayyülün ufkunu genişletmek olmalıdır. Böyle bir kolektif akademik uğraşın siyasi bir yanı vardır. Amacı, tanımlayıcı sınırların tarihin galiplerinin bilgi üzerindeki tekelci denetiminin bir sonucu olarak önceden belirlenmediği, adına yaraşır bir küresel kamusal alan için bilgi üretmektir.

Hegel biliyordu – iyi de bunun ne önemi var?

Saint-Domingue'deki olayların Hegel'e sahiden de ilham verip vermediği sorusunu gündeme getirdiği için Pierre-Franklin Tavarès'ye teşekkür borçluyuz. Almanca kaynaklar yerine Fransızca kaynaklardan yararlanan ve kendi sağlam sezgilerinden yola çıkan Tava-

22. Huntington, *Clash of Civilizations*, s. 136.

rès, 1990'ların başlarında, şunlar gibi cüretkâr iddialarda bulunduğu bir dizi kısa, spekülatif makale yazmıştır: Hegel'in kafası daha en başından beri o döneme ait bir mesele olan kölelikle "meşguldü"; antik dönem hakkında yazıyormuş gibi yaparak aslında yer yer köleliği eleştirmişti. Abbé Raynal'in Hint Adaları tarihini okuyan genç Hegel, Karayipler'de kölelik konusunda göründüğünden daha bilgiliydi aslında; hatta Hegel hayatı boyunca bir "Raynalci" olarak kalmıştı.[23]

"Hegel ve Haiti"nin yayımlanmasından sonra Nick Nesbitt, Hegel'in olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesi*'ni (1821) Saint-Domingue'li kölelerin bakış açısından yeniden okumaya başlamış; bu "ilerici" metnin, daha "çekingen" olan *Tinin Fenomenolojisi*'nin soyutlamalarının ötesine geçtiği ve böylece "kölelerin isyan etme hakkını ayrıntısıyla ortaya koyup radikal bir biçimde savunması" bakımından "Haiti Devrimi'nin ilk büyük analizini yaptığı" sonucuna varmıştır.[24] Belki farklı noktaları vurguluyoruz, belki de ayrıntılar konusunda aynı fikirde değiliz; yine de, farklı metinlere odaklanan Taverés ve Nesbitt ile bir konuda hemfikiriz: Aradaki bağlantı çok bariz.[25] Haiti uzmanlarına gelince, 2005 yılında Port-au-Prince'de yaptığım "Hegel ve Haiti" sunumuna hiç şaşırmadılar (Tavarès'nin makalelerini zaten biliyorlardı).[26]

23. Tavarès'in doktora tez çalışmasından (Tavarès, "Hegel, critique de l'Afrique") doğan bu makalelere ulaşmamı sağladıkları için Pierre-Franklin Tavarés ve Haiti Kültür Bakanlığı'ndan Henry Robert Jolibois'ye teşekkür ederim. Bkz. "La Conception de l'Afrique de Hegel", s. 153-66; "Hegel et l'abbé Grégoire", s. 155-73; "Hegel et Haiti", s. 113-31; "Hegel, philosophe anti-esclavagiste". Tavarès şu sıralar, Epinay-sur-Seine Belediye Başkanlığı'nın Fransa-Afrika ilişkilerinden sorumlu yetkili olarak, Fildişi Sahili'ndeki mevcut kriz üzerine yazıyor.

24. Nesbitt, "Troping Toussaint, Reading Revolution", s. 18-33.

25. Hegel'i en radikal şekilde okuyan kişi Nesbitt olmuştur. Fransızca kaynaklardan yararlanan Tavarès'in okumasındaysa Hegel'in siyasetinin tonu düşürülür ve Hegel'in hep bir aşamacı olduğu, kölelerin özgürlüklerine çalışma disiplini sayesinde ulaştığına, halbuki kölelerin Toussaint tarafından ilan edilen fazlasıyla hızlı kurtuluşlarının onların "ikinci mağlubiyeti"ne işaret ettiğine inandığı ima edilir. (Tavarès, "Hegel, philosophe anti-esclavagiste", s. 27).

26. Tavarès'in birkaç makalesinin yayımlandığı *Chemins Critiques* dergisi Haiti'de çıkan bir dergidir. Sunumum hakkında yaptığı yorumlarından ötürü Haiti Cumhuriyeti Musée Pantheon National Haitien'nin genel müdürü Marie-Lucie Vendryes'e teşekkür ederim

Tavarès'nin spekülasyonlarının yaygın bir şekilde tartışılmamış olması tuhaftır – şahsen, onun makalelerine araştırmamın ancak sonlarında rastlamış olmaktan dolayı üzüntü duyuyorum. Fakat Afrikalı olan bu araştırmacıyı bir çırpıda Avrupa ve ABD'nin akademik hegemonyasının kurbanı ilan etmeden önce (Tavarès Fransız vatandaşıdır, öğrencilik yıllarını Paris'te geçirmiştir; buna karşılık, Hegel uzmanlarının müesses nizamının, sözgelimi benim çalışmama da büyük bir ilgi gösterdiği falan söylenemez), gerek Hegel'in Haitisi'ni gerekse de Haiti'nin Hegeli'ni, yani Afrikalı-Karayiplilerin Hegel'i kendilerine mal edişini gözönünde bulundurmamız gerekir. Nesbitt, Aimé Césaire'in eserlerinde bu mirasın izini sürmüştür: Afrika diasporasının kendisini "boyun eğdirilme ve köleleştirilmeden kaynaklanan ortak bir deneyim" üzerinden algılamasını anlatan o etkili *negritude / zencilik* kavramıyla Césaire, kölelerin Haiti Devrimi'yle kendi kendilerini özgürleştirmelerini bir "amblem" olarak görür.[27] Nesbitt ile doğrudan görüşen Césaire, ona gençken Hyppolite'in Hegel'den yaptığı yeni *Tinin Fenomenolojisi* çevirisini (1941) keşfedince duyduğu heyecandan bahsetmiş: "*Fenomenoloji*'nin ilk Fransızca çevirisi çıktığında, onu Senghor'a gösterip şöyle dedim: 'Hegel'in ne dediğine baksana, Léopold: Evrensel'e varmak için, insanın önce Tikel'in içine gömülmesi gerekir!'"[28] Césaire Hegel'i okumanın sahiden üretken, "evrensel" deneyiminin, bütünsel ve bütünselleştirici sistemin bir özetinden değil; insanın kendi tahayyülünün, en somut haliyle diyalektik düşünceyle karşılaşarak ulaşabileceği özgürleşmeden geçtiğini anlamıştır.

Bahis konusu olan tek şey Hegel'in kaynakları meselesi olsaydı, varılan sonuçlar mevcut disiplin yapılarına dahil edilebilir; uzmanlar da bunların Hegel'in etkilendiği kaynaklar mı yoksa bağlamın açıklanması mı olduğunu aralarında tartışabilirlerdi, yine de bunlar o meşhur efendi-köle diyalektiğinin anlamı söz konusu olduğunda pek bir şey ifade etmezdi. Akademik felsefenin tarihi, Batı düşüncesinin koloni deneyimini kendisi hakkında anlattığı hikâyelerden na-

27. Aktaran Nesbitt, *Voicing Memory*, s. 21. Nesbitt Hegel'in *Fenomenoloji*'si ile Césaire'ın 1963 tarihli oyunu *La Tragédie du roi Christophe*'u birlikte tartışırken Yoruba / Vudu ile Hegelci tarih felsefelerini bir araya getirir (*Voicing Memory*, s. 143).

28. Nesbitt, *a.g.y.*, s. 120.

sıl dışlamış olduğunun bir örneğidir. Bir felsefe profesörü bana açık açık şöyle demişti: "Hegel bunları Haiti'yi düşünerek yazmış olsa bile, bu benim Hegel'i öğretme tarzımı değiştirmezdi" – belli bir bakış açısından elbette gayet yerinde ve kayda değer bir laf bu; ama söz konusu bağlacı, yani "ve"yi, Hegel'i Haiti *olmadan* düşünemeyeceğimizi ileri sürecek kadar vurgulayarak altını oymayı umduğum bakış açısı tam da buydu. Modern özgürlük felsefeleriyle ilgilenen uzmanlar, araştırmalarını Haiti tarihini yok sayarak yürütmeye çalıştıklarında sürekli aksaklıkla karşılaşıyorlar. Tarihsel bağlam, modern felsefeye nüfuz eder – Hegel'in gayet farkında olduğu modernist maksadı da buydu zaten. Ama bunun tersi de pekâlâ geçerlidir. Hegel'in felsefesi, tarih ile hakikat arasında zorunlu bir bağ olduğunu vurgulamasından ötürü, Hegel adım verdiğimiz göndergenin tarihsel olarak bilinir hale gelmesini sağlayan bastırmalardan ayrı değerlendirilemez.

Hegel'in Suskunluğu

Sorun yaratır gibi görünen bir noktayı ele almakta fayda var. Okuryazar Avrupalıların hepsi gibi Hegel'in de Haiti hakkında bir şeyler bildiği su götürmez bir gerçekse, metinlerinde niçin daha açık bir tartışma yok? Nesbitt göndermelerin o zamanlarda yaşayan herkesin anlayabileceği kadar dolaysız olduğunu düşünür ki bu konuda haklı da olabilir. Ama söz konusu göndermelerin birkaç yüzyıl boyunca sistematik bir şekilde görmezden gelinmiş olmasının sorumluluğu yalnızca sonraki uzmanların değildir. Haiti Devrimi'nin fiilen susturulmasından, Hegel'in kendisi ne ölçüde sorumludur? Tavarès lafı tam da buna getirir ve *le silence de Hegel*'in, yani Hegel'in suskunluğunun Hür Masonluk'la bağlarının bir sonucu olduğunu iddia eder. Jacques d'Hondt'un eserinden faydalanarak, Hegel'in "bazı belgeleme ve malumat kaynaklarını pek belli etmeme ya da bu kaynaklar konusunda sessiz kalma" eğiliminin, özellikle de bu devrim zamanlarında siyasi açıdan şüpheyle bakılan gizli kardeşliğin üyelerine has bir durum olduğunu ileri sürer.[29] D'Hondt genel olarak bu bağın içrek bir Hegel okumasını zorunlu kıldığını belirtir.[30]

29. Tavarès, "Hegel et Haiti", s. 119.

O zamanlar hiç şüphesiz derin bir etkisi olan Hür Masonluk, siyasi gizlilik ile kamusal şeffaflık, aydınlanma aklı ile hermetik mistisizm, modernizm ile ebedi bilgiye yönelik çelişkili arzuları kaynaştırıyordu. Hür Masonluk, Hegel ve Haiti'nin hikâyesinde, Bordeaux'nun köle ticaretinin yapıldığı limanlarını, Saint-Domingue'deki plantasyonları, kölelik karşıtı İngiliz yazarları, *Minerva*'nın Paris muhabirlerini ve Almanya'daki kitap yayımcılarını birbirine bağlayan sürekli bir hattır.[31] Hegel Garve, Archenholz, Rainsford, Cotta ve Oelsner'in de içinde olduğunu bildiği (ki "Hegel ve Haiti"de bu kişilerin hepsi sahneye çıkar) bu geniş iletişim ağının bir parçasıdır. Hegel'in başlardaki tin felsefesinin siyaseti ile, devrimci ideallerin dünyanın dört bir yanına yayılmasını savunan, Toussaint L'Overture'ün cumhuriyetini açıkça benimseyen, ama –Hegel'in *Fenomenoloji*'deki deyişiyle– devrimci terörün "soyut olumsuzlaması"na eleştirel bir şekilde yaklaşan Jironden kozmopolitizmini Mason bir zihniyetle onaylayan *Minerva* dergisini okuması arasındaki yakınlıklar fark edilmeyecek gibi değildir.

Oelsner *Minerva*'da yayımlanan "Paris'ten Tarihsel Mektuplar" ında, yerel Jakobenleri "yamyamlar" (*Menschenfleischfresser*) diyerek eleştirmişti. "En medeni ulusu en derin barbarlığa" sürükleyebilecek "vahşi bir demokrasi" kurma çabalarından yakınmıştı.[32] Bu-

30. Bkz. d'Hondt, *Hegel Secret*, özellikle de derginin Fransız Devrimi'ni nasıl ele aldığının anlatıldığı "Minerva" başlıklı 1. Bölüm (ama bu derginin Saint-Domingue hakkında sıkça yayımladığı makaleler ele alınmaz; zaten Tavarès de bu bağlantıyı o yüzden gözden kaçırır). D'Hondt hakkında, bkz. "Hegel ve Haiti", s. 75n121.

31. Bkz. "Hegel ve Haiti", sayfa 72'de başlayan 10. Kısım.

32. Aktaran Saine, *Black Bread - White Bread*, s. 292. Saine'in belgeleriyle ortaya koyduğu gibi, o zamanlar pek çok barbarlık ve yamyamlık benzetmesi yapılıyordu. Örneğin Saine, Almanya'da devrimci Fransız Cumhuriyeti'ni liberal bir şekilde olumlayanların kitleleri dışladığına dair birçok örnek verir. *Volk* on sekizinci yüzyıl Alman düşüncesinde olumlu bir kategori değildi. Saine, Hegel'in *Minerva*'nın okurlarından biri olduğundan bahsetmese de, genel olarak bu derginin öneminin, özel olaraksa (Hegel'in Berne'de tanıştığını bildiğimiz) Oelsner'in verdiği haberlerin altını çizer: "Bu aşamada Alman liberallerinin devrime bakışını en fazla etkileyen şeyin Oelsner ile genç 'Freiheitssoldat'ın (özgürlük savunucusu isimsiz bir asker) –güncel mevzuları ele alan hiç şüphesiz en etkili ve en çok okunan dergi olan– *Minerva*'daki uzun ve ayrıntılı mektupları olması ihtimalini ciddden hesaba katmalıyız [Ağustos 1792]" (s. 361).

nun zıttı olan tarihsel hareketi açıkça ortaya atan kişiyse, yine *Minerva* Hür Masonluk ağına mensup olan Rainsford idi: "Jakoben Fransası' nın suikastçıları ve cellatları" "büyük ve gösterişli bir ulusun" "çok önceki dönemlerin barbarlığına" dönmesine neden olsa da, "Kara Cumhuriyet"te "zencilerin ayaklanarak kendilerini köleliğin en beterinden kurtardıklarını; derhal toplumsal ilişkilerini icra ettiklerini, yasalar çıkardıklarını, ordulara komuta ettiklerini ve köleliğin barbarlığını geride bıraktıklarını" dünya âlem görmüştür.[33] (Bu kozmopolitler, daha sonra Avrupalılara yöneltilen, kendi modernliklerinin barbarlığını göremedikleri şeklindeki eleştirinin muhatabı değildi.)[34]

Sibylle Fischer, Hegel'in efendi-köle diyalektiği tartışmasını köle başkaldırmadan *önce* kesmek suretiyle (kendisiyle aynı zamanda yaşayanları dahil olmak üzere) *Fenomenoloji*'nin okurlarını "bu yarım yamalak geçişin boşluklarını doldurmaya" davet ettiğini ve bu davetin yıllar içinde "Hegel literatüründeki en derin anlaşmazlıklardan bazılarına" yol açtığını söylemekte haklıdır.[35] Suskunluğun herkesi nedenleri konusunda yorum yapmaya itme gibi bir gücü vardır ve Hegel gibi, tartışmasız bir otoriteye sahip bir şahsiyet mevzubahis olduğunda, bu sessizliğin söz konusu otoriteden kaynaklandığına hükmederiz hemen.[36] Yine de en basit cevap en yeterli cevap olabilir.

33. Rainsford, *Historical Account*, s. x-xi. Rainsford kıyaslamadaki farklılığı fazla büyütüyor, zira Haiti'nin apaçık bir Devrimci Terör'ü olmuştu.

34. Fischer'in *Modernity Disavowed* adlı kitabında bu suçlamanın tartışılmasına bakınız.

35. Fischer, *a.g.y.*, s. 28. Hegel'i köle devriminin hayranı olarak yorumlamama zıt olarak Fischer Judith Butler'ın bu suskunluğu sorgulayışına *atıfta bulunur*; Butler bu sorgulama sonucunda Hegel'in diyalektiğe getirdiği çözümün, Foucault'nun "öznelerin", bastırmadan tam anlamıyla kurtulamayacakları çünkü zaten bu bastırmanın sonucu olarak ortaya çıkmış oldukları" şeklindeki düşüncesine benzer bir şekilde "distopik" olduğu yargısına varır (s. 28). Butler argümanını tarihsel bir açıklama maksadıyla kurmamaktadır; metinsel yorumu bilinçli bir şekilde şimdiki zamanla dolayımlanmıştır – aynı şey farklı bir eleştirel-teorik bakış açısı olan kendi yorumum için de geçerlidir. Yöntemsel açıdan farklılıklarımız olsa da, çalışmalarımızın siyaseti söz konusu olduğunda Butler ve ben "ideolojik bağlılıklarımız" (s. 28) bakımından zannedilebileceği gibi karşıt konumlar içinde değiliz.

36. Fischer Hegel'in suskunluğunu psikanalitik açıdan yorumlar: "'Hegel ve Haiti' hikâyesi işte bu, gibime geliyor. Derin bir müphemlik, muhtemelen bir büyülenme, bir ihtimal, bir korku ve nihayetinde bir inkâr hikâyesi" (*a.g.y.*, s. 32).

Jena yıllarında Hegel kendini bugünkü tasavvurumuzda yer etmiş olan o büyük şahsiyet gibi hissetmiyordu. *Tinin Fenomenolojisi*'ni tamamladığında daha otuz altı yaşındaydı ve hayatı berbat bir haldeydi. Terry Pinkard yakın zaman önce yayımladığı biyografide Hegel'in varoluşsal sefaletini anlatır: "Ne parası vardı, ne de karnını doyurmasını sağlayan bir işi; yakın bir zaman önce kocası [Hegel'in evsahibi!] tarafından terk edilmiş bir kadından olma bir çocuğu vardı sadece. Hegel'in durumu artık tamamen, büsbütün ümitsizdi."[37] Böyle bir adamın ilk büyük yayımında, ne mevcut Alman yetkililerinin ne de Toussaint L'Overture'ün yakın zaman önceki ölümünden sorumlu olan ve Hegel'in şehrini işgal etmek üzere olan Napolyon'un hoşuna gidecek, açık Haiti göndermeleri yapması pek olacak iş değildi. Çağın tarihsel olaylarını felsefede kavramayı ömrünün hedefi haline getirmiş bu hevesli felsefeci tutuklanmaya hiç de meraklı değildi.[38]

Jena'daki Fransız askerleri Hegel'in kaldığı evin altını üstüne getirmişti: "Bu utanmazlar muhakkak ki kâğıtlarımı piyango biletleri gibi darmadağın etmiştir."[39] Jena'dan ayrılmak için, arkadaşlarının ona bulabildiği tek iş fırsatını kabul edip genel görüşü itibariyle Napolyon'a yakın bir günlük siyasi gazete olan *Bamberger Zeitung*'un editörlüğünü yapmak üzere Bamberg'e taşınmıştı.[40] Demek ki He-

37. Pinkard, *Hegel*, s. 230. "1806'da, Goethe Hegel'e 100 Taler'lik bir maaş bağlatmayı en sonunda başarmıştı [Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde meşhur ettiği bir meblağdır bu!], ama bu [maaş] ancak bir teşvik ödülüne tekabül ediyordu" (s. 223). Hegel, kabul edilebilir bir evlilik sayesinde burjuva itibarına ulaştıktan sonra, gençken Hollandalı ticaret filolarına katılmaya teşvik ettiği gayri meşru oğlu Ludwig'in mali sorumluluğunu en sonunda üzerine almıştı. Ludwig, Hegel'le aynı yılda, yani 1831'de Güneydoğu Asya'da ölmüştür.

38. Muharebeden önce atıyla Jena'ya gelen (Ekim 1806) Napolyon'u, bu "dünya-ruhu"nu görünce gözleri kamaşmıştı: "Burada bir ata binmiş halde tek bir noktada yoğunlaşmış böyle bir bireyin dünyanın dört bir yanına uzanması ve onu hâkimiyeti altına almasını görmek gerçekten de harika bir duygu... hayranlık duyulmaması imkânsız olan bu olağanüstü adam" (Hegel'in Niethammer'e mektubu, aktaran Pinkard, *Hegel*, s. 228). Ama Pinkard'ın belirttiği gibi artık efsaneleşmiş bu buluşmayı abartmak yanıltıcı olur, zira o sıra *Fenomenoloji* zaten yazılmış durumdaydı ve Hegel'in kendisi de savaşın yarattığı acıları tecrübe etmişti: "Savaşı kimse bizim gördüğümüz haliyle tasavvur etmedi" (s. 230).

39. Aktaran Pinkard, *Hegel*, s. 228.

40. Pinkard, *Hegel*, s. 242-43. Hegel olumlu bir beklentiyle "dünya olaylarını merakla takip ediyorum" diye yazmıştı; gazeteyi bir yandan Fransız basınının se-

gel'in bu suskunluğunun temelinde, siyasi baskı görme korkusundan Napolyon'un zaferinin etkisine, taşınmanın ve köklerinden uzaklaşmanın tehlikelerine kadar uzanan çeşitli, gayet dünyevi sebepler yatmaktadır. Kaybolan kanıtın –1803 tarihli *System der Sittlichkeit*'ın[41] (Ahlak Sistemi) sonundan atılan "salt tarih"in, 1803-4 tarihli Jena Sistemi'nde[42] yer almayan 22. fragmanın son sayfasının (ya da sayfalarının)– akıbetini, keza Hegel öldükten sonra onun eserlerini resmi bir seçki halinde yayıma hazırlayan kişilerin saiklerini merak etmenin haklı gerekçeleri vardır.[43] Ama Hegel ile Haiti'nin birbirine ait olduğuna şüphe yoktur.

viyesine getirmeyi, diğer yandan da "yayımlanan haberlerde, Almanların her şeyden evvel talep ettiği bilgi titizliğini ve tarafsızlığı" muhafaza etmeyi umuyordu.

41. İlk editörüne göre (Rudolf Haym), bu metnin (1857'de) yayımlanmış haline kaynaklık eden bu dersin elyazması yozlaşıp "salt tarih"e dönüşmüş; Haym'ın görmezden geldiği bu tarihin Saint-Domingue'deki olaylarla ilgili olduğu düşünülebilir en azından. Bkz. "Hegel ve Haiti, s. 65n91.

42. Bkz. "Hegel ve Haiti", s. 65n90. 43. *A.g.y.*, s. 61n82.

HEGEL VE HAİTİ*

~

1

ON SEKİZİNCİ YÜZYILA gelindiğinde kölelik, Batı siyaset felsefesinin kök metaforu haline gelmiş, iktidar ilişkilerinin kötü olan her yanını ifade etmeye başlamıştı.[1] Onun kavramsal antitezi olan özgürlük, Aydınlanma düşünürlerince en yüksek ve evrensel siyasi değer addediliyordu. Fakat bu siyasi metaforun kök salmaya başlaması, tam da ekonomik bir pratik olarak köleliğin –yani Avrupalı *olmayanların*, kolonilerdeki emek gücü olarak, sistematik ve hayli gelişkin bir kapitalist köleleştirme işlemine tabi tutulmasının– niceliksel açıdan artmasına ve niteliksel açıdan yoğunlaşmasına, hatta on sekizinci yüzyılın ortalarında Batı'nın tüm ekonomi sisteminin temelini oluşturacak duruma gelip kendisiyle kökten çelişkili olan Aydınlanma değerlerinin dünyanın dört bir yanma yayılmasını paradoksal bir şekilde kolaylaştırmasına denk düşüyordu.

Düşünce ile pratik arasındaki bu bariz ayrılık, küresel kapitalizmin, merkantil biçiminden ilk sınai biçimlerinden birine dönüştüğü döneme damgasını vurmuştu. Rasyonel, "aydınlanmış" bir düşünürün bu durumu asla ve kat'a gözden kaçırmayacağı düşünülebilirdi. Ama vaziyet hiç de öyle değildi.

* Bu bölüm daha önce şurada yayımlanmıştı: "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry* 26 (Yaz 2000): 821-65. Burada yalnızca ufak değişiklikler yapılmış haliyle yayımlanıyor.

1. "Bu mevzuya kafa yoran on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin gözünde kölelik, insan ruhunu alçaltan tüm güçleri anlatan merkezi metafordu", Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 263.

Kolonilerdeki milyonlarca köle emekçinin sömürülmesi, tam da özgürlüğün insanın doğal durumu ve elinden alınamayacak hakkı olduğunu iddia eden düşünürler tarafından, verili dünyanın bir parçası olarak kabul ediliyordu. Özgürlüğe dair teorik iddialar siyaset sahnesinde *devrimci* eyleme tercüme edildiğinde bile, perde arkasında işleyen kölelik temelli koloni ekonomisinin karanlıkta tutulması mümkündü.

Bu paradoksun o zaman yaşayanların mantıksal bilincini görünüşe göre rahatsız etmemiş olması şaşırtıcıysa da, olguların tamamen bilincinde olan günümüz yazarlarının Batı tarihlerini hâlâ insan özgürlüğüne dair tutarlı anlatılar olarak inşa edebiliyor olmaları belki daha da şaşırtıcıdır. Bunun ille de kasti bir şey olması gerekmez. Ulusal tarihler başlı başına tarihler olarak tasavvur edildiğinde ya da tarihin ayrı veçheleri yalıtılmış disiplinler içinde ele alındığında, bu anlatıyla bağdaşmayan olgular alakasız diye yaftalanarak bir kenara itilir. Bilgi ne kadar uzmanlaşırsa, araştırmanın düzeyi ne kadar yükselirse, uzmanlık geleneğinin tarihi ne kadar uzun ve geleneğin kendisi ne kadar saygıdeğer olursa, bağdaşmayı bozan olguları görmezden gelmek o kadar kolay olur. Uzmanlaşmanın ve yalıtılmanın Afro-Amerikan Araştırmaları gibi yeni disiplinler veya tam da bu derde deva olsun diye kurulan Diaspora Araştırmaları için de tehlike arz ettiğini belirtmek gerekir. Disiplinlerin sınırları, karşı kanıtların başka birinin hikâyesinin parçaları olarak kalmasına meydan verir. Ne de olsa bir akademisyenin her konuda uzman olması beklenemez. Bunun anlaşılmayacak bir tarafı yok. Ama bu tür argümanlar, sıkıntı verici bir hakikatten; bazı olguların, akademik bilince yeterince derinden nüfuz edebildikleri takdirde, hem o saygıdeğer anlatıları hem de onları (yeniden) üreten yerleşik akademik disiplinleri tehdit ettikleri gibi bir hakikatten kaçmanın bir yoludur. Örneğin, üniversitede "Hegel ve Haiti" gibi tikel bir araştırma grubunun barınabileceği bir yer yoktur. Burada dert ettiğim mesele de bu ve ona ulaşmak için dolambaçlı bir yol izleyeceğim. Bunu mazur görürseniz sevinirim, zira bu bariz dolambaç argümanın ta kendisi.

2

Özgürlük söylemi ile kölelik pratiği arasındaki paradoks, modern küresel ekonominin başlarında Batılı ulusların birbiri ardına yükselişine damgasını vurmuştur. Ele alınabilecek en erken tarihli örnek Felemenklerdir. On altıncı yüzyılın ortalarından on yedinci yüzyılın ortalarına kadar uzanan "Altın Çağ"ları (temel bir bileşeni olarak kölelik ticareti de dahil olmak üzere) küresel merkantil ticarete hâkim olmaları sayesinde mümkün olmuştur. Fakat Felemenk kültürünün en iyi modern tarihçilerinden biri olan Simon Schama'nın 1987'de yayımlandığından beri kültür tarihi alanında bir model haline gelen o muazzam Altın Çağ betimlemesine kulak verecek olursak, kötü bir sürprizle karşılaşırız. Schama'nın yeni Felemenk Cumhuriyeti'nin kendi ulusal kültürünü geliştirirken nasıl hem zengin hem de iyi olmayı öğrendiğini anlattığı altı yüzü aşkın sayfalık eseri *The Embarrasment of Riches*'de kölelik, köle ticareti ve köle emeği gibi konular hiç tartışılmaz.[2] Dolayısıyla, Felemenk Cumhuriyeti'nin (büyük oyunculardan İspanya ve Portekiz'in yerine geçerek)[3] köle ticaretine hâkim olmasının, Schama'nın Felemenklerin "dünya ticareti"nin "merkezinde" bulunduğu yüzyılda toplumsal ve ahlaki açıdan fazlasıyla sorunlu hale geldiğini söylediği, "aşırı" zenginliğe önemli ölçüde katkıda bulunduğu anlaşılmaz.[4] Yine de Schama, Es-

2. Bkz. Schama, *Embarrasment of Riches*. Bu yeni zenginleşmiş ulusun sorunu "dünyevi bir cennette ahlaki bir düzenin nasıl kurulacağıydı" (s. 125).

3. İspanyol *asiento*'su İspanyol Amerikası'na Afrikalı köleler temin etme imtiyazını bireylere bahşetmişti, ama İspanyolların kendileri ticareti ancak gevşek bir şekilde kontrol ediyordu. Afrika sahilindeki köle ticareti bölgelerinde Portekiz, Hollanda, Fransa, İngiltere, Danimarka ve Brandenburg bayrakları dalgalanıyordu. Felemenk ticaret filoları Kuzey Denizi ülkelerindeki gemiciliğin hâkimi olarak başka ulusların mallarını taşıyorlardı ve *asiento* köle ticaretinin de katılımcılarıydı.

4. Schama, *Embarrasment of Riches*, s. 228. Kendi okumamla gerçek kölelikten yalnızca iki kez bahsedildiğini tespit ettim: Felemenklerin yeme içme alışkanlıklarına dair bir tartışmada, "çorbamsı bir gıda", "kölelerin ve bebeklerin paparası" olan "*mengolmoes*"ten tiksinti duyulduğunun söylenmesi (s. 177); ve Felemenk Batı Hint Adaları Şirketi'nin "[Brezilya'da bulunan] Recife ve Pernambuco'daki köprübaşlarını [Portekizlilere karşı] savunmak için bir milyon guldenden fazla miktarda harcama yapmak zorunda kaldığı halde köle çalıştırılan şeker ve

ki Ahit'te anlatılan İsraillilerin Mısırlılara köle olmaktan kurtulması hikâyesinden alınıp modern bağlama uyarlanan kölelik metaforunun, Felemenklerin kendilerini "köleleştiren" İspanyol "tiranlığı"na karşı bağımsızlık mücadelesi verdikleri sırada (1570-1609) kendilerine dair kavrayışları ve dolayısıyla da modern Hollanda ulusunun kökenleri açısından elzem olduğunu enine boyuna anlatır.[5] Schama en bariz çelişkiyi, Felemenklerin o zamanlar Yahudilere karşı ayrımcılık yaptığını teslim eder.[6] Arındırmaya yönelik psikolojik takıntılarından dolayı Felemenklerin toplumsal gövdeden temizlenmesi gerektiğini düşündüğü pek çok "yabancı"nın (eşcinseller, Yahudiler, Çingeneler, aylaklar, serseriler, fahişeler) günah keçisi ilan edilmesini ve zulüm görmesini tartışmaya koca bir bölüm ayırır, ama bu bağlamda Afrikalı köleler hakkında tek kelime bile etmez.[7]

Schama Felemenkleri *sadece* merkantil bir kapitalist güç olarak ele alan Marksist ekonomi tarihlerinden besbelli ki sıkılmıştır.[8]

---

boya ağacı plantasyonlarından yalnızca dört yüz bin gulden kâr edilmiş olduğundan" bahsedilmesi (s. 252).

5. "Çıkış epiği Eski Ahit'teki Yahudiler için neyse Felemenkler *için* de o olmuştu: büyük bir tarihsel kopuşun, geri dönüp kolektif bir kimlik icat etmeyi mümkün kılmış bir kesilmenin meşrulaştırılması" (Schama, *Embarrassment of Riches*, s. 113). İspanya Kralı 11. Philip Mısır'da köleleştirmenin olduğu zamanki Firavun'a benzetiliyordu: "'*Biri Yakup'un evini [İsraillileri] kölelikle dağıtmıştı/ Diğeriyse, Hollanda'yı tiranlıkla ezmişti*'" (s. 105). Schama, Hollandalıların kölelik pratiğine değinmez ama Katolik misyoner Bartolomé de Las Casas'ın İspanyolların kolonilerde kölelik gibi "habis ameller"de bulunmasını sert bir şekilde kınadığı eserin Hollandaca baskısına göndermede bulunur (s. 84).

6. "Kilise kendi cemaatini yeniden doğmuş İbraniler olarak tanımlamaya pek düşkündü ama bu onu yeniden doğmamış İbranilere de hoşgörü göstermeye itmiyordu" (Schama, *Embarrassment of Riches*, s. 591).

7. Bkz. Schama, *a.g.y.*, s. 565-608. Schama Felemenklerin Avrupalı olmayanlar ile tütün, cinsellik vs. gibi konularda sergilenen ve Felemenk hanesini kirletme tehdidini beraberlerinde getiren aşırılıklar arasında kurduğu bağlantıları anlatır: "Örneğin, Brezilya ve Florida'daki yerlilerin barbarlığını konu edinen standart görsel ve metinsel antolojilerde yerliler muhakkak sarma sigaralar içerken tasvir ediliyor, arka planda da illaki çiftleşen, yamyamlık yapan, uluorta işeyen ve başka türlü ucubelikler yapan birileri oluyordu hep" (s. 204).

8. Schama inceleme konusu olan Felemenklerin, Thomas Mun'un kapitalizmde paranın parayı doğurduğu şeklindeki büyülü fantazisinden etkilenmiş olduklarını herhangi bir eleştirel yorumda bulunmadan aktarmakla yetinir: "Sermaye şaşırtıcı bir kolaylıkla sermayeyi doğuruyordu; kapitalistlerde, onun şu âna kadarki meyvelerinden kendilerini mahrum etmek şöyle dursun, onun sayesinde

Onun tasarısı daha ziyade kültürel nedenselliğin izini sürmektir. "Aşırı mal akışı"ndan doğan bolluktan kaynaklanan endişelerin modern Felemenklerde nasıl farklı bir tür kölelik korkusu; "özgür irade"yi tehdit eden "lüksün kölesi olma" korkusu, tüketme hırsının "özgür ruhları yaltaklanan kölelere dönüştürmesi" korkusu uyandırdığını inceler.[9] "Felemenklik"in özü olarak dünya ticaretine değil aileye odaklanır; böylece, "Felemenk *olmanın* yerel, geleneksel ve göreneksel olmakla"[10] aynı anlama geldiği zamanlarda, okurlarının özel hayatın, ev hayatının kapısından girip kalabalık masaları ve yakın ilişkileri görmesine, bir yuvanın sıcaklığını ve güvenliğini tatmasına olanak tanır. Bu nedenle ortada şu bariz olgu olmasa onu rahatlıkla mazur görebilirdik: Köleler Felemenk hanelerine hiç de yabancı değillerdi. Bu durumda Schama'nın sessizliğinin, başvurduğu yazılı kaynakların sessizliğini yansıttığını söyleyebilir miyiz? Bilemem.[11] Ama Felemenklerin görsel kültürünün farklı bir gerçekliğe dair açık kanıtlar sunduğu ortadadır. Franz Hals'ın 1648 tarihli bir tablosunun tam ortasında, siyah bir genç görürüz. Muhtemelen köle olan bu genç, ev hayatının bir parçasıdır; yerel bir Felemenk manzarasının içinde yer alan hali vakti yerinde, müşfik bir Felemenk ailesinin tam ortasında karşımıza çıkar. Schama'nın pek çok resimle dolu kitabında Hals'ın bu tablosu yoktur (buna karşılık, Hals'ın bir doğa manzarasının içinde sadece Felemenk bir karıkocayı resmettiği başka bir tablosu vardır). Hatta siyahlara dair tek bir resim bile yoktur.[12] Tahmin edilebileceği gibi, Schama'nın yazılı izahında yer bulamayan köleler, illüstrasyonların da dışında bırakılmıştır. Bu ince-

---

sağlanan maddi konforun tadını çıkarıyorlardı. Yüzyılın ortasında, filolarının menzilinin, müteşebbislerinin becerikliliğinin hiçbir sınırı, hele coğrafi hiçbir sınırı yok gibi görünüyordu. Tüketicilerin bir ürüne gösterdikleri iştahlı talep tükenir tükenmez bir başka istikbal vadeden hammadde keşfediliyor, arz tekelleştiriliyor, talep teşvik ediliyor, gerek yurtiçinde gerekse de yurtdışında piyasalardan sonuna kadar istifade ediliyordu. Saadet dalgası hiç mi durmayacaktı?" (*Embarrassment of Riches*, s. 323).

9. Schama, *a.g.y.*, s. 47, 203. 10. *A.g.y.*, s. 62.

11. Hiç kuşkusuz, Grotius gerçek köleliği tartışmıştır. Ama Grotius (ilerideki 15. dipnota bakınız) Schama tarafından sadece başka bağlamlarda anılır (haklı savaşlar, serbest ticaret, Felemenklerin kaderi, evlilik, balinalar). Söz konusu sessizliğin yalnızca Schama'ya has olduğunu söylersek pek makul bir şey söylemiş olmayız. Kolonileştirme hikâyesini büyük ölçüde ya da tamamen gözardı eden bu tür seçici ulusal tarihler Avrupa tarihyazımında bir eğilim haline gelmiştir.

lemenin sonucu, keskin bir kavrayış denizinin ortasında kısmi bir körlüktür ve ileride göreceğimiz üzere, Batılı akademik incelemelerin tipik özelliklerinden biridir.

3

1651'den itibaren Britanya, bir dizi deniz savaşında Felemenklere meydan okumuş ve bunun sonucunda gerek Avrupa'nın gerekse de –köle ticareti dahil olmak üzere– küresel ekonominin hâkimiyetini eline geçirmiştir.[13] O zamanlar, mutlak monarşiye ve feodal imtiyaza karşı yapılan Cromwell devrimi, Eski Ahit'te anlatılan İsrailllilerin kölelikten kurtulma hikâyesine mecazen başvurmak bakımından, Felemenk örneğini izlemiştir. Fakat siyaset teorisi o sıralarda eski kutsal kitaplardan kopmaya başlıyordu. Bu bağlamdaki başlıca şahsiyet Thomas Hobbes'tur. 1651'de yayımlanan *Leviathan*, modern imgelem ile Eski Ahit imgeleminin kaynaştığı melez bir kitap olsa da, kölelik burada açıkça seküler bir çerçevede tartışılır.[14] Hobbes köleliğin doğa durumunda herkesin herkese karşı verdiği savaşın bir sonucu olduğunu, dolayısıyla insanın doğal mizacıyla ilgili bir durum olduğunu düşünür.[15] Hamisi Lord Cavendish nedeniyle Amerika'da bir koloni yöneten Virginia Şirketi'yle bir bağlantısı

12. Öte yandan, bu çağda siyahların Hollanda'daki varlığına dair görsel kanıtların sunulduğu şu kitaba bakılabilir: Blakeley, *Blacks in the Dutch World*.

13. Britanya Utrecht Anlaşması zamanında İspanya'nın elinden *asiento*'yu zorla almıştı: "Bristol ve Liverpool'da sonraki yirmi-otuz yıl içindeki zenginliğin önemli bir kısmı köle ticaretinden gelecekti" (Palmer ve Colton, *History of the Modern World*, s. 171).

14. Hobbes'un retorik örneklerinde suni olarak kurulmuş devletin bir metaforu olarak makineye başvurulurken, kitabın başlığı (*Leviathan*) Eski Ahit'ten geliyordu; tıpkı Hobbes'un Uzun Meclis hakkındaki kitabının, Hollanda'nın ulusal hikâyesinde çoktandır kullanılmakta olan, kutsal kitaptaki zalim bir hükümdarın adına (*Behemoth*) işaret eden başlığında olduğu gibi: "Uğruna [Felemenk sivillere karşı] bu rezilliklerin yapıldığı İspanyol kralları... cemaatleri ve hatta aileleri bir arada tutan bağları koparmaya kararlı Behemoth olarak görülür olmuştu" (Schama, *Embarrassment of Riches*, s. 92).

15. Hobbes "iki düşman arasındaki temel mücadele"nin "köleliği bir toplumsal kurum olarak zorunlu kılan doğal durum" olduğunu düşünüyordu (Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, s. 120). Hobbes bu bağlamda, Samuel Pufendorf ile Hugo Grotius gibi daha önceki teorisyenlerin izinden gidiyordu; Gro-



Şekil 3 Franz Hals, *Bir Felemenk Ailesinin Portresi*, 1648.
Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid.

olan Hobbes köleliği "iktidar mantığının kaçınılmaz bir parçası" olarak kabul ediyordu.[16] "Medeni olan ve gelişen ülkelerin" sakinleri bile bu duruma geri dönebilirdi.[17] Kölelik söz konusu olduğunda, Hobbes gayet açıktı, kafası bu konuda çok netti – John Locke ise pek öyle değildi. 1690 tarihli *Yönetim Üzerine İki Deneme*'deki ilk denemenin birinci bölümüne şöyle başlıyordu: "Kölelik öyle rezil, öyle sefil bir insanlık halidir ve milletimizin cömert mizacına ve cesaretine o kadar zıttır ki bir *İngiliz*'in, hele hele bir *İngiliz Soylusu*'nun bunu savunabileceği pek düşünülemez."

Fakat Locke'un "Tüm İnsanlığın Zincirleri"ne karşı öfkesi, Yeni Dünya'daki, hele de Britanya kolonilerindeki plantasyonlarda siyah Afrikalıların köleleştirilmesine yöneltilen bir itiraz değildi.[18] Köle-

---

tius'un 1853 tarihli *War and Peace* adlı kitabında kölelik yandaşı görüşler ve köleliğin yasal olarak kabul edilebilir olduğu savı bulunuyordu.

16. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 263.

17. Hulme, "The Spontaneous Hand of Nature", s. 24. Hulme esas olarak Hobbes'un kolonilerin yerlisi olan "vahşiler"i tasvir edişiyle ilgilenir.

18. Locke, *Two Treatises*, s. 141.

lik daha ziyade, Britanya'da anayasa teorisi hakkında yapılan parlamento tartışmalarında genelde kullanıldığı şekliyle, yasal tiranlığın bir metaforuydu. Carolina'daki Amerikan koloni yönetimiyle bağları olan Royal African Şirketi'nin hissedarı olan Locke, "zenci köleliğini rahatlıkla meşrulaştırılabilecek bir kurum olarak görüyordu".[19] Bu ikili bakışı mümkün kılan şey, siyasi toplumsal sözleşme söyleminin hane içi üretimin ekonomisinden (*oikos*) yalıtılmasıydı.[20] Britanya özgürlüğü özel mülkiyetin korunması anlamına geliyordu ve köleler özel mülktü. Hane halkının yetki alanı içinde kaldıkları sürece, kölelerin statüsü yasa tarafından korunuyordu.[21]

19. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, s. 118. Locke, hamisi olan Shaftesbury Kontu aracılığıyla kolonyal politikaların geliştirilmesine dahil olmuştu ve bu girişimi kuvvetle savunuyordu. Carolina Temel Anayasaları'nı o kaleme almış ve 1673 ila 1675 yıllarında Carolina'run Ticaret ve Plantasyonlar Konseyi'nin sekreterliğini yapmıştı. Carolina anayasalarında şöyle deniliyordu: "Carolina'da yaşayan her özgür insanın zenci köleleri üzerinde mutlak iktidarı ve otoritesi vardır" (*a.g.y.*).

20. "Locke'a göre, köleliğin kökeni, tıpkı özgürlüğün ve mülkiyetin kökeni gibi, toplumsal sözleşmenin tamamen dışındaydı" (Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, s. 119). Locke'un felsefi savı doğa durumundaki eşitliğin evrenselliğini, bir toplumsal sözleşmeye girilmeden önceki rıza zorunluluğu ile harmanlamış, böylece, çocukları, zihinsel özürlüleri ve dolayısıyla, eğitimsiz ya da eğitilemez olanları sözleşmeden açık bir şekilde dışlamıştı. Bkz. Mehta, "Liberal Strategies", s. 427-53.

21. Davis "kölelerin yasa tarafından mülk olarak tanımlanması ve mülkiyetin özgürlüğün kaynağı olduğunun varsayılması şeklindeki talihsiz olgu"dan bahseder (*Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 267). Ancak "1772'deki Somerset kararı"ndan sonra "köle mülkiyetinin evrensel yasallığı sorgusuz sualsiz kabul edilemez olmuştur" (s. 470); bu davanın avukatı olan William Davy bu tarihi daha da geriye çekmiştir: "Elizabeth devrinin on birinci yılında, diyordu Davy, *'İngiltere'nin kölelerin nefes alamayacağı kadar saf bir havası olduğu'na* karar verilmişti." Davis ise aynı kanıda değildir: "Aslına bakılacak olursa, Zenci köleler Elizabeth'in ve Stuart haleflerinin saraylarında satın alınıp teşhir ediliyordu; on sekizinci yüzyılın önemli bir kısmında köleler için satılık ilanları veriliyor; ve 1820 gibi geç bir tarihe kadar vasiyetnamelerde miras olarak vârislere bırakılabiliyorlardı" (s. 472). William Blackstone 1765'te şöyle bir iddiada bulunmuştu: "Bir köle ya da zenci, İngiltere'ye ayak bastığı anda, yasaların koruması altına girer ve tüm doğal haklar bakımından *eo instanti* özgür bir insan olur"; fakat bu iddia kolonilerdeki köleler için geçerli değildi. "Somerset'in avukatı bile İngiliz mahkemelerinin yurtdışındaki kölelerin satın alınmasına ilişkin bir sözleşmeyi yürürlüğe koymak durumunda olduğunu kabul etmişti" (s. 473, 474).

4

Elli yıl kadar sonra, yeni küresel gerçeklikler, ekonomiyi –ve dolayısıyla köle sahipliğini– özel, haneyle ilgili bir mesele olarak ele alan klasik anlayışla çatışmaya başlamıştır. Şeker, Batı Hint Adaları'ndaki kolonyal plantasyonları dönüştürmüştür. Hem sermaye-yoğun hem de emek-yoğun olan şeker üretimi sınai üretimin ilk biçimlerinden biridir; Afrikalı kölelerin ithalinin hızla artmasına ve Avrupalıların, bağımlılık yaratan bir tadı olan şekere yönelik, yeni, hiç bitmeyecek gibi görünen talebini karşılamak için bu kölelerin emeğinin giderek daha vahşice sömürülmesine yol açmıştır.[22] Karayip çapındaki bu şeker patlamasının önderi olan Saint-Domingue'deki Fransız kolonisi, 1767'de 63 bin ton şeker üretmiştir.[23] Şeker üretimi kölelere yönelik neredeyse bitmek bilmez bir talebe de sebep olmuş; Saint-Domingue'deki kölelerin sayısı on sekizinci yüzyılda on katına çıkıp 500 bine ulaşmıştır. Fransa'da, burjuvazinin yüzde yirmilik kısmından fazlası kölelerle ilişkili ticari faaliyete bağımlıydı.[24] Fransız Aydınlanma düşünürleri böyle bir dönüşümün tam içinden yazmışlardı. Bu düşünürler yerli koloni halklarını soylu vahşi mitleriyle ("Yeni Dünya"nın "Yerlileri") idealleştirseler de, köle emeğinin ekonomik can damarı umurlarında değildi.[25] O zamanlar köleliğin ortadan kaldırılmasını savunan bazı hareketler olsa da ve Fransa'da Amis des Noirs (Siyahların Dostları) köleliğin aşırılıklarını kınasa da, ırksal eşitlik temeline dayanan bir özgürlük savunusu gerçekten de pek nadirdi.[26]

22. Bkz. Mintz, *Sweetness and Power*.

23. Bkz. Davis, *Rise of the Atlantic Economies*, s. 257.

24. Louis Sala-Molins Fransa'daki ticari faaliyetin üçte birinin kölelik kurumuna dayandığını belirtir; bkz. Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 244. Daha muhafazakâr tahminlere göre bu oran yüzde yirmi civarındadır.

25. Köleliği Aydınlanma tartışması içine katıp genel yaklaşımı belirleyen kişi Montesquieu olmuştur. Bu kurumu felsefi açıdan kınasa da, "Zenci" köleliğini pragmatik, iklimsel ve apaçık ırkçı gerekçelerle haklılaştırmıştır ("düz burunlar", "tepeden tırnağa kara", "sağduyu"dan mahrum). Şu sonuca varmıştır Montesquieu: "Zayıf zihinler [kolonilerdeki kölelik yoluyla] Afrikalılara yapılan adaletsizliği fazla abartıyorlar" (Montesquieu, "Spirit of the Laws", s. 204).



Şekil 4 Sir Peter Lely, *Dysart Kontesi Elizabeth*, 1650 civarı. Ham House, Surrey. On yedinci yüzyılın sonlarının İngilteresi'nde moda olan köleler aristokrat hanımlara evcil hayvanlar gibi eşlik ediyordu. 1756 tarihli *London Advertiser*'da yayımlanan "Matthew Dyer imzalı bir ilanda 'Siyahlar ya da Köpekler için gümüş asma kilitler; tasmalar vs.' yapıldığı bildiriliyordu... İngiliz hanımlar ya evcil kuzuları, evcil köpekleri ya da evcil siyahlarıyla poz veriyordu" (Dabydeen, *Hogarth's Blacks*, s. 21-23). Hollanda doğumlu Anthony van Dyck ve Peter Lely'nin portreleri yeni bir tablo türünün ilk örnekleriydi ve bu portrelerde siyah gençler sahiplerine meyveler ve koloni kaynaklı diğer zenginlik simgelerini sunuyordu. On sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde kölelerin mevcudiyeti konusunda ayrıca bkz. Shyllon, *Black Slaves* ve Linebaugh, *London Hanged*.



Şekil 5 Anthony van Dyck, *Lorraine'li Henrietta*, 1634. Kenwood House.

"İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulur" – ilk kez 1762'de yayımlanan *Toplum Sözleşmesi*'nin en başında böyle yazar Jean-Jacques Rousseau.[27] Yüreğine veya aklına göre, bundan daha berbat bir insanlık hali yoktur. Ama Fransız Devrimi'nin koruyucu meleği olan Rousseau bile, kölelik kurumunu amansızca kınarken, gerçekten mevcut olan, Avrupalıların sahibi olduğu milyonlarca köleyi aklına getirmez. Rousseau'nun bu noktayı atladığı özenle ifşa edilmiştir edilmesine, ama bu ancak yakın zamanlarda yapılmıştır. Katalonya doğumlu felsefeci Louis Sala-Molins, Aydınlanma düşüncesi tarihini, 1685'te kolonilerdeki siyah köleler için hazırlanıp XIV. Louis tarafından imzalanan ve 1848'e kadar tam anlamıyla ilga edilmeyen Fransız yasası *Le Code Noir*'ın merceğinden bakarak yazmıştır (1987). Sala-Molins, gerek köleliği, insanların mal muamelesi görmesini, gerekse insanlıkdışı statülerine karşı çıkmaya kalkışacak olurlarsa kölelerin damgalanmasını, işkence görmesini, fiziksel olarak sakatlanmasını ve öldürülmesini yasallaştıran bu yasayı madde madde inceler. Fransa'nın yasal yetki alanı dahilindeki tüm köleler için geçerli olan bu yasa ile Aydınlanma felsefecilerinin metinlerini yan yana koyar; böylece, bu felsefecilerin teoride köleliğe şiddetle karşı çıkmakla beraber pratikte köleliği "güzelce" görmezden geldiklerini belgeleriyle gözler önüne serer. Sala-Molins bu konuda öfkelidir ve öfkeli olmakta da son derece haklıdır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle der: "Kölelik hakkı hükümsüzdür, çünkü kölelik hem gayrimeşrudur, hem de saçma ve manasızdır. Bu kelimeler, *kölelik* ve *hak* [*droit*, yani hukuk] birbiriyle çelişir. Birbi-

26. Bir istisna olarak en çok Abbé Raynal'ın çalışması anılıyordu. Raynal (Diderot'yla birlikte yazdığı) *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* başlıklı (1770) eserinde Yeni Dünya'da siyah bir Spartaküs'ün ortaya çıkıp doğanın haklarının intikamını alacağı tahmininde bulunmuştu. Bu kitap pek çok kişi tarafından okunmuştu, hem de *sadece Avrupa'da değil*; örneğin Toussaint-Louverture ilhamını bu kitaptan almıştı. Bkz. James, *Black Jacobins*, s. 24-25. Michel-Rolph Trouillot bu pasajın fazla iyimser bir bakışla yorumlanmaması uyarısında bulunmuştur; ona göre, bağlamına bakılacak olursa, bu bizatihi kölelere yapılan bir çağrıdan ziyade Avrupalılara yapılan bir uyarıydı: "Bazılarının geriye dönüp bakarak söylemek istediği gibi, Louverture türü bir karakterin doğacağına dair açık bir öngörü değildi bu... En radikal yan, şüphe götürmez biçimde tek bir insan türü olduğundan bahsetmesiydi" (Trouillot, *Silencing the Past*, s. 85).

27. Rousseau, *Basic Political Writings*, s. 141.

rini dışlar."[28] Sala-Molins bu ifadenin sonuçlarını görmemizi sağlar: "Rousseau'nun zamanında bu tür bir teamülün en mükemmel örneği olan *Code Noir* bir yasa değildir. Bahsettiği hak bir hak değildir, zira yasallaştırılamayacak olan şeyi, köleliği yasal hale getirme iddiasında bulunur."[29] Bundan dolayı, Rousseau'nun herhangi bir yazısında *Code Noir*'dan bahsetmemesini akıl almaz bulur. "Hiçbir şekilde savunulamayacağını ilan ettiği şeyin mevcut, apaçık bir örneği zerre kadar dikkatini çekmemiştir."[30] Sala-Molins ele aldığı metinlerde bu suskunluğu mazur gösterebilecek veriler arar ve Rousseau'nun kesinlikle bu olguların farkında olduğu sonucuna varır. Bu Aydınlanma felsefecisi zamanının seyahat edebiyatına atıflarda bulunmuş –Kolben'den Hotantolar, du Tertre'ten Antil yerlileri hakkında alıntılar yapmış– ama bu kitapların Avrupa köleliğinin dehşet verici yanlarının açıkça anlatıldığı kısımlarını görmezden gelmiştir. Rousseau dünyanın dört bir yanındaki insanlardan bahsetmiş ama Afrikalıları atlamıştır; Danimarka'ya nakledilmenin üzüntüsünden ölen Grönland halkından bahsetmiş, ama Hint Adaları'na nakledilirken intihar eden, ayaklanan, ceza olarak kuş uçmaz kervan geçmez yerlerde kaderiyle baş başa bırakılan Afrikalıların üzüntüsünü hiç anmamıştır. Tüm insanların eşit olduğunu ilan etmiş ve özel mülkiyetin eşitsizliğin kaynağı olduğunu ileri sürmüştür, ama Fransızların ekonomik kazanç elde etmek için köleliğe yönelmesinin gerek eşitlik gerekse de mülkiyet argümanları açısından merkezi bir önem taşıdığını asla tartışma konusu yapmamıştır.[31] Felemenk Cumhuriyeti'nde ve Britanya'da olduğu gibi, Fransa'da da Afrikalı köleler vardı ve bu insanlar Fransa'da da kullanılıyor ve istismar ediliyordu.[32] Rousseau, "Paris'te, insanın ha bir maymunla ha siyah bir oğlanla (*négrillon*) eğlendiği özel oturma odaları olduğu"nu bilmiyor *olamazdı*.[33]

28. Rousseau, *a.g.y.*, s. 146.

29. Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 238.

30. Sala-Molins, *a.g.y.*, s. 241. Rousseau örneklerini daha ziyade antik zamanlardan alır, örneğin, Persepolis valisine karşı savaşan Spartalı Braidas! Bkz. Rousseau, *Basic Political Writings*, s. 72.

31. Bkz. Sala-Molins, *a.g.y.*, s. 243-46.

32. Bkz. Cohen, *French Encounter with the Africans*. 1764'te, Fransız devleti siyahların metropole girmesini yasakladı. 1777'de çıkarılan yasayla bazı sınırlamalar kaldırılmış, koloni kölelerinin efendilerine eşlik etmesine izin verildi.

Sala-Molins, Rousseau'nun bu durum karşısındaki suskunluğunun "ırkçı" ve "iğrenç" olduğunu söyler.[34] Profesyoneller olarak, yazılarında tutkuyla yargılarda bulunmaktan kaçınmak üzere eğitilmiş akademisyenler arasında böyle bir öfke görmek pek alışıldık bir şey değildir. Bu ahlaki tarafsızlık, çeşitli felsefi öncüllere dayanmakla beraber aynı dışlamalara yol açan disipliner yöntemlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Günümüzde, Rousseau'yu bağlamı içinde ele alan düşünce tarihçileri, meseleyi görelileştirerek, anakronizm yanılgısına düşmemek için Rousseau'nun ırkçılığını o zamanın âdetlerine ve ahlak kurallarına göre değerlendirerek (ve mazur görerek) profesyonelliğe yaraşır bir yol izleyecektir. Ya da tarihsel bağlamdan büsbütün soyutlanmış teoriyi analiz etmek üzere eğitilmiş olan bugünün felsefecisi, *ad hominem* indirgeme yanılsamasına düşmemek için Rousseau'nun yazılarına yazarın kendi maksadını ya da kişisel kısıtlılıklarını aşan bir evrensellik atfedecektir. Her iki durumda da utanç verici olguların gözden kaybolup gitmesine sessiz sedasız izin verilir. Gelgelelim bu çağa dair genel tarihlerde sözü edilen olgular aşikârdır, bunlardan bahsetmemeye imkân yoktur; çünkü Aydınlanma teorisi uygulamaya konduğunda, siyasi devrimlerin failleri ekonomik bir olgu olan köleliğe öyle bir toslamıştır ki bu çelişkiyi teslim etmekten başka seçenekleri kalmamıştır.

5

Amerika kolonisinin Britanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi veren devrimcileri, kendi amaçlarına ulaşmak için Locke'un siyasi söylemini seferber etmişlerdi. Kölelik metaforu bu mücadelenin merkezinde duruyordu, ama yeni bir anlamda: "Amerikalılar kendi rızaları olmadan vergilendirilen insanların kelimenin tam anlamıyla köle olduğuna, çünkü bu suretle zulme direnme güçlerini kaybetmiş olduklarına ve savunmasızlığın kaçınılmaz bir şekilde zorbalığa yol

33. Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 248. *L'Afrique aux Amériques*'in de yazarı olan Sala-Molins, 16. yüzyılda (Afrikalıların değilse de) Amerikalı yerlilerin köleleştirilmesine itiraz eden İspanyol papaz Bartoleme de Las Casas'ın önemli açılardan iki yüzyıl sonraki seküler *filozoflardan* daha ilerici olduğuna işaret eder.

34. Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 253.

açtığına gerçekten inanıyorlardı."[35] Köle sahibi olan Amerikan kolonicileri, doğal haklar teorisine başvurmak suretiyle, "feci bir tutarsızlık" yaratmışlardı.[36] Bununla birlikte, kimileri, sözgelimi Benjamin Rush, ortadaki kötü niyeti teslim etse de[37] ve Thomas Jefferson gibileri de siyahların köleleştirilmesinin suçunu Britanya'ya atsa da;[38] köleler özgürlüklerini kazanmak için resmi taleplerde bulunmuş[39] ve birkaç eyalet de kölelik karşıtı yasalar çıkarmış olsa da,[40] özgürlük düsturuyla kurulan yeni ulus, bu "feci tutarsızlığa" göz yumup köleliği ABD Anayasası'na geçirmiştir.

Fransız ansiklopedici Denis Diderot ABD'li devrimciler hakkında hayranlıkla konuşup onların "kendi zincirlerini kırdığını" ve "kö-

35. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 273. Davis bu örnekte Bernard Bailyn'i anıyor. Burada büyük ölçüde Davis'in sunumuna uyuyorum.

36. Jordan, *White over Black*, s. 289. Düşmanları, yani Britanyalı Toriler bunu kaçırmamışlardı: "'Nasıl oluyor da,' diye soruyordu Samuel Johnson, 'en gür özgürlük haykırışlarını zenci sahiplerinden duyuyoruz?'" (Davis, *a.g.y.*, s. 3).

37. "Özgürlük bitkisinin öyle narin bir tabiatı vardır ki kölelik mahallesinde uzun süre yaşayamaz" (Benjamin Rush [1773], aktaran Davis, *a.g.y.*, s. 283).

38. Thomas Jefferson, Bağımsızlık Bildirgesi'nin dolaşıma sokulmayan bir hükmünde, Britanya Kralı III. George'a dair şöyle bir suçlamada bulunmuştu: "[III. George] bizatihi insan doğasına karşı acımasız bir savaş açmış, kendisine asla zararı dokunmamış uzak bir halkın nezdinde hayatın en kutsal yasalarını ve özgürlüğü ayaklar altına almış, bu insanları esir alıp başka bir yarıkürede köleliğe sürüklemiş... İNSAN alınıp satılan bir piyasayı açık tutmaya karar vermişti... Şimdiyse bu insanları bizlerle birlikte silaha sarılmak, *kendisinin* de zorla saldırttığı halkı katletmek ve böylece, bir halkın *özgürlüklerine* karşı işlenmiş eski suçları onları bir başka halkın *hayatlarına* karşı işlemeye teşvik ettiği suçlarla ödemek suretiyle, onları *bizatihi* mahrum ettiği özgürlüğü satın almak üzere galeyana getiriyor" (Davis, *a.g.y.*, s. 273)

39. "Bizlerin de tüm diğer insanların da... özgürlüklere doğal bir hakkı vardır ve kimse birbirini bu haktan mahrum bırakmamalıdır, zira hepimiz özgür doğmuş insanlarız ve Tanrı'nın bu inayetinden herhangi sözleşme ya da anlaşmayla mahrum bırakılmış değiliz" (aktaran Davis, *a.g.y.*, s. 276).

40. Amerikan Devrimi kölelik sorununu çözememişse de, en azından bu sorunun *algılanmasını* sağlamıştır. Tutarlılık arzusu da içiboş bir retorikten ibaret değildi. New England kasaba toplantılarında alınan kölelik karşıtı kararlarda, 1777 tarihli Vermont anayasasında, kölelerin azat edildiği bireysel vasiyetnamelerde, Rhode Island'ın köle ithalini yasaklayan 1774 tarihli yasasında ve Pennsylvania'nın, Thomas Paine'in (Britanya işgalinden "kutlu kurtuluşumuzun minnet duyduğumuz anısına") yazdığı dibace uyarınca kabul edilen 1780 tarihli aşamalı resmi kurtuluş hükmünde ortaya konulmuştu (Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 285-86).

leliği reddettiğini" söylüyordu.[41] Fakat ABD'nin özgürlük mücadelesinin kolonyal doğası, siyasi söylem ile toplumsal kurumlar arasındaki farklılığı sürdürmeyi bir şekilde mümkün kılmışken, on yıl kadar sonraki Fransız Devrimi örneğinde, Fransızlar ülke içindeki devrimci gelişmeler ile ülke dışında kolonilerindeki gelişmeler arasındaki temel çelişkilerle karşı karşıya kaldıklarında, köleliğin çeşitli anlamları kolay kolay ayrılamayacak bir biçimde birbirine girmişti. Fransız kolonilerinde köleliğin –yalnızca mecazi benzetmesinin değil, gerçekten var olan köleliğin– ortadan kalkması için yıllar boyunca kan dökülmesi gerekmiş, yine de bütün bunların sonucunda sadece geçici kazanımlar elde edilebilmişti. Köleliğin ilgası evrensel özgürlük idealinin mümkün olan tek mantıksal sonucu olsa da, kölelik devrimci fikirler, hatta Fransızların devrimci eylemleri sayesinde değil, bizzat kölelerin eylemleri sayesinde kaldırıldı. Bu mücadelenin merkeziyse Saint-Domingue kolonisiydi. 1791'de, Fransa'daki en ateşli kölelik karşıtları bile daha ayak sürürken, sadece Fransa'nın değil tüm koloni dünyasının en zengin kolonisi olan Saint-Domingue'deki yarım milyon köle, kendi özgürlük mücadelesini kendi ellerine almış, yasal yollara başvurmak yerine şiddet içeren, örgütlü isyanlara yönelmişlerdi.[42] 1794'te, Saint-Domingue'nin

41. Trouillot, *Silencing the Past*, s. 85. Diderot ile D'Alembert'in yayıma hazırladığı *Encylopédie*'de reel kölelik hakkında maddeler de vardı. "Négres" [Zenciler] başlıklı maddede onların emeğinin "şeker, tütün, çivitotu vb.nin yetiştirilmesi için elzem olduğu" belirtilmiş olsa da, Jaucourt'un yazdığı maddeler güçlüydü: "Esclavage" [Kölelik] maddesinde köleliğin doğaya aykırı olduğu söyleniyor; "Liberté naturelle" [Doğal Özgürlük] maddesinde koloniler, plantasyonlar ve maden ocakları için kölelere ihtiyaç duyulduğundan doğal hukuka karşı dinin bir mazeret olarak kullanıldığına işaret ediliyordu; "Traité des Négres" [Zenci Ticareti] maddesinde kölelerin ticarete konu olmasının, tüm insanlık ve eşitlik yasalarınca yasaklanan, "gayri meşru bir alışveriş" olduğu ve kolonilerin mahvına sebep olacak olsa bile köleliğin ilgasının gerekli olduğu belirtiliyordu: "Bırakalım koloniler bunca kötülüğün sebebi olmaktansa mahvolup gitsinler." Fakat ırkçılık bu metinlerde yine de mevcuttu (Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 254-61) ve köleleri özgürlüğe hazırlamak için köleliğin tedricen ortadan kaldırılması tavsiyesinde bulunuluyordu.

42. Köleler arasındaki bu gizli ittifakın başını çeken kişi, Afrika'nın çeşitli kültürlerinden köleleri bir araya getirdiği gibi, Batılı kültürel simgeleri de içeren yeni bir bağdaştırmacı kült olan Vudu kültünün rahiplerinden Boukman'dı (ilerideki 129. dipnota bakınız). Boukman kölelere şöyle sesleniyordu: "Bizi çoğu kez ağlatmış beyazların tanrılarının simgesini atın ve hepimizin yüreğinde konuşmakta

silahlı siyahları, Fransa Cumhuriyeti'ni bu adada köleliğin fiilen ortadan kaldırıldığını kabul etmeye zorladılar (Fransız koloni idarecilerinden Sonthonax ile Polverel kendi başlarına hareket ederek bu adada köleliğin kaldırıldığını ilan etmişlerdi).[43] Eskinin köleleri, 1794'ten 1800'e uzanan dönemde özgür insanlar olarak, Saint-Domingue'nin toprak sahibi beyaz ve melez kolonicilerinin burayı işgal edip köleliği yeniden tesis edeceğini umdukları Britanya güçlerine karşı mücadele ettiler.[44] Toussaint Louverture önderliğindeki siyah ordusunun Britanya'yı yenilgiye uğratması, Britanya'daki kölelik karşıtı hareketi güçlendirip 1807'de Britanya'nın köle ticaretini askıya almasına giden yolun taşlarını döşemişti.[45] 1801'de, eskiden bir köle olan ama artık Saint-Domingue'yi yöneten Toussaint Louverture, Paris'teki hükümetin köleliği tekrardan uygulamaya koya-

---

olan özgürlüğün sesine kulak verin" (James, *Black Jacobins*, s. 87). Saint-Domingue'de köle isyanları gayet periyodik biçimde vuku bulmuşsa da (1791'deki büyük başkaldırıdan önce, 1679, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782 ve 1787'de; bkz. Dupuy, *Haiti*, s. 34), Fransız Devrimi'nin radikalleşmesi bağlamında, Boukman'ın ayaklanma çağrısı Avrupalıların köle isyanları hakkındaki algısını değiştirmişti – uzun zamandır devam eden köle isyanlarından biri değil, Avrupa Devrimi'nin genişlemesiydi bu: "1791'in yazındaki haberlerin odağında Varennes'e doğru kaçış, Fransız kraliyet ailesinin yakalanması ve Saint-Domingue'deki kölelerin isyanı vardı" (Paulson, *Representations of Revolution*, s. 93).

43. Kölelik, Paris'ten gelen emirlerden bağımsız hareket eden Polverel ve Sonthonax tarafından 1793'te ilga edilmişti. Bu iki adamın rolü konunun uzmanları tarafından ihmal edilmiştir ki, Trouillot'nun hoş tabirini kullanmak gerekirse, "geçmişi susturan" bir başka akademik körlüktür bu (bkz. Trouillot, *Silencing the Past*). Marcel Dorigny'nin yayına hazırladığı, bir nevi iade-i itibarın başlangıcı mahiyetindeki sempozyum kitabına bakınız: *Léger-Félicité Sonthonax*; özellikle de, bkz. Desné, "Sonthonax vu par les dictionnaires", s. 113-20. Bu metinde Sonthonax'ın adının yirminci yüzyıl boyunca Fransa'nın bibliyografik ansiklopedilerinden neredeyse tamamen silinmesinin izleri sürülür.

44. Fransa Cumhuriyeti için savaşanlar bağlamında Sonthonax ve Polverel'in yaptığı gibi, Britanyalılar da kendi saflarında savaşmayı kabul eden Saint-Domingue'li kölelere özgürlük vermeyi pragmatik bir şekilde kabul etmek durumunda kalmışlardı. Bu politikaların sonucunda kölelerin özgürlüğe ulaşamayacağı yolundaki her türlü ontolojik savın altı oyulmuştu; bkz. Geggus, "British Occupation of Saint-Domingue", s. 363.

45. Geggus şöyle der: "Kölelik karşıtı hareketin 1804'te aniden yükselişe geçmesinde Haiti'nin oynadığı rol akademik literatürde büsbütün gözardı edilmiş gibi görünüyor. Ama anlaşılan bu rol hayli önemliydi" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 116). Geçmişin susturulduğu bir başka akademik körlük örneğiyle karşı karşıyayızdır burada.

bileceğinden şüpheleniyordu.[46] Ama cumhuriyete hâlâ sadık biri olarak,[47] koloni için öyle bir anayasa yazmıştı ki bu metin; demokrasiye ilişkin öncülleri açısından değilse de yurttaşlık tanımındaki ırksal kapsayıcılık bakımından, kendi türü içinde dünyadaki en ileri belgeydi.[48] 1802'de, Napolyon köleliği ve *Code Noir*'ı yeniden tesis etmek üzere harekete geçti ve Toussaint'ı tutuklattıktan sonra sınırdışı edip Fransa'ya gönderdi. Ve Toussaint 1803'te Fransa'da bir hapishanede öldü. Napolyon koloniyi boyunduruk altına almak için Leclerc önderliğindeki Fransız birliklerini gönderip siyah halka karşı "bir soykırım savaşına tekabül eden"[49] vahşi bir mücadeleye girişince, Saint-Domingue'nin siyah yurttaşları bir kez daha silahlarına davranıp kendilerini gösterdiler. Leclerc'in kendi sözleriyle: "Toussaint'ı ortadan kaldırmak yetmez; iki bin önder daha var."[50] 1 Ocak 1804'te, yeni askeri önder, köle olarak dünyaya gelen Jean-Jacques

46. 1796'da, General Laveaux Toussaint'ı valiliğe atamış ve onu cumhuriyetin kurtarıcısı ve Raynal'ın tahmin ettiği siyahı Spartaküs olarak selamlamıştır; bkz. Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, s. 233. 1802'de, *Code Noir* Martinik ve Guadeloupe'de yeniden uygulamaya konulmuştur (gerçi Saint-Domingue hakkında hiçbir şey söylenmemiştir).

47. Louverture daha önce İspanya Kralı ile ittifak içine girmiş ve bir İspanyol kolonisi olan adanın doğu kısmında askeri operasyonlar düzenleyip çalışmıştı; ama Fransız Meclisi'nin köleliği ilga ettiğini öğrendiği anda, İngilizlere karşı Sonthonax'ın saflarına katılıp tutuklanana kadar Fransa Cumhuriyeti'ne sadık kalmıştı (Geggus tartışma konusu olmuş bu ittifak değişimlerini şu yazısında tahlil eder: "From His Most Catholic Majesty", s. 488-89).

48. Toussaint anayasanın yazılmasında kendisine yardımcı olmaları için altı kişiden oluşan bir meclis toplamıştı (bu kişilerin arasında, Bordeaux'da yetişmiş, melez avukat Julien Raimond da yer alıyordu; kendisi hakkında ileride daha fazla bilgi sunulacak):

"Anayasa en başından sonuna kadar Toussaint L'Overture'dür; Toussaint yönetim ilkelerini oraya nakşetmiştir. Kölelik bir daha hiç geri getirilmemecesine ilga ediliyordu. Rengi ne olursa olsun her insan her türlü işe girebilirdi ve erdemler ile yetenekler dışında başka hiçbir ayrım ve yasanın kamusal bir işin yapılması amacıyla tanıyabileceğinden başka hiçbir üstünlük yoktu. Toussaint Anayasa'ya, Fransa'da yurttaşlık hakları elinden alınan siyasi göçmenler listesinde yer alanlar dışında, "her ne sebepten ötürü olursa olsun" koloniде olmayan tüm mülk sahiplerinin haklarını koruyan bir maddeyi ilave etmişti. Diğer konularda tüm iktidarı kendi ellerinde toplamıştı" (James, *Black Jacobins*, s. 263).

Toussaint'ın rejimi dominyon statüsünün haberini vermişti. Fransa ise aydınlanmış bir emperyalizm politikası kurmaya yönelik bu şansı kaçırmıştı.

49. Geggus, "Slavery, War, and Revolution", s. 22.

50. James, *Black Jacobins*, s. 346.

Dessalines, Fransa'dan bağımsızlığı ilan etmenin son adımını attı ve böylece köleliğe son verilmesini koloni statüsüne son vermeyle birleştirdi. Ya Özgürlük Ya Ölüm şiarıyla (bu sözler, mavi-beyaz-kırmızı Fransız bayrağının beyaz şeridinin çıkarılmasıyla elde edilen bir bayrağa yazılıydı),[51] Fransız birliklerini mağlup edip beyaz halkı yok etti; 1805'te, "siyah" yurttaşlardan oluşan bağımsız, anayasası olan bir ulus, Napolyon'unkini aksettiren bir "imparatorluk", yani Arawak dilinde adlandırdığı Haiti'yi kurdu.[52] O zamana kadar, kölelerin ve kolooninin tamamen özgürleşmesiyle sonuçlanan bu olayların eşi benzeri yoktu. "Bundan önce hiçbir köle toplumu kendi yönetici sınıfını devirmemişti."[53]

Saint-Domingue'nin Afrikalı kölelerinin kendi kendilerini özgürleştirmeleri, cebren, Avrupalı ve Amerikalı beyazlar tarafından tanınmalarını sağladı – bu tanıma korkmadan ibaret olsa bile. Ayrıca, eşitlikçiliğe sempati duyanların saygısını kazanmalarını da sağladı. Neredeyse on yıl boyunca, beyazları şiddet yoluyla ortadan kaldırmadan, yani bir bakıma bile bile evrenselci ilkelerden geri adım atmadan önce, Saint-Domingue'nin siyah Jakobenleri Aydınlanma'nın insan özgürlüğü hedefini etkin bir şekilde gerçekleştirme açısından Fransa'yı geride bırakmış ve Fransız Devrimi'nin bir Avrupa fenomeninden ibaret olmadığını, içerimleri bakımından dünya-tarihsel bir mahiyeti olduğunu ortaya koymuşlardı.[54] Başka türlü anlatıları, kolonideki olayları Avrupa tarihinin çeperlerine yerleştiren anlatıları yadırgamaz olduysak şayet, fena halde yanılıyoruz de-

51. Bkz. James, *Black Jacobins*, s. 365. Saint-Domingue devrimini desteklemek amacıyla bir Boston gazetesinde takma adla bir yazı yazan Abraham Bishop "dünyaya 'Ya Özgürlük Ya Ölüm' haykırışına ses vermeyi öğretmiş Amerikalı devrimcilerin 'tüm *beyazlar* özgürdür değil, *tüm insanlar özgürdür*' dediğini belirtiyordu" (Davis, *Revolutions*, s. 50).

52. Dessalines'in anayasasında melezlik ve çeşitli ırklararası statü kategorileri yasa kapsamına sokulmamaya çalışıldığından *tüm* Haitililerin siyah olduğu belirtiliyordu. Dessalines 1806'da bir suikasta kurban gitti; ardından Haiti iki kısma bölündü: Başında Henri Christophe'un olduğu bir kuzey "krallığı" ve başkanı Alexandere Pétion olan bir güney "cumhuriyeti".

53. Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 114.

54. Trouillot Haiti Devrimi'ni "o çağın en radikal siyasi devrimi" diye nitelendirir (*Silencing the Past*, s. 98). Blackburn ise şöyle der: "Haiti ilk bağımsız Amerikan devleti değildi, ama tüm yurttaşlarının özgürlüğünü güvence altına alan ilk devlet oydu" (*Overthrow of Colonial Slavery*, s. 260).

mektir. Saint-Domingue'deki olaylar, o zamanlarda Fransız Devrimi'nin gerçekliğini ve sonrasındaki dönemi anlamlandırmaya dönük çabalar için merkezi bir önem taşıyordu.[55] Dolayısıyla söz konusu olgulara bu açıdan bakmamız gerekiyor.

6

İsterseniz şimdi de köleliğin kaldırılmasının mantıksal gelişimini, bu deneyimi yaşayan Avrupalıların bilinçlerinin evrimi çerçevesinde değerlendirelim. Fransız devrimciler kendilerini daha en başından beri, insanları feodal eşitsizliklerin "köleliği"nden azat edecek bir kurtuluş hareketi olarak görüyordu. 1789'da, Ya Özgür Bir Hayat Ya Ölüm, Köle Olacağımıza Ölelim, vb. sloganlar yaygındı ve Fransa milli marşı "Marseillaise" bu bağlamda "l'esclavage antique"i ["kadim köleliği"] kınıyordu.[56] Yalnızca belirli bir hükümdarın tiranlığına değil, insan özgürlüğünün genel ilkelerini ihlal eden gelmiş geçmiş tüm geleneklerin tiranlığına karşı yapılmış bir devrimdi bu. Alman gazeteci Johann Wilhelm von Archenholz (ki kendisine daha sonra yine kulak vereceğiz), 1789 yazındaki olayları anlatırken o bildik gazeteci tarafsızlığını bir yana bırakıp coşkuyla şöyle haykırıyordu: "Zincirlerini öpmeye alışmış [Fransız "halkı" (*Volk*)], sadece birkaç saat içinde, karşısına çıkan her şeyi yerle bir eden bir cesaret fırtınasıyla bu devasa zincirleri paramparça edip geçmişte Romalılar ve Yunanlıların, bugün de Amerikalılar ve Britanyalıların olduğundan daha özgür hale geldi."[57]

55. Fransız Devrimi, Napolyon'un İngilizlerini düşündüğünü iddia ettiği gibi, "suistimallerin ıslah edilmesinden mi ibaretti, yoksa, ölüm döşeğinde söyleyeceği gibi, "tam bir toplumsal yeniden doğum" mu olmuştu (Paulson, *Representations of Revolution*, s. 51)? Napolyon, yaşamının sonlarında, Toussaint Louverture'a yaptıklarından pişman olmuştu.

56. Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, s. 230.

57. Aktaran Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, s. 29. (Ruof'un "Archenholtz" diye yazışı alışılmadıktır). Archenholz şöyle devam etmişti: "Alman halkı onları onurlandırmalı, zaten böyle yaptığında kendi kendini de onurlandırmış olacaktır" (s. 30). 1792'de, Fransa'daki devrimci durumu tasvir ederken bir kez daha kölelik metaforuna başvurup "geçen birkaç yıl içinde köleliğin en derin bataklığından kurtulup... özgürlüğün tatlı meyvelerini doya doya tatmış, yeryüzündeki

Peki bu sırada Fransız nüfusunun çok geniş bir kısmının zenginlik kaynağı olan koloniler ne âlemdeydi? Kolonilerin 1789 olaylarına verdiği tepkide bahis konusu olan şey özgürlüğün anlamıydı ve bu en çok da kolonilerin en kıymetlisi olan Saint-Domingue için geçerliydi. Saint-Domingue'deki plantasyonların kimi Kreol* sahiplerinin veya işletmecilerinin ısrarla savunduğu gibi, koloni ahalisi Amerikalıların izinden gidip isyan mı edecekti? Ya da kardeşçe onların saflarına katılıp bu insanların "özgür" Fransız yurttaşları olduklarını mı ilan edeceklerdi? Bunu yapacak olurlarsa, kimleri yurttaştan sayacaklardı? Mülk sahiplerini elbette.[58] Peki sadece beyaz olanlarını mı? Saint-Domingue'deki tarım arazilerinin yaklaşık üçte biri melezlerin elindeydi.[59] Öyleyse melezlerin, dahası özgür siyahların da yurttaş sayılması gerekmez miydi? Fransız yurttaşı olmanın turnusol kâğıdı mülkiyet miydi yoksa ırk mıydı? En önemlisi, eğer Afrikalılar ilkesel olarak yurttaş sayılabiliyorsa, yani *Code Noir*'ın altında yatan örtük ırkçı varsayımlar geçerli değildiyse, siyahları köleleştirmenin hâlâ meşru olması nasıl haklı gösterilebilirdi?[60] Ve eğer bu durum haklılaştırılamazsa, sömürge sistemi nasıl muhafaza

---

en yoğun nüfuslu uluslarının birinin [halkının] yine çok geçmeden usulca boyunduruk altına girip kırılmış zincirlerini oyuncak gibi görüp görmeyeceğini" sormuştu... "Avrupa'nın birleşik kudreti bile bu kaya karşısında yıkılır" (s. 49).

* Batı Hint Adaları'nda doğmakla beraber aslen Avrupalı olan. –*ç.n.*

58. 1790'da, Saint-Domingue'deki bir kolonimeclisi oy kullanma hakkını mülk sahibi olmayan beyazlara da vermiş (böylece oy hakkının kapsamı Fransa'dakinden daha geniş olmuştu) böylece siyasi dışlamanın ırksal doğasını pekiştirmişti; bkz. Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, s. 183.

59. Blackburn, büyük çoğunluğu beyazların elinde olan 780 şeker arazisiyle karşılaştırıldığında, melezlerin batıda ve güneyde 2.000 kahve arazisine sahip olduklarını söyler: "St. Domingue'de beyaz olmayan özgür insanların sayısı neredeyse beyaz koloniciler kadar vardı, hatta belki de onlarınkinden daha fazlaydı." Beyaz olmayan mülk sahiplerinin 100.000 kadar kölesi vardı: "Kısmen Afrika kökenli olan kişiler, Amerikaların herhangi bir bölgesinde, mülk sahibi sınıfların saflarında hiç bu kadar önemli bir yer almamıştır"; çoğu zaman "bir Fransız babanın seçkin adını taşıyorlardı" (*Overthrow of Colonial Slavery*, s. 168, 169).

60. Baron de Wimpfen kolonicilerin kölelerinin karşısında *özgürlük* ya da *eşitlik* demekten korkup korkmadıklarını soruyordu; bkz. James, *Black Jacobins*, s. 82. Ama yine de, 1792'de cumhuriyetçilerin, Sonthonax'ın söylediği şu sözü kuvvetle dile getirdikleri pek nadirdi: "'Beyazlar'la eşit olan özgür insanlar tıpkı köleler gibi aynı zamanda siyahsa, Siyahları kölelik altında tutmak mümkün değildir'" (Thibau, "Saint-Domingue à l'arrivée de Sonthonax", s. 44).

edilebilirdi? Özgürlüğün mantığının kolonilerde yavaş yavaş gözler önüne serilmesi, Fransız burjuvazisinin (devrim de şüphesiz onların siyasal devrimiydi zaten) bu kadar büyük bir kısmını destekleyen köle ekonomisinin tüm kurumsal çerçevesini ifşa etme tehlikesini doğuruyordu.[61] Yine de, burjuvazinin devrimine Fransızların kendilerini içinde gördüğü evrensel çerçevede meşruiyet kazandıran tek şey özgürlük mantığıydı.

Haiti Devrimi'nde, Fransız Aydınlanması'nın idealleri zorlu, çetin bir sınavdan geçmişti. Ve burjuva okur kitlesinin bir parçası olan her Avrupalı bunu biliyordu.[62] "Dünyanın gözleri şu an St. Domingo'nun üzerinde"[63] – en başından beri Fransız Devrimi'ni ele alan, 1792'den beri de Saint-Domingue'deki devrim hakkında haberler yazan Archenholz'un kurduğu *Minerva* dergisindeki bir makale bu sözlerle başlar.[64] Tam bir yıl boyunca, 1804 sonbaharından 1805'in

61. Yaklaşık olarak 1.100 vekilden oluşan Kurucu Meclis'te (1789-91), on kişiden birinin Saint-Domingue'de hisseleri vardı; bkz. Thibau, "Saint-Domingue à l'arrivée de Sonthonax", s. 41.

62. (1788'de kurulan) Amis Des Noirs bu tartışmanın zemininin kurulması açısından önemliydi. Çok sayıda üyeleri olmasa da, yazarlar ve broşürcüler olarak (Condorcet, Brissot, Mirabeau, Henri Grégoire) etkili oluyorlar, kaleme aldıkları metinlerde kolonilerdeki kölelerin içinde yaşadıkları koşulları kınıyorlardı. Marcus Rainsford 1805 yılında, dolaşıma giren yazıları sayesinde, zenci kölelerin "Avrupa'daki kasabaların yarısında yapılan sohbetlerin öne çıkan tartışma ve üzüntü konuları olduğunu" yazmıştı; bu yazarlar, "köleliğin sefaletlerini mutsuz edici bir belagatle" tasvir ediyorlardı ve "hiç şüphesiz, köleleştirilmiş Afrikalıda ya da onun soyunda sadece uyumakta olan o isyan ruhunun, geniş bir temelde, harekete geçmesine sebep olmuşlardı"(Rainsford, *Historical Account*, s. 107). Amis des Noirs 1791'e kadar yalnızca aşamalı özgürleşmeyi onaylıyordu; o tarihten sonraysa özgür siyahların ve melezlerin haklarını desteklemişlerdi; kölelik fiilen ilga edildiğindeyse (1794), Robespierre'in tasfiyelerinin birer kurbanı olarak yok olmuşlardı. Köleliğin ilgası Robespierre'in düşmanları olan Jirondenlerle bir tutulur olmuştu: "Jirondenler İngiltere'nin üstünlük kazanması için kolonilerde gizliden gizliye fitne ve fesat tohumları ekmek ve Fransa'nın imparatorluğunu mahvetmek için köleliğin ilgasını desteklemekle itham ediliyorlardı... Robespierre'in [Konvansiyon'un] 4 Şubat tarihli [oybirliğiyle köleliğin ilgasına karar verilen] oturumuna katılmamış olması dikkat çekiciydi; zaten kendisi bu kararın altına imzasını atmamıştı" (Fick, "French Revolution in Saint-Domingue", s. 68; krş. Bénot, "Comment la Convention a-t-elle voté l'abolition", s. 13-25).

63. Archenholz, "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo", s. 340. Bu yazı Archenholz'un *Minerva*'da çıkan 1804 tarihli makaleye yazdığı editoryal sunuş yazısıydı (s. 341-45); bu yazıda devrimin şiddetine eleştirel bir şekilde yaklaşılıyor ve bir "zenci-devleti"nin yaşarlığına şüpheyle bakılıyordu.

sonuna kadar, *Minerva*'da, okurlara gerek bu Fransız kolonisinin –Ya Özgürlük Ya Ölüm! şiarıyla[65]– verdiği nihai bağımsızlık mücadelesi, gerekse de ondan önceki on sene zarfında vuku bulan olaylar hakkında bilgi veren, aralarında kaynak belgeler, haber özetleri ve görgü tanığı ifadelerinin de bulunduğu, toplamda yüz sayfayı aşan bir yazı dizisi yayımlanmıştır. Archenholz bu devrimin şiddetine (keza Fransa'daki Jakoben Terör'e) eleştirel yaklaşmış, ama Toussaint Louverture'ü takdir etmeye başlamış ve Toussaint'ın karakterini, önderliğini ve insanlığını göklere çıkaran Britanyalı yüzbaşı Marcus Rainsford'un yeni elyazmasından bir bölümün Almanca çevirisini yazı dizisinin bir parçası olarak yayımlamıştır.[66]

Archenholz'un dergisinde İngilizce ve Fransızca kaynaklardan özgürce yararlanılması, Archenholz'un yazdıklarının Avrupalı okur kitlesinin geniş bir kesimine aktarılmış haberleri yansıtmasını sağlamış; ayrıca *Minerva*'daki makaleler de daha sonra "sayısız gazete"de yer bulmuştur (fikri mülkiyet kısıtlamalarına rağmen, belki de internet ortaya çıkana kadar eşi benzeri görülmemiş, kozmopolit ve açık bir iletişim durumudur bu).[67] 1803'ten sonra Fransız basınında sansür uygulansa da,[68] Britanya'daki (ayrıca ABD ile Polonya'daki)[69]

64. Bkz. "Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen", *Minerva* I (Şubat 1792), s. 286-319. Bu makalede melezlerin hakları, Brissot'nun konumu ve Amis des Noirs destekleniyordu.

65. Dessalines'in 1803'ün mayıs ayında haykırdığı bu şiar Archenholz'un şu yazısında nakledilmişti: "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo", s. 506.

66. Rainsford'un İngiltere'de 1805 yılında (ve tam Almanca çevirisi ertesi yıl) basılan kitabında şöyle deniyordu:

"Haiti İmparatorluğu'nun yükselişi insan soyunun durumunu kuvvetle etkileyebilir... Zencilerin kendi ülkelerinde kendi düşmanlarını kuvvetle geri püskürtebildiği en eski zamanlardan beri bilinmektedir ve çağdaş bir yazar [Adanson, *Voyage à L'Afrique*, 1749-53] bizi bu insanların maharetleri ve erdemleri olduğuna ikna etmiştir; fakat bunun idrak edilebilmesi için on sekizinci yüzyılın sonlarında bir zenci sürüsünün berbat bir yozluktan çıkıp kendilerini en rezil türden kölelikten kurtarmasını ve aynı anda Avrupa'nın kolonilerinde toplum ilişkilerini yerine getirmesini, yasalar çıkarmasını, ordular kurmasını beklemek gerekmiştir. Aynı dönem büyük ve zarif bir ulusun [Fransa]... ilk dönemlerin barbarlığına geri dönüşüne şahitlik etmiştir" (*Historical Account*, s. x-xi).

Rainsford Haiti Devrimi'ni "çağın en kayda değer ve mühim olayları arasında" görüyordu (*Historical Account*, s. 364).

67. Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, s. 62.

gazeteler ve dergiler Saint-Domingue'deki nihai devrimci mücadele sırasında yaşanan olaylara yer vermişlerdi – bu yayınların arasında *Edinburg Review* da vardı.[70] William Wordsworth Şubat 1803'te *Morning Post*'ta "Toussaint Louverture'e" başlıklı bir sone yayımlamış, bu sonesinde Fransız kolonilerinde *Code Noir*'ın yeniden uygulamaya konulmasından nasıl esef duyduğunu ifade etmişti.[71]

Almanca yayın dünyasında, *Minerva* olayları çok farklı bir biçimde ele alıyordu. Daha 1794'te, yani kurulalı iki yıl geçtikten sonra siyasi dergilerin en iyisi olarak itibarını sağlamlaştırmıştı. Taraftsız, nesnel, olgusal olmaya çalışıyor; "torunlarımız için... öğretici olacak" "tarihsel hakikate" ulaşmayı hedefliyordu.[72] Amacı, derginin (İngilizce!) düsturuyla söylersek, "*to shew the very age and body of the time its form and pressure*", yani "çağa ve döneme şekil vermek ve ağırlığını koymak"tı.[73] Derginin tirajı 1798'de üç bin ci-

68. "Fransa'da daima küçük hiziplerin meselesi olmuş köleliğin ilgasını artık savunan kalmamıştı. Saint-Domingue'yi yeniden fethetme girişimine koloniyle ilgili bir sürü literatür eşlik etmişti, ama bu büyük ölçüde (çeşitli derecelerde sövüp sayarak) kölelik karşıtlığının yarattığı etkinin sorumlusunun siyah devrim olduğunu söyleyen kolonicilerin eseriydi. Ardından, Saint-Domingue seferi başarısızlıkla sonuçlandığı için, kolonilerle ilgili tüm eserler topyekûn yasaklandı" (Geggus, "Haiti and the Abolitonists", s. 117).

69. ABD basınında çarşaf çarşaf Saint-Domingue hikâyesi anlatılıyordu. John Adams olan bitenlerden ötürü bir yandan ahlanıp vahlanıyor, diğer yandansa bu olayların bizatihi ABD başkaldırısının sebep olmuş olduğu şeyin mantıksal sonucu olduğuna inanıyordu. Köle devrimini köleliğin ABD'de ortadan kaldırılması gerektiğinin bir kanıtı olarak görenler de vardı – bir başka deyişle, iki taraf da bunun *dünya* tarihi açısından önemli olduğu kanısındaydı; bkz. Davis, *Revolutions*, s. 49-54. Savaş muhabirleri Polonya gazetelerine de düzenli olarak haberler yolluyordu, zira Saint-Domingue'de köleliği yeniden uygulamaya koymak üzere Napolyon tarafından gönderilen General Leclerc önderliğindeki askeri güce bir Polonya alayı da katılmıştı. Bkz. Pachonski ve Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy*.

70. Bkz. Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 113-15. Aslında, Toussaint Louverture'ün kahramanlaştırılmasını hariç tutarsak, haberlerin çoğu pek de lehte değildi.

71. Bu sone "muhtemelen Ağustos 1802'de Fransa'da yazılmıştı" (Geggus, "British Opinion", s. 140). Wordsworth Hegel'le aynı yıl doğmuştu (1770); ikisi de o zaman otuzlarının başlarındaydı. William Blake de Haiti Devrimi'ni şiirine katmıştı.

72. Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, s. 69-70. Archenholz "ilk görevi" nin "en katı tarafsızlık" (*strengste Unparteilichkeit*) olduğunu belirtiyordu (s. 40).

73. Baş sayfada yazılıydı bu. *Minerva*'yı inceleyenlerin Archenholz'un Saint-Domingue ve Haiti Devrimi'ne duyduğu yoğun ilgiyi keşfetmeleri için ilk dergiye

varındaydı (*günümüzde* yayımlanan ciddi düşünce dergilerinin baskı adedi göz önünde bulundurulduğunda, hatırı sayılır bir rakamdır bu), 1809'a gelindiğinde ise neredeyse iki katına çıktığı tahmin edilmektedir. *Minerva* gerek (kamusal alanda başlı başına önemli şahsiyetler olan) kadrolu muhabirlerce kaleme alınan içeriğinin niteliği, gerekse de aralarında Almanya'nın en nüfuzlu kişilerinden bazılarının olduğu okurlarının niteliği açısından, Archenholz'un hayat öyküsünü yazan Ruof'un sözleriyle, "yüzyıl dönümünün en önemli siyasi dergisi"ydi.[74] Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm "*Minerva*'yı devamlı okuyordu."[75] Goethe ve Schiller de okuyordu *Minerva*'yı (hatta Schiller Archenholz'la yazışıyordu)[76]; tanınmış okurlar arasında Klopstock (dergiye yazılarıyla katkı da veriyordu), Schelling ve Lafayette de vardı. yayımladığı mektuplardan bildiğimiz kadarıyla, *Minerva*'nın bir başka düzenli okuru da –bunu sizden daha fazla saklamanın âlemi yok galiba– felsefeci Georg Wilhelm Friedrich Hegel'di.[77]

---

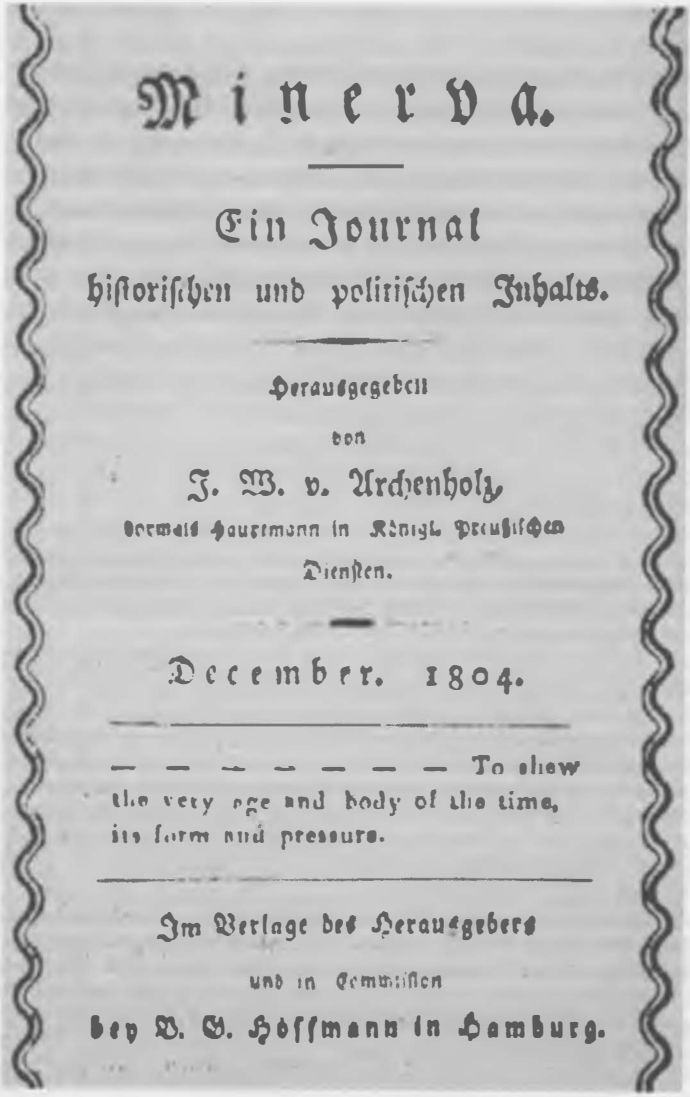
geri dönmeleri gerektiğini kaydedelim. Archenholz hakkında yazılmış iki monografide bu makalelerden bahsedilmiyor; bkz. Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz* ve Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholtz als "Zeitbürger"*. Fakat Schüller'in şu kitabına da bakılabilir: *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte*. Bu kitapta *Minerva*'da Saint-Domingue hakkında çıkan makalelerin bir özeti olduğu gibi, Rainsford'un o çok etki yaratmış Almanca tercümesi dahil olmak üzere, diğer Alınan dergileri ve kitaplarında Haiti Devrimi hakkında söylenenlere dair bir tartışma da yer alıyor (s. 103-8). Geggus bu kitaba dikkatimi ben bu makaleyi yazdıktan sonra çekmişti; yeri geldiğinde dipnotlarda künyesini belirttim.

74. Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, s. 131. Epey meşhur iki muhabirse Konrad Engelbert Olsner ile Georg Forster'di; ileride kendileri hakkında daha fazla bilgi verilecek. Tiraj rakamları için bkz. *a.g.y.*, s. 129-30.

75. Ruof, *a.g.y.*, s. 130.

76. Schiller 1794'te Archenholz'a bir mektup yazmış ve ona dergide Amerikan Devrimi'ne dair bir retrospektif yapmasını önermişti: "Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın kısa ve öz bir tablosunu çizmek aklınızdan geçmedi mi?" (Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, s. 45). *Minerva*'da böyle bir makale çıkmamış olsa da, 1791 ila 1805'te Saint-Domingue'de gerçekleşen olaylar hakkındaki yazı dizisi tasarlanışı açısından buna benziyordu.

77. Hegel Schelling'e Noel arefesinde (1794) Bern'den şunları yazmıştı: "Birkaç gün önce tamamen tesadüf eseri, Archenholz'un *Minerva*'sındaki 'O' imzalı mektupların yazarıyla konuştum. Bu mektupları biliyorsundur muhakkak. İngiliz olduğu zannedilen bu yazar aslında... Oeslner adında Silesialı bir adam... hâlâ genç ama epey çalışmış anlaşılan" (Hegel, *Hegel: The Letters*, s. 28). (1915'te yazan) Ruof Hegel'in *Minerva*'nın okuru olduğundan bahsetmez. Hegel'in mektup-


Minerva.

Ein Journal
historischen und politischen Inhalts.

Herausgegeben
von
J. W. v. Archenholz,
vormals Hauptmann in Königl. Preußischen
Diensten.

December. 1804.

— — — — — — — To shew
the very age and body of the time,
its form and pressure.

Im Verlage des Herausgebers
und in Commission
bey B. G. Hoffmann in Hamburg.

Şekil 6 *Minerva*'nın kapak sayfası.

anticipated,
expedition to
he, weather,
il frozen in.

our English

otlating be-
e Prince of
ceive an in-
rty situated
nat this in-
ions on the

very active
his country
st unsettle
fidently re-
ate Egypt;
le obstacle,
does space

Vienna of
of Vienna,
just set at
neville, the
in the for-
the greater
been tried,
Authorities,
recovered
are solely
ion of, the
hem as for-

ORIGINAL POETRY.

SONNET

No. III.

TO TOUSSAINT L'OUVERTURE

TOUSSAINT! the most unhappy man of men,
Whether the rural milk-maid by her cow
Sing in thy hearing, or thou list now
Alone in some dark dungeon's careless den,
O miserable Chieftain! Where and when
Wilt thou find patience? yet die not; do thou
Live, loving death, nor let one thought be foe
Be painful to thee! Thou hast left behind
Powers that will work for thee, air, earth, and skies;
There's not a breathing of the common wind
That will forget thee: thou hast great allies;
Thy friends are exultations, agonies,
And love, and man's unconquerable mind.

SPORTING.

BETTING ROOM, JANUARY 3.

Offered to Bet.—The field against two, the
Classes of the Oaklands Stakes.
5, to 4, p. p. on Quiz, against Highland Fling.
Stamford, and the field, against 4, for the Derby.
Bet to 1.—100 to 1 against Lord Grey's colt, for the
—11 to 1 that he did not win the Derby, and
9 to 1 against Sir H. Williamson's colt for the Derby.
7 to 2 against Duxbury, for the Oaklands.
100 to 5 it Pipylin, Gulliver, and Walton, did not
three clear Oaklands.
100 to 5 against Pipylin, Quiz, and Walton, for the
N.B. In both these bets the favourites are the

The Queen had a card party last night, at
Ingham-house, which was attended by a select
of distinguished fashionables: among whom
the Prince of

Şekil 7 Wordsworth'ün sonesi, *Morning Post*, 2 Şubat 1803.

7

Hegel uzmanları, "Hegel'in efendi-köle ilişkisi fikrinin kökeni nedir" diye tekrar tekrar sorarlar – Hegel için özgürlüğün dünya tarihindeki gelişiminin anahtarını sunan, ilk defa (Haiti ulusunun varoluşunun ilk yılı olan) 1805-6'da Jena'da yazılan ve (Britanya'nın köle ticaretini ilga ettiği) 1807'de yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi*'nde ayrıntısıyla ele alınan, efendi ile köle arasındaki "ölümüne mücadele" şeklindeki o meşhur metafora başvururlar. Sahiden de nedir bu fikrin kökeni? Alman felsefesinin düşünce tarihçileri, bunun cevabını aramak için tek bir yer bilirler: başka entelektüellerin yazıları. George Armstrong Kelly'ye göre belki de Fichte'nin yazılarına bakmak gerekir, "gerçi efendi-köle sorunu esasen Platon'a dayanır".[78] Judith Shklar bildik bir yola başvurup Hegel'in tartışmasını Aristoteles'e bağlar. Otto Pöggeler –ki Alman Hegel uzmanları arasında kendisinden daha iyi bir isim yoktur– söz konusu metaforun antik dönem felsefecilerinden gelmediğini, tamamen "soyut bir örnek ol-

---

larının Almanca baskısı elinde değildi; bkz. Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Jacques d'Hont ise kitabına *Minerva*'nın Hegel (ve Schelling) üzerindeki etkisine dair bir bölümle başlar ve bu etkinin "bütüncül" (*globale*) olduğunu söyler (*Hegel Secret*, s. 7-43). D'Hont'un *Minerva*'da Saint-Domingue hakkında çıkan makalelere hiç değinmediğini kaydedelim (onun meramı farklıdır, bkz. ileride 121. dipnot). Archenholz'dan daha radikal bir cumhuriyetçi olan Konrad Engelbert Oelsner (Robespierre karşıtı) bir Jirondendi; onun kahramanı Abbé Sieyés idi. Fransız Devrimi hakkında (bizatihi kendi tanıklıklarına dayalı olarak) yazdığı tarih kitabı *Luzifer*'e bakılabilir.

78. Kelly, "Hegel's 'Lordship and Bondage'", s. 260. Kelly Hegel'in yazılarının "Hegel'in kendi zamanı" çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular, ama bu bir düşünce zamanıdır (s. 272). Dolayısıyla Fichte, Schelling ve Hegel arasındaki felsefi farklılıkları göz önünde bulundurur: Fichte'nin tematiği (Hegel'in daha önce ele aldığı) karşılıklı tanıma gibi daha genel bir tematikti; halbuki efendi-köle diyalektiğinde "Hegel Fichte'nin tuhaf ve tehlikeli bir şekilde reddettiği bir asli eşitlik doktrinini savunmaktadır" (s. 269). Pek çok yorumcu bu noktada Hegel'i Fichte çerçevesinde tartışmayı tercih etmekte ve böylelikle Hegel'in ilk kez 1803'te ortaya koyduğu özgül tanınma örneğinin, yani efendi-köle ilişkisinin önemini azaltmaktadır. Örneğin bkz. (Ludwig Siep'in yolunu izleyen) Williams: "Tanınma hikâyesi Fichte ve Hegel hakkında bir hikâyedir" (*Hegel's Ethics of Recognition*, s. 26).

duğunu söyler.[79] Hegel ile Haiti arasında bağ kuran tek araştırmacı Pierre-Franklin Tavarès'dir; Hegel'in Abbé Grégoire'ı okumuş olduğunu ortaya koyan Tavarès, argümanını da buna dayandırır.[80] (1990' ların başlarında yazdığı eserleri, bildiğim kadarıyla, Hegel müesses nizamı tarafından kesinlikle gözardı edilmiştir.) Fakat Tavarès bile Hegel'in geç dönemini, efendi-köle diyalektiği tasavvur edildikten sonraki Hegel'i ele alır.[81] Efendi-köle diyalektiği fikrinin Hegel'in aklına Jena'da, 1803-1805 yılları arasında basını, yani dergileri ve gazeteleri takip etmesi vesilesiyle düştüğünü dile getirmeye kimse cüret edememiştir. Ama aynı Hegel, tam da efendi-köle diyalektiğini ilk kez tasavvur ettiği Jena döneminde, şunları yazar: "Sabahın erken saatlerinde gazete okumak, gerçekçi türünden bir sabah duasıdır. İnsan [bir taraftan] dünyaya ve Tanrı'ya, [diğer taraftan] dünyanın olduğu şeye karşı tutumuna [gazete okuyarak] yön verir. İnsanın nerede durduğunu bilmesi bakımından, ilki de ikincisinin verdiği güvenin aynısını verir."[82]

79. Bkz. Shklar, "Self-Sufficient Man", s. 289-303 ve Pöggeler, *Hegels Idee*, s. 263-64.

80. Bkz. Tavarès, "Hegel et l'abbé Gregoire", s. 155-73. Abbé [Henri] Grégoire Fransız kölelik karşıtları arasında Haiti'nin en sadık destekçisiydi gerçekten de. 1808'de *De la littérature des Nègres* adlı bir kitap yazmış; burada Fransızca ve İngilizce yazan siyahların yazınsal çabalarını ele alıyormuş gibi yaparak, Napolyon'un bu konu hakkındaki sansüründen "mahirane bir şekilde" kaçabilmişti: "Kitap esas olarak Afrika toplumu hakkındaydı, ama Grégoire bu kitabı fırsat bilip Domingue'li Toussaint Louverture ve (Martinik'te bir isyana önderlik etmiş) Jean Kina'yı övmüş ve Haiti siyasi açıdan hâlâ istikrarsız olsa da, bunun 1790'lar Fransası için de geçerli olmuş olduğunu söylemiştir" (Geggus, "Haiti and the Abolitonists", s. 117). 1820'lerin ortasında Haiti'de bir piskoposluğu kabul etmesi istenmiş, ama Haiti Cumhurbaşkanı Boyer'in tanınma karşılığında eski kolonideki plantasyon işletmecilerine muazzam miktarda tazminat ödemeyi kabul etmesinden hayal kırıklığına uğrayan Grégoire bu teklifi reddetmişti. Bkz. *a.g.y.*, s. 128.

81. Makalem ilk yayımlandığı zaman (2000), Tavarès'nin "Hegel et Haiti" başlıklı makalesini henüz görmemiştim. Bu makalede Hegel'in Hür Masonluk bağlantısı ele alınmaktadır. Tavarès'nin çalışmasını "Evrensel Tarih"te tartışıyorum. Tavarès doğru soruları gündeme getiriyor, ama bu sorulara verdiği cevaplar Fransızca kaynaklara dayalı ve kısmen spekülatif kalıyor. Schüller *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte* adlı çalışmasında Hegel'e, o da sadece (1820' deki) son yazılarına kısaca değinir ve burada öne sürdüğüm gibi arada dolaysız bir etki olduğunu söylemez; Hegel'in *Minerva* okuru olduğundan da bahsetmez.

82. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 543. Bu biyografinin Hegel çalışmaları açısından hâlâ kanonik bir mahiyeti olduğunu ve 1977'de

Dolayısıyla geriye yalnızca iki seçenek kalır: ya Hegel Aydınlanma Avrupası'ndaki kör özgürlük felsefecilerinin en körüydü ve burnunun dibindeki gerçekliği (gözünün önündeki kahvaltı masasında bulunan gazetede yazanları) gözardı etme konusunda Locke ile Rousseau'yu fersah fersah geride bırakıyordu; ya da Hegel gerçek efendilerine karşı isyan edip başarılı olan gerçek kölelerden haberdardı ve efendi-köle diyalektiğini düşünüp tasarlayarak bu çağdaş bağlam içinde geliştirmişti.[83]

Michel-Rolph Trouillot *Silencing the Past* (Geçmişi Susturmak) başlıklı önemli kitabında, Haiti Devrimi'nin "vuku bulurken bile düşünülemez bir şey olmak gibi kendine has bir nitelikle tarihe girdiğini" söyler. O zaman yaşayan pek çok kişinin, şablon kategorileri benimsedikleri göz önünde bulundurulduğunda, "gerçekleşmekte

---

(ve sonra 1998'de) yeniden basıldığını kaydedelim. Hegel'in gelişimine dair sayısız felsefi izah ve başka biyografiler olsa da, Hegel'in biyografisini yazarak Rosenkranz'ın yerini alacak hiçbir modern Alman yazarının çıkmamış olması şaşırtıcıdır. Örneğin, bkz. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*. Hegel'in dünyasının kimi veçheleri (sözgelimi, elyazması makalelerindeki su izleri bile) mikroskobik bir analize tabi tutulmuşsa da, hayatı hakkındaki bilgilerimizde şaşılası boşluklar vardır. Bu eşitsizliğin çeşitli sebepleri vardır ki bunların başında Hegel'in hayatının son on yılı için Berlin'e yerleşmeden önce (Würtemberg'ten Tübingen'e, Bern'e, Frankfurt'a, Jena'ya, Bamberg'e, Nürnberg'e ve Heidelberg'e) devamlı taşınmış olmasıdır; ayrıca ölmeden önce, kişisel evrakları dahil olmak üzere pek çok belgeyi atmıştı. Hegel'in ölümünden sonra, (meşru) oğlu Karl bu arşivin sorumlusu olmuştu ve eldeki kaynaklardan bazılarını da onun yok etmiş olması ihtimal dahilindedir. (Hegel'in Rosenkranz'ın biyografisinde adı geçmeyen gayri meşru oğlu Ludwig'e annesi 1806'da, Hegel *Tinin Fenomenolojisi* yazıldığı sırada hamile kalmış; Ludwig, Hollandalı ticaret filolarının bir üyesi olarak gittiği Endonezya'da, babasıyla aynı yıl, yani 1831'de vefat etmiştir.)

83. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Haiti ya da Saint-Domingue'den bahsedilmez, ama uzmanların metninde devrimin tartışıldığı konusunda tam bir fikir birliği içinde olduğu noktalarda, Fransız Devrimi'nden de bahsedilmez. Hegel'in gazetelere ve dergilere düşkün olduğu konusunda elimizde mebzul miktarda kanıt var; Tübingen'deki öğrencilik yıllarında Fransa'daki devrim olaylarını takip etmiş, 1790'ların sonlarında yaşadığı Frankfurt'ta, elinde kalemiyle gazeteleri okumuş, 1810'lar ile 1820'lerdeyse Britanya gazetelerinden, *Edinburg Review* ile *Morning Chronicle*'dan kimi kısımları defterlerine kaydetmiştir (bkz. ilerideki 135. dipnot). *Tinin Fenomenolojisi*'ni tamamlar tamamlamaz, günlük bir gazetenin editörü olmak üzere Jena'dan ayrılıp Bamberg'e taşınmıştır. Hegel sansürcüler tarafından Alman bölüklerinin nerede olduğu bilgisini ifşa etmekle itham edilince bu gazete batmıştı (Hegel kendini bu malumatı başka, zaten yayımlanmış haber kaynaklarından aldığını söylerek savunmuştu).

olan devrimi kendi çerçevesinde anlama"[84] konusundaki kifayetsizliğini vurgulamakta elbette haklıdır Trouillot. Fakat mevzu Haiti olduğunda, iki suskunluğu, geçmişteki suskunluk ile şimdiki suskunluğu birleştirmek gibi bir tehlike söz konusudur. Zira on sekizinci yüzyılda insanlar, "bugün bazılarımızın yaptığının" aksine, "insanlığın temel eşitliğini" ırksal olmayan bir çerçevede düşünmedilerse de, en azından nelerin olup bittiğini biliyorlardı; gelgelelim Haiti köle devriminin daha düşünülebilir bir şey haline geldiği günümüzde, geçmişin bilgisinin tevarüs edildiği disipliner söylemler inşa edilmiş olduğu için, bu artık daha görünmezdir.[85]

On sekizinci yüzyıldaki Avrupalıların Haiti Devrimi hakkında *düşünmesinin* sebebi tam da bu devrimin kendi önyargılarının çoğundaki ırkçılığa kafa tutuyor olmasıydı. Bu devrimin siyasi söylem açısından merkezi bir önem taşıdığını idrak edebilmek için, kölelerin devriminin destekçisi olmak gerekmez.[86] "Devrimler çağı gibi bir zamanda yaşayanlar bile, Haiti'nin kurulmasını olağanüstü bir şey olarak görmüşlerdi."[87] Ve devrim karşıtları bile bunun "felsefecilerin üzerinde düşünmesi gerekecek" "kayda değer bir olay" olduğunu düşünüyorlardı.[88] Marcus Rainsford 1805'te Haiti Devrimi'nin

84. Trouillot, *Silencing the Past*, s. 73.

85. *A.g.y.*, s. 82. Trouillot "genellemeci" tarihlerin bu görünmezliği üretmesini sağlayan çeşitli "silme formülleri"ni tartışır (s. 96-98).

86. Evanjelist Tory'lerden James Stephen 1804'ün yazında kaleme aldığı radikal bir broşürde beyaz köle sahiplerinin otoritesinin esas olarak kölelerin, "cehalet ve alışkanlıkla beslenen" irrasyonel korkularına dayandığını, bu "içgüdüsel ürküntü"nün, tıpkı hayaletlere duyulan inanç gibi, bir kez defedildi mi bir daha hiç dönmemecesine ortadan kaybolduğunu ileri sürmüştü (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 115). *Edinburg Review*'da James Stephen'a cevap yazan Henry Brougham "kölelerin itaatinin sadece direnmenin bedellerinin rasyonelce hesaplanmasından kaynaklandığına inanıyordu... Daha piyasa kafalı olan Brougham etki ve tepki çerçevesinde düşünüyordu" (s. 115-16). Brougham köle ticaretinin ilga edilmesi lehine öne sürdüğü savda da hesap kitabı ve ihtiyaçları göz önünde bulunduruyordu, zira Haiti'den sonra isyan riski bin kat artmıştı; bkz. *a.g.y.*, s. 116. Hegel'in 1817 ila 1818'de *Edinburg Review*'u okuduğunu kesin olarak biliyoruz ki onun bu ve diğer Britanya dergilerini okumaya çok daha önce başlamış olduğuna dair spekülasyonlar söz konusudur (bkz. 135. dipnot). Hegel'in modern'i ni esas itibariyle Hıristiyan olarak kavradığını göz önünde bulundurduğumuzda, bu tartışmada Stephen'ın tarafını tutmuş olabileceği düşünülebilir.

87. Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 113.

88. "Fransız plantasyoncu Drouin de Bercy bu olayın bitirilmesini ve halkın da ya katledilmesini ya da tehcir edilmesini arzu etse de bunun felsefeciler ve dev-

sebebinin hürriyetin "devrimci ruhu" olduğunu yazmıştı.[89] Bu ruhun, gerek ırklar gerekse de köleler ile özgür insanlar arasındaki sınırları aşıp bulaşıcı hale *gelebilmiş* olması, soyut bir "doğa" ontolojisine dönmeksizin, özgürlük arzusunun sahiden de evrensel olduğunu, *dünya*-tarihsel bir olay ve hatta paradigma değiştiren bir örnek olduğunu öne sürmeyi mümkün kılan şeyin ta kendisiydi. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazmadan evvel, karşılıklı tanıma temasını *Sittlichkeit* çerçevesinde ele almıştı: yani toplum düşmanı suçlular ya da dinsel cemaatin karşılıklı ilişkileri veya kişisel duygulanım açısından. Ama daha otuzlarının başlarında olan bu genç hoca, şimdi, cüretli bir hamleyle (yerleşik felsefi söylem için daha kabul edilebilir olan) bu önceki versiyonları reddediyor; daha önce Hobbes'tan Rousseau'ya kadar pek çok kişinin yaptığı gibi, kölelik karşısında bir tür mitik doğa durumu metaforuyla değil, kölelere karşı efendiler metaforuyla yola çıkıyor ve böylece, eserini görünmez bir mürekkep gibi sarıp sarmalayan çağdaş, tarihsel gerçeklikleri bu metne dahil ediyordu.

8

İsterseniz şimdi de Hegel'in efendi-köle diyalektiğini biraz daha ayrıntılı olarak ele alıp bu ilişkinin belirgin özelliklerini mercek altına alalım. (Bu bağlamda, hem *Tinin Fenomenolojisi*'ne hem de ondan hemen önce gelen 1803-1806 Jena metinlerine başvuracağım.)[90]

let adamlarının üzerinde uzun uzun fikir yürütmeleri gereken, kayda değer bir olay olduğunu düşünmüştü" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 113).

89. Bkz. Rainsford, *Historical Account*, 2. bölüm.

90. Jena metinleri içindeki değişimlere ve dolayısıyla Haiti Devrimi'nin tarihsel bağlamı içinde Hegel'in efendi-köle diyalektiği fikrinin gelişimine hakkını vermek başlı başına bir makale ister. Burada dört başı mamur bir akademik izaha kalkışmayacağım. Hegel'in 1803'teki Adam Smith okumasını dönüm noktası olarak gören bir hipotez öne sürebilirim sadece. İlk Jena *Systementwürfe*'de (1803-4) Hegel "tanınma muharebesi"ni öyle temalaştırır ki hem klasik etik cemaat (*Sittlichkeit*) kavramından hem de Hobbes'un bireyin kendini koruması (doğa durumu) kavramından kopulduğunun işareti verilir. (Kimi kısımlarının üzeri çizilip yeniden yazılmış ve en azından bir sayfası kayıp olan) o can alıcı, son "22. fragman", "karşılıklı tanınma"nın "mutlak zorunluluğu"na ilişkin bir tartışmayla baş-

Hegel efendinin konumunu *hem* siyasi *hem* de ekonomik bir çerçevede kavrar. *System der Sittlichkeit*'ta (Ahlak Sistemi, 1803) şöyle der: "Efendi genel olarak bol miktarda fiziksel ihtiyaca sahiptir, dolayısıyla diğeri [köle] yeterince fiziksel ihtiyaca sahip değildir."[91] İlk bakışta, efendi "bağımsız" durumdadır ve efendiliğin "özü de kendi için olmaktır"; halbuki "diğeri", yani köle "bağımlı" durumundadır

---

lar; mülkiyete verilen zararın intikamı "ölümüne" alınmalıdır (Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, s. 218n2). Hegel ailenin mülk sahibi reisi konusunda şunları yazar: "Hayatını verme değil, yara alma riskine girerse", "ötekinin kölesi olur [*er wird der Sklav des andern*]" (s. 221; Almanca kelime normalde *Sklave*'dir; burada ve eserlerinin çeşitli yerlerinde Hegel'in karşılıklı tanıma diyalektiği bağlamında iki terimi *birden*, yani hem *Knecht* hem de *Sklav(e)*'yi kullandığını kaydedelim). Peki ya "mülk" zarar verenin ta kendisi, *kendi şahsiyetine* verilen zararı hiç ödün vermeden özgürlüğünü ortaya koymak suretiyle onaran kölenin ta kendisiyse? Hegel bu soruyu gündeme getirmez, ama "halkın" (*das Volk*) "görenekleri"ni ve herkesin ortak "çalışma"sını tartışmaya geçer. Bu da onu çarpıcı bir şekilde Hobbesçu olmayan bir istikamete, modern fabrika emeğinin gelişmeyi önleyici, tekrara dayalı çalışma tarzının (Smith'in topluiğne üretimi örneğindeki işbölümünün) eleştirisine götürür; bkz. Hegel, *a.g.y.*, s. 227-28). Ardından Hegel küresel ekonomideki emekçilerin birbirlerine denetimsiz ve "kör" bir şekilde bağlı oluşunu, karşılıklı "bağımlılığa" (*Abhängigkeit*) dayalı "feci bir sistem" (*ungeheures System*) oluşturan ve "vahşi bir hayvan gibi terbiye edilmesi gereken" piyasa mübadelesinin "bürgerliche Gesellschaft"ını eleştirel bir şekilde tasvir eder (s. 229-230). 22. Fragman tam da Hegel'in, "şey"in (*das Ding*) genelliğinin "tanındığı" (*anerkannt*) biçim olarak "sahip olma" (*Besitz*) hakkındaki tartışmasının onu özel mülkiyet yasasında kölenin (varoluşunun tek gayesi çalışmak olan) bir şey olarak görülmesi çelişkisiyle karşı karşıya getireceği noktada (1804'te!) biter! Köle nevi şahsına münhasır bir metadır, zira burada mülkiyet özgürlüğü ile kişinin özgürlüğü dolaysız bir çelişki içindedir. Hegel'in elyazmasının birdenbire kesilmiş olmasının sebebi bu mudur? Bu bağlamda, Saint-Domingue'deki kölelerin isyanı (vurgunun mübadeleden emeğe kaydırılması yoluyla) bir ekonomik sistem (sonsuz ihtiyaçlar sistemi) ile siyaset, yani ölümüne bir mücadele yoluyla anayasal devletin kurulması arasında bağ kurmak suretiyle Hegel'i sözleşme karşılıklılığının kötü sonsuzluğundan ("feci sistem") kurtarmıştır.

91. Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 35; aktaran Harris, "Concept of Recognition", s. 234; Harris şöyle bir yorumda bulunur: "Yasal kişilik kavramı mülkiyetin 'kayıtsızlığı' (yani, evrensel ifadesi) olarak para kurumuyla el ele ortaya çıkar. Ardından bu biçimsel tanıma dünyası *mülklerinin kapsamı ölçüsünde* (yani, en nihayetinde para çerçevesinde) efendiler ile kölelere dönüştürülür" (s. 233).

Hegel'in Adam Smith okumasının ve "hayatın iktidarının eşitsizliğiyle birlikte tesis edilen" efendi (*Herr*) ile köle (*Knecht*) ilişkisinin ilk kez kayda geçirildiği yer *System der Sittlichkeit*'tır (s. 34) – gerçi bu iki tema henüz bir araya gelmemiştir. Hegel "ampirik olarak bitmek tükenmez" bir "ihtiyaçlar sistemi" olarak "artık"ın mübadelesi –bir halkın "çözülmesi"ne (yani "doğa durumuna" dönmesine?) yol

ve köleliğin "özü de bir başkası için yaşamak veya var olmaktır".[92] Kölenin ayırt edici niteliği, tanınmıyor olmasıdır. "Bir şey" olarak görülmektedir; "şeylik" köle bilincinin özüdür – zaten *Code Noir*'daki yasal statüsünün özü de budur.[93] Fakat diyalektik geliştikçe, efendinin bariz hâkimiyeti tersine dönerek efendinin aslında tamamen köleye bağımlı olduğunun ayırdına varması haline gelir. Hegel'in analizinin bu durumu betimlemeye ne kadar uygun olduğunu görmek için, efendi figürünü kolektifleştirmek yeterlidir: Kölelere sahip olan sınıf, zenginliğini oluşturan "bolluk" için, tamamen kölelik kurumuna bağımlıdır aslında. Dolayısıyla bu sınıf, kendi varoluşunu ortadan kaldırmadan, tarihsel ilerlemenin faili olamaz.[94] Dahası (bu figürü de kolektifleştirecek olursak) köleler şeyler, nesneler değil, maddi doğayı dönüştüren özneler olduklarını ortaya koymak suretiyle özbilince ulaşırlar.[95] Hegel'in metni söz konusu gerçekleş-

---

açan o "uçsuz bucaksız" ticaret– ile ilgilenir (s. 82, 84-85). Özel mülkiyetin mübadelesinde "şeylerin diğer şeylerle eşitliğinin olması" yasal hakkın temeli haline gelir, fakat bu ancak "bağlayıcı orta terim" olarak sözleşme yoluyla olur. Başka şeyler hakkında söylenebileceğinin aksine, bireyin hayata "sahip olduğu"nu söylemek imkânsızdır; dolayısıyla, "efendilik" [*Herrschaft*] ile "kölelik" [*Knechtschaft*] arasındaki bağlantı bir "ilişkisizlik" bağlantısıdır (*System der Sittlichkeit*, s. 32-37). Hegel şöyle der: "Pek çok halk arasında kadınlar aileleri tarafından satılır – ama erkek ile kadın arasındaki evlilik sözleşmesinin temeli bu olamaz." (Peki onun kendi kültürüne, kölelerin alınıp satıldığı Avrupa kültürüne ne demeli?) "Esir [*Knecht*] ile hiçbir sözleşme söz konusu değildir, ama esir ya da kadın hakkında bir başkasıyla sözleşme yapılabilir" (s. 37). Bu nedenle, "kölelerin durumu" [*Sklavenstand*] bir toplumsal sınıf (*Stand*) değildir, zira ancak biçimsel olarak bir evrenseldir. Köle [*der Sklave*] efendisiyle bir tekillik [*Einzelnes*] olarak ilişkilidir" (s. 63). Haym'a göre, *System der Sittlichkeit*'ın yazılmasına kaynaklık eden ders el yazması (kaybolduğundan ötürü) ne yazık ki "salt tarih"e dönüşmüştür (*Hegel und seine Zeit*; aktaran Harris, "Concept of Recognition", s. 164); bu "salt tarih"in sırf neyle ilgili olduğunu bilmek bile ilginç olurdu.

92. Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 234.

93. Hegel, *a.g.y.*, s. 235.

94. Demek ki tarihsel faillik, "ancak efendi insanlığı mümkün kıldıktan sonra olsa da, tarihi icat edecek köleye geçer" (Kelly, "Hegel's 'Lordship and Bondage'", s. 270).

95. Emek üzerindeki vurgu ilgi çekicidir. Köle emek yoluyla kendi özneliğini maddileştirir. Hegel (modern emeğin emekçiyi insanlıktan çıkaran etkileri göz önünde bulundurulduğunda, tıpkı Adam Smith gibi) zanaate ya da tarım emeğine ayrıcalık tanıyor gibidir. Ama Hegel'in (aşağıda tartışılan) tarih felsefesi hakkındaki derslerinden geriye doğru okursak, emeğe yönelik bu tavır, kölenin bilincinde yaşanan dönüşümü, doğayı bizatihi öznellik olarak gören "Afrikalı" tinden, do-

me noktasında muğlaklaşıp suskun kalır.[96] Ama *Tinin Fenomenolojisi*'nin bağlamını oluşturan tarihsel olaylar düşünüldüğünde, yapılacak çıkarım açıktır. Bir zamanlar köleliğe razı gelenler, boyun eğerek yaşamak yerine ölümü göze aldıklarında insanlıklarını göstermiş olurlar.[97] Onları düpedüz "bir şey" sayan yasa (*Code Noir*!) bağlayıcı olarak görülemez artık;[98] Hegel'e göre, gerçi ilk başta özgürlük

---

ğa üzerinde çalışmanın kişinin öznelliğinin ifadesi sayıldığı modern tine doğru yaşanan dönüşümü tasvir eder.

96. Metinde şöyle denir: "Gelgelelim, kölenin bu bilinci çalışma ve emek yoluyla, kendine gelir" –kölenin "olgusal ve nesnel olarak kendi kendine var olduğunun" bilincinde olması bakımından olumlu bir şekilde; nesnelleşmiş bilinç olarak olumsuz bir şekilde: "Zira [kölenin bilinci] şeye şekil vermekle, kendine has olumsuzluğunun, kendi başına varoluşunun ayırdına ancak bir nesne olarak, karşısındaki fiili biçimi iptal etmesi sayesinde varır. Fakat bu nesnel olumsuz unsur tam da önünde tir tir titrediği yabancı, dış gerçekliktir. Şimdiyse, bu dıştaki yabancı olumsuzu yok eder, kendini kalıcılık unsurunda bir olumsuz olarak olumlayıp kurar ve böylece kendisi için kendi kendine var olan bir varlık haline gelir" (Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 238-39). Marksistler kölenin özbilince varışını işçi sınıfının yanlış bilinçten kurtuluşunun bir metaforu olarak yorumlamıştır: Kendinde sınıf kendisi için bir sınıfa dönüşür. Ama Hegel'i bir adım daha atıp devrimci pratiğe geçmemekle eleştirmişlerdir. Ben burada Saint-Domingue'li kölelerin, Hegel'in bildiği gibi, bu adımı onun için atmış olduğunu ileri sürüyorum.

97. Bazı siyah uzmanların, Hegel'e *karşıt* olduğunu zannettikleri savlarının aslında Hegel'in asıl maksadına yakın olduğunu ileri sürüyorum. Örneğin Paul Gilroy (1889'da ABD'nin Haiti büyükelçisi olan) Frederick Douglass'ın, (Gilroy'un tabiriyle) Hegel'in efendi-köle "alegorisi"nin bir alternatifini sunduğunu düşünür: "Douglass'ın versiyonu oldukça farklıydı. Ona göre, köle plantasyon köleliğinin temelindeki o daimi insanlıkdışı durum yerine ölme olasılığını tercih eder aktif bir biçimde" (Gilroy, *Black Atlantic*, s. 63). Öte yandan Orlando Patterson köleliğe damgasını vuran "toplumsal ölüm"ün olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak (Hegel'in kastı olduğunu düşündüğü) emeği değil, özgürleşmeyi gerektirdiğini iddia eder; ama (en nihayetinde tıpkı Hegel gibi) bunun devrimci değil kurumsal bir süreç yoluyla mümkün olabileceğini düşünür; bkz. Patterson, *Slavery and Social Death*, s. 98-101.

98. Hegel'in 1798'de zikrettiği şu ifadeyle karşılaştırın: "İnsanlığın kanaatiyle artık uyuşmayan ve tinin terk etmiş olduğu kurumlar, anayasalar ve yasalar suni bir şekilde canlı tutulamaz" (aktaran Gooch, *Germany and the French Revolution*, s. 297). Napolyon'un hükmü geçmiş *Code Noir*'ı yeniden uygulamaya geçirme girişiminin dünya-tarihsel bir edim *olmayacağını* kaydedelim; o sıralar dünya tarihinin tarafında olan ülke Napolyon'un Fransası değil, Haiti'ydi. Aynı şey Almanya için de söylenebilirdi: "Almanya artık bir devlet olmadığını bizzat kendi tecrübesiyle, Fransa Cumhuriyeti ile savaşarak idrak etmişti (aktaran Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, s. 346). Bilinç ancak işgalci Fransız ordusuna karşı bir direniş mücadelesine girilerek kazanılmıştı.

yerine hayatı, salt kendini korumayı seçmesi nedeniyle, özgür olmamasının sorumlusu kölenin ta kendisidir.[99] Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde özgürlüğün kölelere gökten zembille inmeyeceğini vurgular. Köleler kendi kendilerini ölümüne bir sınavdan geçerek özgürleştirebilir: "Özgürlük ancak hayat tehlikeye atılırsa kazanılır... Hayatını ortaya koymamış olan birey, hiç şüphesiz, bir Kişi olarak tanınabilir [kölelik karşıtlarının gündemi!], ama bu tanınmanın bağımsız bir özbilinç mahiyetindeki hakikatine ulaşmamıştır."[100] *Bu* özgürleşmenin, kölelikten *kurtulmanın* amacı bu sefer de efendinin boyunduruk altına alınması olamaz; böyle yapılsaydı efendinin "varoluşsal çıkmazı"[101] tekrarlanmış olurdu sadece; amaç, kölelik kurumunun toptan ortadan kaldırılmasıdır.

Bu efendi-köle diyalektiğinin rahatlıkla bu şekilde yorumlanabildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, Hegel ve Haiti meselesinin bunca zaman neden gözardı edildiğini anlamakta güçlük çekeriz. Hegel uzmanları bu soruyu bırakın cevaplamayı, geçen iki yüzyıl boyunca sormayı bile başaramamıştır.[102]

99. Hegel kölenin sorumluluğu üzerindeki vurguyu bırakmamıştı. *Hukuk Felsefesi*'nde (1807) şöyle der: "Eğer bir insan köleyse, kendi iradesi köleliğinden sorumludur, bir halkın boyunduruk altına alınmış olmasından sorumlu olan da o halkın kendi iradesidir. Bundan dolayı, köleliğin suçu yalnızca köleleştirenlerin ya da fatihlerin değil, aynı zamanda kölelerin ve fethedilenlerindir" (*Philosophy of Right*, s. 239).

100. Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 233.

101. Bu terim Kojève'in şu kitabından alınmıştır: *Introduction to the Reading of Hegel*. Çevirmen Raymond Queneau, Kojève'in bu derslerinin notlarını toplamış ve Fransızcaya çevirerek 1947'de basmıştır (Türkçesi: *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav, İstanbul: YKY, 2012).

102. Bildiğim kadarıyla Tavarès bunun tek istisnasıdır; yine de Afrika köleliği hakkındaki pek çok yazıda Hegel'in efendi-köle diyalektiği ile bağlantı kurulmuştur. Örneğin Davis'in *Slavery in the Age of Revolution* adlı kitabının sonuç kısmına bakılabilir (s. 560). Davis burada "biraz fantezi yapıp" Hegel'in efendi-köle diyalektiğini Napolyon ile Toussaint Louverture arasındaki hayali bir diyalog yoluyla yorumlamayı önerir. W. E. B. Du Bois'nin, bu metinleri Hegel'in metinleriyle birlikte yorumladığı kölelik hakkındaki yazılarına dair çeşitli izahlara da bakılabilir; örneğin, bkz. Williamson, *The Crucible of Race*; Zamir, *Dark Voices*; ve Lewis'in *W. E. B. Du Bois: A Reader*'ının girişi. Ayrıca bkz. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*. Fanon bu kitabında Avrupa felsefesini Avrupa'nın (beyaz) hegemonyasına karşı bir silah olarak kullanır ve efendi-köle diyalektiğini hem toplumsal açıdan (bunun için Marx'a başvurur) hem de psikanalitik açıdan (bunun için de Freud'a başvurur) yorumlar; bu çabasının temelindeki hedef, Üçüncü Dün-

9

Bu ihmalin temel bir sebebi, Marksistlerin Hegel'in diyalektiğini toplumsal bir yorumla kendilerine mal etmiş olmasıdır. 1840'lardan bu yana, yani Marx'ın ilk yazılarından beri, efendi ile köle arasındaki mücadele düz anlamından soyutlanmış ve bir kez daha bir metafor olarak yorumlanmıştır – ama bu sefer sınıf mücadelesine ilişkin bir metafor olarak tabii. Yirminci yüzyılda, bu Hegelci-Marksist yorumu, Georg Lukács ve Herbert Marcuse'den; *Tinin Fenomenolojisi* hakkındaki dersleriyle, Hegel'in metinlerini Marksist bir çerçeveden parlak bir yeniden okumaya tabi tutmuş Alexandre Kojève'e kadar pek çok kişi güçlü bir biçimde savunmuştur.[103] Bu noktada asıl sorun, söz konusu metinleri okuyan onca insan arasından, bilhassa (beyaz) Marksistlerin gerçek köleliği önemli bir mesele olarak görmemiş; aşamacı tarih anlayışları nedeniyle köleliği –ne kadar çağdaş olursa olsun– modernlik öncesi bir kurum olarak değerlendirmiş, bu hikâyeden çıkarıp atmış ve geçmişe havale etmiş olmalarıdır.[104] Ancak Hegel'in kendine yeten bir Avrupa hikâyesi anlattığını, bu hikâyede "köleliğin" uzun zaman önce terk edilmiş antik bir Akdeniz kurumu olduğunu varsaydığımız takdirde, bu hikâye biraz olsun makul hale gelir mi – biraz olsun diyorum, zira 1806'da Avrupa'da bile, sözleşmeli uşaklık ve serflik henüz ortadan kaybolmamıştı ve fiili köleliğe göz yumulması için yasalara hâlâ itiraz ediliyordu.[105]

---

ya uluslarının koloni olmaktan kurtulup Avrupa'nın ikiyüzlü hümanizmini reddetmesi ve böylece kendi kültürel değerleri çerçevesinde eşit olarak tanınması için şiddetli mücadelenin zorunluluğunu teorileştirmektir. Martinik doğumlu Fanon Hegel ile Haiti arasındaki bağlantıyı fark etme ihtimali en çok olan kişiydi belki de, ama bununla ilgilenmemiştir.

103. Kojève'in Hegel okuması onu bir önceki dipnotta zikredilen Marksistlerden ayıran (Heiddergerci bir anlamda) fenomenolojiktir, zira tanınma diyalektiğine bir tarihsel aşamalar mantığı olarak değil, varoluşsal-ontolojik bir sorun olarak yaklaşır. Kojève Hegel'in tartışmasını aynı anda antik köleliğe ve Aristoteles'in yazılarıyla bağlar ve böylece onun sınıf mücadelesi şeklindeki modern biçimini görünür kılar.

104. Modern köleliğe yönelik bu Marksist yaklaşımın açık bir örneği olarak tarihçi Eugene Genovese'in çalışmalarına bakılabilir (sözgelimi, *The Political Economy of Slavery*).

Resmi Marksizmde örtük bir ırkçılık unsuru vardır, bunun temel sebebi ise tarihin teleolojik bir ilerleme olarak anlaşılmasıdır. (Beyaz) Marksistlerin, Jamaika doğumlu Eric Williams'ın *Capitalism and Slavery* (Kapitalizm ve Kölelik, 1944) adlı kitabında Marx'tan ilham alarak geliştirdiği –ve Trinidad doğumlu Marksist tarihçi C. L. R. James'in *Black Jacobins*'te (Siyah Jakobenler) desteklediği– teze, yani plantasyon köleliğinin esas itibariyle kapitalist sömürünün modern bir kurumu olduğu tezine direnmeleri bunun göstergesiydi.[106] Hegel araştırmaları alanında, Ludwig Siep ve daha niceleri, Marksistlerin Hegel'i sınıf mücadelesi çerçevesinde yorumlamalarını, anakronistik bularak haklı bir şekilde eleştirmiştir. Ama bunun felsefeciler arasındaki sonucu, meseleyi toplumsal bir bağlama yerleştirmeyi tümüyle bir yana bırakma eğilimi olmuştur.[107] Hegel'in

105. Bkz. önceki 21. dipnot ve "Evrensel Tarih", s. 105-6. Prusyalı serfler *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayımlanmasından bir yıl sonra özgürleşecekti. Britanyalılardan üç yıl önce, yani 1804'te, kölelik ticaretini ilk bitirenler Danimarkalılar olmuştu. Britanyalılar köleliği 1831'de ilga etti; Fransa ise kesin olarak 1848'de; Rusya (ve ABD) ise 1861'e kadar bekledi – fakat Britanyalı kölelik karşıtları, Fransızları Haiti'yi yeniden fethetmekten vazgeçirme konusunda Avrupa İttifakı'nı ikna etmek bakımından Çar I. Alexander'ı bir müttefik olarak görüyorlardı. Thomas Clarkson Aix-la-Chapelle Kongresi'nde (1818) çarla buluşmuş ve "ona Haiti Kralı'ndan [Henri Christophe] bir mektup göstermiş ve onu kralın maharetleriyle etkilemek istemişti" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 120).

106. James'in *Black Jacobins* kitabının gözden geçirilmiş ikinci baskısında (1963) kölelerin kolonilerdeki mevcudiyetinin "özü itibariyle modern bir hayata" denk düştüğü tezi bilhassa desteklenir (s. 392). Du Bois de bu görüşü savunmuştur: "Amerika'daki zenci köleler *modern* emekçiler arasındaki en kötü ve en düşük koşulları temsil ediyordu" (*Black Reconstruction in America*, s. 9; vurgu benim). Söz konusu olan şey tarihsel yorumlar olduğundaysa, siyah araştırmacılar Avrupa söyleminin aşamacılığını genelde kabul etmişlerdir.

107. Bu bağlamda, Marx'ın Hegel'deki karşılıklı tanımaya dair toplumsal okumasının, romantiklerin dışavurumcu antropolojisi (emek), Feuerbach'ın aşk kavramı ve İngiliz ulusal ekonomisi arasında bağ kurması açısından "hayli sorunlu" olduğunu söyleyen Alex Honneth'in konumu örnek kabilindendir (*The Struggle for Recognition*, s. 147). Ludwig Siep'in yorumunda Hegel'in Hobbes'tan efendi-köle diyalektiğiyle uzaklaştığının vurgulandığını, bunun aslında burada savunmakta olduğum görüşü destekleyen bir okuma olduğunu kaydedelim. Bkz. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*; Siep'in şu etkileyici makalesine de bakılabilir: "The Struggle for Recognition", s. 273-88. Efendi-köle diyalektiği hakkındaki yakın dönemli tartışmalarda (Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Judith Butler) Kojève'in okuması ile Nietzsche'nin efendi-köle izahı karşı karşıya konulup tartışmanın toplumsal anlamı değiştirilmektedir. Nietzsche devlete

sınıf mücadelesi çerçevesinde yorumlanması gerçekten de anakronistiktir; ama bu durumun yorumcuları Hegel'in zamanındaki tarihsel olaylara bakmaya yöneltmesi gerekirdi, toplumsal bir yorumu toptan çöpe atmaya değil.

Gelgelelim, yorumlarını Marksizmden hareketle oluşturan araştırmacılar, Hegel'in yirminci yüzyıla kadar yeterince takdir edilmeyen dertlerine bütün yanlarıyla ışık tutmuştur. Hegel'in 1803'te Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'ni okuduğu ve böylece sivil toplumu, yani "*die bürgerliche Gesellschaft*"ı modern ekonomi olarak, burjuva mübadelesinin eylemlerinin yarattığı toplum olarak kavramaya başladığı bu sayede anlaşılmıştır. Ama Marksistler Hegel'in işbölümü tartışmasında Smith'in (efendi-köle diyalektiği modeline kesinlikle uymayan!) topluiğne üretimi örneğini anmasından heyecan duysalar da, Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nde modern köleliği ekonomik açıdan tartışmış olması hakkında bir yorumda bulunmamışlardır.[108]

Hegel'in siyaset anlayışının modern olduğu, Fransız Devrimi olaylarının geçmişten belirleyici bir kopuş olarak yorumlanmasına dayandığı ve *Tinin Fenomenolojisi*'nde doğrudan adını anmasa da Fransız Devrimi'ne gönderme yaptığı uzun zamandan beri kabul edilmektedir.[109] İyi de Hegel neden sadece iki bakımdan, yani Adam Smith'in ekonomi teorisini ve siyaset modeli olarak da Fransız Devrimi'ni benimsemiş olması bakımından modern sayılmaktadır? Kölelik zaten Hegel'in yaşadığı dönemin en hararetli konusuyken kolonilerde köle isyanları patlak verir ve kolonilerin en zengininde başarılı bir köle devrimi gerçekleşirken, Hegel neden Aristoteles'te takılıp kalmış olsun ki veya takılıp kalmış olabilir miydi sahiden?[110]

---

ve onun yasalarına, Hegel'in karşılıklı tanımanın ve dolayısıyla somut özgürlüğün cisimleşmiş hali olarak olumladığı kurumlara teslim olanları köle zihniyeti içinde olmakla eleştirir.

108. Kolonilerdeki kölelik ve köle ticareti için bkz. Smith, *An Inquiry*, s. 105-75 ve bu bölüm, s. 16-17.

109. Başka açılardan anlaşamayan uzmanlar (örneğin, Hyppolite, *Genesis and Structure* ve Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*) bu noktada fikir birliği içindedir. Ayrıca bkz. Riedel, *Between Tradition and Revolution*.

110. Schelling'in Hegel'e gönderdiği 5 Ocak 1795 tarihli mektuptaki yorumuyla karşılaştıralım: "*Kendi* zamanının hareketi tarafından yukarı kaldırılıp ileriye doğru sürüklenirken, kendisini kim antik çağların tozuna gömmek ister ki?"

Hegel gerçek köleler ve onların devrimci mücadelelerinden hiç şüphesiz haberdardı. Kariyerinin belki de en siyasi ifadesiyle, Haiti'deki sansasyonel olayları *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki argümanının temel taşı olarak kullanmıştır.[111] Karayipli kölelerin efendilerine karşı gerçekleştirdiği fiili ve başarılı devrim, tanınmanın diyalektik mantığının dünya tarihinin tematiği, özgürlüğün evrensel olarak gerçekleşmesi hikâyesi şeklinde görünür hale geldiği andır. Tarihi nasılsa öyle anlatma çabasında olan *Minerva*'nın editörü Archenholz bunu dergisinin sayfalarında bizzat dile getirmediyse de, bu dergiyi uzun zamandır okuyan Hegel böyle bir vizyona ulaşabilecek biriydi. Teori ile gerçeklik bu tarihsel anda kesişmişti. Ya da, Hegelci dille söylersek, rasyonel olan, yani özgürlük, gerçek olmuştu. Hegel'in felsefenin akademik teorinin sınırlarından kurtulup dünyanın tarihine dair bir tefsir haline gelmesini sağlayan argümanının özgünlüğünü anlamak açısından can alıcı nokta işte budur.

10

Yapılmayı bekleyen çok araştırma var. Hegel'in diğer metinlerinin Haiti bağlantısı akılda tutularak okunması gerekir.[112] Sözgelimi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde sözde bir bilim olan frenolojiyi eleştirdiği kısım, hâlâ var olan biyolojik ırkçılık teorilerinin bir eleştirisi

---

(Hegel, *Hegel, The Letters*, s. 29). Fransız Devrimi zamanında, antik dönem düşünürleri, şimdiyi geçmişe havale etmenin bir aracı değil, *şimdiye ait* bir söylemdiler. Aristoteles o zamanlar yaşayanların arasında çağdaşları gibi dolaşmıştı.

111. Bu bağlamda, Theodor Haering'in 1933'teki Hegel Kongresi'ndeki savına değinilebilir. Haering *Tinin Fenomenolojisi*'nin oluşumunu incelemiş ve en sonunda, bu kitabın bir plan uyarınca organik ya da dikkatli bir şekilde yazılmadığı, bilakis neredeyse hayal edilemeyecek kadar kısa bir zaman içinde, özellikle de 1806'ın yazında, içten ve dıştan gelen baskılara cevap mahiyetinde bir dizi ani karar neticesinde kaleme alındığı şeklindeki "şaşırtıcı" sonuca varmıştır. Bkz. Pöggeler, *Hegels Idee*, s. 193. Haering'in gözlemleri burada ileri sürdüğüm savla bağdaşmaktadır.

112. Örneğin, Norbert Waszek'in Hegel'in İskoç Aydınlanması felsefecilerini okuması hakkındaki eserinin filolojik titizliği bir model sunuyor ve Hegel'in Smith'i alımlama tarzına Hegel'in sivil toplum felsefesi anlayışımızı temelden değiştirecek şekilde ışık tutan bir inceleme teşkil ediyor; bkz. Waszek, *Scottish Enlightenment*. Sadece *Minerva* üzerinde değil, Saint-Domingue'deki olayların tartı-

olarak görüldüğünde farklı bir anlam kazanır.[113] Hegel'in *The Philosophical Propaedeutic*'te (1803-13) Robinson Crusoe'ya yaptığı gönderme de öyle; burada bir deniz kazası sonucunda bir Karayip adasında kalmış, "doğa durumu"ndaki insanın ilk örneği olan bu adam ile onun kölesi Cuma arasında bağ kurulması gerektiği vurgulanır ki Hobbes'un bireyci doğa durumu anlayışının örtük bir eleştirisidir bu.[114] Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki ilk derslerinde (Heidelberg, 1817-18) artık tamamen okunaklı hale geldiğini söyleyebileceğimiz bir pasaj vardır. Bu pasaj hayati bir mesele olan kölenin *kendi kendini* özgürleştirmesiyle başlar: "Köle [*Sklave*] doğmuş olsam, beni bir efendi besleyip yetiştirmiş olsa ve ebeveynlerimin ve atalarımın tümü köle olsa bile, onu istediğim anda, kendi özgürlüğümün bilincine vardığım zaman yine de özgürümdür. Zira irademin kişiliği ve özgürlüğü benim, kendi kişiliğimin elzem parçalarıdır."[115]

Hegel bu konudaki görüşlerini belirtmeye devam eder: Özgürlük mülkiyet haklarına sahip olmak anlamına gelse de, başka birine sahip olmak hariç tutulur – "birini kırbaçlatırsam, bu o kişinin özgürlüğünü zedelemez."[116] Hegel'in burada modern kölelikten bah-

---

şıldığı diğer Alman dergileri ve kitapları üzerinde de araştırma yapmamız gerekiyor. Bkz. Schüller'in paradigma değiştiren çalışması, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte*.

113. "Efendilik ve Kölelik"in hemen ardından gelen "Stoacılık", "Septisizm" ve "Mutsuz Bilinç" başlıklı kısımların (Ronsekranz'ın *Hegels Leben*'da [s. 205] ileri sürdüğü gibi) tarihin farklı aşamalarına değil, köleliğin mevcut gerçekliği hakkında düşünmenin farklı yollarına göndermede bulunduğu düşünülebilir. Fizyonomi ve frenolojinin eleştirildiği uzun kısma gelirsek (bkz. Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 338-72), Hegel ile Haiti konusundaki sessizliği ilk kez bozmuş kişi olan Tavarès Hegel hakkında yorumda bulunanların "[bu] eleştiriyi... koloni tartışmasına hiç dahil etmemiş olmamasını" şaşırtıcı bulur (Tavarès, "Hegel et l'abbé Grégoire", s. 168). *Tin in Fenomenolojisi*'nin gerek Almanca gerek İngilizce editörleri Hegel'in isim zikretmekten kaçınırken aslında anatomist Franz Joseph Gall ve fizyonomist Johann Kaspar Lavater'in eserlerine gönderme yaptığını söylese de, bu adamların teorilerine içkin olan ırkçılıktan hiç bahsetmezler. Gall'ın karşılaştırmalı kafatası anatomisine karşı Hegel şöyle der: "Tin bir kemik değildir" ve dolayısıyla, der Tavarès, derinin rengine dair bir şey de değildir (s. 167).

114. Hegel *The Philosophical Propaedeutic*'te efendi-köle ilişkisinin özetinin yanına parantez içinde şu sözü zikreder: "Robinson Crusoe ve Cuma'nın Tarihi" (s. 62). Bu yorumun şuradaki şerhine dair bkz. Guietti, "A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship", s. 48-60.

115. Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, s. 55.

116. *A.g.y.*, s. 228.

settiği ve insanın kendi özgürlüğünün bilincinde olmasının o kişinin gerek düşüncede gerekse de *dünyada* özgür *hale gelmesini* gerektirdiği açıktır. Hegel'in Berlin'deki ilk senesinde (1818-19) verdiği bu derslerin yeni versiyonunda kölenin özgürleşmesi özgürlüğün tarihsel olarak gerçekleşmesi ile açıkça birleştiriliyordu: "İnsanların özgür hale gelmesi demek ki özgür bir dünyanın parçasıdır. Köleliğin [*Sklaverei*] hiç olmaması etik gerekliliktir [*die sittliche Forderung*]. Bu gereklilik, ancak bir insanın olması gerektiği hal, kendinin kıldığı dış dünya olarak göründüğü zaman yerine getirilmiş olur."[117] 1983 yılında bu dersleri yayıma hazırlayan editörün Hegel'in "hayret verici bir sıklıkla kölelerden bahsettiğini" söylerken yaşadığı şaşkınlığı paylaşmayacağız.[118] Bunu (her ne kadar başkaları pek fark etmemiş olsa da) Hegel'in geç dönemdeki eseri *Öznel Tinin Felsefesi*'nde Haiti Devrimi'ni doğrudan anmasının teyidi olarak değerlendireceğiz.[119]

Fransız felsefeci Jacques d'Hont'un Hegel'in o yıllar esnasında radikal Hür Masonluk'la bağlantılı olduğu yolundaki argümanını yeniden değerlendirmek ufuk açıcı olacak, zira Hür Masonluk hikâyemizin istisnasız her noktasının bir parçası.[120] *Minerva*'nın editörü

117. Hegel, *a.g.y.*

118. Wannenmann'ın Heidelberg notlarına Itling'in düştüğü editör notları (Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, s. 295n69).

119. Hegel'in *The Philosophy of Subjective Spirit*'i (*Encyclopedia*'nın [1830] 3. maddesi), bilhassa da "Antropoloji" ve "Fenomenoloji" kısımları, son derece önemli bir belgedir; burada Afrika kültürüne karşı önyargıları ve Zenciler hakkında daha ırkçı ifadelerle birlikte, Hegel'in tarih felsefesinin sonuçları yer alır; efendi-köle diyalektiğine dair de 1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'ndekinden daha kapsamlı bir izah bulunur. Burada *Sklave* ve *Knecht* hâlâ birbirleriyle değiştirilebilir bir şekilde kullanılmaktadır; tarihsel yörünge kodlanmakta ve Avrupa köleliği antik çağlara bağlanmaktadır; yine burada ölümüne mücadele hâlâ zorunludur: "Dolayısıyla, özgürlük için *mücadele edilmesi*... kişinin kendisini tıpkı başkalarını attığı gibi *ölüm tehlikesine* atması gerekir." Zencilerse "satılmakta ve bunun iyi ya da kötü yanları üzerine zerrece düşünmeksizin kendilerinin satılmasına izin vermektedir." Ama yine de: "Eğitilemez oldukları söylenemez, zira zaman zaman Hıristiyanlığı azami bir minnettarlıkla karşıladıkları gibi... Haiti'de Hıristiyan ilkelere dayalı bir devlet bile kurmuşlardır"(Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit*, 3: 57, 3: 431, 2: 55, 2: 393).

120. Bkz. d'Hondt, *Hegel Secret*. Bu kitapta "gizli" Hegel'in radikal Hür Masonluk'la olan bağlarıyla açığa çıktığı şeklinde özgün bir sav ileri sürülüyor (gerçi d'Hondt Saint-Domingue'den bahsetmiyor).

Archenholz da bu derginin düzenli muhabirliğini yapan (Hegel'in 1794'te buluştuğu) Konrad Engelbert Oelsner, (eseriyle Hegel'in dikkatini çeken) Georg Forster ve Hegel'in düşünsel temas içinde olduğu kişilerin çoğu da Masondu;[121] Haiti'nin bağımsızlığı üzerine, bir bölümü çevrilerek 1805'te *Minerva*'da yayımlanmış olan bir kitap yazmış İngiliz kaptan Rainsford da Masondu[122] ve (bu bağlamda d' Hont suskundur) Hür Masonluk Saint-Domingue'deki ayaklanmalarda hayati bir etkendi.

Kolonilerdeki beyaz plantasyon işletmecilerinin "melez" çocuklarının (bazılarının anneleri de yasal eş konumundaydı) Fransa'ya geri götürülüp eğitilmesi alışılmadık bir şey değildi. Radikal Fransız Hür Masonların eşitlikçi localarının ırksal, dinsel ve hatta cinsel ayrımların en azından bir süreliğine aşılabildiği mekânlar olmasına da değinmeden geçmemek gerekir.[123] Sonthonax'la hem Saint-Do-

121. D'Hondt Archenholz'un 1760'lardan beri Hür Masonluk mensubu olduğunu belirtir; bkz. *Hegel Secret*, s. 12; ayrıca bkz. Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholz*, s. 11 ve Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als "Zeitbürger"*, s. 176. D'Hondt'un "Fransız düşüncesinin en Jironden ve en Mason kanadı" ve "*Minerva*'da ima edilenin [*Chronique des mois*'nin kurucusu] Condorcet ve Brissot'nun ruhu olduğunu" söylediği, siyaseten radikal ve kozmopolit *Chronique des mois*'den makalelerin bulunduğu *Minerva*'yı bir Mason mecmuası olarak tartışması hakkında, bkz. *Hegel Secret*, s. 23-29. D'Hondt, Hegel, Schiller ve Hölderlin'in öğrencilik günlerinde ellerinden düşürmediği *Minerva*'nın ilk sayısının kapağındaki Mason imgelerini çözümler (s. 8). D'Hondt Hegel'in "maiyeti"ndeki Hür Masonlar olarak (Hegel'in Berlin'deyken Fransız Devrimi hakkındaki yazılarını iktibas ettiği) Georg Foster'in, (Hegel'le muhtemelen Masonik bağlantılar sayesinde daha kolay buluşmuş olan [yukarıya bakınız]) Konrad Engelbert Oelsner'in; Wieland, Körner, Sömmering, Campe, Carve ve Gleim'm; Hegel'le aynı zamanda Jena'da bulunmuş Archenholz'un dostu ve ortağı edebiyat tarihçisi Johann Samuel Ersch'in (Archenholz 1800'de dergisini Jena'ya taşımayı düşünmüştü, ama bunun yerine Ersch Halle'ye taşınmıştı; bkz. Hegel'in Schelling'e mektubu, 16 Ağustos 1803, *Hegel, The Letters*, s. 66); 1802'den hayatının sonuna kadar Hegel'in yayıncısı ve dostu olmuş Johann Friedrich von Cotta'nın isimlerini zikreder. D'Hondt Hegel tarihçilerinin *Minerva*'nın Hegel üzerindeki etkisini kayda geçirmeyi ihmal etmiş olduğunu, çünkü bu durumun "hiç şüphesiz" hoşuna gitmediğini belirtir; fakat Hür Masonluk konusunda "Hegel'in kendisinin sergilediği aşırı ketumluk" D'Hondt'a ilginç gelmektedir, ama D'Hondt bunun aslında sansür ve polis yüzünden zorunlu olduğunu söyler.

122. Bkz. Rainsford, "Toussaint-Louverture", s. 276-98, 392-408. Rainsford'un Masonluk bağlantısı için bkz. Geggus, "British Occupation of Saint-Domingue".

123. Yerel Fransız Mason localarının siyahları, Müslümanları, Yahudileri ve kadınları da içine aldığı, ama Bordeaux'daki *loge anglaise*'in Yahudileri ve oyun-

mingue komiserliğini hem bu kolonide 1793 yılında köleliğin ilga edildiğini duyurmanın sorumluluğunu paylaşan adam olan Polverel 1770'lerde Bordeaux'da Mason olmuştu;[124] bu tarihlerde, daha sonra Saint-Domingue'deki isyanın önderleri olacak şaşırtıcı sayıdaki genç melezler de bu liman kentinde, kölelik ticaretinin yapıldığı şehirde bulunuyordu.[125] Bu kişilerden ikisi, Fransa'da avukatlık eğitimi almış Vincent Ogé ile Julien Raimond Fransız Devrimi'nin ilk yılında melezlerin haklarını savunmuşlardı. Yaşadıkları başarısızlık onları çok farklı doğrultulara sürükledi. Amis des Noirs'm desteğini alan ve muhtemelen Londra ve Philadelphia'daki Masonlar ve kölelik karşıtlarıyla olan bağlantılarından istifade eden Ogé özgür melezlerin yurttaşlık hakları elde edebilmek için başlattıkları isyana önderlik etmek üzere 1790'da koloniye döndü, ama isyan başarısız olunca işkence gördü ve ertesi sene koloni mahkemesi tarafından idam edildi.[126] Raimond 1796'da Fransız hükümeti tarafından koloni komiserliğine atandı ve ilk başta Sonthonax'la, ardından, 1801'de anayasayı kaleme almasına yardım ettiği Toussaint'la yakından çalıştı. Bordelais'de yetişmiş üçüncü bir melez olan André Rigaud

---

cuları dışladığı bilinmektedir; bkz. Roberts, *Mythology of Secret Societies*, s. 51. "Fransa'daki Mason locaları, mevkileri, işleri ya da itikatları ne olursa olsun, Fransız halkının bir birlik ruhunun verdiği canlılıkla aynı seviyede buluşabildiği yegâne yerlerdi. Hür Masonluk, eskiden Fransa'nın tüm soylularını bir araya getirmiş eski sınıf ruhu yerine, tüm kademelerden ve ırklardan insanları içine alan bir dostluk örgütlüyordu" (Fay, *Revolution and Freemasonry*, s. 224).

124. Etienne de Polverel'in adı Bourdeaux'daki iki loca, *L'Amitié* ve *L'Harmonie sous Directoire* ile bağlantılıdır. Sonthonax Mason değildi (ama Amis des Noirs'ın üyesiydi). Polverel köleliğin ilga edilmesinden iki gün önce şunları yazmıştı: "Kölelik olmasa Afrika ırkının mensuplarının çalışmaya asla alışmayacağı söylenerek bu ırka uzun zamandır kara çalınmaktadır. En az renk aristokrasisi kadar saçma olan bu önyargıya itiraz etmek isterim... Sadece ve sadece kardeşler, yani her türlü tiranlığın –monarşinin, soyluluğun ve hatta ruhbanlığın– düşmanları olan Cumhuriyetçiler olacaktır" (Cauna, "Polverel et Sonthonax", s. 51-52). Emeğin erdemine yapılan vurgu, "Mason" zanaatinin merkezi alegorik öneminde ortaya konulan bir Mason değeriydi.

125. Bordeaux tam da bu yıllarda (1802-4) Nantes'ı geçerek köle ve şeker ticaretinde önderliği eline geçirmişti. Bkz. Saugera, *Bordeaux, port négrier*.

126. Blackburn Ogé hakkında şunları söyler: "[Paris'teki] Ulusal Meclis'te melezlerin haklarını savunmaya [çalışan Ogé]... Londra'da Clarkson ve Köleliğin İlgası Cemiyeti'nden para topladıktan sonra koloniye dönmüştü. Ogé ABD'ye de gitmiş ve orada silah satın alınışını. Anlaşılan o ki bu seyahatler Masonik bağlantılar sayesinde yapılabilmişti" (*Overthrow of Colonial Slavery*, s. 182).

Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda Fransız ordusunun safında savaştı ve belki de (daha sonra rakibi olacak) Toussaint'ın ardından, Saint-Domingue'lilerin 1790'larda Britanyalılara karşı verdiği mücadeledeki en önemli generaldi.[127] Bir dördüncüsüyse, Fransızlara karşı Dessalines'le birlikte savaşmış, Dessalines'in 1806'da suikasta kurban gitmesinin ardından adanın güneyinde kurulan Haiti cumhuriyetinin başkanı olmuş Alexandre Pétion'du. Başkan Pétion Simón Bolivar'ı Latin Amerika'nın (Hür Masonluğun da mühim bir rol oynadığı) bağımsızlık mücadelesinde köleliğin ilgası talebinde bulunmaya teşvik etmişti. Tarihçi de Cauna bu meşhur Saint-Domingue'li önder hakkında şunları söyler: "Onların da Bordeaux'daki Mason localarına girip girmemiş olduğunu araştırmak ilginç olurdu. Böyle bir araştırma henüz yapılmadı."[128] Dahası, karşılıklı bir etkinin de olmuş olabileceğini, Hür Masonluğun gizli işaretlerinin bizatihi Saint-Domingue'nin devrimci kölelerinin ritüel pratiklerinden esinlendiğini gözardı edemeyiz. Saint-Domingue'li kölelerin, 1791'in Ağustos ayındaki kitlesel ayaklanmalarını doğuran gizli kültü Vudu'ya ilginç bir biçimde "bir tür dinsel ve dans edilen masonluk" dendiği olmuştur.[129] Melezlik ve kültür kaynaşması tarihinin büyük bir sayfası olan siyah/kahverengi/beyaz Atlantik'teki Hür Masonluğa dair çok daha az şey biliyoruz.

127. James "gerçek bir melez, yani beyaz ile siyah bir anne babanın oğlu olan" Rigaud'nun Bordeaux'da iyi bir eğitim aldığını ve altın kuyumculuğunu öğrendiğini söyler. Rigaud Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na giren Fransız ordusuna gönüllü olarak yazılmış (*Black Jacobins*, s. 96-97).

128. Cauna, "Polverel et Sonthonax", s. 49. Sonthonax'ın duyurusundan: "Şu an köle olan tüm zenciler ile karışık kanlı kişiler Fransız yurttaşlığının getirdiği tüm haklardan özgürce yararlanacaktır (Dorigny, "Léger-Félicité Sonthonax", s. 3).

129. Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, s. 251. Dayan şöyle devam eder: "[Peder] Cabon siyahların beyaz 'muhabbetlerinin' vuduyla pek çok ortak noktası olduğunu anlamış olabileceğini söyler: '1791 Ağustos'undaki olaylardan bir süre önce, siyahların kimi faaliyetlerinde bir tür siyah Hür Masonluk görmeye yöneliyordunuz" (s. 251). Kübalı romancı Alejo Carpentier'in 1982 tarihli *El Siglo de las luces* ("Katedraldeki Patlama") adlı tarihsel kurmacasına da bakılabilir. Carpentier bu eserinde Ogé'yi de katar ve Masonluk bağlantılarından açıkça bahseder.

11

"*Minerva*'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar." Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki (1822) derslerinde, belki de *Minerva* dergisini düşünerek dile getirdiği ve sık sık alıntılanan bu söz aslında *Tinin Fenomenolojisi*'nin radikal siyasetinden geri çekilişin bir işaretidir – bunun Hegel'in Fransız Devrimi konusundaki görüşü çerçevesinde ne ölçüde bir geri çekiliş olduğu uzun zamandır tartışılmaktadır.[130] Ama en azından köleliğin ilgası bakımından, Hegel'in devrimci radikalizmden geri çekildiği aşikârdı.[131]

Afrika kültürünü tarih öncesine mahkûm eden ve Yeni Dünya'daki köleliğin suçunu bizatihi Afrikalılara atan Hegel kölelerin kolonilerde ("mutlak" bir köleliğin söz konusu olduğu)[132] Afrika'da-

130. Bkz. d'Hondt, *Hegel et les Français*. Hegel, *Tarih Felsefesi*'nin sonunda, Fransız Devrimi'nden hâlâ "görkemli bir zihinsel şafak" diye bahsedebiliyordu. Ama yine de Terör'ü "en korkunç tiranlık" diye niteleyerek eleştiriyordu: "[Terör] iktidarını yasal formalitelere başvurmadan icra eder ve verdiği ceza aynı ölçüde basittir – *Ölüm*. Bu tiranlık devam edemezdi; zira tüm temayüller, tüm çıkarlar ve aklın kendisi, o yoğunlaşmış keskinliğiyle fanatik bir biçim sergileyen bu feci tutarlı Hürriyet'e karşı başkaldırmıştı" (Hegel, *The Philosophy of History*, s. 447, 450-51).

131. Hegel, 1830 tarihli *Encyclopedia of Logic*'in girişinde kısa ve öz biçimde şöyle diyordu: "Hıristiyan Avrupa'da artık hiçbir köle olmamasının hakiki nedeni sadece Hıristiyanlığın ilkesinde aranmalıdır. Hıristiyanlık mutlak özgürlük dinidir ve insan ancak Hıristiyanların tarafından böyle, yani sonsuzluğu ve evrenselliği içinde görülür. Kölenin yoksun olduğu şeyse kendi kişiliğini tanımamasıdır; fakat kişilik ilkesi Evrensellik'tir" (s. 240-41). Burada (tarih felsefesi derslerinde modern dünya ya da Cermen dünyası diye adlandırdığı) Protestanlığı kastediyor gibidir. Hegel Katolikliğin ("Roma" dünyasının) beslediği hiyerarşik bağımlılıklara devamlı olarak eleştirel bir şekilde yaklaşmıştı; Fransa'nın 1801'de Vatikan'la Antlaşması'nı hoş karşılayamazdı. Ve hatta Haiti'nin devrim sonrasındaki başarısızlığının, kısmen, adanın gerek kuzeyinin gerekse de güneyinin resmi dini olan Katoliklik yüzünden yaşanmış olduğunu düşünebilirdi: "Burada şunu açıklıkla ifade etmek gerekir ki Katolik Dini'nde rasyonel bir oluşum mümkün değildir"; "II. Philip Hollanda'yı köleliğe ne kadar zorlayabildiyse, Napolyon da İspanya'yı özgürlüğü kabul etmeye o kadar zorlayabilirdi" (Hegel, *Philosophy of History*, s. 449, 453).

132. Bkz. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 225 (Türkçesi: *Tarihte Akıl*, çev. Ö. Sözer, İstanbul: Kabalcı, 2003) Sibree'nin çevirisi Karl Hegel'in edisyonuna dayanır; Hoffmeister ise Georg Lasson'ın edisyonuna dayanır. Almanca ve İngilizce edisyonları karşılaştırmalı bir şekilde not etmemin sebebini 139. dip-



Şekil 8 'Siyahların Kurtuluşlarını kutlamak için yaptıkları bir Tapınak." Marcus Rainsford'un *An Historical Account of the Black Empire*'ı (1805) için yapılmış çizim. Yazarın isteğiyle yapılan gravür J. Barlow'a ait. Barlow'un bu kitap için çalışmasına dair bkz. Honour, *From the American Revolution to World War I*, s. 95.



Şekil 9 Fransız Mason önlüğü, on sekizinci yüzyıl sonları.

ki memleketlerinden daha iyi bir durumda oldukları yolundaki bayağı ve aklayıcı argümanı tekrarlayıp, aşamacılığı destekleyerek adını kötüye çıkarmıştır: "Kölelik kendinde ve kendisi için *adaletsizliktir*, zira insanlığın özü *Özgürlük*'tür; ama bunun için insanın olgunlaşması gerekir. Dolayısıyla, birdenbire ortadan kaldırılmasındansa, köleliğin aşama aşama ilga edilmesi daha bilgece ve hakkaniyetlidir."[133] Fakat bu eğilim derslerinin en çarpıcı yanı değildi. Afrika "tini"nin kusurları olduğunu düşündüğü şeylerden dolayı, Sahraaltı Afrikası'nın tümünün, bu "çocuklar diyarı"nın, "barbarlık

notta izah ediyorum. Hoffmeister'in edisyonu şöyle devam eder: "Bir kişinin kendi özgürlüğünün bilincine henüz varamamış olması ve dolayısıyla bir nesne, değersiz bir şey haline gelmesi genel olarak köleliğin temelidir... Avrupalıların tanıştığı tüm Afrika krallıklarında yerli bir unsurdur... Bundan çıkardığımız ve yalnızca bizi alakadar eden ders şudur ki doğa durumu [yani, *vernünftiger Staat*'ın kurulmasından önceki durum] bir adaletsizlik durumudur" (s. 225-26).

133. Hegel, *Philosophy of History*, s. 96, 99. Bkz. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 226.

ve vahşilik diyarı"nın dünya tarihi açısından hiçbir önemi olmadığını yekten bir acımasızlıkla dile getirebilmesiydi.[134]

Bu değişim Hegel'in Berlin yılları zarfındaki genel muhafazakârlığının bir parçası mıydı? Ya da yine güncel olaylara mı tepki veriyordu? 1810'lar ve 20'lerde Haiti yine gündemdeydi; Hegel'in o sıralar okumakta olduğundan emin olduğumuz *Edinburg Review* da dahil olmak üzere, Britanya basınındaki kölelik karşıtları ve hasımları Haiti'yi hararetle tartışıyordu.[135]

Köleliğin ilga edilmesine yönelik devamlı baskıların yapıldığı bir bağlamda, Haiti'deki gelişmeler, bu "büyük deney" mütemadiyen takip ediliyor ve hatta Haiti'nin eski destekçileri de eleştirilerini gittikçe artırıyordu.[136] En çok eleştirilen şeyler de Kral Henri Chris-

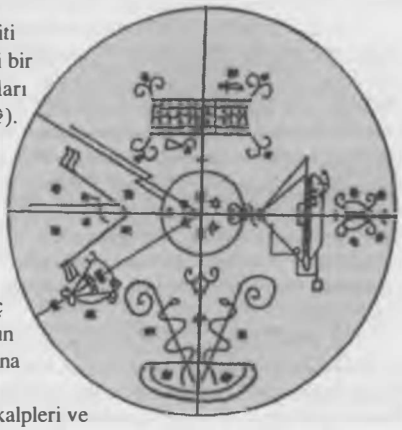
134. "Afrika'nın bu en geniş kısmında, hiçbir gerçek tarih vuku bulamaz. Yalnızca tesadüfler ya da birbirini izleyen sürprizler vardır. Orada görülebilecek hiçbir hedef, hiçbir devlet, hiçbir öznellik yoktur, sadece, birbirini mahveden bir dizi özne vardır" (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 216-17). Hegel Herodotos'u anar ve yüzyıllar boyunca hiçbir şeyin değişmemiş olduğunu ima eder: "Afrika'da herkes büyücüdür"; ve Voltaire'in Aydınlanma döneminde çağdaşı olan Charles de Brosses'ta rastlanan, Afrikalıların "fetişe tapanlar" olduğu şeklindeki hikâyeyi tekrarlar (s 220-22; krş. Hegel, *Philosophy of History*, s. 94).

135. Bu gazeteden aldığı kesiklerden anladığımız kadarıyla, Hegel 1817-19 yılları arasında *Edinburg Review*'u düzenli olarak okuyormuş; bkz. Waszek, "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburg Review'". 1820'lerdeyse bir Britanya mecmuası olan *Morning Chronicle*'ı okuyordu; bkz. Petry, "Hegel and 'The Morning Chronicle'". Muhafaza edilmiş kesikler Haiti'yi ele almıyorsa da, "liberal *Edinburg Review* Christophe'un acımasız tiranlığını Pétion'nun erdemli, anayasal yönetimiyle karşılaştırdığı"nda Hegel'in Haiti tartışmasındaki bu yeni aşamaya aşina olduğu açıktır (Geggus, "Haiti and the Abolitionists" s. 122). Haiti *Minerva*'da yine gündeme gelmiş ve General Pamphile de Lacroix'nın Haiti'nin devrimi ve devrim sonrasındaki hükümetlerine dair "önyargısız" tarihinin geniş kısımları Almancaya çevrilerek yayımlanmıştı; bkz. Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte*, s. 256.

136. 1820'lerde, "Britanyalı kölelik karşıtları [Christophe'un] kuzey krallığıyla ilişki tesis etmiş, Fransız kölelik karşıtlarıysa [Petion'un] cumhuriyetçi güneyle bağlantılar kurmuşlardı... Bu bölünmeyi pekiştiren bir dizi etken vardı: Fransızların siyasi tercihleri (çünkü Haiti'yle ilgilenen tek Fransız kölelik karşıtları olan Grégoire ve Lafayette cumhuriyetçiydi); Britanyalıların monarşiyi tercih etmesi; pek çoğunun ebeveyni Fransa'da eğitim almış melezlerin kültürel eğilimleri, Christophe'unsa... bir Britanya kolonisinde doğmuş olması... [Britanyalı kölelik karşıtı] Wilberforce'un bu konuda tarafsız olduğunu beyan etmesi (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 122). Fakat Christophe'le kişisel bağlantıları vardı ve ona, olumsuz Avrupa basınına karşı uyardığı bir mektup yazmıştı. Wilber-



Şekil 10 Kozmolojik diyagram, Fransız Hür Masonluğu, on sekizinci yüzyıl sonları. Ezoterik tasarım Jean-Baptiste Willermoz'a ait (Bibliothèque nationale, Paris). Lyonlu bir işadamı olan Willermoz, Bordeaux ile bağlantıları olan Sıkı Riayet adlı Tapınak Tarikati'nin başkanıydı ve insanları Âdem'in iğvaya kapılmadan önceki asıl durumuna geri getirmeyi hedefleyen mistik bir Mason tarikati olan Elus Cohens'in kurucusu Martinés de Pasqually'den hayli etkilenmişti. Grenoble'de dünyaya gelmiş olan Martinés 1774'de Saint-Domingue'de öldü. Bkz. Hutin, *Les Francs-Maçons*, s. 85-90.



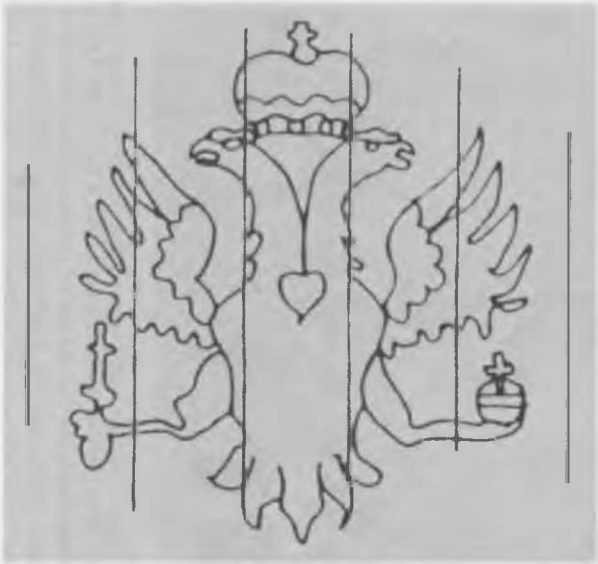
Şekil 11 Kozmolojik diyagram, Haiti Vudusu, yirminci yüzyıl. Haç şekilli bir eksen boyunca toplanmış Vudu ilahları için yapılmış ritüel yer tablosu (*vèvè*). Kaynak: Desmangles, *The Faces of God*, s. 106. Vudu dans alanının merkez sütununun etrafına toz haline getirilmiş maddelerle çizilen *vèvè*'ler "yapılarını Fon ve Kongo'nun kutsal yer tablosu geleneklerinden almaktadır... Süreç içinde, *vèvè* yer işaretlerinin çoğunun hâkim haç şekilli eksenlerinin etrafına Latin Katolik işaretleri, St. Jacques Majeur'ün kılıcı, Dolorosa Ana'nın kalpleri ve hatta *Hür Masonluğun iç içe geçmiş gönye ile pergeli* bile serpiştirilmeye başlamıştı" (Thompson, "The Flash of the Spirit", s. 33; vurgu benim).

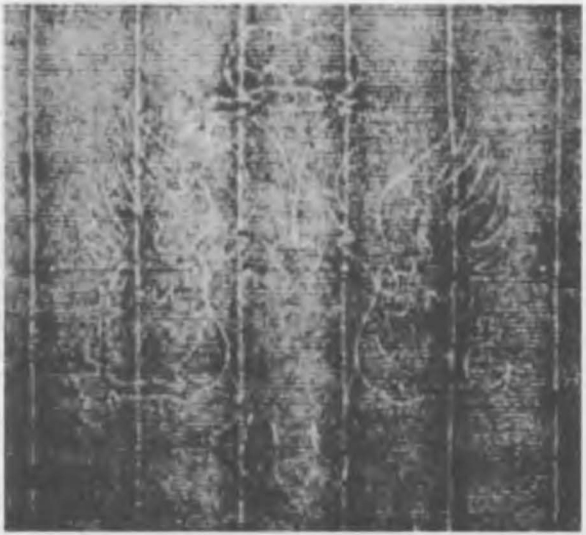


Şekil 12 Taçlı, iki başlı kartal, *rite écossais*'nin (İskoç töreni) en üst düzeni, 33 derecenin Yüksek Şura'sının amblemi, Fransız Hür Masonluğu, on sekizinci yüzyıl (Bibliothèque nationale, Paris).



Şekil 13 Seneque Obin, *6 Numaralı Haiti Loncası*, 1960. Burada *rite écossais*'nın iki başlı kartalı tasvir edilir. 1801'de, 33 derecenin ilk Yüksek Şura'sı hem Amerikalı hem de Fransız biraderlerin katılımıyla Güney Carolina'nın Charleston şehrinde kurulmuştu; Fransız biraderlerden biri olan Kont de Grassey-Tilly "Saint-Domingue adasında yeni bir Yüksek Şura kurdu" (Hutin, *Les Francs-Maçons*, s. 130).





Şekil 14 (*solda*) ve **Şekil 15** (*sağda*). Blanckenburg an der Schwarza/Thüringen'de 1799'dan beri kâğıtçılık yapan Johann Ephraim Stahl'ın ürettiği kâğıt üzerindeki taçlı, iki başlı kartalın elle çizilmiş hali ve özgün suluboya tablosu. Hegel Jena'dayken bunu *System der Sittlichkeit*'ın (1803) elyazmasının son üçte birlik kısmı için kullanmıştı. Hegel aynı Stahl kâğıdını 1802'nin eylül ve kasım aylarında o zamanın siyaseti hakkında notlar düşmek üzere de kullanmıştı. Bkz. Ziesche ve Schnitger, *Der Handschriftliche Nachlass*, I: s. 91-92; 2: s. 31-32, 86.

tophe'un acımasızlığı[137] ve özgür emek sisteminde adanın üretkenliğindeki düşüştü (tam da burada Marksist bir eleştiri yapılabilirdi).[138] Bu tartışmaların başkalarının yanı sıra Hegel'i de Haiti'nin "büyük deneyi"ni yeniden düşünmeye teşvik edip etmediğine dair elimizde herhangi bir kayıt yok. *Aşikâr* olan şeyse, 1820'lerde Afrika incelemeleri konusunda daha bilgili olmaya çalışan Hegel'in aslında ahmaklaştığıdır.

Hegel 1822 ile 1830 arasında her iki yılda bir tarih felsefesi hakkındaki derslerini tekrarlamış ve anlattıklarına okuduğu Avrupalı

---

force 1817'de Macaulay'a şunları söylemişti: "Şu âna kadar en çok Haiti mektuplarım üzerinde çalıştım" (s. 123); öte yandan Christophe "kendi ülkesinde yaşayan insanların, papazları yozlaşmış ve kilisesi köleliği savunan Katolikliği bırakıp Protestan Hıristiyanlığa geçmesini ne kadar çok istediğini yazmıştı....Wilberforce ise ahlak üzerine eserler yollayarak karşılık vermişti. İngilizce ve Fransızca İnciller, bir siyasal iktisat elkitabı ve Cizvitlerin ve Engizisyon üzerine tarih kitapları" (s. 123-24).

137. 1817'deki "kelebek vida skandalı"yla "Haiti'de bulunan ve Cumhuriyet'in ajanı olduğundan şüphenilen Britanyalı bir tüccarın Christophe'un emriyle işkence gördüğü" duyulmuştu (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 125).

138. Haiti'deki gelişmeler ekonomik eşitsizliği dert etmeyen bir siyasal eşitliğin yetersizliklerini ifşa etmek bakımından Avrupa'nın ilerisindeydi. 1794'te Saint-Domingue'deki kölelere özgürlük bahşeden belgeler içi boş olmakla eleştiriliyordu, zira bu belgelerde büyük toprak sahiplerinin mülkiyet haklarına karşı çıkılmazken *vaktiyle* kölelerin ekmesine izin verilmiş olan küçük bahçeler artık gereksiz addedilmişti: Gerçi eski kölelere "kimsenin sizi arzunuz hilafına bir gün boyunca çalıştırma hakkı yoktur" denmiş olsa da, kime miras kalmışsa ya da kim satın almışsa toprak onundu ve dolayısıyla eski kölelerin, "isteklerin(izin) karşılanmasının tek yolu toprağın ürünü olduğu için" çalışması gerekiyordu (aktaran Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 359-60). Birkaç yıl sonra Toussaint, Sonthonax'ın toprak idaresi sistemini (emekçilerin askeri disiplinle yönetildiği geniş malikânelerin idamesi) benimsemiş ve Dessalines'in kuzeydeki halefi olan Christophe bu sistemi genelleştirmişti; Polverel'in toprağı onu ekip biçenlere dağıtma şeklindeki gerçekleşmemiş teklifiyse daha sonra Petion'nun cumhuriyet sisteminde kısmen uygulamaya konacaktı; bkz. Cauna, "Polverel et Sonthonax", s. 52, 53. 1823'ten sonra, Başkan Boyer'in (birleşik bir Haiti'de) Christophe'un politikasını devam ettirmesine rağmen, ekonomik verimlik umulduğu kadar yüksek olmamıştı. Boyer'in 1826 tarihli *Code Rural*'ı ["Kır Kanunu"] küçük çiftliklerin varlığını yeniden tasdik etse de, "Haitililerin çoğunu... esasen köle statüsüne indirgemişti" (Dayan, *Hegel, Haiti and the Gods*, s. 14). Macaulay'ın 1827'de *Edinburg Review*'da yazdığı bir makale üretkenlikten mahrum olmasından dolayı Haiti'deki "özgür emek"ten duyulan "artan hayal kırıklığı"nı yansıtıyordu; kölelik karşıtları da genel olarak Haiti örneğine atıfta bulunmayı bırakmıştı (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", s. 135, 136).

dünya tarihi uzmanlarının eserlerinden ampirik malzemeler ilave etmiştir.[139] İşin ironik ama acı yanı şu ki, Hegel'in bu dersleri Avrupa'nın Afrika toplumu konusundaki konvansiyonel uzmanlık bilgisini daha sadık bir şekilde yansıttıkça, daha az açık fikirli hale gelip daha çok bağnazlaşıyordu.[140]

139. Tarih felsefesi hakkındaki derslerin E. Gans ve Karl Hegel tarafından yayına hazırlanan ilk iki edisyonunda dünya kültürlerine dair tüm ampirik malzeme yer almıyordu ve dolayısıyla bu edisyonlar hacimce bir hayli incelmişti. Georg Lasson hazırladığı üç, o zamana kadarki en kapsamlı edisyonda (1917, 1920 ve 1930) ampirik malzemeye baştan başa yer veren ilk kişi olmuştu. Lasson editoryal notlarında önceki editörlerin ehliyetsizliği ve hatta ilkesizliği konusunda yorumda bulunmuştu: Eleştirel filolojinin kati ilkelerinin çiğnenerek, "bu kadar çok önemli malzemenin editörlerce [Gans ve Karl Hegel – ikincisi Sibree'nin İngilizce çevirisinin temeli olmuştur] tamamen dışarıda bırakılmış olması hayret vericidir" (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 274). Fakat Lasson Hegel'in ders defterlerinde yer alan etnolojik malumatın tümünü dahil edip etmeme konusunda şüpheye düştüğünü kabul eder, zira "bunların çoğunun", özellikle de "Afrika sakinlerinin manevi özü"nün vadesi dolmuş olmalıydı" (s. 277). Lasson (ve Hoffmeister) edisyonunda yer alan Afrika hakkındaki malzemenin bir ek olarak sunulduğunu ("Anhang: Die Alte West-Afrika"), oysaki bunun Karl Hegel'in baskısındaki (ve Sibree'nin çevirisindeki) girişe, yirmi bir sayfadan sekiz sayfaya indirilerek dahil edildiğini kaydedelim. Hegel'in tarih felsefesi derslerinin *son* edisyonu (1966) üç ayrı varyantı barındırır. Editörler, aralarındaki tüm o tartışmalara rağmen, belirleyici bir "tam" ya da "ana" metin ortaya konulamadığı sürece, Hegel'in tarih felsefesine dair yorumun "bilimsel açıdan tatmin edici olamayacağı" sonucuna varır" (Hegel, *Vorlesungen überdie Philosophie der Weltgeschichte*, s. 530).

140. Burada ortaya koyduğum yargıya ayrıntılı bir inceleme sonucunda varmadım. Daha ziyade, "Evrensel Tarih"te tartıştığım gibi (s. 127-9), Hegel elindeki kaynakları kendi tarih felsefesine uygun hale getirmek üzere tahrif etmişti. Efendi-köle diyalektiği Hegel'in yazılarında alegorikleşir ve her türlü bağımlılık ilişkisine, gerek ölümüne mücadeleye, gerekse bir o kadar birinin bir başkasının aşmaya çalıştığı durumlara dair bir metafor haline gelir. Bazı örnekler: *Ansiklopedi*'de (1845), hizmetkârın tabiyeti "her insanın eğitimindeki (*Bildung*) zorunlu bir uğraktır... İradeyi kıran bu disiplin olmadan hiç kimse özgürleşip hükmetmeye layık hale gelemez"; *Din Felsefesi*'nden: "Çatışmada takılıp kalmış savaşçılardan değilim ben; bilakis ikisiyim de. Mücadelenin kendisiyim. Hem ateşim hem de su (Kelly, "Hegel's 'Lordship and Bondage'", s. 271). Tinin fenomenolojisi hakkındaki 1825 yaz sömestrindeki efendi ile köle arasındaki ilişkide, çalışmadaki özgürlük ânının hizmetkâr olmanın iyi yanı olduğu vurgulanır; bkz. Noerr, *Sinnlichkeit und Herrschaft*, s. 46-47.

12

Hegel ve Haiti konusundaki sessizliğe son vermek niçin önemli peki? Hegel'in en nihayetinde köleliğin devamına razı olduğu, üstelik Hegel'in tarih felsefesinin iki yüzyıl boyunca Avrupamerkezciliğin en halinden memnun biçimlerine bir meşruluk temin etmiş olduğu düşünüldüğünde (Hegel belki de daima biyolojik değilse de kültürel bir ırkçıydı), hakikati elimizden kaçmayı başarmış bu tarih fragmanını unutulmuşluktan kurtarmak niçin esrarlı bir meraktan öte bir şey olsun?

Buna verilebilecek pek çok cevap vardır, fakat bunlardan biri hiç şüphesiz evrensel insan tarihi fikrini beyazların tahakkümü tarafından kullanılma şekillerinden kurtarmanın mümkün olduğudur. Özgürlük hakkındaki tarihsel olgular kendi zamanımızda kullanılmak üzere galiplerin anlatılarından çekip alınarak kurtarılabiliyorsa, evrensel özgürlük tasarısının bırakın çöpe atılmayı, kurtarılması ve farklı bir temelde yeniden kurulması gerekiyor demektir. Hegel'deki zihin açıklığı ânının o zaman yaşayan başkalarınınkiyle yan yana koyulması gerekir: Toussaint-Louverture, Wordsworth, Abbé Grégoire ve hatta Dessalines. Dessalines, beyazlara karşı tüm o gaddarlığı ve hıncına rağmen Avrupa ırkçılığının gerçekliklerini son derece açık bir şekilde görmüştür. Dahası, Hegel'in ânının eylemdeki açıklık anlarıyla da yan yana koyulması gerekir: Napolyon tarafından koloniye gönderilmiş Fransız askerler, eski kölelerin "Marseillaise"i söylediğini duyunca, acaba yanlış tarafta mı savaşıyoruz demişlerdi; Leclerc'in kumandasındaki Polonya alayı kendilerine verilen emirlere uymayıp ele geçirilmiş altı yüz Saint-Domingue'liyi boğmayı reddetmişlerdi.[141] Bu tür açıklıkların pek çok örneği var-

141. Bkz. James, *Black Jacobins*, s. 318. Dessalines duyduğu minnettarlık yüzünden ve Polonyalıların memleketlerinde maruz kaldığı acıların farkında olduğundan (onları gayet yerinde bir ifadeyle "Avrupa'nın beyaz zencileri" diye adlandırmıştı, zira Polonya'daki serfliğin kölelikten farkı yoktu) bağımsızlığın ardından Haiti'de kalmalarına izin vermişti (1805 anayasasının 12. maddesi uyarınca diğer tüm beyazların mülk sahibi olması yasaklanmıştı; bkz. Dayan, *Hegel, Haiti and the Gods*, s. 24; Dayan bazı Almanların ve siyahlarla evli olan beyaz kadınların da kalmasına müsaade edildiğini belirtir). Pachonski ve Wilson "Hür Ma-

dır ve bunlar hiçbir tarafa, münhasıran hiçbir gruba ait değildir. Peki ya bireylerin bilinçleri özgürlüğün somut anlamını idrak etmek suretiyle iktidarın mevcut biçimlenimlerinin sınırlarını her aştığında, *bu duruma* bir an olarak, ne kadar geçici de olsa, mutlak tinin gerçekleştiği an olarak değer verilirse? O zaman başka hangi sessizliklerin bozulması gerekecektir? Disiplin *altına sokulmamış* daha ne hikâyeler anlatılacaktır?

---

sonluğun 114. [Polonya] Yarıtugay'ında pek çok taraftarı olduğunu ve aynı zamanda... San Domingo nüfusunda epey kök saldığını" belirtir (Pachonski ve Wilson, *Polands' Caribbean Tragedy*, s. 309; ayrıca bkz. s. 138, 283).

İkinci Kısım

EVRENSEL TARİH

~

İKİNCİ KISMA GİRİŞ

~

Başlarken

Bugünün neoliberal hegemonyası "Hegel ve Haiti"nin ruhunu sürdüren "Evrensel Tarih"in, modernliğin tarihsel kökenlerinin etrafındaki kimi bastırmaları ortaya çıkarması için zemin hazırlıyor. Mevcut gerçeklikler medeniyet çatışmaları ve dışlayıcı kurtuluş arayışı fantazilerine karşı tarihselliklerin bu şekilde yeniden ortaya konulmasını gerektiriyor. Makalede tikel deneyimlerin tarihsel özgüllükleri işleniyor, evrensel olana, olguları kuşatıcı sistemler ya da homojenleştirici öncüller altında toplamak suretiyle değil sistemlerin çeperlerine, öncüllerin sınırlarına, tarihsel tahayyülümüzün hudutlarına bakmak suretiyle ve tüm bu sınırları aşmak, bozmak ve yıkmak amacıyla yaklaşılıyor. O halde yapılması gereken şey, Aydınlanma'nın evrensel tarih tasarısını, daha emekleme aşamasında bulunan ve henüz küreselleşmemiş kamusal alanımız bağlamında yeniden tasavvur etmektir. Bu yeni bir hümanizm olarak tanımlanabilir, ama öyle olsa bile, -izm ekinin ideolojik içerimlerinin tanıma dahil edilmemesi gerekir. İleri sürülmek istenen argüman basitçe şu: Dünyanın dört bir yanında, en maddi olandan en ahlaki olana varıncaya her düzeyde zorlu durumların yaşandığı bir zamanda, evrensel tarih önemlidir.

Üç Görüntü

Diyalektiğin ruhunu izleyerek, mevcut durumu tersine çevirip Haiti'yi Avrupa'nın kurbanı olarak değil de Avrupa'nın kurulmasının

aktörlerinden biri olarak görürsek ne olur? Bu soru üç görüntüden oluşan bir resimli bulmaca şeklinde ele alınabilir.

Bunlardan ilki sanatçı Jean-Michel Moreau le Jeune'ün Voltaire'in *Candide*'inin 1787'deki ilk *Oeuvres complètes de Voltaire* baskısındaki versiyonuna eşlik eden çizimlerinden biridir.[1] Moreau'nun *Candide* için çizdiği dört resimden biri olan bu resimde kahramanın Hollanda'nın Surinam kolonisinde efendisi tarafından kötürüm bırakılmış bir köleyle karşılaşması tasvir edilir. Köle şöyle der: "Âdet böyle... Şeker değirmenlerinde çalışırken parmağımızı değirmen taşına kaptırırsak elimizi keserler; kaçmaya çalışırsak da bacağımızı." Moreau'nun çiziminin altındaki metin kölenin son sözlerinden oluşur: "İşte Avrupa'da yediğiniz şekerin bedeli bu."[2]

Moreau 1803 baskısı için çizimlerini gözden geçirirken bu sahneyi tamamen dışarıda bırakmıştır. Mary Bellhouse, Voltaire'in (ilk kez 1759'da yayımlanan) *Candide*'inde Hollanda Surinam'ı Fransa'nın şeker zengini Saint-Domingue kolonisinin ikamesi olsa da, Moreau'nun daha sonra yaptığı bu elemenin kaynağında Saint-Domingue'de gerçekleşen köle devriminin olduğu gibi ikna edici bir iddiada bulunur. Haiti Devrimi'nin patlak vermesiyle birlikte Fransız görsel kültürünün genel olarak değişen mahiyetinin izlerini sürer: İlk başlarda "çocuklaştırılmış, itaatkâr, uzuvları kesilmiş kişiler" olarak tasvir edilen siyahlar daha sonra beyazları "paramparça bedenlere" indirgeyen, fiziksel açıdan şiddetli, tehlikeli bir cinsellikleri olan, Avrupalı beyaz erkekleri iğdiş etmeye yönelik ruhsal bir tehdit teşkil eden aktörler olarak resmedilmiştir.[3] Bir yorum aracı olarak psikanalitik mantığa başvuran Bellhouse, Moreau'nun bu ilk çizimini en ince ayrıntılara varıncaya dek tahlil eder ve "kara ten rengi, uzuvların kesilmesiyle bağlantılandırılan" kötürüm kölenin

1. Bellhouse, "Candide Shoots the Monkey Lover" başlıklı (s. 741-84), itinalı bir araştırmanın ürünü olan makalesinde bu görüntüyü mercek altına alır.

2. Bellhouse, *a.g.y.*, s. 758.

3. "Fransız görsel kültüründe siyah adamı çocuklaştırılmış, itaatkâr ve uzuvları kesilmiş biri olarak tasvir etme şeklinde uzun zamandır süren gelenek Ağustos 1791'de Saint-Domingue'de muazzam bir şiddetin patlak vermesiyle bozulmuştur; Haiti Devrimi'nin başlangıcına denk gelen bu tarih aynı zamanda Fransa'nın ırksal görsel anlamlandırma rejimi içinde bir kopuşun başlangıcına da işaret eder" (Bellhouse, *a.g.y.*, s. 760).



Şekil 16 Jean-Michel Moreau le Jeune, Voltaire'in *Candide*'i için yapılmış çizim, 1787.

aksine beyazların elinde "çeşitli 'fallik' iktidar gösterenleri" (Candide'in değneği, tüfeği, bacakları) olduğunu keşfeder.[4]

Bu görüntüye bu şekilde yaklaşılmasına direnmemizi haklı kılacak şey ne olabilir? Başvurduğu yorumbilgisel yöntemlerin teorik üretkenliğini uzun zamandır bildiğimiz Freud'u takdir etmediğimizden değil elbette. Ama psikanalizin teorik aygıtları dosdoğru kolektif bilinçdışının siyasi analizine doğrultulduğunda kaybolan bir şey vardır, hem de yorum sürecinin her iki tarafında; yani *hem* kişisel (psikolojik) olanda *hem* de siyasi (toplumsal) olanda. Evet, Bellhouse bu çizimlerin "tek bir sabit okuma"ya elvermediğini kabul eder.[5] Öte yandan, eğer Moreau önceki çizimini sonraki baskıya dahil *etseydi* 1803'teki Fransız sansürcülerin elinden kurtulamazdı deyip yorumu basitleştirerek duygulanımsal bir okumayı toptan reddetmek, James Barlow'un Marcus Rainsford'un *Haiti Tarihi* (1805) için yaptığı çizimlerde azat edilmiş kölelerin klasik ve serinkanlı devrimci kahramanlar olarak tasvir edildiğine işaret ederek tepki vermek, ya da ezici çoğunluğu beyazlardan oluşsa da Paris ayaktakımının da toplumsal ve cinsel açıdan çığrından çıkmış kişiler olarak resmedildiğini belirtmek kabalık olur. Bununla birlikte, kötürüm edilmiş köle imgesinde ifade edilmiş bir endişe *varsa* eğer, bu endişenin kaynağının toplumsal durumun gerçekliği olduğunu ve bu gerçekliğin de erkeklerin hadım edilme korkularına indirgenemeyeceğini gözardı etmememiz gerekir.[6]

Moreau'nun çiziminde siyasi ve ekonomik iktidarsızlık iç içe geçer. Kârlı bir kurum olarak köleliğin *hem* bacağını *hem* de elini kaybetmiş kölede açıkça görünür olan mevcudiyeti bile Avrupalıları korkutuyordu ve bu korkunun beraberinde getirdikleri bakımından toplumsal-ekonomik hiyerarşinin neresinde bulunulduğunun bir önemi vardı.[7] Tüm suçluluk duygularının kökeni cinsel değildir.

4. Bellhouse, *a.g.y.*, s. 758. 5. *A.g.y.*, s. 767.

6. Lacancı teorisyenlere göre penisin fallus olmadığının ve tüm ruhsal anlamların toplumsal bir dolayımı olduğunun farkındayım. Sorun olan şey bu değil. Daha ziyade, analizin odağı psikolojik olana kaydırıldığında, eleştirinin diyalektik geriliminin, ruhsal "sağlığın" paradoksal bir şekilde sağlıksız bir toplumsal gerçekliğe uyarlanmayı gerektirdiği argümanının kaybedilmesi.

7. Başkaldıran koloni kölelerinin yaptıkları fenalıklarla ilgili şaiyalarla doğan hadım edilme korkusunun Avrupa ırkçılığının kaynağı olduğunu düşünmek ve bu korkuyu fiziksel açıdan tehlikeli, cinselleştirilmiş siyah erkeklerin "fenalık resim-

Candide figürü gündelik hayatımıza yön veren ilkelerde fena halde yanlış bir şeye tanık olduğumuzda hissettiğimiz, yadsınamaz bir siyasi deneyim olan o suçluluk duygusunu ifade eder. Resmi düzendeki bariz ama kabul edilmeyen, hakkında konuşulan ama bilinmeyen bir şey, resmi düzenin kendi ahlaki doğruluk anlayışıyla çelişmektedir. Fakat herkes adına konuşan yetkililer bu durumu hoşgördüğü, icra ettiği ve ondan nemalandığı için bu düzen sürer gider. Bilinçli bir algılamayla idrak edilebilen bu hakikat, Sibylle Fischer'in yerinde ifadesiyle, "inkâr" edilir ve ahlaki tahayyül toplumsal itaatle çatışma içine düştüğünü fark eder.[8] Siyasi suçluluk duygusunun kendi müphemlikleri vardır, çünkü doğru olanı yapma uğruna size toplum tarafından verilen görevi yapmayı reddetmek (ulus ya da sınıf, din ya da ırk yoluyla) sizin üzerinizde hak iddia eden kolektifin gözünde hain olmayı ve neticede kolektifin himayesini yitirme riskine girmeyi beraberinde getirir.

Saint-Domingue'ye ayak bastıklarında, resmi düşmanları oldukları söylenen kendi kendini özgürleştirmiş kölelerin Fransız devrim marşını söylediğini duyunca acaba doğru tarafta mı savaşıyoruz diye şüpheye düşen Fransız askerlerinden, ya da Polonya alayının Saint-Domingue'li esirleri boğmayı reddetmelerinden ve daha sonra bundan ötürü minnettarlık duyan Dessalines'in onları "Siyah Haiti" nin yurttaşlığına kabul etmesinden bahsederken aklımda tam da bu vardı.[9] Bu tür eylemlerde başvurulan ahlaki evrenselliğin kipi olumsuzdur – bizatihi resmi değerlerin gözünden bakıldığında bile ko-

---

leri"ndeki görsel klişelerle okumak tam da Bellhouse'un araştırmasında parlak biçimde ortaya konulan tarihsel özgüllüğü kısa devreye uğratmak demektir. Bellhouse, Lacan'ın Ödip öncesi, arzu ve kayıp dilini benimsediği (sakatlanmış köle figürlerini Lacan'ın "paramparça beden"i olarak okuduğu) için maksadının hilafına tarihdışılığa sürüklenir: "Psikanalitik teoriye göre erkek başka erkekler karşısında kendini ister istemez yetersiz görme tehdidini hisseder, çünkü erkekliğin üretimi bilinmeyen, menedilmiş bir imago ile yapılan bir karşılaştırmaya dayanır. Hiyerarşi yapısının erkek özneliği üzerinde böyle derin bir etkisinin olmasının sebebi budur" (Bellhouse, *a.g.y.*, s. 767). Burada alımlama farkı var mı sahiden?

8. Fischer, *Modernity Disavowed*. Demokratik kurumların mevcudiyetine rağmen resmi inkârın bu kadar etkili olması can sıkıcıdır. ABD Terör'e Karşı Savaş'a girebilmek için devamlı inkârda bulundu; bilinen olguları inkâr etti ki bundan ülkenin tümü sorumlu hale geldi. Böyle bir inkâra kafa tutmak ancak bir toplumsal hareketin harcıdır.

9. Bkz. "Hegel ve Haiti", s. 87-88.

şullar düzgün *değildir*; yani, benimsenen ahlak anlayışı başkalarına dayatılmaz.[10] Bu tür bir suçluluk duygusunun kökeni, gerçeklik ile bireysel fantazi arasında değil, gerçeklik ile toplumsal fantazi arasındaki boşlukta yatar. Böyle bir duygu yanlış şeylere onay veren suskunluğu kırmak suretiyle yorumlayıcı analizi siyasi bir eleştiriye çevirebilir.

Bulmacanın ikinci parçası olarak, Spinoza'nın Hollandalı bir tüccar arkadaşına gönderdiği mektubunda anlattığı şeyi, yani uykusunda "daha önce hiç görmediğim siyah ve pis bir Brezilyalıyı" görmesini yorumlamak için Lacancı teoriye ihtiyacımız yok.[11] Spinoza çağdaşı Hobbes'un atomcu bireyciliğini devamlı eleştirmiş ve Hegel'den yüzyıldan fazla bir süre önce, insanların birbirleriyle bağlantılı varlıklar olduğunu vurgulamıştı. Bir felsefeci olarak, fiziksel açıdan güçlenmiş "çokluk"un haklarını savunmuş, ama tıpkı daha sonraki Aydınlanma düşünürleri gibi, gözlerini bu çokluğun maruz kaldığı toplumsal dışlamalara kapamıştı. Warren Montag şöyle der: "Spinoza'nın yasal olarak söz almaktan mahrum bırakacağı... bir araya toplandığında her toplumda sayısal çoğunluk olan tüm o kişilerin, yani kadınların, kölelerin, ücretli emekçilerin, yabancıların yoğunlaşmış bir hali değilse kimdir bu Brezilyalı? Gerçek iktidarlarını hiçbir yasanın, hiçbir anayasanın görünmez kılamayacağı ve varlıkları tam da en liberal biçimleriyle siyaset felsefesince bilfiil inkâr edilmeye çalışılan çokluktur onlar."[12]

10. Bu da Avrupa anlatısının evrensellik üzerindeki hak iddiasının bir uzantısı değil, bilakis tam da o iddianın hakikatten yoksunluğun eleştirel ifşasıdır.

11. "Bir sabah tam şafak sökerken çok derin bir uykudan uyandığımda, uyku sırasında gördüğüm şeyler, bilhassa da... daha önce hiç görmediğim... siyah ve pis bir Brezilyalının görüntüsü sanki gerçekmiş gibi gözlerimin önüne geldi. Dikkatimi dağıtmak için gözlerimi bir kitaba ya da başka bir şeye yöneltince bu görüntü büyük ölçüde kayboldu; fakat gözlerimi böyle bir nesneden kaçırıp somut olarak hiçbir yere bakmazken, aynı Etiyopyalının görüntüsü aynı canlılıkla belirip durdu, sonra da yavaş yavaş kayboldu" (aktaran Montag, *Bodies, Masses, Power*, s. 87). Montag şöyle der: "Spinoza'nın tüm eserlerine baştan sona, başka bir şeye benzetilemez figürler, istisnasız demokrasinin istisnaları ve aynı zamanda bu figürlerin dışlanmasının imkânsızlığı musallat olmuştur" (s. 86).

12. Montag, *a.g.y.*, s. 87. Montag bu Brezilya bağlantısına dayanarak, sapkınlık ithamıyla aforoz edilen bir Yahudi olan Spinoza'nın pis köle ile kendisi arasında bir yakınlık hissettiği ve dışlanmış kişiler olarak "ortak bir mücadele içindeki 'nesnel müttefikler'" olduklarını idrak ettiği yorumunda bulunur (s. 88).

Eleştirel tarihyazımı, geçmişi, kendi varoluşunun koşullarını unutan bir kolektifin bilinçdışından kurtarmaya yönelik biteviye bir mücadeledir. Bu koşullar Voltaire'in kölesiyle yeniden önümüze sunulur: Kölenin olmayan eli Hegel'in tasvir ettiği işbölümünün etkilerini, zihin ile bedeni birbirinden ayıran yoğunlaşmış tempo ve körleştirici tekrarı temsil eder. Demek ki toplumsal olan ile psikolojik olan birbirine kopmaz bir şekilde bağlıdır. Aradaki bağ ise Hegel'in modern üretim sürecini tanımlamak için kullanmayı tercih ettiği kelimededir: İngilizceye "*emasculation*" (hadim etme) diye çevrilen, ("gelişme önleyici", "körleştirici", "kırpıcı") "*Abstumpfung*".[13]

Üçüncü parça olarak son bir kareden daha bahsetmek gerekir. Paris ve Saint-Domingue devrimlerinin arifesinde ölen Adam Smith kölelerin çalışmasının efendilerinin gözünde özgür insanlarınkinden daha değerli olduğunu söylemiş ve köleliği insanlığın ilerlemesinin önünde duran katlanılmaz bir engel olarak görüp kınamıştı. Gelgelelim, tüm işleri kölelerin yaptığını bilmesine rağmen, şeker plantasyonlarından –özellikle de Barbados ve Saint-Domingue'dekilerden– muazzam miktarda kâr elde edildiğinin de farkındaydı. O halde, Smith'in tek zaafının küp küp şeker tüketiyor olması bir başka inkâr vakası değil de neydi? Bir görgü tanığı şunları yazar:

> Hiç unutmam, bir akşam [Adam Smith] çay masasının başındaki yaşlı bir hanımın kendisine yaptığı oturma teklifine hiç aldırmadan masa etrafında devamlı dönüp arada da şeker kabından küp küp şeker çalarak kadıncağızı dumura uğratmış, kadın da en nihayet şeker kabını onun bu keseye zarar talanlarından korumanın tek yolu olarak dizinin üstüne koymak zorunda kalmıştı. Onun bitmek tükenmek bilmeyen şekeri kemirirkenki hali kelimelerle anlatılamazdı.[14]

---

13. Avineri'nin *Abstumpfung* çevirisidir bu (*Hegel's Theory of the Modern State*, s. 94).

14. Aktaran Rae, *Life of Adam Smith*, s. 338. "Robert Chambers'm *Traditions of Edinburg* adlı kitabında anlattığı hikâyenin muhtemelen aynısıdır bu, yalnız Chambers bu sahnenin Smith'in kendi salonunda vuku bulduğunu, bahsi geçen 'kadıncağız'ın kendi kuzeni Bayan Jean Douglas olduğunu belirtir." Küp şeker zorlantısı Smith'in, belki de nispeten genç bir yaşta "yaşlı" addedilmiş ve şeker kabını dizine koyuşuyla kararsızlığını belli etmiş kuzenine duyduğu cinsel arzunun ikamesi miydi yoksa? Öyleyse, kişisel olan ile siyasi olan arasında diyalektik bir ilişki olduğu fikri bizi şu soruyu sormaya götürür: Her şeyden önce, (caiz olmayan) bir cinsel arzu nesnesi olarak kadınla şeker arasında nasıl bir ilişki vardı?

EVRENSEL TARİH

~

1. Haiti ve Avrupa'nın Yaratılması

Avrupa'da Kölelik

KÖLELİK, Avrupa'nın kolonileştirici metropollerinde kök salabilir miydi? Bu sorunun cevabı tartışmaya açıktı. Koloni köleliğini modern kılan şey, bizatihi alışkanlık yapan ürünler tarafından yaratılan doymak bilmez tüketici talebini karşılamak için hem toprağın hem de emeğin pestilini çıkarmak suretiyle azami değer elde etme temelinde yükselen kapitalist biçimiydi. En güncel ekonomik güçlerin içinden oluşturulan plantasyon sistemi kolonilerin yanı sıra niçin Avrupa'da da sanayi emeğinin hâkim biçimi *olmamıştı*? Bugün Manchester tekstil devriminin enerji kaynağının Afrikalı, İrlandalı ve İngiliz köleler olduğunu, ya da "özgür" emekle eşzamanlı *olmayan* bir kapitalizm biçimini tasavvur etmekte zorlanıyor olmamız, ya da ekonomik modernleşmenin yalnızca Batılı (beyaz) ulusların icadı olduğunu zannetmemiz, büyük ölçüde olası alternatifleri tıkamak için kurulmuş ırk, ulus ve modern ilerleme gibi sınır kavramların tarihsel tahayyüllerimize nasıl etkili sınırlar koymuş olduğuna işaret eder.

Britanya bağlamında Karayip köleleri, kölelik karşıtı hareket, kapitalist sınıfın çıkarları ve özgür emeğin muğlak zaferleri arasındaki bağlantıları tasvir eden ve bu unsurların tarihsel olarak kaynaşmasının olumsallığının altını çizen David Brion Davis "köleliğin işlevsel ya da faydacı bir devlet idealiyle illaki uyuşmamasını gerek-

tiren içkin bir sebep yoktur" diye yazar.[1] Bir işgücü olarak köleliğin değerlendirilmesinde esas meselenin kârları azami seviyeye çıkarmak değil, toplumsal düzeni muhafaza etmek olduğu on yedinci yüzyılda ve on sekizinci yüzyılın başlarında, Avrupalıların köleleştirilmesi hiç de sarsıcı bir fikir değildi. Thomas Hobbes, John Locke ve Samuel Pufendorf ülke içi köleliği onaylıyor ve bunun "efendisiz insanlar" diye adlandırılan ve sayıları giderek artan kişileri –aylaklar, suçlular, başıboşlar ve fakirleri– toplumsal disiplin altına alma sorununu çözmek açısından hayırlı bir yol olacağını düşünüyordu.[2] Kölelik cezasına çarptırılanları çalıştırmak yaygın bir uygulamaydı.[3] Hapishane köleliği, işçileri kolonilere göndermenin, bedenlerini satmanın ve emeklerini kölelerin karşısındakiyle aynı vurdumduymazlık ve acımasızlıkla sömürmenin yerleşik bir yoluydu.

Ama on sekizinci yüzyılın ortalarında ani bir değişim yaşandı: "1760'lara gelindiğinde, toplumsal yararlılığın en hararetli savunucuları bile İngiltere'nin yoksulları için en uygun koşul olarak *köleli-*

1. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, s. 263.

2. "Thomas Hobbes'a göre kölelik iktidarın mantığının kaçınılmaz bir parçasıydı; yönetilme karşılığında yiyecek içeceği ve güvenliği temin edildiği takdirde kölenin şikâyet etmesi söz konusu olamazdı. Dolayısıyla köleliğin toplumsal disiplin açısından gayet yararlı bir araç olduğu ve bunun Avrupa'nın aylaklar, hırsızlar ve başıboşlar sorununu çözebileceği... konusunda Samuel Pufendorf da benzer görüşteydi. John Locke İngiltere'nin topraksız yoksulları, özellikle de bu türden ailelerin 'çalışmayı kanıksaması' gereken küçük çocukları için zorunlu çalıştırma uygulamasını öneriyordu. Kölelik karşıtı düşüncenin ana kaynaklarından biri olan Francis Hutcheson da, bilhassa 'toplumun aşağı tabakaları'nda, çalışkanlığı teşvik etmek ve tembelliği sınırlandırmak bakımından hiçbir şeyin kalıcı esaret kadar 'tesirli' olmadığını ileri sürüyordu. Bundan dolayı köleliğin 'münasip bir şekilde nasihat edilip geçici kölelik denemelerinden geçirildikten sonra bile kendilerini ve ailelerini faydalı bir iş yaparak geçindiremeyeceği anlaşılan aylak ipsiz sapsızlar için olağan bir ceza' olması gerektiğini iddia ediyordu" (Davis, *a.g.y.*, s. 263-64).

3. "Avrupalı ve Amerikalı tarih yazarları ve okurlarının neredeyse tümü ortaçağın sonlarında Batı Avrupa'nın kuzey kesiminde köleliğin ortadan kaldırılmış olduğunu zanneder. Gelgelelim Fransa'da, İspanya'da, İngiltere'de ve Hollanda'da, on beşinci yüzyılın ortalarından neredeyse on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar Avrupalılar Avrupalıları gaddarca köleleştirmiştir. Kürek mahkûmluğuyla başlayıp... amme işletmelerinde köle olarak çalışma cezasıyla devam eden... kölelik cezasından bahsediyorum" (Patterson, *Slavery and Social Death*, s. 44). Yakın zaman önce ABD'de, özel işletmelerde yasadışı göçmen emeği yerine cezai köle emeği kullanılması önerilmişti.

ği önermekten çekinmeye başlamıştı."[4] Bu çekingenliğin artmasının sebebi Yeni Dünya'daki kölelik gerçekliğinin farkına varılmasıydı, zira kolonilerdeki köle nüfusu mantar gibi çoğalıyor ve üretim hızla artıyordu. Sistemin acımasızlığı hem dehşet verici ama hem de emeği disiplin altına almaya yönelik bir teknik olarak bariz biçimde etkili olduğu için, yol açtığı sonuçlar gözardı edilemiyordu. Yeni Dünya plantasyonlarındaki köle emeği sistemi ile Britanyalı sanayicilerin deneyleri ve Adam Smith'in anlattığı üretim buluşları arasında "en azından yüzeysel bir benzerlik vardı".[5] Her ne kadar daha sonraki tarihçiler kapitalist modernleşmenin köle emeğinin verimsizlikleriyle uyuşmadığını iddia edecek olsa da, o zamanlar (ve aslında her zamanki) mesele, emeğin en etkili olarak nasıl sömürüleceği değil, emekçilere nasıl baş eğdirileceği meselesiydi.

Afrika köleliğinin hacmi artıp köle sahibi koloniler ile köleleri reddeden Avrupa arasındaki sınır daha geçirgen (ve dolayısıyla kurgusal) hale geldikçe, bu sınırları pekiştirmek için daha katı yasaların çıkarılması açık bir inkâr örneğidir. Kolonilerdeki köleler özgürlük arzularını ortaya koyarak daha sık isyan ettikçe, Avrupalılar Zencilerin doğal olarak köleliğe yazgılı olarak görüldüğü teorilere o kadar açık hale gelmişti.[6] "Kölelik ırkçılıktan doğmamıştı; bilakis, ırkçılık köleliğin sonucuydu" diye yazmıştır Eric Williams 1944 yılında; son zamanlarda yapılan araştırmalar da bu tespiti doğrulamaktadır.[7] Avrupalılar, özgür Avrupa'yı koloni pratiklerinden ayırmak üzere ulus ile koloniler arasındaki mekânsal ayrımlar, ırksal bir ayrım ola-

4. Davis, *Problem of Slavery*, s. 264.

5. *A.g.y.*, s. 459. "İngiliz toplumu bir yandan kölelik kurumunu gittikçe daha fazla kınıyor, diğer yandansa emek disiplininde plantasyon modeline doğru yöneliyor gibi görünen deneyleri onaylıyordu... Köle sahipleri de sanayiciler de giderek artan bir şekilde gözetim ve denetimin yanı sıra işçilerin karakterlerini ve alışkanlıklarını değiştirmeyi de dert ediyorlardı" (s. 458).

6. Jamaika'daki Tackey İsyanı (1760) tam da bu teorilerin aksini kanıtlayan bu türden isyanların ilkiydi: "Bunun ardından aniden büyük olaylar ve isyanlar patlak verdi: Bermuda ve Nevis (1761), Surinam (1762, 1763, 1768-72), Jamaika (1765, 1766, 1776), Britanya Honduras'ı (1765, 1768, 1773), Grenada (1765), Montserrat (1768), St. Vincent (1769-73), Tobago (1770, 1771, 1774), St. Croix ve St. Thomas (1770 ve sonrası) ve St. Kitts (1778)" (Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*, s. 224) 1760'larda ve 1770'lerde bunun Kuzey Amerika kıtasında da çeşitli yankıları oldu.

7. Williams, *Capitalism & Slavery*, s. 7.

rak *Zenci* köleliği ve kişilerin korunmasına ilişkin olarak yasal ayrımlar biçimine bürünen kavramsal fark bariyerleri inşa ediyorlardı. Bu bağlamda açılan davalar hayli çarpıcıdır, zira Avrupa'daki Afrikalı köleler köleliklerine dayanak olarak sunulan yasallığa itiraz etmek için kadim özgürlük ilkelerine başvuruyor ve Fransa ve İngiltere'de yerleşmiş olan inancı, yani bu ülkelerden herhangi birine ayak basan herkese özgürlük güvencesi verildiği inancını sınıyorlardı. Bu davaların ayrıntıları farklı farklıdır, lakin sonuç aynıdır: Hürriyet aşkı ırk temelinde ayrım yapılmasını icap ettiriyordu. Köle ve Zenci (*nègre*) söylem düzeyinde eşanlamlı olarak görülmeye başlamıştı.

Fransa'da mahkemeler Hürriyet ilkesinde coğrafi bir ayrımı uzun zaman önce kabul etmiş, 1685 tarihli *Code Noir*'ı koloniler için "zorunlu ve resmi" bir yasa olarak kabul etmişti.[8] Ama Avrupa'daki Fransız toprağının kendine has, kutsal bir yer olduğu iddia ediliyordu. Kölelerin efendilerinin yanında sınırlı bir şekilde ikamet etmesine müsaade eden 1716 tarihli bir kraliyet fermanı, köleliğin Fransa'da toptan yasadışı olduğu şeklindeki ırk temelli olmayan bir gerekçeyle yüzlerce köleye özgürlük bahşeden *parlement*'ler tarafından devamlı olarak görmezden geliniyordu. Fransa'daki Afrikalıların sayısı nispeten daha azken, böyle bir âlicenaplık, her ne kadar çok az bir bedeli olsa da, ulusun kendisi hakkındaki tasavvuruyla uyumluydu. İstenilen şey bir kurum olarak köleliğin ortadan kaldırılması değildi.[9] "Fransa'ya seyahat etmiş olanlara özgürlük bahşetmenin altındaki niyet köleliğin metropole girmesini engellemekti, kolonilerdeki azat edilmişlerin sayısını artırmak değil" der Sue Peabody. Bu konu hakkındaki kitabında on sekizinci yüzyıl boyunca yaşanan bir değişimin izlerini sürer Peabody; yasal söylemde ırk kategorisinin nasıl ortaya çıktığını ve "Fransa'da köle yoktur" ilkesinin Afrikalı siyahları bir istisna haline getirecek şekilde yorumlanmaya başladığını gösterir.[10]

8. Peabody, *"No Slaves in France"*, s. 36.

9. Peabody "aslında Fransa ile özgürlük arasında mitsel bir ilişki" olduğundan bahseder (*a.g.y.*, s. 39).

10. "Fransızların soyut özgürlük mefhumunu savunması ile kolonilerde devam eden ve hatta büyüyen kölelik gerçekliği, neden şu değil de bu halkların köleleştirildiğini izah edecek bir gerekçelendirme gerektiriyordu... Kısa vadede bu gerekçenin ırkçılık olduğu anlaşıldı" (Peabody, *a.g.y.*, s. 68-69).

Irksal ayrımların belirmesi bir yandan efendilerin mülkiyet hakkını güvence altına alırken, bir yandan da köleler ile hürriyet arasındaki sınırı inzibat altına almıştı. Bu bağlamdaki dönüm noktası Hindistan'da doğmuş olan Francisque'in kara derisine rağmen bir *nègre* olmadığının ispatlanması ve dolayısıyla Hürriyet ilkesinin uygulanmasıyla sonuçlanan Francisque-Brignon davasıydı.[11] 1777'de, *Police des Noirs* adıyla bilinen bir dizi fermanla ister köle ister hür olsun Zencilerin ve melezlerin ülkeye göç etmesi yasaklanmış ve artık Hürriyet ilkesinin temelinde yatmaya başlayan ırksal ayrımları belirsizleştirecek türden toplumsal ve cinsel bütünleşmeler engellenmeye çalışılmıştı.[12]

İngiltere'deki esas yasal muharebe ise 1772'de yaşanmış ve mahkeme köle James Somerset'in lehine karar vermişti. Somerset'in avukatı şu meşhur lafı etmişti: "İngiltere kölelerin nefes almayacağı kadar saf bir ortamdır" –tarihsel açıdan Fransızların "Fransa'da köle yoktur" iddiasından daha doğru olmayan bir mittir bu[13]– ve motivasyon aynıydı: "[Davy] aynı zamanda İngiltere'nin bir Zencinin nefes alamayacağı kadar saf bir yer olduğunu da açıklıkla ortaya koymuş oluyordu. Zencilerin ülkesine akın etmesini önlemek istiyordu."[14]

11. Francisque'nin avukatları şöyle demiş: "'Burnunun biraz büyük, dudaklarınınsa birazcık kalın olduğu doğrudur. Gelgelim, rengine bakmazsak, Afrikalı gibi görünmek için sadece siyah bir deriye ihtiyacı olan çoğu Avrupalıdan daha Avrupalı gibi görünmektedir.' ... Avukatlar Afrikalıların yüz hatlarını uşaklıklarına bağlamışlar: 'Soysuz görünüşleri (*figure ignoble*) yüzünden, Afrika zencileri köleliğe daha yazgılı gibi görünüyorlar'" (Peabody, *a.g.y.*, s. 65-66).

12. Fransız devleti, Zenci ister köle ister özgür olsun, ırklararası evliliği yasaklamaya çalışınıştır. Kral tarafından kendisine *Police des Noirs*'ı uygulama görevi verilen Poncet de la Grave zührevi hastalıkların yayılmasını Afrikalılara, ırklararası cinsel birleşme sonucunda yaşanan "bulaşma"ya bağlıyordu. Bu kararnameler devrim sırasında aşındırılmış olsa da, Napolyon bunları 1802'de yeniden yürürlüğe koydu (Peabody, *a.g.y.*, s. 124-25). Farklı ırklar arasında yaşanan cinsellikten, özellikle de anavatandaki siyah özgür erkeklerden İngiltere'de de korkuluyordu. Özgürlük savunusunda Somerset'i müdafaa eden Çavuş Davy yine de Zencilerin İngiltere'ye akın etmesinin önlenmesini istiyordu: "'Zira artık bazı çocuklar kaza eseri karışık renkli doğuyor.' Böyle bir göçü önleyecek bir yasa çıkarılmadığı takdirde, diyordu Davy, 'soyumuzun nasıl, yani hangi renkten olacağını bilemiyorum'" (Davis, *Problem of Slavery*, s. 495).

13. Bkz. Peabody, *a.g.y.*

14. Davis, *Problem of Slavery*, s. 495. "Somerset'in avukatı 'yabancı lüzumsuz sakinler... devletin kalbindeki bir düşmanlar ulusu' diye tanımlanan, sayıları

Somerset davasında kölelik özü itibariyle "Britanya'ya yakışmayan" bir şey olarak, olsa olsa ticari ve kolonyal "öteki dünya"mn talihsiz bir parçası olarak müsamaha edilebilecek "bir yabancı istilası" olarak tanımlanmıştı.[15] İşin çarpıcı yanıysa verilen kararın koloni köleliğinin yeni bir şey, "İngiliz örf ve âdet hukukuna yabancı ve eski villeinlikten* 'tamamen farklı' bir yenilik" olarak kabulüne dayanmasıydı.[16] Hal böyleyken İngiltere'nin kadim hürriyetleri arasında yer almıyor ve Parlamento, tıpkı köle ticaretini ve koloni idaresini düzenlediği gibi, onu da müspet hukukla düzenlemekte serbest kalıyordu. Britanya'nın Somerset davasında aldığı kararın tüm o kendi kendini alkışlayan ahlaki hakşinaslığına rağmen, "İngiliz mahkemeleri kolonilerdeki köle yasasının altını oyacak hiçbir ilkeyi onaylamamıştı."[17]

Avrupa'da yasadışı çalıştırılan köle emekçiler var mıydı? Bu konuda esaslı belgelerin olmaması bizi şaşırtmamalıdır, zira yasadışı göçmen emeği tam da böyle bir şeydir. Ülke içinde yasal kararların eşit olarak uygulanmadığına dair mebzul miktarda kanıt vardır ortada; adli ademi merkezileşme kuraldı ve kölelik karşıtı yasaların uygulamaya konmasında en gevşek davranılan yerler muhtemelen liman şehirleriydi. Zaten yasanın kendisi, yasaklanmasını gerekli gördüğü şeyler itibariyle, Avrupalı köle emeğinin varlığına dair kanıtlar sunar. Davis şöyle der: "1773'te Portekiz, yerli işçiler karşısında haksız bir rekabet yarattıkları söylenen Brezilyalı kölelerin yahut özgür siyahların ülkeye girişini yasaklamıştı."[18] Britanya'da 1771' de görülen bir davada, gerçek durumu tasvir etmekten ziyade böyle olmasını sağlamaya çalışırmış gibi görünen bir retorikle, Amerika' da ne yazık ki köleliğe ihtiyaç duyulduğu teslim ediliyordu: "Fakat

---

14.000 ile 15.000 arasında gezinen serbest siyahların nüfusunun artması tehlikesinin altını çizmiştir... 1770'lere gelindiğinde Londra'da ortada bırakılmış işsiz siyahlardan duyulan korku giderek artıyordu" (s. 495).

* Feodal dönemde yarı özgür yarı köle durumundaki köylülerin statüsü. *–ç.n.*

15. Aynı zamanda, "sayıları giderek artan İngiliz kadınlar ve çocuklar ceza olarak maden ocaklarına, değirmenlere ve ıslah evlerine gönderiliyordu; buralardaki insanlık dışı çalışma koşulları, fiziksel cezalar, cinsel sömürü ve aile üyelerinin birbirinden ayrılması, kölelik karşıtlarının esas hedefleri olarak seçtiği 'İngilizliğe yakışmayan' fenalıklara çok benziyordu" (Davis, *a.g.y.*, s. 402).

16. Davis, *a.g.y.*, s. 376. 17. *A.g.y.*, s. 501.

18. *A.g.y.*, s. 495.

İngiltere'de zencilerin köleliğine lüzum yoktur."[19] Alman şair Klopstock'un, Danimarka kralını "Avrupalı güçler arasında insanlara artık mal (*Waare*) muamelesi edilmemesi gerektiğini ilk kez beyan eden kişi" olmakla övdüğü ve Danimarkalıların tarımsal emek (*Feldarbeit*) için Zenci köleleri kullanmayı artık bırakması gerektiğini söylediği mektubu ilginçtir.[20] Klopstock tarafından tasvir edildiği haliyle Danimarka kralının yasağı "insanlar"a mal muamelesi edilmesini ortadan kaldırmak bakımından evrenseldi (Danimarka köle ticaretini ilga eden ilk Avrupa ülkesiydi[21]) ve şu âna kadar anlattığımız davaların aksine, Afrikalı köle emeğinin istisna kılınmasına karşı çıkmıştı; öte yandan, Danimarkalıların 1848'e kadar kendi kolonilerinde köle emeği çalıştırdığı göz önünde bulundurulursa, Klopstock "tarımsal emek" derken bizatihi Danimarka sınırları dahilinde çalışanları kastediyor olsa gerekti. Klopstock'un 1793'ün Ocak ayında *Minerva*'da yayımlanan bu mektubu Saint-Domingue'deki kölelerin kendi kendilerini özgürleştirmesinden sonra kaleme alınmıştı. On yıl içinde, tam da Haiti Devrimi'nin başarısı Avrupa'

19. Aktaran Davis, *a.g.y.*, s. 488.

20. "Der König von Dännemark... der zuerst unter allen europäischen Mächten befohlen hat, dass die Menschen nicht länger wie Waare betrachtet werden, und die Dänen nicht mehr zu ihrer Feldarbeit Neger-Sklaven brauchen sollten" (aktaran Saine, *Black Bread-White Bread*, s. 277). Klopstock burada 25 Mart 1791 tarihli "Serflerin Nizamı" başlıklı Danimarka fermanına mı atıfta bulunuyordu? Danimarka'nın kayda değer reformlarında Danimarka'da tarım alanında çalışan emekçiler ile Karayip'teki plantasyonların sıcak ikliminde çalışanlar arasında bariz bir ayrım yapılmıştı. Kısmen kolonilerde köle üretiminden, kısmen de Danimarka'da tarım alanında çalışan serflerin emeğiyle edinilmiş bir serveti miras almış Danimarkalı aristokrat Ernst Schimmelmann'dan mali destek alıyordu Klopstock, karısıysa Kopenhag'ın kuzeyindeki yazlık konutlarında bir salon işletiyordu.

21. 16 Mart 1792'de, Kral naibi VI. Frederik köle ticaretini ilga eden bir ferman yayımlamış ve bu ferman 1 Ocak 1803'te yürürlüğe girmiştir. Kral tebaasının çoğuna kıyasla daha az ırkçıydı ve reform hareketine öncülük etmişti. 1802'de, köle Hans Jonathan'ın "Danimarka'daki mevcudiyetinin kendisini doğrudan doğruya özgür kılıp kılmadığına" karar verilmesi için yaptığı yasal bir başvuru davacının aleyhine sonuçlanmıştı: "30 yıl önceki Somerset davasına ve davadan bir sene önce Danimarka'nın transatlantik ticaretinin askıya alınmış olmasına rağmen, başvuruya olumsuz cevap verilmiş olması ilginçtir" (Hall, *Slave Society*, s. 35). Hall bir önceki dipnotta bahsettiğim Danimarka fermanın adını anar, fakat bu fermanın muhtevasını açıklığa kavuşturmaz ve hatta Danimarka'daki siyah köle emeği meselesini hiç ele almaz (s. 36).

yı küresel olayların etkisinden tecrit etmenin bir yolu olarak ırkçılığın artmasına sebep olmuştu. Ama bu hikâye tek taraflı bir hikâye değildir.

Tamamlanmamış Devrim

Toussaint Loverture'ün 1801 tarihli anayasası, hiç şüphesiz, Hürriyet ilkesini kölelikten kurtulmak için başka yerlerden iltica talebinde bulunan siyasi mülteciler dahil olmak üzere ırka bakmaksızın tüm ülke sakinlerini kapsayacak şekilde genişletmek suretiyle evrensel tarihi en uç noktasına çekmiş ve Fransız Jakobenleri (en azından geçici olarak) kendilerini izlemeye zorlamıştır.[22] Kölelik durumunun böyle sona erdirilmesinin önemi ne kadar vurgulansa azdır. Artık işkenceye ve hiçbir fiziksel gaddarlığa cevaz verilmiyordu. Önemli olan şey yasal statüydü. Ama Haiti deneyimi Avrupa'ya çok farklı bir ders daha vermiştir; bir başka deyişle, özgür emeğin illaki disiplinsiz emek olması gerekmediğini, anayasada ırksal ayrımların hükümsüzleştirilmesinin deri rengi ve sınıfa dayalı toplumsal hiyerarşilerin muhafaza edilmesine mani olmadığını, melezlerin üstünlüğünün ve devlet tarafından sunulan imtiyazların Haiti toplumunun kalıcı özellikleri haline geldiğini göstermiştir.[23] Ne Louverture ne de Dessalines plantasyon çalışma sisteminin devam etmesinden başka bir şey istiyordu; bu sistemde azat edilmiş köleler ücretli emekçi olarak çalışıyordu, fakat sistem hâlâ ihracat için azami üretimin sağlanmasına

22. Louverture'ün 1801'de (hâlâ Fransa'nın kolonisi olan) Saint-Domingue için kaleme aldığı anayasada tereddütsüz bir ifadeyle şöyle denilir: "Bu topraklarda kölelik var olamaz, kölelik sonsuza kadar ilga edilmiştir. Burada herkes özgür ve Fransız olarak doğar, yaşar ve ölür." Dahası: "Rengi ne olursa olsun tüm insanlar burada her işe kabul edilebilir" (aktaran Fischer, *Modernity Disavowed*, s. 266). Fischer "evrensel" olduğu söylenen Fransız Haklar Beyannamesi'nin aslında Fransız yurttaşlarıyla sınırlı olduğu, ama Saint-Domingue anayasasında sadece ülke içinde güvence altına alınan hakların kapsamının, uygulanabilirlik açısından daha evrensel olduğu, yani kelimenin tam anlamıyla, ülkeye ayak basan herkes için geçerli olduğu sonucuna varmakta haklıdır.

23. Fischer bu çelişkileri tasvir eden Trouillot'ya başvurur: "Haiti devleti ve Haiti ulusu birbirine ters istikametlerden yola çıkmıştı"; kendisi de şöyle yorumda bulunur: "Ulus kölelikten kurtulma mefhumları etrafında birleşmiş, devletse koloni zamanlarından elde kalan ve sıkı düzene sokulmuş bir işgücünü gerektiren toplumsal ve ekonomik kurumları miras almıştır" (*Modernity Disavowed*, s. 269).

yönelikti.[24] Söz konusu model asi köleleri örgütleme kapasitesi olduğunu zaten ortaya koymuş olan askeri disiplindi. Dubois şöyle der: "Askerleşmiş erkek köle figürünün Fransız Karayibi'ndeki özgürleşmenin şekillenmesinde hayati bir önemi vardı; buradaki askerlik hizmeti eski kölelerin özgürlüğe en çok erişebildiği alan olacaktı."[25] Bu durum nasıl bir arka plandan gelindiğine bakılmaksızın belli bir toplumsal hareketliliğe olanak tanımış olsa da, "zirai militarizm" (*caporalisme agraire*) diye adlandırılmaya başlanan bir sistemin, yani plantasyonlarda emek sömürüsünün devam etmesine ideolojik meşruiyet de sağlıyordu.[26] Amerikalarda, toplumsal tabakalaşma kolonyal bağımsızlık ideolojisiyle bütünleşmişti.[27] Demek ki

24. Toussaint'in 1801 tarihli anayasasının 6. maddesinde şöyle deniyordu: "Esas itibariyle tarıma dayanan koloni, plantasyonlarının işleyişinde en ufak bir aksaklığı kaldıramaz... bunların her biri plantasyoncular ile işçilerin bir araya getirilmesini gerektiren bir 'imalathane'dir." Dessalines'in anayasasında temel olarak bozulmadan kalan sıkı düzene sokulmuş bir emek sistemi olan "zirai militarizm"in başlangıcıydı bu (bkz. Fischer, *Modernity Disavowed*, s. 266-67). Toussaint'in dış politikasında Jirondenlerin devrimci enternasyonalizmi benimseniyordu. Hem o hem de Dessalines, Jirondenlerin ve Napolyon'un dış politikasını andıran devrimci enternasyonalist bir hareketle, köleleri özgürleştirmek üzere komşu Santo Domingo'yu işgal etmişlerdi. Toussaint'in Santo Domingo'nun (küçük bağımsız çiftçilerin hâkim olduğu) batı kesimini, zirai militarist model uyarınca, disiplin altına sokulmuş işgüçleri olan plantasyonlara dönüştürmeye yönelik planları vardı.

25. Dubois, *A Colony of Citizens*, s. 162. Toussaint'in "politikaları, ekonomik yönelimi ve felsefesi" ile Saint-Domingue köylüleri arasındaki "derin ayrılık"a dair bir tartışma için, bkz. Fick, *The Making of Haiti*, s. 209, 213, 222, 237-50. Toussaint'in rejiminin sonunda, "genel özgürleşme, pek çok açıdan, büyük çoğunluğu oluşturan siyah emekçilerin gündelik hayatlarında anlamlı hiçbir karşılığı olmayan siyasi bir soyutlamadan ancak birazcık daha önemli sayılabilecek bir şeye dönüşmüştü" (s. 222).

26. "Saint-Domingue'deki plantasyon emekçilerini denetim altına alma çabası, Sonthonax'ın ardından gelen idarecilerin, özellikle Toussaint Louverture'ün gözünde devamlı bir dert olmuştu. 1790'ların sonlarında Toussaint Louverture, özellikle de koloni için gerekli erzakı ve ordu için silah ve mühimmatı satın almanın bir yolu olarak, ihracat için meta üretmek üzere plantasyon ekonomisinin yeniden inşa edilmesiyle ilgileniyordu. Bu bağlamda, Sonthonax'ın politikalarına dayanan, Guadeloupe'deki Hugues'nin sistemine benzeyen ve plantasyon emekçilerini plantasyonlarda çalışmaya devam etmeye mecbur eden bu sistemi dört başı mamur hale getirmiştir (Dubois, "Inscribing Race", s. 103).

27. Toplumsal imtiyaz hiyerarşileri arasında Kreol ile Afrika doğumlu, melez ile siyah, eskiden köle olan ile özgür, toprak sahibi ile plantasyon işçisi, subay ile piyade eri gibi karşıtlıklar yer alıyordu. Venezüela'daki kolonyal bağımsızlığın

tarih Haiti'nin erdemi ve Avrupa'nın günahından ibaret değildir. Her iki modernlik deneyiminin de "karanlık bir yüzü" vardır.[28]

Devrim Çağı'nda hürriyet ve eşitlik her yerde belirli kısıtlamalara tabiydi. Britanyalı kölelik karşıtları Toussaint'in rejimindeki iş hayatını yakından takip ediyorlardı, çünkü akıllarını en çok meşgul eden konu işçi disipliniydi. "Reformcular, her şeyden önce, idare etmesi zor beyazlarla–bir ara [1700'lerin ortalarından önce] liberallerin... köleleştirilmelerini istediği 'ipsiz sapsızlar' sınıfıyla– özdeşleştirmiş oldukları türden davranışlardan korkuyordu."[29] Davis Britanya'daki kölelik karşıtı yazılarda "neredeyse takıntılı bir şekilde hiyerarşik düzenin idealleştirildiğini" tespit eder ve bu kişilerden biri olan Papaz James Ramsay'in "şeker plantasyonlarındaki disipline olan hayranlığını hiç gizlemeye çalışmadığını" kaydeder.[30] Kölelik karşıtı metinleri bağlamları içinde okumak gerektiğinin altını çizen Davis şöyle bir sonuca varır: "Reformcular suç, fakirlik ve emek disiplini sorunlarıyla boğuşurken, başlarına bilinçdışı olarak köle plantasyonunun hayali musallat oluyor gibiydi... Köle sahipleri de sanayiciler de gözetim ve denetimin de ötesinde işçilerin karakterlerini ve alışkanlıklarını değiştirmekle ilgileniyordu gittikçe daha fazla."[31] İngiliz köle karşıtlığının izlerini süren Davis bir toplumsal örgütlenme ilkesi olarak Özgürlük'ün karmaşıklığını açık bir şekilde ortaya koymayı başarır; yeni oluşmakta olan bir sanayi toplumunun iplikleriyle dokunan bu ilke "emek sömürüsüne hayli seçici bir karşılık verilmesine" sebep olmuştu.[32] Kölelik karşıtlarının başarısı,

---

önderi olan Simón Bolívar Haiti Devrimi'ne dayanarak "bağımsızlığın anahtarını kölelerin özgürleşmesinin sunduğu" sonucuna varmıştır. Ama "Kurtarıcı Bolívar bile köle sahiplerine kendi politikalarının askeri zorunluluktan doğduğu ve genel özgürleşme ile karıştırılmaması gerektiği konusunda teminat vermiştir. 1819 ila 1820 yılları esnasında, batı Yeni Granada'daki yurtsever ordu takriben üç bin Zenci köleyi askere kaydetmiş, fakat General Francisco de Paula Santander bu tür asker alımlarına son vermiş ve ordunun ihtiyaç duymadığı tüm zencilerin maden ocaklarına geri gönderilmesini emretmiştir" (Davis, *Problem of Slavery*, s. 81).

28. Bu tabir şuradan alınmıştır: Mignolo, *Darker Side of Renaissance*.

29. Davis, *a.g.y.*, s. 304. "Gerçekten önemli olan mesele, ki bunun ırksal özelliklerle hiçbir alakası yoktur, özgürleşmiş kölelerin bu kolayca denetim altına alınamayan nüfusu artıp artmayacağıydı. Azat edilmiş siyahlar çalışmaya gelecekler miydi gelmeyecekler miydi?" (s. 304)

30. Davis, *a.g.y.*, s. 377. 31. *A.g.y.*, s. 458.

yani Britanya'nın köle ticaretine 1807'de son vermesi ile Britanyalı işçileri koruyan önceki yasalar sistematik olarak kaldırılmış olduğu için kendine özgü bir emek disiplini biçimine dönüşmeye mahkûm "özgür" emek fikrinin doğuşu aynı zamana rastlamıştı.[33]

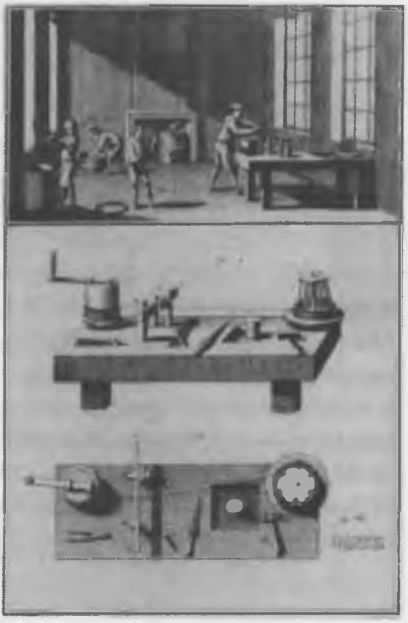
O halde önemli olan şey bizatihi emek sömürüsü değil, emek sömürüsüne gönüllü itaat kurmacasının muhafaza edilmesiydi.[34] Mahkemeler "ömür boyunca kömür ocakları ve tuzlalarda çalışmaya mahkûm" İngiliz ve İskoç işçiler bağlamında, "sanayi köleliğini bir insan hakları ihlali" olarak kınamamıştı, zira "itibari ücretleri kabul etmiş bir işçi, aslında devamlı olarak bağımlı kalsa bile, özgür olarak tanımlanabilirdi."[35] Avrupa'da ırkçı farklılık mefhumlarıyla desteklenen özgür emek ideolojisi Britanya işçi sınıfı için bir mağlubiyetti; zira en nihayetinde özgürlük Britanya'nın tarihsel üstünlük, yani "ahlaki ve ekonomik ilerleme güçlerine önderlik etme"ye yazgılı ol-

32. Davis, *a.g.y.*, s. 403. Davis kölelik karşıtlığı ile toplumun emek disiplinine duyduğu ihtiyacı birbirine bağlayan savın "sanayicilerin kölelik karşıtı öğretiyi sırf dikkatleri kendi sömürü biçimlerinden uzaklaştırmanın bir yolu olarak savunduğu şeklindeki basit izlenime düşmemek için, gayet özenli bir şekilde ve gerekli şerhler düşülerek geliştirilmesi gerektiğini" belirtir, ama şunları da sözlerine ekler: "Kölelik karşıtı hareket belirleyici toplumsal bağlamından, yani hızla çoğalan ve kırdaki fakirlerin giderek şehirlere akmasına yol açan çitlemelerden, gemiyle Amerika'ya gönderilmesi artık mümkün olmayan mahkûmlarla nasıl başa çıkılacağı meselesinden, vagonla ya da mavnayla Londra'dan değirmen kasabalarına yollanan fakir çırak ticaretinden, giderek artan yararlılık, verimlilik, üretkenlik ve düzen arzusundan ve J. R. Poynter'ın belirttiği gibi, 1790'lar kuşağının gözünde neredeyse "her derde deva bir ilaç" olan, küçük çocukların sanayide çalıştırılmasından ayrı ele alınamaz" (*Problem of Slavery*, s. 455-56).

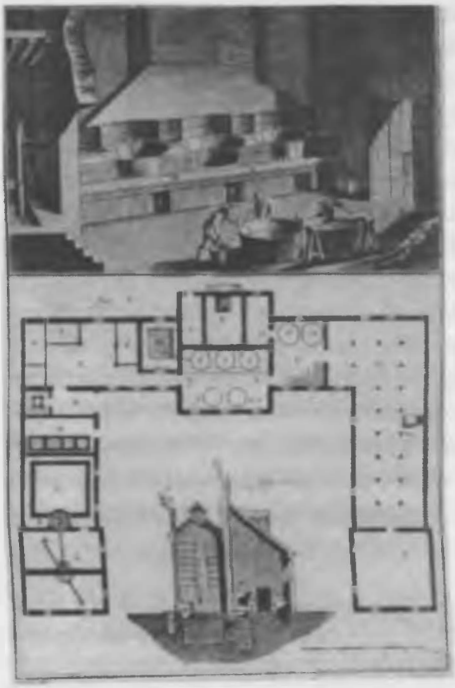
33. Davis "1807'de kazanılan insani zaferin, kabaca, geleneksel ticaret âdetlerini ve İngiliz işçilerin sınırlayıcı pratiklerini korumuş yasaların çoğunun kaldırılmasıyla kesişmesini" önemli bir olgu olarak görür. "E. P. Thompson'a göre, 1809'a gelindiğinde, 'yün sanayisinde –çıraklığı, kumaş kabartma tezgâhını ve dokuma tezgâhlarının sayısını kapsayan– tüm koruyucu yasalar yürürlükten kaldırılmıştı. Fabrika, kumaş kabartma tezgâhı, kırpma makinesi, vasıfsız işçilerin ve çocuk işçilerin çalıştırılması için yol açıktı artık'" (*a.g.y.*, s. 452). Keza, Davis iğneleyici bir dille, köleliğin kolonilerde "lafta" ilga edildiği 1834 yılında, Yoksul Kanunu Değişikliği'nin İngiliz işçileri sosyal güvenceden kurtardığını ve işsizlere açlıktan ölme ya da aşağılayıcı düşkünlerevine gitme seçeneklerinden birini tercih etme fırsatını verdiğini" belirtir (s. 357).

34. "İngiliz ve İskoç mahkemeleri birinin meşru bir şekilde köle olmaya razı olabileceğini kabul etmiş olsalardı, 'gönüllü emek'ten dem vuran tüm yasal kurguları tehlikeye atmış olurlardı" (Davis, *a.g.y.*, s. 490).

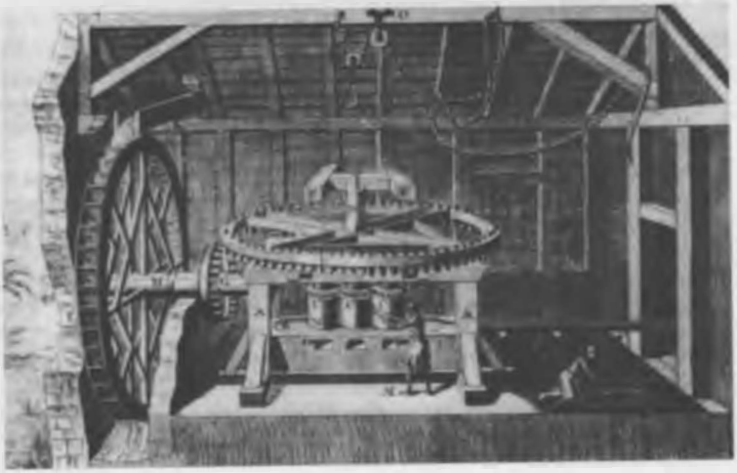
35. *A.g.y.*, s. 490.



Şekil 17 Topluiğne imalathanesi (*Epınglier*). Kaynak: Diderot ve d'Alembert, *Encyclopedie*, 21. cilt.



Şekil 18 Şeker imalathanesi (*Sucrerie*). Kaynak: Diderot ve d'Alembert, *Encyclopedie*, 18. cilt.



ma iddialarına işaret eden kuşatıcı terim haline gelmişti.[36] Serbest mülkiyet, artı serbest emek, artı serbest ticaret üst üste eklenerek, tasavvur edilmeye yeni başlanan modern Serbestiyet/Özgürlük ölçütünü oluşturmuştu. Britanya'da ortaya çıkmakta olan emek sistemi "gönüllü olmayan milyonlarca emekçiye dayanıyor olabilirdi, ama bu, tanım itibariyle, 'serbest/özgür bir dünya'ydı."[37]

Tüm bunların makine emeğinin büyük ölçüde devreye sokulmasından *önce* olup bitmiş olması önemlidir. Modernliğin Avrupa'yla eşanlamlı olduğunu zannedince, modern kapitalizmin önemli ölçüde, Avrupa'daki gelişmelerin pek çok açıdan ilerisinde olan koloni sisteminin ürünü olduğunu anlayamadık. Aimé Césaire şöyle yazmıştır: "Saint-Domingue'yi incelemek, Batı medeniyetinin köklerinden, kaynaklarından birini incelemek demektir."[38] Ama bu içgörüyü muhafaza edip daha ileriye gitmemiz gerekir. Karayipli asilere haklarını verecek olursak, Batı medeniyetinin ta kendisi çözülerek asilerin içinde hareket ettiği gözenekli ve hudutsuz mekânın tarihine dönüşmüştür.

Fabrika Avrupa'yı İşgal Ediyor

Tarihçilerin sınai ilerleme ile eşanlamlı olmuş "*factory*" [fabrika] sözcüğünün Avrupa'nın kolonileştirme tasarısının bir icadı olmasını bu kadar az dikkate alınış olmasını şaşırtıcı buluyorum. Manchester'ın sanayi atılımından yüzyıllar önce, ilk "fabrika" Portekizlilerin *feitoria*'sı, ya da nüfusun az, seyrek olduğu yerlerde kurulan ticaret pazarıydı (*trading post*); ülke içindeki imalat tesislerinden (*fabrica-*

36. Davis, *a.g.y.*, s. 50. Davis'e göre, köle ticaretinin son bulması İngiltere'nin "muzaffer ticaret imparatorluğu"nun "ahlaken doğrulanması"ydı (s. 71).

37. Davis, *a.g.y.*, s. 62. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Manchester'lı kapitalistlerin siyasi programı olan "serbest/özgür ticaret", İngiltere dahilinde yeniden ihraç edilmek üzere işlenmişse o malın ticaretinin vergilendirilmemesi anlamına geliyordu. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu hüsnütabir bırakılıp açıkça emperyalist bir politika izlendi. "Özgür dünya"nın düzensizleştirme, özel mülkiyet, "özgür" emek ile eşanlamlı hale geldiği ve "serbest/özgür ticaret"in çoğu zaman emperyalist bir gündemi ima eden siyasi bir platform olarak yeniden canlandırıldığı günümüzde, "serbestlik/özgürlük" teriminin kullanımlarındaki bu muğlaklıklara yabancı değiliz.

38. Césaire, *Toussaint Loverture*, s. 23.

ção) tamamen farklı bir ticari teşebbüs olan bu pazarlar Afrika'nın kıyı limanlarında bir köprübaşı işlevi görüyordu.[39] Britanyalılar terimi tam bu anlamda benimsemişti. Fabrikalar, kraliyet imtiyaznameleri ile kendilerine tekeller bahşedilmiş, yabancı ülkelerde ya da kolonilerde ticaret yapan, şirket karargâhları, ambarlar ve toptan işleme merkezleri işlevi gören bu yabancı karakollara ajanlar ("faktörler") gönderen şirketlerdi. Britanya fabrikaları Hudson Körfezi, St. Petersburg, Lizbon, Quidah ve Hindistan'ın doğusunun iç taraflarında meşhur tesislerdi.[40] Riskli bir faaliyet olan uzun mesafeli "ticaret"e –yurtdışından değer elde etmeye karşılık gelen bir hüsnütabirdir bu– finansman sağlayan ve (ülke içi imalat için fazla spekülatif bulunarak yasaklanmış olan) anonim ortaklık sistemiyle sermaye biriktiren modern şirket biçimi fabrikalarla başlamıştır. Emperyal tasarıların ajanı olan fabrikalar müstahkem askeri karargâhlarla aynı arazileri paylaşıyor, koloni savaşlarına bayağı bayağı dahil oluyorlardı. Ülke içi üretimde dikkate almak zorunda kaldıkları "adil" kazanç anlayışına da hiç aldırmadan muazzam miktarda kâr sağlı-

39. Sözü geçen terimlerin çeşitli koloni güçlerinin dillerindeki izlerini dikkatle takip etmek faydalı olabilir. Adam Smith topluiğne üretimi tesisini "*manufactory*" (imalathane) diye tanımlamıştı; Fransızların buna verdiği isim (kaynak Diderot'nun *Ansiklopedi*'sidir) *epinglier*'dir; kolonilerdeki şeker imalathanesine verilen isim *sucrerie*'dir (Fransızca *usine* sözcüğü Sanayi Devrimi'yle birlikte kullanılmaya başlar). Amerika bağlamında çok az bir farklılaşma var gibidir. Burada "factory" (fabrika) sözcüğü önce imalathane ya da *fabrica* anlamında kullanılır –bu hiç de şaşırtıcı değildi, zira tüm ülke kolonyalizmin ürünüydü– "trading post" (ticaret merkezi) tabiri ise kendi Batı sınırındaki kolonileştirme tasarısını tarif etmek için ayrılıyordu. Ülke içindeki sanayileri şirketleştirme özgürlüğü Avrupa'ya yavaş yavaş gelmişti, ama ABD'de nispeten hızlı gelişmişti.

40. Doğu Hindistan Şirketi'nin Dakka'da ihraç amaçlı muslin üretilen bir fabrikası vardı ama burayı 1818'de kapattı, çünkü pamuklu tekstil ürünlerinin imalatındaki önderlik, 1820'ler ve 1830'larda makine emeğinin devreye sokulduğu İngiltere'ye geçmişti. Hindistan yabancı para havalelerini hammaddelere dönüştüren tek mamul ihraç malında feci kayıplar yaşamıştı. Hindistan'ın tekstil sanayisindeki üstün maharetleri koloni politikası sonucunda bilfiil yok edilmişti ve hal böyle olunca dışarıdan yünlü mallar ithal etmek durumunda kalmıştı. 1850'lerde, Hindistan'ınkilerin yerini alan İngiliz pamuk bezleri "Britanya İmparatorluğu'nun temel direği" olmuştu (Farnie, *The English Cotton Industry*, s. 96-99). Hegelci Dünya Tarihi anlayışlarının "Doğu Hindistan Şirketi'nin koloni projesinin bir aracı" haline gelişine dair bir izah için bkz. Guha, *History at the Limit of World History*, s. 51; Türkçesi: *Dünya Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2006.

yorlardı. Manchester'daki ilk fabrikaları, artık anavatanı işgal etmekte olan koloni sisteminin bir uzantısı olarak görmek yanıltıcı olmaz.

1815 yılındaki Manchester "üretim yerine toptan alım satım, pazarlama ve mübadelenin hâkim olduğu bir değişim"den geçen "bir antrepo kentiydi".[41] Şehir Cottonopolis (Pamuk Şehri) adını almıştı; çünkü Avrupa'daki nihai satışın toptancı ara durağı olarak, kolonilerdeki pamuk plantasyonlarını işlenip yeniden ihraç edilecek iplik ile bağlantılandıran küresel teşebbüsün merkezi bir noktasında bulunuyordu.[42] Üretimi taşeron olarak civar köylerdeki yerli işçilere yaptıran yerli imalat firmaları, bu dış yönelimli ticari faaliyete kuşkuyla baksalar da bu ikisi her iki türden işletmeye de (yani hem taşeron iş yaptıran yerli firmalara hem de dış ticaret amacıyla iplik eğirme işine girmiş ticari fabrikalara) kiralanan Manchester antrepolarında aynı mekânı paylaşabiliyorlardı. Bu iki kapitalizm biçiminin bir ortak çıkar anlayışı geliştirmesi ve bu anlayışın gerçekliğini kurması biraz zaman almıştır.[43] Şu an mercek altına aldığımız devrimci dönemde hal böyle değildi. Zaten yüksek oranda mekanikleşmiş üre-

41. Lloyd-Jones ve Lewis, *Manchester and the Age of the Factory*, s. 32. Şehirdeki gayrimenkul kayıtlarına dayalı bu ekonomi tarihi monografisinde, vergi gelirleri yaratan mal varlıkları olarak antrepoların buralarda bulunan pamuk fabrikalarından çok daha büyük bir önem taşıdığı ortaya konulur. Manchester'daki işletmelerin küçük ölçekli mahiyeti "antrepo yerine fabrikayı vurguladığımızda ve iplikçi firmaların çoğunun büyük değil küçük olduğunu bilmezsek anlaşılmaz... Bunlar hep işçiye açtı, ama küçük ölçekli kalmışlardı" (s. 37).

42. Manchester'da eğrilen iplik "mamul bir ürün değil, ithal edilmiş bir hammadde" olarak görülüyordu. Bu ipliği kadınlar, hatta çocuklar eğiriyordu (Lloyd-Jones ve Lewis, *a.g.y.*, s. 66).

43. "1820'lerin ortalarından itibaren mekanik yolla çalışan dokuma tezgâhının hızla yayılması aradaki farkları hiç kuşkusuz ortadan kaldırmıştı... ama bu 1800'de görülemezdi, 1815'te de kaçınılmaz bir sonuç değildi zaten. Mekanik yolla çalışan dokuma tezgâhı on dokuzuncu yüzyılın ilk yirmi yılında kaplumbağa hızında yayılıyordu... yaklaşık olarak 1800 ile 1820 arasında eğiriciler ile imalatçılar arasında bir çıkar ayrılığı, aşırı bir biçime bürünebilecek bir çıkar çatışması olduğuna şüphe yoktur." Sınıf çıkarı ancak 1820'lerde zafere ulaşmış ve "Manchester iş dünyası camiası" "birbirinin kuyusunu kazmak yerine bir iç tutarlılık" kazanmıştı. İki tür firmanın yatay olarak bütünleşmesi ve gerek imalat gerekse de eğirme alanında mekanik yolla çalışan dokuma tezgâhlarının ciddi bir şekilde kullanılması, yani antrepo binasıyla fabrika tesisinin bir noktada birleşmesini beraberinde getiren bir bütünleşme biçimi bu sürece katkıda bulunmuştu. O zamandan önce, "fabrikanın tek bir binayla özdeş olduğu varsayılırsa mesele basitleştirilmiş olur" (Lloyd-Jones ve Lewis, *a.g.y.*, s. 16, 64).

tim de Manchester fabrika emeğinin tipik bir özelliği sayılmazdı.[44] Burada dile getirilmeye çalışılan şey şu aslında: Ulus, ırk ve hatta kölelik, özgürlük gibi siyasi statü türünden ayrımları göz önünde bulundurmadan ele alındığında, modern işgücünün gelişiminde kayda değer bir tutarlılık ve süreklilik söz konusudur.

O zaman yaşayanlar bu tutarlığı tespit etmişti elbette, ama tarihçilerin tarihi onların gözünden anlatması için şimdiki küreselleşme çağımıza kadar beklemek gerekti. Atlantik hakkında muhteşem bir eser ortaya koyan Peter Linebaugh ve Marcus Rediker, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda "rengârenk bir tayfa" (*a motley crew*) olan işçilerin, "Atlantik proletaryası"nı meydana getiren mülksüz, emekçi sınıflara mensup "envai çeşit şahsiyet"in yaşantılarını ve ortak siyasi algılarını derlemişlerdir: denizciler, köleler, sözleşmeli hizmetkârlar, piyade erleri, limanları inşa eden, gemileri sefere çıkaran, ormandaki tüm ağaç ve çalılıkları kesen, savaş yapan, tarlaları işleyen ve özgürlük talebiyle devamlı kaçma ve isyan etme tehdidi oluşturan "odun kesicileri ve su taşıyıcıları" – yani tam da hem kolonide hem de anavatandaki hukuk ve düzen güçlerinin canını feci sıkmış gönüllü olmayan emekçiler ve efendisizlerden oluşan en alt sınıf.[45] Haiti'deki yeni rejim modern kölelik ile modern özgür emek arasındaki bağları ve ortaklıkları kabul etmemiş olabilir, ama rengârenk tayfa o yoldan yürümemişti.

Rengârenk Tayfa

Linebaugh ve Rediker'in *The Many-Headed Hdyra* başlıklı incelemesi Britanya'nın hâkimiyetindeki Atlantik'e odaklanıp emekçi sı-

44. Lloyd-Jones ve Lewis, makineli tezgâhlar belirleyici unsur olarak vurgulanınca (kolonyal kapitalizme karşıt olarak) sanayi kapitalizminin temel yapısal özelliğinin, yani "işçinin köle değil, özgür olduğunun ve Sanayi Devrimi'nin fabrika işçilerinin kendi emek güçlerine sahip oldukları"nın gözden kaçırıldığını belirtirler (s. 84). Keza Davis, Stephen A. Marglin'in izinden giderek şöyle der: "Yoğunlaşmış ve bağımlı bir güç olan ücretli emekçilerin ortaya çıkışına karşı konulmaz biçimde yol açan şey teknoloji değildi. Pek çok sanayide, en azından, çalışanların devamlı olarak gözetim altında tutulup çalışma saatleri ile boş saatlerin oranlarının denetlenmesini gerektiren şey müteşebbisin yeni toplumsal ve idari rolüydü" (*Problem of Slavery*, s. 459).

45. Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*.

nıfların yeni küresel düzenin kurulmasındaki rolünü onların bu düzene karşı giriştikleri isyanları ortaya koyarak görünür kılar. Farklı etnik gruplardan insanların içinde olduğu rengârenk tayfanın ilk örnekleri, binlercesine ülke içinde ya da ülke dışında Britanyalı ticaret filolarının gemilerinde hizmet etmesi için baskı yapılan ya da düpedüz zorla çalıştırılan denizcilerdi. Afrika ve Asya kıyılarına demir atan "fabrika gemileri", "kıtalar arasında iletişim araçlarını, hatta daha da ötesi bu farklı kıtalardan gelen çalışan insanların ilk kez iletişime geçtiği yeri" meydana getiren birer "enternasyonalizm serası"ydı.[46] Gemi isyanları siyasi eylemlerdi. Korsan tayfalar, içinde çeşitli ırklardan, etnik aidiyetlerden insanların bulunduğu "hidraarşiler", adaleti tesis eden, zenginliği paylaşan ve savaş açan, kendi kendini yönetebilir durumdaki karşı-rejimler haline gelmişlerdi.[47] Koloni kıyılarındaki şehirlerde, kaçak köleler ile Avrupalı göçmenler, kendi kendilerine örgütlenen kıyıboyu isyan hücreleri halinde güçlerini birleştirmiş ve gerek New York City'de 1741'de gerçekleşen isyanın gerekse Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın radikal kanadını oluşturmuşlardı (yazarlar George Washington'ı ve mülk sahibi, köle sahibi seçkinleri karşı devrimciler olarak niteler).[48]

Linebaugh ve Rediker on yedinci yüzyıldaki cadı avları, dinsel muhaliflerin sürgün edilmesi, ortak mülklerin çitlenmesi (*enclosure*) ve mülkiyet suçlarına verilen ağır cezalar arasında bağ kurarak bunların Atlantik'in her iki yakasındaki iktidar hiyerarşilerince gerçekleştirilen baskılar olduğunu söyler.[49] Komünist tesviyecilerin (*levellers*), ahlak kurallarına karşı gelen Hıristiyanların (*antinomians*), asi kölelerin ve devrimci radikallerin protestolarını tasvir etmek

46. Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*, s. 151-52. Yaygın eğilimin aksine, bu yazarlar "*factory* [fabrika] teriminin etimolojik olarak 'ticari bir temsilci' ve özellikle de, fabrikaların ilk ortaya çıktığı Batı Afrika'daki ticari temsilci ile birlikte anılan *factor* [faktör] kelimesinden evrildiğine" dikkat çeker (s. 150).

47. Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 142-73.

48. *A.g.y.*, s. 178, 206, 211-47.

49. Yazarlar, Silvia Federici'nin izinden giderek, 1550 ile 1650 arasında doruğa çıkan "bağımsız kadın kehaneti"nin suç olarak sayılmasını "aynı anda çalışmanın kapitalist tarzda yeniden örgütlenmekte olduğu ülkelerdeki Çitlemeler, köle ticaretinin başlaması ve ipsiz sapsızlara karşı çıkarılan yasalar ile birlikte" tasvir ederler (Federici'den aktaran Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 52). Ayrıca bkz. Federici, *Caliban ve Cadı*.

üzere bu dönemde devamlı olarak beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan çok-başlı hidra (İncil'de adı geçen, bir başı kesilince iki başı çıkan canavar) metaforunun izlerini sürerler. "Nitekim rengârenk tayfa dehşet verici olduğu anlaşılan bir aşağıdan devrim imgesi sunuyordu... Koloni eliti kolayca canavarlık imgelerine başvurup ayaktakımını 'Hidra', 'çok-başlı bir canavar', 'sürüngen' ve 'çok-başlı bir güç' diye adlandırıyordu. Çok-başlılık çığrından çıkmış bir demokrasiyi akla getiriyordu."[50] Asilerin eylemlerinin örgütsel ve teorik tutarlılığının olmadığı söylenemezdi. Bir bütün olarak rengârenk tayfaya tercüman olduklarını iddia ettikleri sözcülerin yazılarından alıntılar yapan Linebaugh ve Rediker seyahat halindeki bu tarihsel aktörlerin aydınlanmış bir bilinçleri olduğunda ısrarlıdırlar: "Çeşitli etnik gruplardan insanların içinde bulunduğu bu proletarya kelimenin esas anlamıyla 'kozmopolit'ti".[51] Mesajları ırkçı milliyetçilik değil, küresel hümanizmdi.

David Brion Davis kölelik karşıtlarının hukuki argümanlarının hürriyet ile emek, köle işçiler ile özgür işçiler arasında bir ayrım koyduğunu söylerken, bu yazarlar kolonilerdeki kölelik ile İngiltere'deki köle gibi çalışan işçilerin çalışma koşulları arasındaki kopmaz bağa işaret eder ve her iki durumun da ortadan kaldırılması talebinde bulunmuş radikal düşünürleri keşfeder.[52] Afrikalı-Amerikalı karısı Catherine ile Amerikan kolonilerinde askerlik yaptığı sırada tanışan İrlandalı "proleter teorisyen" Edward Despard 1790'larda yargıcın sözleriyle "Evrensel Eşitlik gibi çılgın ve Tesviyeci ilkeyi" teşvik etmek amacıyla Londra'da bir komplo kurmakla itham edilerek mahkûm edilmiş ve hain olarak yaftalanıp asılmıştı.[53] Me-

50. Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 233-34. Ahlak kurallarına karşı çıkan Hıristiyanlar (*antinomianism*) hakkında: "Bu hidranın bir kesişte koparılamayacak kadar çok kafası vardı" (s. 282). Saint-Domingue'deki işgalci Fransız kuvvetinin başı olan General Leclerc'in Napolyon'a gönderdiği mektupta aynı kaygıyı ifade ettiğini belirtelim: "Toussaint'i almak yetmez, alınması gereken 2000 önder daha var"(James, *Black Jacobins*, s. 346). Yakalandığında Toussaint'in şöyle dediği rivayet edilir: "Beni devirmekle San Domingo'da ancak hürriyet ağacının gövdesini kesmiş oldunuz. Fakat köklerinden yeniden büyüyecektir, çünkü sayısız ve çok derin kökleri vardır" (s. 334).

51. Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*, s. 246.

52. Davis, *a.g.y.*, s. 376; Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 305.

53. Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 281, 248-86.

lez Methodist papaz Robert Wedderburn, Britanyalı koloni plantasyoncularını "San Domingo'da olup bitenler sizin başınıza da gelecek" diyerek uyarıyor ve Kitabı Mukaddes'e göre 50 yılda bir gerçekleşen, Yahudi kölelerin serbest bırakıldığı, yabancı elindeki toprakların asıl sahibine ya da mirasçısına verildiği, tarım işlerinin tatil edilip toprağın sürülmeden bırakıldığı dönemi (*Jubilee*) hem koloniye hem de anavatana dair bir siyasi ve ekonomik özgürleşme vaadi olarak yorumluyordu; 1819'da Manchester'da göstericilerin öldürüldüğü Peterloo Katliamı'ndan sonra, İngiliz proletaryasının silahlanması gerektiğini savunmuştu.[54]

Devrim Çağı'nda, "aşağıdan evrenselcilik"in bu tür savunucuları tek bir ırktan, insan ırkından bahsediyorlardı; tarihin sonraki seyrinde ortaya konulduğu halinden çok daha kapsamlı bir şekilde dile getirilen bir fikirdi bu. Olaudah Equiano, Lydia Priest Hardy, Thomas Hardy, William Blake, Thomas Paine ve Constantin François Volney kendilerini "dünya yurttaşları" diye tanımlayan yazarlardı.[55] Onların radikal kozmopolit yazıları "evrensel devrim taleplerinin büzüşüp dar, ırkçı bir milliyetçiliğe dönüştüğü" resmi tarih versiyonuna karşı dünyanın dört bir yanında dolaşıma giriyordu.[56] Küresel sömürünün en yeni kurbanlarının yanında saf tutan bugünün kozmopolitleri Linebaugh ve Rediker bu "insan ırkı planı"nın başarısızlığa uğramasından ötürü üzgün olduklarını ifade ederler: "Geride bırakılan şey ulusal ve kısmi olandı: *İngiliz* işçi sınıfı, *siyah* Haiti, *İrlanda* diasporası."[57]

54. *A.g.y.*, s. 313-14, 320, 287-326.

55. Volney medeniyetin köklerinin Afrika'da yattığını söylemiş, "son derece olağanüstü ve son derece alımlı bir görüntü" diye nitelendirdiği insan çeşitliliğinin "rengârenk görünümü"ne methiyeler düzmüş, "rengârenk tayfayı evrensel bir ideal mertebesine" yükseltmişti (Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 343).

56. Linebaugh ve Rediker, *a.g.y.*, s. 134.

57. *A.g.y.*, s. 286.

2. Sınırların Dışında Tarih

Tarihyazımının Siyaseti

Linebaugh ile Rediker'in yazdığı tarih, en azından kimi örneklerde ırksal farklılık aşılarak kölelik ile özgür emek arasında bir bağlantı *kurulmuş* olduğunu gösterdiği için aynı konuların çoğunu Britanya hukuk teorisinin ve kölelik karşıtı yazıların gözünden inceleyen Davis'in eserini tamamlar gibi görünür. Hal böyleyken, kamusal alanda bu yazarların ciddi bir münakaşaya girmiş olması şaşırtıcı olmuştur: Davis *The Many-Headed Hydra*'yı eleştiren bir makale yazmış, Linebaugh ve Rediker da buna sert bir cevap vermiştir. Davis bu kitabın "Atlantik perspektifini" takdir edip yazarların anlattığı "büyüleyici kişisel hikâyeler" (Despard'ların, Wedderburn ve diğerlerinin hikâyeleri) dahil olmak üzere kimi kısımlarının "yüksek bir övgüye layık" olduğunu söylese de, bu araştırmanın olgusal hatalarla ve yanıltıcı yorumlarla dolu olduğunu belirtir ve bunu yazarların "Marksist" mesaj verme kaygısına bağlar. Buna karşılık olaraksa, Linebaugh ve Rediker Davis'i "kızıl avcılığı" yapmakla suçlar.[58]

Her iki tasvirde de hedef ıskalanır. *The Many-Headed Hydra* proletaryayı sanayi öncesi bir çerçevede tasavvur etmesi, kapsam olarak Atlantik'i ele alması, kadın önderlerin önemini vurgulaması, Hıristiyan radikallere yakınlık duyması, ırkı en az sınıf kadar dert edinmesi ve siyasi bir örgütlenme biçimi olarak öncücülüğe uzak durması bakımından Marksist ortodoksiye karşı büyük bir meydan okumadır.[59] Kitabın ele aldığı konuysa, sınıf mücadelesinin ya da sı-

58. Bkz. Davis, "Slavery - White, Black, Muslim, and Christian"; Rediker, Linebaugh ve Davis'in cevabı "An exchange". Bundan sonraki alıntıların kaynağı internetteki yazışmalardır; dolayısıyla künye verilmeyecektir.

59. Aslına bakılırsa Linebaugh ve Rediker sınıf indirgemeciliğinden kayda değer ölçüde azadedir, zira ortaya koydukları izah, kapitalist sınıf çıkarlarını ya da proleter sınıf şiddetini yansıtan eylemlere değil, rengârenk tayfanın "büyük bir şiddetle karşılaşırken bile kapitalist toplumsal örgütlenme biçimlerine karşı pratik alternatifler kurmak için ısrarla sergilediği çabalara" odaklanır (Rediker, Linebaugh ve Davis'in cevabı "An exchange"). Davis'in "özgür emek" tabirinin yol açtığı ideolojik şaşırtmacayı öne çıkaran anlatısı belirli açılardan kavramsal olarak Marksist tarih geleneğine daha yakındır.

nai-kapitalist gelişmenin demir yasaları filan değil, proleter işçilerin ticari-kapitalist sömürüye karşı giriştikleri *başarısızlığa uğramış* devrimci harekettir.[60] Kendini "merkezin solundakiler"den sayan Davis yazarları siyasi dertleri olmalarından ötürü değil, sunumlarının siyasi etkilerinden dolayı eleştirir. Tarihi, iyilerle kötülerin çarpıştığı bir ahlak hikâyesi olarak siyasileştiren ve böylece olayların olumsallıklarını, karmaşıklıklarını, insani aktörlerin kusurlu bilgilerini ve niyet etmeyerek de olsa yol açtıkları sonuçları gözden kaçıran, tarihi kahramanlar ile kötü adamlar arasındaki romantik bir mücadeleye çeviren yazılara ihtiyatla yaklaşır. Gerek Sol'un gerekse de Sağ'ın tarihsel izahlarının zaman zaman yol açtığı siyasi istismarlar göz önünde bulundurulursa, Davis'in bu ihtiyatının temelsiz olmadığı anlaşılabilir. İşin tuhaf yanı, bir tarafın meslek standartlarına doğru geri çekildiği, diğer tarafınsa kızıl avcılığı suçlamasında bulunduğu Soğuk Savaş senaryosunun bir tekrarı olan bu hararetli fikir teatisinin okura hiç temas etmemesidir. Bu eski Sol-Yeni Sol ayrılığı, tartışmanın her iki tarafındaki eserleri okuma deneyimiyle alakasız gibi görünmektedir.

Baştan savma yapılmış araştırmaları kimse savunamaz. Beşer daima şaşacak olsa da (ve bir alandaki ilk çabalar son derece kırılgan olup sonra yapılacak yorumların düzeltici gücünden yoksun olacak olsa bile), yanlış yapmamaya yönelik neredeyse nevrotik bir takıntı tarih yazarları için mesleki bir zorunluluk, okurun güvenini talep ederken sahip olunması gereken asgari sorumluluktur. Ama Linebaugh ve Rediker mesleki standartların ötesinde bir şeyin daha söz konusu olduğunu söylemekte haklıdır. Olgu ile ideoloji, hakikat ile çarpıtmayı birbirinden fazlaca ayıran Davis tarihsel soruşturmanın anlamı konusundaki daha temel meseleye değinmemektedir. Bu

60. Yazarların kendi sözlerini alıntılayalım: "Bu kitap gizlenmiş iki tarihi açığa çıkarmayı amaçlıyor. Bunlardan ilki, dönemin yönetici sınıflarının Atlantik kapitalizmini inşa ederken Avrupalı, Afrikalı ve Amerikalı işçilere karşı sürekli başvurduğu sakatlama, idam, terör ve ölene kadar çalıştırma uygulamalarıdır. Sergilenen şiddet pek çok tarihçinin kabul etmek isteyeceğinden çok daha fazlaydı. İkincisi ve daha umut verici olanıysa, Atlantik'teki şiddete direnen farklı etnik gruplardan işçilerin aralarındaki bağlardır. Bu bağlantılar şu âna kadar pek çok tarihçinin görebilmiş olduğundan daha önemliydi – zira geçmişe dair birçok izaha rehberlik etmiş ırk, sınıf ve ulus kavramlarının körleştirici etkileri olmuştur (Rediker, Linebaugh ve Davis'in cevabı "An exchange").

da bizi kaçınılmaz olarak, tarih felsefesinin özüne ve onun merkezi sorusuna götürür: Kolektif hayatın, insan hayatının zaman içindeki gelişimini nasıl anlamlandıracağız? Bu soruyu bugün küresel bir bağlamda, yani *evrensel tarih* olarak yeniden düşünme ihtiyacı yüzyıllar boyunca, en azından Hegel, Haiti ve Devrim Çağı'ndan beri hiç bu kadar kuvvetli bir şekilde hissedilmemiştir.

Niçin tarih yazarız? Tarihyazımına hangi hakikati ortaya çıkarması için başvurulur? Bu bağlamda, özenli veya özensiz bir biçimde aktarılmış olgular tek başlarına yeterli bir yanıt sunamaz. Dahası, tarihin anlamına ilişkin esas soru zamanın dışında değil de ancak insan eyleminin yoğunluğu içinde sorulabileceğine göre, bu sorunun sorulma şeklinin, araştırma yöntemlerinin ve neyin meşru bir cevap sayılabileceğini belirleyen ölçütlerin siyasi içerimleri vardır. Davis' in sahiden de bir tarih felsefesi vardır ki bu felsefenin kaynağı bilgi üretimini eleştiri olarak anlayan Avrupa Aydınlanması'nda bulunabilir. Olgular, Davis'in gözünde (Batı köleliği konusunda kaleme aldığı harika kitaplarında) *başlı başına* bir siyasettir ve bu siyasetin amacı mitleri bozmaktır. Davis'in titiz araştırmaları resmi tarihe nakşedilmiş ve mevcut hâkimiyetlerini korumak isteyen muktedirler tarafından kullanılan yaygın yanlış kanıları bozar. Linebaugh ve Rediker ise bir adım öteye geçme niyetindedir, ama bu adımı atarken hâkim anlatıyı altüst etmekle kalmayıp statükoyu eleştirmekten fazlasını yapan, yani değiştirme eylemine ilham veren başka, karşıt bir anlatı kurmak isterler. Açıkça belirttikleri amaçları bugünün küresel direnişini eski zamanların küresel direnişiyle bağlantılandırmak ve "proletarya bedenini bir canavar [hidra] gibi tasavvur edilmekten kurtarmak",[61] Louverture'ü, Despard'ları, Wedderburn'ü ve diğerlerini günümüzün "Afrika'dan Karayiplere ve Seattle'a varıncaya kadar köleliğe direnip ortak mülkleri geri almaya daima hazır olan" "gezegen gezgincileri"ne bağlamaktır.[62] Karşı-mit gene de bir mittir, diyecektir Davis ve olası tehlikelere işaret etmekte haklı da olacaktır. Ama tarihi bilme konusunda katı, pozitivist bir ampirizm gibi bir seçenek söz konusu değildir, zira kavramdan yoksun olguların manası yoktur. İngiltere bir kavramdır, olgu değil; keza "Avru-

61. Rediker, Linebaugh ve Davis'in cevabı "An Exchange".
62. Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*, s. 353.

pa", "Aydınlanma", "ekonomi", "ilerleme" ve "medeniyet" de öyle. Bu tür kavramların mitik olup olmadığı tarihsel olarak değişen kolektif, değerlendirmeye dayalı bir yargıdır. Siyasi mesele işte tam da *budur*.

Tarihin kolektif öznesi kimdir ya da nedir? Ulus mudur? Medeniyet mi yoksa? Sınıf mı? Hegel'in kurnaz aktörü, Akıl mı? Bu kavrama kategorilerinin her biri mevcut fenomenleri anlamlı kılsa da, bize geçmişin kalıntılarıyla dolu bir halde, ütopik hayallerin ve kültürel kör noktaların, siyasi mücadelelerin ve iktidar etkilerinin tortulu tarihiyle beraber gelir. Tarihsel olarak miras alınmış kavramlar aktörlerin kolektif bilincini oluşturur, bu aktörler de tarihi yaratır. İşin paradoksal yanı, kolektif aktörler kendilerini evrensel tarihin bayraktarı ilan ettiğinde ve hatta tam da bu avangart iddiada bulunduğunda bile, kendi kimliklerini başkalarına, dışarıdakilere karşıt olarak kurarlar. Bu da sorgulamamızı "Hegel ve Haiti"nin sonundaki düşünceye geri getirir. Evrensel tarihi dışlayıcı kavramsal çerçevelerin sınırlarının dışında yeniden tahayyül etmek mümkün müdür? Biz insanlar, Hegel'i bir şekilde tersine çevirerek, kendimizi tarihin araçları olarak *görmeyi*, tikel *eylemlerimizin ancak tarihsel* olarak gelişen bir kuşatıcı kavramın –bu kavram insan özgürlüğü bile olabilir– kapsamına girdiğinde anlam kazandığını reddedebilir miyiz? Kolektif öznellik insanlık kadar kapsayıcı bir şey olarak tahayyül edilebilir mi? Bugün evrensel tarihe giden bir yol var mıdır?

Gözeneklilik

Bu yolda atılacak ilk adım hem tarihsel olayların olumsallığını hem de bu olayları kavramamızı sağlayan tarihsel kategorilerin belirlenemezliğini kabul etmek olacaktır. Siyah Atlantik'in bir yakasından diğer yakasına yayılan Afrikalı diasporasını kavramaya çabalarken ırk ya da ulus gibi hiçbir tanımlayıcı kavramın yeterli olmadığı sonucuna varmış Paul Gilroy gibi tarihçiler bu adımı atmıştı. Tek tek somut insanların kolektif deneyimleri, varoluşlarının ancak kısmi bir veçhesinin anlaşılmasına yeten "ulus", "ırk" ve "medeniyet" gibi tanımlayıcı kategorilerin kabına sığmaz; zira bu insanlar kültürel ikilikleri aşar, kavramsal çerçevelerin içine girip çıkar ve bu süreç içinde, yeni kavramsal çerçeveler yaratır. Onların dünyalarının dü-

zenleyici sınırlarına damgasını gözeneklilik vurur (aynısı bugün bizim için de geçerlidir). Etnik aidiyetler, "kültürlerin özü itibariyle daima homojen ulus-devletlerin sınırlarıyla uyumlu kalıplarla aktığı şeklindeki düşüncesizlikle malul varsayım"a dayandıklarında, siyasi yargıları yanlış istikametlere sokar.[63]

Burada bir diyalektik iş başındadır. Dikkatimizi kavramların gözenekliliğine çevirince belirli olguları anlamlı kılan gözeneklilik kavramı da semantik bir güç edinmiş olur. Hal böyle olunca Hollandalı tüccarların İspanyol ticaretini devam ettirmiş ve Portekiz kolonilerinde yerleşmiş olması birdenbire önem kazanır.[64] "On beşinci yüzyıldaki Portekiz... bir metafordur."[65] "Britanya" donanmasının belki yarısından çoğu Britanyalı değildi.[66] Yerli Amerikalılar arasında: "1669'da Oneida'nın üçte ikisi Algonkinler ve Huronlar'dan olu-

63. Gilroy, *Black Atlantic*, s. 5. Bu kitapta, kültürlerin "değişmez, etnik farklılıklar" olarak milliyetçi, "aşırı bütünleştirici" bir çerçevede kavranmasına ve modernliğin "'siyah' ve 'beyaz' halkların tarihleri ve deneyimlerindeki mutlak bir kopuş" olarak anlaşılmasına karşı, "başka, daha zorlu bir seçenek [önerilir]: kreolleşmenin, metisliğin, melezliğin, melezleşmenin ve melezliğin teorileştirilmesi. Etnik mutlakçılığın gözünden bakıldığında, kirlenme ve saflığın bozulması teranesi olurdu bu. Bu terimler ırksal söylemi aşan ve bu söylemin faillerince zaptedilemeyen kültürel değişim ve durmak bilmez süreklilik (ve süreksizlik) süreçlerini adlandırmanın pek de tatmin edici olmayan yollarıdır" (s. 2). Dayan, Gilroy'un melezliği olumlamasını, köleliği, ırkçılığı ve ekonomik sömürüyü bir mecaz haline getirmesini eleştirir (bu eleştiriyi dile getiren başkaları da vardır) ve bu suretle kolonideki köle sisteminin insanlıkdışılığını ve vahşiliğini ve bugün Siyahlara karşı mütemadiyen uygulanan şiddeti gözden kaçırdığım iddia eder (Dayan, "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes", s. 8). Ben burada farklı bir sav öne sürüyorum. Gözeneklilik, melezliğin aksine, kültürel bir biçimi adlandırmaz. Daha ziyade, Yeni Dünya'daki kolonilerde yaşayan mütehakkimler *ile* kölelerin (ayrıca da yerli nüfusun) yaşantılarının önceden kurulmuş kavramsal ayrımlara her defasında kafa tuttuğunu vurgular. Tamam, deneyimleri çekilen acılar bakımından son derece eşitsizdi ve bu da kapitalist kolonyal tasarının vahşi bir ırkçılığa bürünmüş insanlıkdışılığını yansıtıyordu; bununla birlikte, yaşanan deneyimler bu tasarının bir şekilde içinde olanları kendi dünyalarını her defasında yeniden tahayyül etmeye zorlamıştı.

64. Simon Schama'nın ulusal kaynaşma vurgusuyla karşılaştırın (bkz. "Hegel ve Haiti", 2. kısım): "Hollanda o denli bir göçmen ülkesidir ki Hollandalı tanımının kendisi sorunludur" (Blakeley, *Blacks in the Dutch World*, s. 3).

65. Portekiz "aslında köken itibariyle hem ulusal hem ulusüstü olan siyasi ve ekonomik güçlerin bir karışımını" ifade ediyordu. "'Portekiz' terimi, bir ulusu simgelese de, bahsi geçen güçleri ve önemlerini de karanlığa gömmüştür" (Robinson, *Black Marxism*, s. 145). "Ulusun Avrupa'nın toplumsal tarihi için bir analiz birimi olmadığını yeni yeni anlamaya başlıyoruz" (s. 25).

şuyordu. Hatta Cizvitler Iroquois halkına kendi dilinde vaaz vermenin zorlaşmasından yakınıyordu."[67] Napolyon'un köleliği yeniden tesis etmek üzere Haiti'ye yolladığı "Fransız" ordusunda Almanlar ve Polonyalılar bulunuyordu. Ticari cemiyetler kara kütleleri değil şehirler arasında bağlantı kuruyordu; ülke sınırları rutin olarak gözardı ediliyordu ve kaçakçılık tam anlamıyla sıradan bir işti.[68]

Zaptolunamayan bağlantıları ifşa eden gözeneklilik kavramı feminist meselelerle de alakalıdır. "Ticaret" (*commerce*) sözcüğünün çeşitli dillerde cinsel bir anlamı vardır. Kadın ticareti ticari köleliğin ilk örneğiydi.[69] Cinsel ticaret ırkın kavramsal sınırlarını bozuyor, inceden inceye ayrıntılandırılarak alt kategorilere bölünen "ırksal karışım" kavramları icat edilmesine ve birbirleriyle cinsel münasebete girmemesi gerektiği vazedilen ırkların ilişkiye girmesi (*miscegenation*) diye sınıflandırılan ve belirli akrabalık ittifaklarının toplumsal ölümünü ilan eden "özümsenemez" gruplar kavramına yol açıyordu.[70] Bulaşmadan duyulan korkular kavramsal ayrımlara yö-

66. On yedinci ve on sekizinci yüzyılın seyrüsefer kanunlarıyla bu eğilim denetim altına alınmaya çalışılmıştı.

67. Wolf, *Europe and the People Without History*, s. 167. "Devlet birimleri ya da antropologlar tarafından daha sonra ayrı etnik gruplar olarak tanınan yerli 'uluslar' ya da 'kabileler'in çoğu bizatihi kürk ticaretinin yayılmasına karşılık olarak şekillenmişti; yerli Amerikalılar bu sürecin en az tüccarlar, misyonerler ve hatta gaspçı Avrupalıların askerleri kadar etkin katılımcısıydı" (s. 194).

68. "Çay 1785'e kadar İngiltere'nin 'aşılamaz hudutları'ndan gayet rahat bir şekilde geçirilerek kaçırılıyordu" (Braudel, *Civilization and Capitalism*, 3, s. 294). Braudel şehir merkezlerinin gözenekliliğini vurgular: "Lizbon ve Lizbon üzerinden Portekiz'in tümü yabancıların kısmi denetimi altındaydı" (s. 141); Antwerp'te, "yabancılar alana hâkimdi – Hansalı tüccarlar, İngiliz, Fransız ve hepsinden evvel güneydeki, yani Portekizli, İspanyol ve İtalyan tüccarlar" (s. 145). Braudel Avrupa'nın modernliğin başlarındaki ekonomisini devlet iktidarıyla ilişkili olarak öyle anlatır ki bu tasvir günümüzdeki küreselleşmeyi resmetmek için de kullanılabilir: "Bir yanda ulus devletler, yani *iktidarın* yeri ile diğer yanda şehir merkezleri, yani *zenginliğin* yeri arasında uçurum açılmıştı" (s. 288).

69. Kadınlar alanındaki köle ticareti, yani kadınların seks işçiliği yapmak üzere satılması, günümüzdeki küreselleşmenin canlı bir faaliyet alanıdır. Bkz. www.protectionproject.org.

70. Burada Patterson'ın *Slavery and Social Death* adlı çalışmasından faydalanıyorum. Patterson, kölelik "içeri sokulduğu"nda, yani köleler yabancılar olarak toplumun içine getirildiği ve (evlat edinme yoluyla) özümsenemediği zamanlarda, kölelerin toplumsal ölümü tecrübe ettiğini belirtir. Patterson'ın referanslarından biri, köleliği "akrabalığın antitezi" olarak tartışan ve kölelerin akrabalık itti-

nelen tehditler olarak ortaya çıkıyordu.[71] Napolyon General Leclerc'e siyahlarla yatmış tüm beyaz kadınları Saint-Domingue'den kovma emri vermişti.[72] Ruhsal fantazilerden ibaret olmayan bu tür korkular, kadınların cinsel failliklerinin, ekonomik açıdan güçlü ve siyasi açıdan denetlenemeyen sınır-bozucu fiili potansiyellerinden de kaynaklanıyordu. Bu bağlamda, Joan Dayan'ın Haiti hakkındaki kitabında harikulade bir şekilde ele aldığı özgür melez kadın figürü büyük bir önem taşır.[73]

Genişlemiş bir toplumsal alan olarak Atlantik'te, daha önce birbirleri arasında hiçbir bağlantı olmayan milyonlarca heterojen insanın yaşadığı tecrübeler tüm mevcut kolektif anlam düzenlerini tehdit ediyordu. Atlantik'ten hiçbir kültürel miras köklü bir dönüşüme uğramadan taşınamıyordu. Tüm katılımcılar için sahiden de bir Yeni Dünya olan yerin varoluşsal sınırlarını gözeneklilik şekillendiriyordu. Burası şiddete başvurularak yeniden düzene sokulacaktı. Ama geçişin belirlenemezliği içinde, yeni bakış açıları şekillenmeye başlamıştı. Zamana uygun bilgiler üretmeye, tarihsel geleneklerin içini oyarak onları yeniden icat etmeye dönük çeşitli çabalar sergileniyordu. Tarihler aynı anda hem cinsel, hem toplumsal, hem ekonomik hem de siyasi bir mahiyeti olan insan ağları boyunca yeniden

---

fakları üzerindeki toplumsal etkisini köle emeğinin ekonomik sömürüsünden ayıran Fransız antropolog Meillassoux'nun eseridir: "Kölelik, *bir sömürü biçimi olarak*, ancak aynı toplumsal durum içinde bulunan ve *sürekli ve kurumsal olarak yenilenen, belirli bir bireyler sınıfı* olduğunda var olur; böylece, bu sınıf kendi işlevlerini devamlı olarak yerine getirdiği için, sömürü ilişkileri ve bundan nemalanan sömürücü sınıf da düzenli ve sürekli olarak yeniden oluşturulabilir" (Meillassoux, *Anthropology of Slavery*, s. 36). Yabancı, köle ve özgür kategorileri arasındaki biyolojik yeniden üretim bir akrabalık ittifakı anlamına gelemez; kadınlar evlilik ittifakları kurmak üzere mübadele edildiği ve toplumsal statünün babadan miras alındığı toplumlarda, ekonomik olarak sömürülen bir köle sınıfının yeniden üretilmesi sistemi, beyaz bir plantasyoncu adam ile siyah bir köle kadından özgür bir melez kızın doğmasıyla tehlikeye düşer; öte yandan, beyaz bir plantasyoncu kadın ile siyah bir erkek kölenin ilişkiye girmesi beyaz kadının üreme gücünün toplumsal değerinin kaybolmasına sebep olur.

71. Bu metaforun gücünün kaynağı kelimenin tam anlamıyla bulaşmaydı, zira "şeker kolonileri Avrupa'dan, Afrika'dan ve Yeni Dünya'dan taşınan hastalıkların eridiği bir pota [olmuştu]" (Sheridan, *Doctors and Slaves. A medical and demographic history of slavery in the British West Indies, 1680-1864*), s. 40.

72. Sala-Molins, *Le Code Noir*, s. 275.

73. Dayan, *Haiti, History and the Gods.*

tahayyül edilirken, mitik dürtüler ister istemez bir rol oynuyordu. Birbirlerini o âna dek eşi görülmedik derecede tanıyan insanların oluşturduğu kümelenmelerde, bu yeni dünya anlamlı bir yer olarak düşünülmeye çalışılmış ve bunun sonucunda hararetli bir çabayla kozmolojik spekülasyonlar yapılmıştı. Tarih felsefesi ortaya böyle çıktığında, tematiği de evrensel insanlık olur.

Sınırlı Ufuklar

Kant, hayatının sonlarına yaklaştığı 1798'de, Fransız Devrimi'nin kamuoyuna insanların kendi kendilerini oluşturdukları bir anayasa uyarınca yönetme hakkı olduğu fikriyle nasıl ilham vermiş olduğunu, onda pek görülmeyen bir tutkuyla anlatmıştı. Gözlemciler olan bitenler kendi çıkarlarına ya da maddi kazançlarına karşı olduğunda bile devrimcilerin tarafını tutuyorlardı. Bu "büyük siyasi değişimler draması", "çekilen ıstıraplara ve yapılan zulümlere [rağmen]... bu olaya tanık olan, ama olayın içine kapılmayan tüm insanların kalbinde ve arzularında neredeyse coşkuya yaklaşan bir duygudaşlık doğurmuştur." Bu tür kolektif coşkuların tarihsel deneyimi "asla unutulamaz", devrim başarısızlığa uğrasa bile bu böyledir, zira "insan ırkının içindeki ahlak bir temayüle" şahitlik etmektedir ve bu temayül insanlığın tarihsel ilerleyişi için bir umut kaynağıdır: "Uçsuz bucaksız geleceğe [bir] pencere açılmaktadır."[74]

"Hegel ve Haiti"nin iddiası genç Hegel'in de Saint-Domingue Devrimi'ni böyle bir coşkuyla değerlendirdiğiydi. Olayları basın yoluyla takip eden Hegel (*Spectator* [seyirci, izleyici] ve *Observer* [gözlemci] gibi gazete adları yaygındı[75]) zaman zaman küresel bir bakış açısına ulaşıp Saint-Domingue kölelerinin ayaklanmasını *evrensel* özgürlüğün bir tezahürü olarak görmüştü ki tarihin yapısı ve anlamı da bu özgürlüğün gerçekleşmesiydi ona göre. Hegel bu anlamı idrak etmişti, ama önemsiz bir mesele olduğunu düşündüğü ampirik tarihe kafa yormak için pek sabır göstermemiş, onu "tembel varoluş" (*faule Existenz*) olarak nitelendirip bir kenara atmıştı.[76]

74. Kant, "The Contest of Faculties", s. 182-85.

75. Bu tür adlar koloni gazetelerinde (örneğin Saint-Domingue'de çıkan *l'Observateur colonial*'de gerekse de Avrupa'da yaygındı.

Kavram, içeriğin önüne geçiyor, Hegel'in felsefi sistem düşkünlüğü ise tarihsel olgulara gösterilecek dikkati bastırıyordu.

Kıtanın kıyılarını hiç terk etmeden masa başında gözlem yapmış olan Hegel, bir "Felsefi Dünya Tarihi" geliştirdiği sırada Avrupa'nın ötesindeki ufukları pek iyi görebileceği bir noktada değildi.[77] Geliştirdiği o diyalektik sentez, çatışmaların ve çelişkilerin seküler devlette tecessüm etmiş kuşatıcı bir rasyonel gelişme içinde birbirlerinin yerini alması fikri, kilisenin kıyamet zamanı anlatılarından bir kopuştu, fakat yine de Hıristiyanlıktaki ilahi plan teleolojisine tutunuyordu. Felsefesiyle Protestanlığı Akıl kisvesinde açıkça olumluyor ve tarihin tematiği olarak insan mutluluğunu bir kenara atarken Hıristiyanlıktaki dünyevi çilecilik öğeleri muhafaza ediyordu.[78] Büyük insanların eylemlerinin mucizevi müdahalelerin yerine geçtiği siyaset pratiğini bu ilerlemenin bir aracı olarak görüyor ve bu pratiğin gerçekleştiği sahneyi küresel bir ölçekte tahayyül ediyordu. Ona göre, Avrupa ve Avrupa'nın kolonileştirdiği Amerika tarihin "modern zamanda"ki başat failiydi ve kolonileştirme tasarısını Akıl'ın dünyadaki gelişimi olarak haklılaştırıyordu.[79] Batı, zorunlu olarak ortak bir amaca doğru ilerleyen tüm insanlığın tarihsel avangardı ilan edilmişti.[80]

Robert Bernasconi Hegel'in 1820'lerde *Tarih Felsefesi* hakkında verdiği derslerin çeşitli varyantlarını tahlil etmiş ve bunları Hegel'

76. Hegel'in "tembel varoluş"u gözden çıkarışına dair bir eleştiri için bkz. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 8.

77. "Dersler'in bu bölümünün konusu Dünya'nın felsefi Tarih'idir (Hegel, *Philosophy of History*, s. 1). Hegel gençliğinde Almanya ve İsviçre'nin pek çok yerine gitmiş, ama 1820'lere kadar Paris, Belçika, Hollanda, Avusturya ve İtalya'ya ayak basmamıştı. Deniz seyahati hakkında sıkça romantik laflar etmiş, ama denizi ancak kıyıdan seyretmişti.

78. "Dünya Tarihi mutluluk tiyatrosu değildir. Mutluluk sayfaları onun içindeki boş sayfalardır, zira bunlar uyum dönemleri, yani antitezin askıda olduğu dönemlerdir" (Hegel, *a.g.y.*, s. 26-27).

79. *A.g.y.*, s. 83-87, 412-57.

80. "İngiltere'nin maddi varoluşu ticaret ve sanayiye dayanır ve İngilizler dünyaya medeniyet götürme misyonunun ağır sorumluluğunu üstlenmiştir; zira ticari ruhları onları her denizi ve her toprağı katedip barbar halklarla bağlar kurmaya, ihtiyaçlar yaratıp sanayiyi canlandırmaya ve en önemlisi onların arasında ticaret yapmak için gerekli şartları tesis etmeye, yani hukuksuz bir şiddet hayatının bırakılmasını, mülkiyete saygı duyulmasını ve yabancılara nezaketle yaklaşılmasını sağlamaya teşvik eder" (Hegel, *Philosophy of History*, s. 455).

in Afrika konusunda danıştığı kaynaklarla karşılaştırmış, neticede Hegel'in kendi ilerleme formülüne uymayan karşı kanıtları gözardı ederek olguların yerine kendi tarih şemasını geçirdiği sonucuna varmıştır.[81] Hegel "esas Afrika" (*das eigentliche Afrika*) diye adlandırdığı Sahraaltı Afrika'yı "tecrit olmuş" –halbuki başvurduğu kaynaklarda buralarda Müslümanların ticaret yolları olduğu belirtiliyordu– ve "tarihdışı", yani durağan ve tarih içinde hiç değişmeyen bir yer olarak tanımlamaktaydı.[82] Bernasconi birçok Hegel araştırmacısına karşı çıkarak Hegel'in felsefesine sızan kültürel ırkçılığın Hegel'in başvurduğu kaynakları suçlayarak aklanamayacağını söyler.[83] Aksine Hegel, uzmanların (Karl Ritter, T. E. Bowdich ve başkalarının) sözlerini "güvenilir" bir biçimde aktarmıyordu.[84] Yamyamlık ve insan kurban etme hikâyelerini "süslüyor" ve "sayıları katlamak zorunda kalıyor", belirli bir gelişim şemasının mantıklı görünmesini sağlamaya yönelik felsefi hedefine ulaşmak için tahrifatlar yapıp mübalağalar ediyordu.[85] Gayet kısmi bilgilerine rağmen Afrika'ya "sistematik bir şekilde" yaklaşıyordu ve bunu yapmaktaki amacı, fetişlere tapan Afrikalıların duyusallığından (*Sinnlichkeit*) Hıristiyan maneviyatının üstünlüğüne doğru yükselmeye dayanan bir felsefe tarihi oluşturmaktı.[86] Kurduğu bu şema Avrupalıların da-

81. Bernasconi, "Hegel Ashanti Mahkemesinde", s. 65-97. Bu derslerin eleştirel-tarihsel bir baskısı yoktur (ayrıntılar için bkz. "Hegel ve Haiti", s. 86n139.

82. Bernasconi, *a.g.y.*, s. 68. "Esas Afrika [*das eigentliche Afrika*] dünya tarihi yorumu yapmaya girişmeden önce devreye sokulur... ki daha sonra terk edilebilsin" (s. 93, çeviri biraz değiştirildi –*ç.n.*). Afrika "bir sıfır noktası ya da taban noktası işlevi görüyordu" (s. 82).

83. "Hegel'in elindeki kaynaklar konusunda araştırma yapıldığında bu kaynakların Hegel'in kendisinden daha doğru ve daha tam oldukları ve Hegel'in kolay kolay mazur görülemeyeceği anlaşılmaktadır" (Bernasconi, *a.g.y.*, s. 97). Bernasconi'nin bu hakkaniyetli analizi "Hegel ve Haiti"de "Avrupa'nın Afrika toplumu konusundaki konvansiyonel uzmanlık bilgisini yansıttıkça" "Hegel'in aslında ahmaklaştığı" sözlerini ederken sergilediğim patavatsızlığı düzeltmek açısından gerekli görünüyor (bkz. s. 86).

84. Bernasconi, *a.g.y.*, s. 73. Hegel'in bu eğilimine Adam Smith'in topluiğne fabrikası örneğindeki sayıları özensizce zikretmesinden aşinayız zaten (bkz. bu kitaptaki "Birinci Kısma Giriş", s. 16, 3. dipnot).

85. Bernasconi, *a.g.y.*, s. 76, 78.

86. Bernasconi, *a.g.y.*, s. 97, 82-83. Hegel Afrikalıların "insandan daha yüksek bir şey olduğu duygusundan yoksun oldukları"nı ve "köleliğe yanlış bir şey gibi bakmadıklarını" ileri sürüyordu; dolayısıyla, Afrikalıların Avrupa kültürüne

ha sonraları Afrika kıtasını sömürme süreçleri açısından "güçlü bir gerekçe" olmuştu.[87]

Ashanti şefi Kwaku Dua 1842'de bir Britanya valisine şunları söylemiş: "Hatırlıyorum da ben küçük bir çocukken İngilizlerin Afrika sahiline köle yüklü gemileriyle geldiklerini ve onları yemek için ülkelerine götürdüklerini duymuştum; ama bunun yanlış bir bilgi olduğunu uzun zamandır biliyorum artık."[88] Hegel kolayca aldanabilen Avrupalı okurlarına kana susamış Ashantiler hakkında kasten abartılı hikâyeler anlatsa da Kwaku Dua aksine gayet makul biri gibi görünmektedir. Fakat Hegel'in Afrika'nın önemsiz bir yer olarak görülüp dışlandığı bir Avrupa hikâyesine Haiti'yi dahil ettiği tarihsel âna dönmekteki amaç, Alman felsefeciyi kınamaktan ziyade kendimizi selamete çıkarma yolunda bir adım daha atmaktır.[89]

Bugün herhalde ancak pek az kişi kendisini Hegelci diye tanımlayacak olsa da, Hegel'in varsayımları pek çok kişi tarafından hâlâ

---

maruz kalmasının, bu süreç kölelik konumunda başlamış olsa bile, faydalı etkileri olduğunu iddia etmişti. Kölelik yanlıştı, lakin "Avrupalılar, Afrikalıları köle olarak Afrika'dan dışarı çıkartarak sırf insan olarak var olmaktan–henüz özgür olmasalar da–kurtarmışlardı (s. 84, 87). "Siyahlar köleliğe karşı ayaklandıkları zaman bile –ki Haiti'de gayet başarılı bir şekilde yapmışlardır bunu– Hegel bu olguyu onların Avrupalıların özgürlük hakkındaki görüşlerini tanımalarının bir sonucu olarak görür" (s. 95).

87. *A.g.y.*, s. 96. "Barbarlık gerekirse şiddet kullanılarak düzeltilmesi zorunlu olan bir yanlıştır... Hegel sözde 'uygar' halkların uygarlığın daha önceki aşamalarında bulunan diğer halklara meşru olarak müdahale edebileceklerine inanıyordu genel olarak... Kolonyalizm/Sömürgecilik Afrika'nın boyun eğmek zorunda olduğu bir kaderdi" (s. 92). "Afrikalıların Avrupalılar tarafından köleleştirilmesine insanın ilerlemesi açısından olumlu bir rol vererek, köleliğin kaldırılmasını reddedenlerin elini rahatlatmıştı. Bu yüzden Amerika'daki köle sahiplerinin onu kendilerine bir müttefik olarak görmüş olmaları şaşırtıcı değildir" (s. 91, çeviride çok ufak bir değişiklik yapıldı –*ç.n.*).

88. Bu söz Winniet'e söylenmiş, aktaran Bernasconi, *a.g.y.*, s. 79. Kwaku Dua insan kurban etme pratiğini kabul ediyor, idam etme ya da affetme yetkisinin hükümdarın yönetiminin önşartı olduğunu söylüyordu: "Kurban etme törenlerini yasaklarsam, kendimi insanları en etkili itaat ettirme aracından mahrum etmiş olurum" (s. 79). Basbayağı Schmittçi bir savdır bu (bkz. Schmitt, *Political Theology*). Ashanti kabilesi Britanyalılara karşı amansızca savaşmış, fakat nihayetinde 1896'da teslim olmuştu.

89. Bernasconi şöyle der: "Hegel'in... okuyucusunun kendisine sorması gereken soru... Hegel'in bu açıklamasının ne kadar etkisi altında" olduğumuzdur ("Hegel Ashanti Mahkemesinde", s. 70).

paylaşılmaktadır. İnsanlığın kolektif tarihinde neyin önemli olduğunu şiddete başvuran siyasal eylem belirler. İlerleme fikri askeri bir tasarı olarak demokrasinin başkalarına dayatılmasını haklılaştırır. İnsanlığın ileri, medeni halklar ile geri kalmış, barbar halklar diye ikiye bölünmesi fikri terk edilmemiştir.[90] Gelişmiş (Hıristiyan) uluslarca oluşturulan ve tüm dünyanın takip etmeye mahkûm olduğu evrensel tarihin sözümona seküler şeması Batı'nın siyasi söylemine halen yerleşik halde durmaktadır. Kültürel ırkçılığın da üstesinden gelinmemiştir.

İnsan kolektiflerini salt hayatta kalmaya dayalı bir tür sosyal-Darwinist ölçüte göre değerlendirmek için ortada hiçbir bilimsel gerekçe yoktur. Kolektif bilgeliği medeniyet hâkimiyetinin ürünü olarak görmek yerine, bu iki değişkenin arasında pekâlâ ters bir orantı olduğunu düşünebiliriz: Bir medeniyet dünyada ne kadar büyük bir iktidar uygularsa, o medeniyetin düşünürleri kendi inançlarının naifliğini o kadar az idrak edebilmektedir. İnsanlık daha iyisini yapabilir.

3. Yeni Bir Hümanizm

Atlantik Kozmolojileri

Yıldızlara bakarken Kant'ın aklı "hayranlık ve hürmetle" doluyordu.[91] Daha kibirli Hegel ise kayıtsızdı. Şair Heinrich Heine o sıralar artık meşhur olmuş felsefeciyi Berlin'de ziyaret ettiğinde bir pencerenin başında durduklarını ve kendisinin yıldızlı geceden duyduğu coşkuyu ifade ettiğini yazar. "Yıldızlar" deyip yutkunmuş Hegel, "gökyüzünde parıldayan birer cüzamdan ibarettir."[92] Atlantik'i boy-

90. Bernasconi'nin sonuç yargısında bu kaygılar paylaşılır: "Sosyal gelişme gibi kimi çağdaş fikirlerin, en iyi tanımlamayla "sömürgeci" diyebileceğimiz bir modele ne ölçüde hâlâ bağlı oldukları ise şimdilik bir soru işareti olarak kalmaktadır" (s. 97).

91. Kant, yıldızlara bakmanın insana huşu veren yüceliğini "içteki ahlak yasasını", en sonsuz olandan en kişisel olana dek duyusal dünyanın sınırlarını işaretleyen deneyimleri hissetmeye benzetiyordu (Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 203).

92. Aktaran Blumenberg, *Genesis of the Copernican World*, s. 71.

dan boya geçmek zorunda kalanlar içinse yıldızlar hayatta kalmayı sağlayan şeylerdi. Boylamı ölçen deniz kronometresinin icadından evvel, Atlantik denizcileri yıldızlı gökkubbenin insafına kalıyor, yollarını denizcilerin kadim işareti olan ve Hidra diye bilinen güney takımyıldızı sayesinde buluyorlardı.[93] Amerikalarda satılan kölelerin kökeni, kendilerine Afrika kıyısına yaptıkları kara yolculuğunda yıldızların nasıl bir konumda olduğu sorularak belirleniyordu.[94]

Yeni Dünya'daki mekân hesaplamalarında astrolojik işaretlerin merkezi bir önemi vardı. Gökkubbenin zamanı insan tarihi hakkındaki spekülasyonlar için kullanışsız bir araçtı ama çeşitli kültürlerden geriye gözle görülür kanıtlar kalmıştı. Yeni Dünya'da ortak bir dil, ortak anlamlardan oluşan fonetik bir sistem yoktu. Bu durum Afrikalı köleler, rengârenk tayfa ve hatta Amerikalı koloniciler için de geçerliydi.[95] Hür Masonluk bu ortamda serpilmişti. Masonluk hareketi sözel olmayan iletişim araçlarına yönelik bir meraka, dünyanın dört bir köşesindeki göstergeler, simgeler, insan eliyle yapılan şeyler ve geçmişteki mimari mucizelere dair evrensel bilgi arayışına önayak olmuş ve tüm bunları içrek bir şekilde bilgeliğin gizli kaynağı olarak yorumlamıştır.[96] Babil Kulesi'nin çökmesinden ön-

93. Linebaugh ve Rediker, *Many-Headed Hydra*, s. 353. Saatçi ve amatör bir bilimci olan John Harrison tarafından icat edilmiş deniz kronometresi (1773'te resmen tanınmıştı bu icat) gemilere yaygın bir şekilde ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında yerleştirilmiş. Bkz. Sobel, *Longitude*.

94. "Kaç gündür seyir halinde oldukları, seyirde kaç pazarda satıldıkları, seferlerinde güneşin hangi taraflarında doğup battığı ya da ülkelerinin 'bu yıldız'ın sağında mı yoksa solunda mı olduğu" sorularak kölelerin nereli oldukları öğrenmeye çalışılıyordu. (Debien, *Les Esclaves aux Antilles français*, s. 37).

95. Haiti kreolü, tıpkı diğer kreoller gibi, bir "temas dili" olarak gelişmişti, keza rengârenk tayfa tarafından konuşulan "karma" [*pidgin*] diller de öyle gelişmişti. Genel olarak yirminci yüzyılın başına kadar dilbilim bilinmediği için bu dilin evrimi iyi bir şekilde belgelenmemiştir. Şu an (Fransızca ile birlikte) Haiti'nin resmi dilidir. Esas olarak Fransızcaya dayanan (koloni plantasyoncusunun sınıf diline ne kadar yakın olmuş olduğu bir tartışma konusudur) bu dil (etnodilbilimsel altkatman olarak) Fon'dan, (tümü Nijer bölgesinde yer alan) Ewe/Anglo-Ewe, Wolof ve Gbe'den ve (İslam yoluyla) Arapçadan öğeler barındırır. Bkz. Anglade, *Inventaire Etymologique*.

96. Avrupalıların dünyanın dört bir köşesine seyahat etmesinden ilham alan Masonlukta, başka geleneklerin, özellikle de Orta ve Uzak Doğu'daki geleneklerin (Yahudi mistisizmi, Zerdüştlük, Mısır paganlığı, Sufi mistisizmi, Hintlilerin Vedantası) aydınlatıcı bir potansiyeli olduğuna inanılıyordu. Masonlar gerek es-

ceki ortak insanlığı anlamanın olası anahtarları olarak, Mısır piramitlerinden Amerikan yerlilerinin işaret dillerine kadar uzanan görsel bir imgeler dünyasına başvuruluyordu.[97]

Atlantik'in bir yanından diğerine uzanan gözenekli mekânında, Mason aidiyetiyle kurulan bağlar, ülke, etnik aidiyet ve hatta ırk bağlarından çoğu zaman daha kuvvetliydi ve Devrimler Çağı'ndaki tarihsel olayları anlamak açısından hayati bir önemi haizdi. Ama genelleme yapmanın kolay olmadığı bilinir. Hür Masonluğun Yeni Dünya'da gelişmiş olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelir?[98] Locaların listeleri ve bu locaların mensupları olan tarihsel aktörler kendi başlarına bize pek bir şey söylemez. Rakamlar, ne kadar etkileyici olsalar da, aslında muğlaktır ve koşullara bağlı olarak bizi yanlış kanılara sürükleyebilir; örneğin, küresel bir Hür Masonluk komplosunun olduğu şeklindeki mitin bugün hâlâ sıhhat ve afiyette olmasına yol açabilir. Zaman içinde değişen çeşitli Masonluk gerçeklikleri vardır ve bunların toplumsal rolleri epey farklılık göstermiştir. Mason *olmak* nedensel olarak sorumlu tutulabileceği tanımlayıcı niteliklerden yoksun bir ontolojik kategoridir (tıpkı Hıristiyan olunca illa erdemli, Marksist olunca devrimci ve Müslüman

---

rarlı bilgilerde (gizli ritüeller, ortaçağ simyacılığı ve Rönesans büyücülüğü) gerekse de seküler Aydınlanma'da (deneysel bilim, özgür basın, demokratik yönetişim) kendilerini evlerinde hissediyor ve kamusal alana etkin bir şekilde katılıp ulusüstü bir yayımlar ağına katkıda bulunuyorlardı. Aydınlanma'nın, Habermas'ın ilgi ve etki uyandırmış anlatısında dışarıda bırakılan bir tarafıdır Masonlar (Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*).

97. Masonların Amerikan yerlilerinin işaret dili hakkındaki spekülasyonları için bkz. Denslow, *Freemasonry and the American Indian*. On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan spekülatif Hür Masonluk varlığını Avrupa'nın antik kökenlerine dair arkeolojik kazıların başlamasına önayak olmasına olduğu kadar Yeni Dünya'daki kültürel karışıma da borçluydu. Hatta bu girişimler birbirine koşut bir şekilde ilerliyordu, zira Avrupalılar bugünün okuma yazma bilmez ("tarih öncesi") halklarında kendi ilkel geçmişlerini gördüklerine inanıyordu.

98. Loncalar hem Karayip adalarındaki kolonilerin hem de Amerika'daki kolonilerin çeşitli yerlerinde bulunuyordu. Lonca, beyaz kolonicilerin nazarında "kolonyal Saint-Domingue'nin bildik bir veçhesiydi" (Nicholls, *From Desalines to Duvalier*, s. 23) ve siyah Haiti'de sivil toplumun temel teşkilatlarından biri olarak yeniden tesis edilmişti. Devrim Çağı'nda, Haiti, Martinik, Nikaragua, Antigua, Virjin Adaları, Bermuda, Honduras ve Granada'da ve Kuzey Amerika'nın güneydoğusundaki Cherokee kabileleri arasında da loncalar mevcuttu (verdikleri bu bilgiden ötürü Richenel Asano ve Linda Rupert'a teşekkür ederim).

olunca terörist olunmadığı gibi). Hür Masonluk paranoyağın boş göstergesidir. Hareket içinde içsel tekbiçimlilikler ve ortak gizli bilgiler olsa da, on sekizinci yüzyılda kurulmuş modern Masonluğun içkin çelişkileri de vardı. Toussaint, Mason olmuştu, fakat onu deviren Napolyon da, iddia edildiğine göre, Mason olmuştu.[99] Bu kardeşlik bir eşitler cemiyetiydi, ama liyakata dayalı bir hiyerarşiye göre örgütlenmişti ve toplumsal eşitlik genelde locanın kapısında bitiyordu. Masonlar kendilerine kökleri taş ustaları ve el işçilerine kadar uzanan metaforik bir soykütüğü çıkarmışlardı ama pratikte ikisi de değillerdi. Daha ziyade bir nevi "toplumsal mimarlar"dı onlar, ama bunun pek çok farklı anlamı olabilirdi. Hepsi de kozmopolitizmi savunuyor, küresel kardeşlik fikrini coşkuyla benimsiyordu.[100] Bazıları üyeliğe kabulde son derece kapsayıcıydı.[101] Fakat bunların sadece çok az miktardaki bir kısmı ırksal açıdan karmaydı, münhasıran siyahlardan oluşanlar da vardı.[102]

99. Napolyon'un 1798'de Malta'da Masonolduğu iddia edilir; bu iddia bir miktar su götürse de, bu harekete yakın olduğu ve bazı Masonları üst mevkilere atadığı açıktır. 1798'de Mısır'da askeri bir maceraya kalkışmasıyla bu ortaklık güçlenmişti, zira işgalci subaylar oraya loncaları götürmüştü. O zamandan bu yana pek çok Fransız devlet başkanı Hür Masonluğa bağlı olmuştur. Pek çok kişinin gözündeyse, kolonyal (ve postkolonyal) seçkinleri üyeliğe kabul etmesinden ötürü Avrupa emperyalizminin bir simgesidir masonluk.

100. Londra'daki localara Mason olarak kabul edilen Amerikan yerlileri Amerikalı Devrimcilere karşı Britanya'nın safına geçmişti; tüm taraflardaki Masonların gerek bu mücadele, gerekse de Fransız-Kızılderili Savaşı'nda mahkûm olarak esir alınan yoldaş Masonlara merhametle yaklaştığı iddia edilir.

101. Carpentier'in sağlam bir araştırma ürünü olan ve Karayipler'de geçen (tarihsel bir figür ve Mason olan Ogé'nin de arz-ı endam ettiği) tarihsel romanında, siyaseten radikal olan Yabancılar Locası'nın "sağlıklı bir demokratik atmosferi" olduğu söylenir; burada Avrupalı soylular "Martinik kökenli renkli bir yurtseverle, misyonerlik yaptığı yerin hasretini çeken Paraguaylı eski bir Cizvit rahibiyle, propaganda metinleri basmakla itham edilip ülkesinden sürülen Flaman bir matbaacıyla, gündüzleri işportacılık geceleriyse hatiplik yapan, Hür Masonluğun Avila'da on altıncı yüzyıldan beri var olduğunu iddia eden, buna kanıt olaraksa yakın zamanlarda, meşhur Yahudi mimar Mosén Rubí de Braquemonte tarafından inşa edilen Our Lady of the Assumption Kilisesi'nde keşfedilen kimi pusula tasarımlarını, gönyeleri ve tokmakları gösteren sürgün edilmiş bir İspanyolla dostluk kurabiliyordu" (Carpentier, *Explosion in a Cathedral*, s. 102-3).

102. Bunların bazılarının uzun ve önemli tarihleri vardı; örneğin, Prince Hall Mason Locası Porto Riko'da kurulmuş ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve siyah, Mason, Afro-Hispanik, Karayipli ve "Guarionex" gibi çeşitli kimliklerden olu-

Yurttaşlık için bir talim sahası olarak tüm localarda sivil erdemler icra ediliyordu. Üyelerin toplumdan geri çekilişi hâkim kültürel ethosa muhalefet etmeyi mümkün kılıyor ve dış dünyanın henüz hazır olmadığı türden ütopik düşüncelere cesaret veriyordu – tahmin edilebileceği üzre, sivil yetkililerin sinirini bozan yapısal unsurlar da bunlardı. Loca gizliliği özü itibariyle siyasiydi, zira locaya üyelik ulusaşırı bağlılıkları, alternatif toplumsal kimlikleri ve birbiriyle rekabet içindeki otorite kaynaklarını beraberinde getiriyordu. Gelgelelim, locaların siyasi bağlılıkları farklı farklıydı: On sekizinci yüzyılın başlarında Britanya'daki localar siyasi eylemliliğe bilinçli bir şekilde karşı duruyor, Avusturya'daki localar belli bir süre boyunca kraliyetten himaye görmekle övünüyor ve "Hegel ve Haiti"de tartışılan başka localarsa silahlı devrimcilerin doğumuna gebelik ediyordu.[103]

Hür Masonluk kolonileştirmeyle birlikte yayıldı, ama kolonileştirme de onu değiştirdi. Bu bağlamın belki de en önemli veçhesi yabancı bir diyardaki yabancılara güvenme gereğiydi. "Localar liman kentlerinde ve ticaret yapan topluluklar arasında ticari kulüpler ya da iş için birbirine referans veren kişiler topluluğu olarak başlamıştır."[104] Masonluk, tıpkı diğer gizli cemiyetler gibi, kurgusal akrabalık ilişkileri yaratmış ve locanın kardeşlerinin birbirlerine yardım etmesini sağlamıştır (Kübalı siyah locaları köleleri azat etmek için

---

şan "ulusaşırı farklılık"ını kabul ettirmeyi başaran (devrimci mahlasını isyanlarından ötürü İspanyol koloni yetkilileri tarafından mahkûm edilip 1502'de ölen Santo Domingo'lu bir yerli kabile şefinin adından alan) siyah bir Porto Rikolu olan Shomburg'u üyeliğe kabul etmişti (bkz. Arroyo, "Technologies", s. 4-25).

103. Bkz. "Hegel ve Haiti", s. 74-75, 77. Mozart'ın 1784'te Viyana'da dahil olduğu locanın amacı, devrimci ağlar oluşturan localarınkinin aksine, sosyalleşmek ve içmekten ibaretti. Habsburg İmparatoru II. Joseph ilk başta ulusal yurtseverliğin kurucularından biri olarak gördüğü bu harekete yakınlık duyuyordu, ama 1785'e gelindiğinde hareketin fazla güçlü hale gelmiş olmasından korkmaya başlamıştı. Mozart'ın *Sihirli Flüt* operası ile Hür Masonluk arasındaki bağlantılar artık pekâlâ bilinmektedir. Meşhur mimar Karl Friedrich Schinkel 1816'da Berlin'de, Hegel orada profesörlüğe başlamadan bir yıl önce açılışı yapılan *Sihirli Flüt*'ün sahne tasarımını yapmıştı. Mozart'ın tamamladığı (15 Kasım 1791 tarihli) son eseri olan K623 "Küçük Bir Mason Kantatı" diye bilinmektedir. Kantatın sözleri yeni bir tapınağın açılışı için bizzat Mozart tarafından yazılmış gibi görünmektedir: "Bu zincirin etrafını saracak; tıpkı bu kutsal yeri sardığı gibi / Ve de bütün yeryüzünü." Bkz. Landon, *Mozart and the Masons*.

104. Lipson, *Freemasonry in Federalist Connecticut*, s. 7.

para toplamışlardı).[105] Tarih boyunca farklı cemaatler arasında ticari alışverişlerin yapıldığı ve geleneksel toplumsal ilişkilerin güvenilir insani ağlar kurmak için yetersiz kaldığı ticaret yolları etrafında yayılmış gizli cemiyetlerin bir örneğiydi Mason locaları.

"Peki Hür Masonluk vudu ayinine katkıda bulunmuş mudur?" Antropolog Alfred Métraux, Haiti'nin dinsel kültüne dair yaptığı incelemesinde "bu soruya olumlu cevap verilir" diye yazar.[106] Vudu zamanla ve Haiti Hür Masonluğu ile olan ilişkisiyle bağlantılı olarak değişmiştir. Fakat Devrim Çağı'nda yaşayanlar Vudu'yu, yabancılara kucak açmasını ve bağdaştırmacı epistemolojisini hesaba katarak, gayet makul bir şekilde "dinsel ve dans edilen türden bir masonluk" olarak görüyorlardı.[107]

Yeni Dünya'ya getirilen ve çoğu zaman hiçbir ayrım yapılmadan bir kitle olarak resmedilen milyonlarca köle, dil, din, âdetler ve siyasi kurumlar bakımından aslında tıpkı kolonilerdeki Avrupalılar gibi çeşit çeşitti. Devrimden hemen önceki on-on beş yıl zarfında Saint-Domingue'ye akın akın getirilen kölelerin ağırlıklı olarak Kongo ve Benin kıyılarından gemilere yüklendiği doğruysa da, oraya içte patlak veren ve dışarıya karşı açılan savaşlarda –yüzyıl boyunca şiddetle devam etmiş ve 1780'lerde doruğa çıkmış Kongo iç savaşları ve (şimdi Benin olan) Dahomey'in Oyo'ya ve diğer komşulara

105. Kendisi de bir Mason olan Benjamin Franklin şöyle yazıyordu: "Evrensel bir dil konuşurlar ve üyeliğe kabul edilenlerin dünyanın her köşesinde ihtimam ve yardım görmesi için aracı olurlar... birbirlerine karşı son derece hasmane duyguları olan, birbirlerinden son derece uzak yerlerde yaşayan ve son derece farklı koşullarda bulunan insanların [Yahudiler, Müslümanlar, siyahlar, Amerikan yerlileri] birbirlerinin yardımına koşmasını ve kardeş bir Masona destek verebilmiş olarak toplumsal bir keyif ve tatmin duygusunu yaşamasını sağlamışlardır" (aktaran Clawson, *Constructing Brotherhood*, s. 77).

106. Métraux, *Le Vaudou haïtan*, s. 140. İsviçre'de doğmuş ve Paris'te eğitim görmüş olan Métraux, Vudu ayinleriyle çok ilgilenen Parisli Sürrealistler kuşağının bir çağdaşıydı; Sürrealistler arasında bazı kişiler, örneğin Michel Leris bu ayini icraedenleri ilkel "öteki" olarak değil, tam da ötekilik kavramının, alışılagelmiş etnografilerin temelinde yatan birbirinden tamamen ayrı kültürler olduğu fikrinin istikrarını bozan bir modernlik fenomeni olarak görüyordu. Bu ayindeki ritüellerin teatralliğini vurgulayan Métraux Vudu'nun egzotik ve ilkel bir kalıntı olarak değil, bir çakışma, çatışma ve yaratma yeri, "öteki Batı"ya ait bir kent dini olarak incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Bkz. J. Michael Dash, "Le Je de l'autre", s. 84-95. Bu konuda Métraux'ya yakın duruyorum.

107. Bkz. "Hegel ve Haiti", s. 77n129.



Şekil 19 Vudu töreni (1970 Fotoğrafçı Leon Chalom. Kaynak: Dayan, *Haiti, History and the Gods.*

açtığı, sonuçları değişen ve yoğunlukları artan çeşitli savaşlarda– esir düşerek iç kesimdeki çeşitli yerlerden getirilmişlerdi.[108] Bir zamanlar birbirine düşman olan, muharebe meydanında köleleştirip yerli tüccarlar aracılığıyla insan mallar olarak Avrupalılara satılan

108. 1780 ile 1790 arasında sürgün edilen 62.000 civarındaki Kongolu dahil olmak üzere, "Saint-Domingue'deki (Haiti) kölelerin üçte ikisinin devrimin arifesinde Afrika'da doğmuş, büyümüş ve sosyalleşmiş olması, üzerinde düşünmeye değer bir meseledir" (Thornton, "I am the Subject of the King of Congo'", s. 183). Kongolular on yedinci yüzyılın ortalarından beri iç savaşla boğuşuyordu. Oyo İmparatorluğu doğudaki Benin halklarının kaybedilmesi pahasına kazanılmış ve on sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu imparatorluk daha sonra Yorubaland diye anılan bölgenin yarısından çoğunu kontrolü altına almıştı. Bu kuşağın muharebe tecrübesinin önemine ve asi kölelerin bunca başarı sağlayan askeri taktiklerin biçimine dair bir izah için bkz. Thornton, "African Soldiers in the Haitian Revolution", s. 58-80.



Şekil 20 Masonların cemaate kabul merasimi, on dokuzuncu yüzyıl sonları. Kaynak: Serge Hutin, *Les francs-maçons*, s. 150.

bu kişiler, olağanüstü bir teslimiyet sürecinden geçirilmiş, vekâleten işkenceye tekabül edecek bir şekilde otorite sahibi oldukları bölgelerden zorla başka bir yere taşınmışlardı. Vudu'nun, bir anda patlak veren bir kültürel yaratımla, bir itimat cemaatine dönüşmesini sağlayan şey mağlubiyet, kölelik, sürgün, Atlantik'i bir yanından diğer yanına geçerken yaşanan dehşet verici anlar ve plantasyonda çalışmanın yarattığı ortak travmaydı.[109]

Vudu gizli bir cemiyet olduğu kadar bir kamusal dindi de. Tıpkı Hür Masonluk'taki gibi, ortak bir dil olmayınca görsel yolla iletişim kurmak zorunda kalınıldığı için, amblemler, gizli işaretler, mimetik performans ve ayin temel önem arz eder olmuştu. Yine tıpkı Hür Masonluk'taki gibi, ortak bilgi tüm insan kültürlerinden alınan öğelerin bir alaşımı, hiyerarşik olarak kapalı değil açık ve eklenmeye dayalı bir alaşım olarak tasavvur ediliyordu. Kozmolojik spekülas-

109. Şunlar da bununla ilişkili fenomenlerdir; Candomble (Brezilya), Santaria (Küba, Porto Riko ve Panama) ve Shangó (Trinidad).

yon burada soyut muhakemeden farklı bir şekilde işler. Felsefi ilke sentez değil bağdaştırmacılıktır, birbiriyle özdeş olmayan kültürel alanlar arasındaki mütekabiliyetlerdir. Hegel'in deyişiyle "tembel varoluş"un malzemesi olan dünyevi artık asla aşılmaz. Çelişkili terimlerin kuşatıcı bir kavram altında toplandığı Hegelci sentezin aksine, işaretler ayrık, kopuk, moleküler kalır ve bütün içindeki köksaplar olarak birbirine bağlanır. Bu anlam sisteminin sınırları gözeneklidir. Mason ya da Vudu amblemlerinin hiçbir sınırı yoktur ve bu anlamda birbirlerine sızabilirler ki sızmışlardır da. Ortodoks haçı, inşaatçıların pusulaları, gökkuşağı ile yılan, kafatası ve çapraz kemikler hem Vudu'da hem de Hür Masonluk'ta benimsenen amblemlerdi. Ama bu Yeni Dünya pratikleri birbirleriyle hiç de aynı değildi; bunun sebebi Afrika insanlığının özüne ilişkin bir "ötekilik" değil, özü itibariyle *insanlıkdışı* modern kölelik deneyimiydi. Métraux ısrarla vurgular: "Bugünkü Haitililerin atası olan Afrikalı kabilelere özgü siyasi ve toplumsal çerçeveler ***kölelikle haşat edilmişti***."[110] Avrupa Hür Masonluğu'nda bununla kıyaslanabilir hiçbir şey yoktur.

Alegorik Tarz

Amblemler ancak yorumlandığında anlam kazanan sessiz işaretlerdir ve bu bağlamda yorumlama tarzının belirleyici bir önemi vardır. Vudu, tarihi bir felaket olarak deneyimleyen alegorik bir görme biçimiyle yoğrularak şekillendirilmişti.[111] Tarih tarafından mağlubiyete uğratılmışların, toplumsal ilişkileri lime lime edilmişlerin, sürgünde yaşayanların gözünde anlam, fiziksel mesafe ile kişisel kaybın yoksullaştırdığı bir dünyanın nesnelerinin içinden akar. Vudu' da, tek bir kültürün değil, çeşitli kültürlerin paramparça edilmiş kolektif hayatı bir enkaz olarak, çürümüş halde kalmıştır. Amblemlerin içi oyulmuş, anlamları keyfileşmiştir.[112] Yaygın bir amblem olan kuru kafanın farklı bir çeşidi olan kafatası ve çapraz kemikler sadece hayatın geçiciliğini değil, anlamın geçiciliğini, hakikatin fanili-

110. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 59 (vurgu benim).

111. Bu anlayış Walter Benjamin'e dayanır. Ona göre, "alegori toplumsal kargaşa ve sürüncemeli savaş dönemine, insan ıstırabıyla maddi mahvoluşun tarihsel deneyimin özü olduğu zamana has bir algılama biçimiydi" (bkz. Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 182-225).

ğini de simgeler.[113] Tanrılar tamamen uzaktadır. Yaşayanları terk etmiştir. Hatırlanmaları, geri çağrılmaları, fiziksel olarak yeniden cisimleştirilmeleri gerekir; nasıl ki incelikle hazırlanan *vèvè*'lerin, yani tozları yere serperek çizilen ve dansçıların ayak hareketleriyle silinen Vudu kozmogramlarının her seferinde yeniden yaratılması gerekiyorsa, her Vudu ayininde de bir müminin bedeninin kelimenin tam anlamıyla "ele geçirilmesi" gerekir.[114]

Alegorik deneyimdir bu; bu deneyimde kültür bir enkaz olarak var olur. Hür Masonluk'taki kozmolojik spekülasyonlarsa, amaçları ebedi hakikati açığa çıkarmak olan simgelerin tarihaşırı diyarında yer alır. Bilgi yakın geçmişin kültürel fragmanlarından değil, antik

112. Geleneksel anlamdan arındırılmış dünyadaki nesneler çeşitli içeriklerin kalıntılarıyla doldurulabilir. Bunlar, aşkın bir hakikate işaret etmek şöyle dursun, anlamın ikame edilebilirliğinin göstergeleridir – İrlandalı Aziz Patrick'in peşine taktığı yılanlar imgesi "[Dahomey'de kutsal sayılan] gökyüzü yılanının çeşitli tecessümlerine" dönüştürülür (Thompson, *Flash of the Spirit*, s. 176) – ya da, toptan ıskartaya çıkartılabilirler. Anlamların çürüme sürecinin Afrika'da, önemli ölçüde köle ticaretinin sebep olduğu savaşların yol açtığı toplumsal kargaşanın bir sonucu olarak çoktan başlamış olması ihtimal dahilindedir. Hegel, gözlemcilerin Afrikalıların kendi "fetişlerini" attığı, bunun da inanç sistemlerinin keyfiliğinin (ona göre, ilkelliğinin) kanıtı olduğu iddiasını boşa çıkardığı şeklindeki yorumlarına atıfta bulunur. Hegel zaten her zaman böyle olduğunu varsayar ki asıl bu varsayımı sorgulamak gerekir. Bu pratik Afrika kültürlerinin ekonomik ve siyasi temellerinin, Avrupa'nın köle ticaretinin etkisiyle dağılmasının sonucunda ortaya çıkmamış mıydı?

113. Aynı göstergenin çok farklı bağlamlarda ortaya çıkması simgesel birliğe değil, anlamların alegorik keyfiliğine işaret eder. On sekizinci yüzyılda, kafatası ve çapraz kemikler *hem* Prusya ordusunun *hem de* korsan gemilerinin amblemiydi; Britanya alaylarının rütbe nişanları da George Washington'ın Mason önlüğündeki imge de bu amblemden oluşuyordu. Bu göstergenin anlamı on dokuzuncu yüzyılda uluslararası teamülde zehir simgesi olarak sabitlenince sembolik gücü de kaybolmuştur.

114. Bkz. Şekil 14. Vudu tapınaklarının zemininde üretilen bu imgelerin kasıtlı bir geçicilik verilen kutsal bir sanat biçimi olması çarpıcıdır. Hiçbir gelecekleri yoktur bunların. *Vèvè*'lerin içeriğini "geometrik düşünce" diye tanımlayan Thompson "Vudu sanatının bütününde her evren bir diğerine yaslanır" der. *Vèvè*'lerin geometrik biçimine bir içerik birliği de atfeder: "Bir başka deyişle, gökyüzü ile yeryüzünün kesiştiği noktada bu ikisinin çaprazlamasına kesişmesinden fazlasıdır bu. Neticede, bu *vèvè* kompleksi Haiti kültürel tarihinin dokusunu oluşturan Dahomey, Kongo ve Roma Katolik güçleri için geometrik bir odak sağlar" (*a.g.y.*, s. 191, 116). Burada Thompson'ın metinsel tamlık yorumunun gerçek olmaktan ziyade ütopik olduğunu ve büyük ölçüde daha sonraki yorumcuların kurgusal bir yaratımı olduğunu söylemeye çalışıyorum.

çağların ve çok eskide kalmış medeniyetlerin büyük anıtlarından hareketle aranır. Amblem incelemeleri alanına gelecek olursak, simgeler zamansızlığı ve sistematik tamlığı hedefler: "Hür Masonluk insanların içinde tüm değerli bilgilerin olacağı ve kaybedilmiş geçmişin hatırlanacağı bir İnsanlık Tapmağı inşa etmesi gerektiğini... vazediyordu."[115] Anlamların kalıcılığına duyulan bu tür bir güven halihazırda gönül rahatlığıyla yaşayanların, zamanın akışını ilerleme diye görenlerin ve maddi çürümeye rağmen tarihin hâlâ sapasağlam olduğunu düşünenlerin lüksüdür ki Afrika kökenli Amerikalı kölelerin deneyimi bunun tam zıddıydı.

Afrikalı dinsel ve toplumsal unsurların Haiti'deki kültürel biçimlerde yeniden ortaya konuşunu konu alan etkileyici etnografik incelemeler yapılmıştır.[116] Yeni Dünya'da kökenlerden geriye hiçbir şey kalmadığı değil söylemek istediğim. Ama insani açıdan bakıldığında, acımasızca köleleştirilip yurtlarından sürülmüş bu insanların, sanki diplomatik bir kültürel mübadele seferine çıkıyormuşçasına, ayinlerini ve tanrılarını da gümrük denetiminden geçmiş bagajlarmış gibi köle gemisi ambarlarına taşımış olmaları akla hayale sığacak bir şey değildir. Dahomey (Fon) ve Yoruba (Nâgo) ilahları Haiti panteonunda Kongo ilahlarının, her biri de Katolik azizlerin yanı başında yeniden sıralanırlar, ama eşsiz hâlelerini kaybetmeleri, ikame edilebilir eşdeğerlikler haline gelmeleri güçlerinin son derece derin bir başkalaşım geçirdiğini ima eder.[117] Herskovits Haitililerin yaşayan ölü fantazisi *zombi*'nin köklerinin bir Dahomey efsanesinde yattığını söylemiştir.[118] Ama Dayan "özgürlükten yoksun ruhsuz bir kabuktan ibaret" ve "kaybın ve mülksüzleşmenin nihai göstergesi" olan bu figürün koloni köleliğinin "kendine has duyusal tahakkümü" ve Haiti'nin bağımsızlığının ardından ortaya çıkan mecburi, serbest çalışma koşulları karşısında eşi görülmedik bir anlama büründüğünü söylemekte kesinlikle haklıdır.[119]

115. Curl, *Art and Architecture of Freemasonry*, s. 136.

116. Bu alanın önderleri şunlardır: Melville J. Herskovits, John M. Janzen, Robert Farris Thompson ve John K. Thornton.

117. Yoruba, Fon (Dahomey) ve Haiti'deki muadil tanrı adlarının listesi için bkz. Thompson, *Flash of the Spirit*, s. 166-67. Kongo kökenli *loa* (ilahlar) içinde Simbi, Nkita ve Mbumba yer alır.

118. Herskovits, *Dahomey*, s. 243.

Kuzey Kongo'da bulunan *Lemba* adındaki gizli cemiyetlerin Haiti'deki aynı adı taşıyan Vudu pratiklerinin "hakiki kaynağı"[120] olduğunu söylemek, hele ki Lemba köle tüccarlarının bir örgütü iken Vudu pratiklerinin bu tüccarlarca satılan kişilerce icra edildiğini hesaba katacak olursak, ne anlama gelir? Bantu dilindeki bir sözcük olan *Lemba* her iki durumda da "uzlaşı", "barışı muhafaza etme" anlamına gelir, fakat son derece farklı bağlamlarda. Afrika'ya has *Lemba* Atlantik'teki silah ve köle ticaretinden elde edilen maddi kazançların yol açtığı şahsi ve toplumsal ıstırapları sağaltıyordu ("Avrupa silahhanelerinden arta kalmış işe yaramaz döküntüler"den ibaret on bir silahın değeri, silah ticaretinin sebep olduğu savaşların sonucunda köleleştirilmiş bir insanınkiyle aynıydı[121]). İç kısımlardaki ticaret yolları üzerinde icra edilen *Lemba*, kıyı şehirlerinden kölelerin elde edildiği iç kesimlere kadar uzanan bir ağ oluşturmuş tüccar kabileler arasında ortaya çıkmıştı.[122] Bu kabilelerin seçkin üyeleri, "zengin (ya da servet edinen) ve nüfuzlu tüccarlar, yargıçlar, şifacılar, kâhinler ve şefler"[123] evlilikleri takdis etmek, piyasa yasalarını idame ettirmek, serveti ritüellerle bölüştürmek ve çatışma çözme ve toplumsal denetim işlevi gören ideolojik büyüler yapmak gibi din adamlığı işlevleriyle donatılmıştı.[124] Üyeleri "ticarette başarı kazanmayı, nüfuz ve kamusal itibar edinmeyi amaçlayan, hatta kafalarını bunlara tak-

119. Dayan, *Haiti, History and the Gods*, s. 37. "Hissizliğin, anonimliğin ve kaybın en güçlü simgesi olarak" *zombi*, "kolonileştirme hikâyesini" ve "yirminci yüzyılda Amerika'nın Haiti'yi işgal etmesiyle iyice keskinleşmiş zorla çalıştırma ve aşağılamayı anlatır". Bugünkü vudu icracılarının sıkça yakardığı Iwa'nın [*loa*] kökeni Afrika değildir (s. 36).

120. "[Robert Farris] Thompson [bkz. *Flash of the Spirit*] *Lemba*'nın hakiki kaynağını, aynı adı taşıyan Kuzey-Kongo sağaltma kültü olarak Haiti diniyle bağlantısı içinde ilk tespit eden kişidir" (Janzen, *Lemba*, s. 280). Janzen bu tarihsel bağlantının "kırılgan" olduğunu teslim eder; bununla birlikte, yapısal benzerlikler de inkâr edilemez (s. 278). On yedinci yüzyıl Kongosu'nun köle limanı olan Loango'da, cadıların ölülerin ruhlarını köleliğe ve mecburi çalışmaya zorlamasını önlemek için icra edilen *n'kisi* pratiğine dair bir tartışma için bkz. *a.g.y.*, s. 53.

121. Janzen, *a.g.y.*, s. 34.

122. *A.g.y.* Kuzey Kongo'da yaşayan *Vili* adındaki tüccar kabileler yakından bağlantılı olan *Lemba* kültü bir liman kenti olan Loango'da, "taşınabilir *Lemba* mabetlerini iç kesimlere nakleden seyyarlar aracılığıyla "ticaretin bitiş noktasına" bağlanan "Avrupalı tüccarla temas içindeki yerleşik tüccar seçkinler" arasında icra ediliyordu (s. 54, 324).

123. Janzen, *a.g.y.*, s. 317.



Şekil 21 Hector Hyppolite, "An Avan, An Avan!" (İleri, İleri!), 1947 civarı.

mış kişilerdi."[125] "Güçlü bir eşitlikçi etiği" olan bir toplumda, icra ettikleri bu ticaret pratikleri çeşitli toplumsal illetlere yol açıyor ve bunları sağaltması için de *Lemba*'ya başvuruluyordu.[126]

Afrika'ya has *Lemba* bir kefaret ayiniydi. Zengin tüccarların vicdan azaplarını dindiriyor, başarısız olanların da kıskançlıklarını ya-

124. *Lemba* kamusal düzeni siyasi merkezler değil de ulaşım yılları etrafında şekillendirmeyi amaçlayan bir devlet-dışı hareketti. Harekete dahil olmak için yapılan evliliklerin tüccarlar arasında birlik ve ittifak sağlamak açısından kilit bir önemi vardı: "Şifa verici bir ideoloji olarak *Lemba*'nın tam teşekküllü bir sosyal devlet modeli olduğuna... kuşku yoktur; on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar bölgenin en kuşatıcı kurumu olarak, ticaret ekonomisini tarımsal üretim ekonomisiyle kaynaştırmak için törensel bir bağlam ve bu iki ekonominin kesişiminde yaşayanların hayatlarını rahatlatmak için tıbbi sembolizmin oluşturulabileceği bir bağlam yaratmak gibi kilit bir rol oynamıştır" (Janzen, *a.g.y.*, s. 321, 323).

125. Janzen, *a.g.y.*, s. 317.

126. Janzen, *a.g.y.*, s. 318. "*Lemba* tarafından takdis edilen kabile ittifakları geniş bir bölgenin dört bir köşesinde, özellikle de iç kesimde bulunan ve bir tür toplumsal denetim gerektiren [kölelerin ve silahların alınıp satıldığı] uluslararası ticaret yollarında bir toplumsal-siyasal ilişki ağı oluşturuyordu. Böyle bir servet ve nüfuz kuvvetli haset ve kıskançlık akıntılarını da beraberinde getiriyor... bu

tıştırıyor ve böylece Avrupa-Atlantik ticaretinin bölgenin toplumsal dokusunu tamamen mahvetmesini önlüyordu. Janzen ve başkalarının iddia ettiği gibi, Eski Dünya'daki *Lemba* pratikleri ile Yeni Dünya'dakiler arasında çarpıcı benzerlikler olduğu görülebiliyorsa da bunların tarihte oynadığı roller arasında köklü *süreksizlikler* vardı. Yeni Dünya kölelerinin katlanmak zorunda kaldığı sefaletleri Afrika'ya has *Lemba* doğurmuştu. Gemilerle Saint-Domingue'ye yollanmış köleler arasındaki uzlaştırma görevi –ki bu pek de serveti bölüştürme meselesi sayılmazdı– birbiriyle savaşmış eski düşmanlar arasında ve hiçbir ortak arka planı bulunmayan, birbirlerini çok az anlayan ve hatta, okyanusu aşmadan evvel birbirlerinin kültürel varlıklarının muhtemelen hiç farkında olmayan, işçi güruhları şeklinde istif edilmiş kişiler arasında güvene dayalı kardeşlik ittifakları kurulmasıyla alakalıydı.

Haiti'deki Vudu tapınaklarındaki *vèvè*'ler ve sunak düzenlemeleri *Lemba* üyelerinin Afrika'nın çayırlıklarında ölçüp biçerek hazırladıkları kozmogramları ufak çapta kopyalıyorsa, Dahomey ilahlarının adları Vudu *loa*'nın Rada kültünde yeniden ortaya çıkıyorsa, kısacası, kültürel *dilin* sözcükleri ve yapısı aynı kalmışsa da bu dilde tarihsel olaylara karşılık olarak söylenmiş şeyler yepyeniydi.[127]

---

müreffeh ve nüfuzlu şahısların zihinlerinde hayal, kâbus, büyücülük, saldırı, kısırlık, ölüm korkuları gibi semptomların ve daha başka bir sürü semptomun uyanmasına sebebiyet veriyordu." "Kıyı ticaretini güçlükle kabul eden bireyler" arasında ortaya çıkan ve sağaltılması için de *Lemba*'ya başvurulan ıstıraplardır bunlar (s. 317-18).

127. Janzen Haiti'deki Afrika etkileri hakkında yazılan metinleri şöyle özetler: "Gerek dini törenlerde gerekse de bu konudaki araştırmalarda hâkim Batı Afrika etkisinin Dahomey etkisi olduğu teslim edilir, buna kanıt olarak da ruhların (*loa*) kültsel sözdağarcığı, kült kompleksleri (*vodou* [aynen böyle]), kült önderliği (*houngan, mambo*), kültlerin bulunduğu yerler (*hounsi*) vs. gösterilir; gerçi burada bile Kongo etkisi ihtimal dahilindedir... Dahomey ilahları toplu olarak Rada diye bilinir (bunun kökeni de kölecilik yapılan liman kasabası Arada'dır ki onun adı da Allada'dan gelir); yakın zamanlardaysa Kongo ve Bantu kökenli olan ilahların Pétro ilahlar döngüsünde sıkça yeniden ortaya çıktığı tespit edilmiştir" (*Lemba*, s. 277). Ama Dayan sadede şu sözleriyle gelir: "Brisé Pimba, Baron Ravage, Ti-Jean Dantor, Ezili-je-wouj (kırmızı gözlü Ezili) ve Jean Zombi gibi, isyanın adlarını, intikamın izlerini taşıyan Petwo tanrıları efendiler ile köleler arasındaki tuhaf sarmaş dolaşlığı anımsatır; beyaz, siyah ve melez; eski dünya ve yeni dünya. Bu hatıra ayinleri tarihin birikintileri olarak görülebilir. Lime lime bedenler geri döner" (*Haiti, History and the Gods*, s. 35).

Bunun en apaçık örneğiyse, Haiti Devrimi'nde payları olduğu söylenen gizli savaşçı cemiyetleriydi.[128] Kongo'da, Dahomey'de ve Afrika'nın çeşitli yerlerinde savaşçı cemiyetler vardı, ama bunların amaçları asla köle isyanı gibi bir olaya önayak olmak değildi. Bilakis: "Köle ticareti Dahomey'deki savaşçı hayat tarzını şiddetlendirmişti", çünkü savaş esirleri tüccarlara satılıyordu.[129] Vudu'nun Afrika'daki hiçbir öncülünde efendi ile köleden oluşan kurumsal düzenlemeyi toptan ortadan kaldırma fikri akla gelmemişti. Bunu hiçbir Avrupa ulusu da yapmamıştı. Saint-Domingue'de dile getirilen köklü köle karşıtlığının siyaseten herhangi bir önceli yoktu.

Burada belirmeye başlayan evrensel tarih tanımı şudur: İnsan evrenselliği, birbirinden ayrı, çeşitli kültürlere eşit hak vermekten ve bu suretle, insanları dolaylı olarak kolektif kültürel kimlikler dolayımıyla insanlığın bir parçası olarak tanımaktan ziyade kopuş noktasındaki tarihsel olayda ortaya çıkar. Kültürleri patlama noktasına kadar gerilmiş halklar, tam da tarihin süreksizliklerinde, kesintiye uğradığı anlarda, kültürel sınırları aşan bir insanlığı ifade eder. Söz konusu insanlığın neler söylediğini ancak bu ham, özgür ve kırılgan durumla empatik bir özdeşleşme içine girdiğimiz takdirde anlama imkânımız doğar. Ortak insanlık kültüre ve kültürel farklılıklara rağmen var olur. Bir kişinin kolektifle özdeş olmaması ona bugünkü şevk ve umudun kaynağı olan evrensel, ahlaki hissiyata başvurma şansı olan örtük dayanışmalar içine girme olanağı tanır. Ortak bir insanlık bilinci kültür sayesinde değil kültürü ihanete uğratma tehdidi sayesinde oluşur.

---

128. Bunu Thompson'ın savaşçıların başarısının büyük ölçüde eski savaşçılık deneyimleriyle açıklanabileceği yolundaki iddiasını reddetmek için söylemiyoruz. "Haiti'nin asi kölelerini Haitili plantasyon işçilerinden ziyade Afrikalı eski muharipler olarak görmek pekâlâ tarihteki en büyük köle isyanının başarısının altında yatan gizemi çözmeye yarayacak anahtar olabilir" (Thornton, "African Soldiers in the Haitian Revolution", s. 74).

129. Thornton, *Flash of the Spirit*, s. 165. Thompson Eski Dünya ile Yeni Dünya arasındaki sürekliliklere hayretle bakar: "Yoruba, Yoruba olarak kalır", hem de "boyuneğmez bir komünal iradenin zaferi"ni yansıtan diasporaya rağmen (s. 16). Bizatihi "Yoruba kültürü"nün on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yapılan bir kültürel icat olduğu düşünüldüğünde, bu kalıcılık varsayımı inandırıcılıktan yoksundur (bkz. Matory, "The English Professors of Brazil", s. 72-103).

Kavşaklarda

Haiti'nin dinsel pratiğinin hakiki kaynağı 1791'deki isyana yol açan kölelik deneyimidir. Evrensel tarihin hakiki kaynağı ise bu olayın Haiti'ye özgü ifade ediliş tarzında, hele hele söz konusu olayın Fransız Devrimi anlatılarına dahil edilmesinde değildir. Evrensellik, kölelerin mevcut durumun insanın katlanamayacağı bir noktaya geldiğini, bu noktanın da medeniyetin ihanetine ve kültürel anlayışın sınırlarına, insan*dışılığıyla* bir kültür haydutunun tertipleyeceği her türlü şeyi geride bırakan insan tarihinin rasyonel olmayan ve rasyonelleştirilemeyen seyrine işaret ettiğini idrak ettiği anda yatar.[130] Aynı zamanda, Hegel'in efendi ile köle diyalektiğinin sustuğu noktaya sürükleniriz. Özfarkındalığın eyleme yol açması gerekir, *ama* eylem tam da evrensel insanlık fikrinde bahis konusu olan şeyi tehlikeye atar. Asinin açmazı o zaman da bugün de şöyledir: Görünürde ahlaki hissiyatla haklılaştırılan şiddetli direniş, o hissiyata aykırı yeni zulümlere giden yolun taşlarını döşer, zira insanlığın düşmanına karşı her türlü barbarlık mubahtır. *Bu* çelişkiden kurtulmayı ne tür bir diyalektik anlayış, ne tür bir siyasal mücadele sağlayacaktır?

Tarihsel yargı, taraf tutmaya çağrıldığı zaman, bu ahlaki açmazı yeniden ortaya koyar. Ayaklanmayı başlatan Bois Caïman'daki köle ayininde bu durum aynen tecrübe edilmiştir (bkz. Şekil 22). 1791'in ağustos ayında Saint-Domingue'nin kuzeyinde patlak veren bu olaya dair yazılı kaynaklar çok azdır ve güvenilemeyecek derecede dolaylıdır. Tam olarak nelerin olup bittiği ve hatta olduğu söylenenlerin *olup olmadığı* hiç durmadan tartışılır.[131] Gelgelelim, Haiti Devrimi'nin başladığı an sıfatıyla, birbiriyle çelişen tüm iddiaların tarihsel kanıtı olarak zikredilir. Şöyle fragmanlardan bahsedilir: bir komplo; bir gece Bois Caïman'daki kitlesel buluşma; ormanda toplanmış köleler; Boukman adındaki irikıyım siyah bir adamın yaptığı ateşli konuşma; kardeşlik adına edilen kan yemini; Fatiman adın-

130. Dayan'ın eleştirel "Nerede, ah nerede kölenin bakış açısını bulacağız?" yakınmasına bir cevap olarak, kölelerde olayın evrenselliğine dair bir farkındalık olduğunu iddia etmek haddini bilmezlik olur ("Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes", s. 8).

131. Bkz. Geggus, "Bois Caïman Ceremony", s. 41-57.

daki siyah bir rahibenin önderlik ettiği kutsal bir ayin; siyah bir domuzun kesilmesi; ayin kapsamında şarkılar söylenip danslar edilmesi. Günler sonraysa, şiddet sökün eder. Bu buluşma "sahici" bir Vudu ayini miydi?[132] Afrika geleneklerinin "harmanlanması" mıydı ve eğer öyleyse ne gibi bir saikle yapılmıştı bu harmanlama?[133] Edilen dans, Vudu şaiyalarının plantasyoncuları korkudan dehşete düşüreceğinin farkında olan önderlerin, zorla çalıştırılan mahkûmlara silah dağıtmak ve parola vermek için kullandığı bir bahaneden mi ibaretti?[134] "Aşağıdan bir devrim"[135] eylemi, "kitlelerin kendi başlarına sürdürdükleri bir faaliyet" miydi?" Modernlik öncesi emekçilerin köylülük direnişinin geleneksel biçimlerinden sıyrılıp nihayet bizatihi kölelik sistemini alaşağı etmeyi amaçlamasımn mı bir örneğiydi?[136] Yoksa ayin, belirli Afrika motiflerini "destek göreceğini hesap ederek" kullanmış olan seçkin önderlerce mi başlatılmıştı?[137] Bu hadise ortada özenle hazırlanmış bir örgütlenme olduğunu mu, yoksa tam aksini mi gösteriyordu? "Vaktinden önce patlak vermiş bir ayaklanma", gizli plan uygulamaya konmaya başlamadan disiplinin bozulmasıyla başlamış bir isyan mıydı bu?[138]

Peki isyanın ideolojisine ne demeli? Asilere cesaret veren şey Paris'ten gelen haberler, hatta İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi miydi? Yoksa Fransız Devrimi, Fransız cumhuriyetçiliğini değil de "herkes için hürriyet"i arzu eden önderlerin gözünde bile merkezi bir önem taşımıyor muydu?[139] Bois Caïman'daki kan yemininin Da-

132. "Biraz abartarak, vudunun birleştirici ve devrimci bir güç olarak kazandığı şöhretin Bois Caïman ayiniyle birlikte başladığı söylenebilir (Geggus, *a.g.y.*, s. 51). Geggus bu şöhretin de abartıldığını düşünür.

133. Geggus, *a.g.y.*, s.51.

134. Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 224.

135. Fick'in *Making of Haiti* adlı kitabının altbaşlığı budur. "[Fransa'dan] Dessalines, Christophe, Clervoux ve diğer beyaz olmayan generallerin çekilip karşı tarafa geçmesini hem mümkün hem de askeri açıdan anlamlı kılan şey... nüfusun çeşitli kesimlerinin, hemen hiç bilinmeyen, dikkati çekmeyen bireylerin ve ayrıca popüler önderlerin... kendi kendilerine sürdürdükleri faaliyetlerdi" (*Making of Haiti*, s. 248-49).

136. Genovese, *Rebellion to Revolution*; bkz. Fick, *a.g.y.*, s. 61.

137. Geggus, *a.g.y.*, s. 51. İsyana sadece tarlalarda çalışan köleler değil, evlerde çalışan köleler ve hür siyahlar da katılmıştı ki bu da belirleyici olan şeyin toplumsal statü değil hürriyet arzusu olduğunun göstergesiydi.

138. Geggus, "Bois Caïman Ceremony", s. 47.



Şekil 22 Ulrick Jean-Pierre, *Bois Caïman Adlı Resim I (14 Ağustos 1791, Saint-Domingue Devrimi, Haiti)*, 1979. Tuval üzerine yağlıboya, 40 x 60, Dr. ve Bayan Jean-Philipe Austin'in koleksiyonu, Miami, Florida.

homey dilinde yapıldığı görüşünü o bölgede Kongolu kölelerin çoğunlukta olmasıyla "bağdaştırmak zordur", çünkü o bölgede devrimin arifesinde Kongo lehçesinde siyasi bir ilahinin söylendiği kaydedilmiştir.[140] Boukman'ın vaazında seslendiği "Yüce Rab"bin genel olarak pagan, özel olarak da Dahomey'in kurşun tanrısı olduğu belirtilmiştir, ama Portekizli Katolik misyonerler Kongo Kralı'nı 1491'de Hıristiyanlığa döndürdüğünden beri Kongo'nun çoğunluğu resmen Hıristiyandı.[141]

Tüm bu yorumlar belki de hiç olmamış bir olay hakkında ileri sürülmüştür. Bu olayın sırf yorumun var olabilmesi için vuku bulması *gerekmiştir* bile denebilir belki. Bois Caïman birbirinden son derece farklı siyasi yargılar için anlamlandırıcı bir güç kazanmıştır. Haiti'nin gerçek modernliğe girdiğini, çünkü makbul tek hikâye olan Avrupa hikâyesine katıldığını anlatmak için kullanılır. Ya da, Haiti'yle birlikte, tarihin bu anlatıyı aşıp Avrupa'yı geride bıraktığını kastetmek için kullanılır. Hatta ve hatta, Haiti'nin tıpkı diğer uluslar gibi, tıpkı Avrupa gibi, askeri şerefleri, "kurucu babalar" şeceresi ve kanlı bir şekilde, insan hayatları kurban edilerek doğmasıyla tam teşekküllü bir ulus haline geldiğini söylemek için kullanılır. Haiti'nin geçmişteki devrimci şanını sahiplenmek için verilen bu mücadele dikkatleri Haiti'nin bugünkü acınası gerçeklerinden uzaklaştırır. Haiti bugün Batı Yarıküresi'nin en yoksul ülkesiyken ve Haiti halkının siyasi iradesinin ifadeleri bugün, yani *iki yüz yıl sonra* bile yabancı

139. Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 224. Bkz. Dubois, *Avengers of the New World*, s. 107. Dubois, Bois Caïman'ı "isyanın planlanması ve icra edilmesinde dinin sergilediği karmaşık ve değişken mevcudiyeti anlatan bir kısaltma" olarak görür (s. 101).

140. Geggus, *a.g.y.*, s. 50. Ayrıntılı tartışmalara da konu edilmiş olan bu ilahide Kongo ilahı Mbomba'ya (gökkuşağı) seslenildiği iddia edilir. Bu ilahide tüm KiKongo lehçelerinde "bağlamak" ya da "birleştirmek" anlamına gelen (ama Kongo'daki Hıristiyanlar arasında "kurtarmak, korumak, serbest bırakmak" anlamına da gelebilen) "*kanga*" sözcüğü yer alır ve bu sözcüğün Kongo'da siyasi bir önemi vardır. Çevirisi: "Ah! Ah! Mbomba [Gökkuşağı] Siyah adamları zaptet / Beyaz adamları zaptet / Cadıyı zaptet / Onları tut. [*Kanga li.*]." Çevirinin müphemiklerine ve dolayısıyla yorumun zorluklarına dair kapsamlı bir tartışma için, bkz. Thornton, "'I am the Subject of the King of Congo'", s. 210-13.

141. Resmi Katolik Kilise plantasyoncuları desteklemiş olsa da, bazı Cizvit papazlar efendilerine karşı şiddet eylemlerine girişen (örneğin, onları zehirleme girişiminde bulunan) bireyleri savunmuşlardı. Bkz. Fick, *Making of Haiti*, s. 65.

güçlerin müdahalesiyle baltalanıyorken, Haiti'yi tarihsel önem arz eden bir kale olarak tartışmak insana kabalıkmış gibi geliyor.

Haiti çok erken yaşadığı küresel ekonomiye bağımlılık yüzünden yoksullaşma deneyimiyle, Batı'nın soykırım politikalarına karşı ilk mücadeleleri vermeye başlamasıyla ve postkolonyal dönemde, hiyerarşik bir biçimde kendi toplumsal seçkinlerini yaratmasıyla gerçekten de modernlik tarihinin öncü kıtasında durur.[142] Haiti deneyimi modern fenomenlerden *biri* değil, modern fenomenlerin *ilkiydi*. Haiti'nin kurucu babaları azat edilmiş köleleri ihracaat için üretim amacıyla yeniden plantasyonda çalışmaya çağırmak için ideolojik bir şekilde milliyetçi bir birlik söylemine başvurmuştur ki bunun pek de modası geçmiş olmayan modern bir siyasi strateji olduğu söylenebilir. Haitili seçkinler tarihte kendi siyasi kimliklerini tanımlamak için "siyah" sözcüğünü benimseyen ilk kişilerdi – o zamanlar (şimdi de olduğu gibi) kişinin ten rengine dayalı toplumsal hiyerarşilerle tamamen bağdaşan bir konumdu bu.[143] Radikal kozmopolit Hür Masonlar bir zamanlar kölelerin özgürleşmesini savunmuşsa da Haiti'deki ulusal Hür Masonluk aslında tıpkı dünyanın dört bir köşesine yayılan bu hareketin tamamı gibi, iktidarın statükosuyla uzun zamandır barışıktı. Haitili siyasi önderler daha bağımsızlık kazanılmadan önce Vudu din adamlarına zulmetmiştir. (Dessalines Toussaint'in emriyle Vudu yapan elli kişiyi katletmişti; ne de olsa bu kişilerin isyan tanımı generallerin iktidar tekelini tehdit ediyordu.[144]) Vudu pratiği "modern" Haitili seçkinlerce utanılası bir şey olarak görülüp toplumun çeperlerine itilmiştir, ama yoksul köylüleri manipüle etmek için hâlâ kullanılmakta ve dolayısıyla her türden siyasi muhalefet için bir iktidar kaynağı olmayı sürdürmektedir. Haiti'nin tarihini iyi ile kötünün mücadelesi olarak anlatmak ahlaki yargıda bulunma yetimizi köreltir. Geçmişte yaşanan acılar gelecekte erdemli bir şekilde yaşamayı güvence altına almaz. Ahlaken saf olan ancak çarpıtılmış bir tarihtir.

142. Fransızlar, isyanın anısının tamamen silinmesi için, var olan tüm kölelerı yok edip onların yerine yeni köleler getirmeyi ciddi ciddi düşünmüştü. Bkz. Fick, *a.g.y.*, s. 220-23.

143. Bu "renk önyargısı"nın devamlılığına dair bir tartışma için bkz. Nicholls, *From Desalines to Duvalier*, 1. Bölüm.

144. Trouillot, *Silencing the Past*, s. 37-40, 66-69.

Ortak İnsanlıkdışılık

Eleştirel entelektüel bu söylemin neresinde bir dayanak bulacaktır? Haiti hikâyesini Avrupamerkezciliğin içine çekilmekten kurtarmak yeterli midir? "Birden fazla modernlik" olduğunu kabul edip "çoğul evrensellik" siyasetini benimseyerek istirahate çekilebilir miyiz – hele ki bu çoğulluklarının insanlıkdışılıkları çoğu zaman çarpıcı bir şekilde tastamam aynıyken? Bugün eleştirel teori pratiği kendi akademik tartışmalarının hapishanesinde tıkılıp kalmıştır. Tıpkı küresel olarak birleşmiş, bir nevi anonim şirket haline gelmiş bir sanat dünyasına hapsolmuş sanatçılar gibi, bizler de küresel olarak genişletilmiş bir teori dünyası içine tıkılmışızdır. *Kendi* hegemonya mücadelemizi geçmişe yansıtmanın, bu mücadeleyi çok uzun zaman önce ölerek suskunluğa gark olmuş tarihsel aktörlerin sırtında devam ettirmenin faydası yoktur. Geçmişe dair anlatımızda onları kahraman ya da kötü adam ilan ettiğimizde bize karşılık vermeleri mümkün değildir.

Bugün sinizm genç akademisyen kuşağını kolayca ayartıyor. Eğer bu kuşağın tarihsel hakikat arayışı "baş döndürücü" bir müphemliğe yol açıyorsa, eğer zaman "belirlenemezlik ve akış"tan ibaretse, o halde siyasi kültür endüstrisinin devamlı olarak işportacılığını yaptığı tarihsel hafıza kaybına niçin boyun eğmiyoruz?[145] Niçin tarihi paşa gönlümüz nasıl istiyorsa öyle uydurmuyoruz, hele yakın zamanlarda bir ABD başkanı iktidar elde etmeyi ve iktidarı elde tutmayı sağlayan bu tekniğin müthiş bir örneğini sergilemişken?

Eleştirel düşüncenin olgulardan güç almasının tek koşulu, o olguları barındıran söylem dünyalarının eşiğine itilmesidir. Bois Caïman'daki gece buluşmasına dönelim. Boukman adındaki koca siyah adam şu sözleri söylemiş: "Gözyaşlarımıza susamış beyazların tanrısının suretini atın ve hepimizin kalplerinde konuşmakta olan hürriyetin sesine kulak verin (*couté la liberté li palé nan coeur nous*

145. Palmié, *Wizards and Scientists*, s. 140. Teorik söylem üstadı Palmié, bir belirlenemezlik *ontolojisi* olarak tanımlanabilecek konumun, tarihsel yorumu aslında hayal edilebilecek en basit teze (her anlam belirsizdir; her türlü gerçeklik karmaşıktır) indirgeyen konumun bir savunucusu olarak öne çıkar. Tarih düzlenir, geçmişle diyalektik bir karşılaşma yaşama ihtimali de yok edilir.

tous)."[146] Bu konuşmanın şüpheli denecek kadar tali bir kaynağı vardır, ama tarihçilerin çoğu bunun sahiciliğine güvenmektedir.[147] Siyah Jakobenliğin hürriyet anlatısıyla uyuşmakta, kraliyet taraftarı Katolik papazlara karşı hayranlık duyulası bir özerklik sergilemektedir. Bois Caïman asla burjuva dünyasının içine alınamayacaksa da, Boukman'ın dayanışma çağrısının Paris'teki kapalı bir tenis kortunda edilen devrimci yemini aşan bir yoğunluğu olsa da, yine de geleneksel evrensel özgürleşme anlatısı içinde okunabilir.

Peki ya İngilizce konuşulan Jamaika'da doğmuş ve okuryazar olduğundan ve *Kitab*'ı okuyabildiğinden ötürü Boukman (*Bookman /Âlim*) adı verilmiş adamın okuduğu o Kitabın İncil olmadığım öğrenirsek ne olur? Peki ya eldeki olgular, Bois Caïman'da coşkuyla "hepimizin kalplerinde konuşmakta olan hürriyetin sesine kulak verin" diyen, köleleri efendilerine karşı silahlı bir ayaklanmaya çağıran koca siyah adamın, Atlantik'in bir yakasından diğerine geçen tüm Afrikalıların yüzde 4 ile yüzde 14'ü arasındakileri gibi,[148] Bois Caïman'daki "Vudu" ayinini yöneten Fatiman –Fatma– gibi, eli kölelik yüzünden kesilmiş ve koloni mahkemelerinde 1750'lerde Sa-

146. Geggus, "Bois Caïman Ceremony", s. 49.

147. Bunu köle bir tanık anlatmıştır. Geggus bunun Bois Caïman'dan önceki önderler buluşmasında gerçekleşmiş olabileceği kanısındadır ("Bois Caïman Ceremony", s. 52).

148. Özel olarak, Saint-Domingue hakkında: "On altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında, Saint-Domingue'ye aktarılan Afrikalıların yaklaşık olarak %6,85'inin kökeni Senegambia'ydı: %4,5'i Sierra Leone'den, %4'ün çok az altındaki bir oranıysa Mozambik'ten gelmişti. Bu alanlar, azalan bir ihtimal sırası içinde, köken olarak Müslümanların Saint-Domingue'ye gelme ihtimallerinin en çok olduğu yerleri temsil eder... ayrıca Benin Körfezi'nden ihraç edilmiş Müslümanlar da vardı elbette (oranları toplamın %27'sine tekabül ediyordu); gerçi bu bağlamda, Usman dan Fodio'nun ileride Kuzey Nijerya haline gelecek bölgede başlattığı, savaş esirleri yaratan cihat ancak 1804 yılında patlak vermiş ve dolayısıyla Benin Körfezi'nden gelen Müslümanların sayısının mühim bir seviyeye ulaşması için birkaç yıl geçmesi gerekmiştir. Bu nedenle, Saint-Domingue'deki Müslümanların köleleştirilmiş nüfusun yüzde onundan daha fazla olmadığı, hatta bu orandan çok daha az olduğu pekâlâ varsayılabilir" (Gomez, *Black Crescent*, s. 83). "Marun önderi Macandal en iyi bir *derviş* (*marabout*) savaşçı olarak tanımlanabilir" (Diouf, *Servants of Allah*, s. 152). Muharebede öldürülen Boukman'ın başı kesilmiş ve kellesi "âleme ibret olsun diye" meydandaki bir kazığa geçirilerek sergilenmişti (Fick, "Saint-Domingue Slave Insurrection", s. 25). Kolonicilerin insanları başkaldırmaktan caydırmak için giriştikleri bu eylemler niyetlenilenin tam aksine yol açmıştı.



Şekil 22 Jacques-Louis David, "Versailles'daki Tenis Kortu Yemini", tarihsiz. Taslak.

int-Domingue'deki plantasyoncu ailelerini zehirlemeye teşebbüs etmekle itham edilip (Hıristiyanlıkta sapkınlığa verilen ceza uyarınca) yakılarak öldürülen selefleri marun Makandal gibi[149] Müslüman olarak yetiştirildiğine işaret ediyorsa?

Plantasyon köleleri arasında küçük ama birçok mensubu eğitimli bir azınlık olan ve tam da bu sebepten ötürü çoğu kez ev hizmetlerinde kullanmak üzere tercih edilen Müslümanların Yeni Dünya'daki köle isyanlarının (bunların en bariziyse 1835'teki Bahia isyanıdır) önderleri olduğu bilinse de üzerinde durulmamıştır.[150] Müslümanların mevcudiyeti vurgulanınca Batı'nın yorum siyasetinin neredeyse derhal çatallanmasına sebep olan küçük bir düşünsel bomba yerleştirilmiş olur. Bir yol, asi kölelerin davranışlarının pek makbul görünmeyen yanlarını budamaya ve bunları İslamın etkisine, örneğin intikam almak amacıyla sivil mi asker mi olduğuna bakmaksızın sırf beyazları katlederek adalet sağlama fikrine, atfetmeye götürür.[151] Tomurcuklanma halindeki bu "terörle mücadele" anlatısında, Saint-Domingue'li kölelerin muharebe meydanında plantasyoncuların tabiriyle "intihari bir coşkuyla" ölüme koşması intihar bombacılığının bir çeşidi haline gelir.[152]

149. "İddia edildiğine göre [Makandal] Müslüman olarak yetiştirilmişti ve Arapçaya son derece hâkimdi... Bir yoruma göre Makandali şeker değirmeninde gece vardiyasında çalıştığı sırada elini makineye kaptırıp kaybettikten sonra firar etmişti" (Fick, *Making of Haiti*, s. 60). "Moreau de Saint-Méry... Portekizlilerin Katolik yaptığı Kongolular arasında 'Muhammetçilik' ve 'putperestlik' fikirlerini de muhafaza eden bazı kişiler vardı" demiştir (s. 291). Ayrıca bkz. James, *Black Jacobins*, s. 20-22 ve ayrıca Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 141, 184.

150. Yeni Dünya'daki Müslümanlar hakkında bkz. Gomez, *Black Crescent* ve Diouf, *Servants of Allah*. Saint-Domingue'deki Müslüman köleler hakkında, ayrıca bkz. Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 141, 184; Dayan, *Haiti, History and the Gods*, s. 245; Debien, *De l'Afrique à Saint-Domingue*, s. 7. Bahia hakkında, bkz. Réis, *Slave Rebellion in Brazil* (Bahia asileri kendilerini azat etmek istiyorlardı, *tüm* köleleri değil).

151. İsyana sempatiyle bakan anlatımlarda bile beyazlara yapılan feci işkenceler ve zulümler teslim edilir. C. L. R. James ve Eugene Genovese'e atıf yapan Fick şöyle der: "Gaddarca olsalar da, bu intikam eylemleri... geçmişte kendilerine zulmedenlerin soğukkanlılık, grotesk bir vahşilik ve sadist bir hesap kitapla yaptığı işkenceyle karşılaştırıldığında... şaşırtıcı derecede ılımlıydı (Fick, "Saint-Domingue Slave Insurrection", s. 21).

152. Bkz. Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, s. 78; gerçi Geggus söz konusu coşkunun "intihari" diye tanımlanmasına şüpheyle yaklaşır.

Bir seçenek daha vardır. Boukman'ı bir cihat vaizi olarak kabul edebiliriz. Ama eğer bu yoldan gidersek, uzun zamandır saygı duyulan eleştirel radikal hürriyet anlatısı tehlikeli bir genişlemeye maruz kalır. Ahlaki hissiyatları şevkle tutuşan Haiti savunucuları Dessalines'in yaptığı ırksal katliamı "Amerika'dan intikam aldım" şeklinde gerekçelendirmesine atıfta bulunduğunda, entelektüeller Dessalines'i "ne almışsa onu vermek" için yola koyulmasını savunarak köleleri temize çıkardığında, Hürriyet hikâyesinden siyasi cihadın göze göz dişe diş mantığını dışlamanın hiçbir açık gerekçesi kalmaz – cihadın *aracını*, yani düşmandan şedit bir intikam alma politikasını değil, dinsel hedefi reddetme gibi sahtekâr bir gerekçe kalır ortada; sanki, bu kapsayıcı yelpaze, yani küresel kültürlerin çoklu-evrenselliği içinde, tastamam, ümitsizce yanlış olan (bir milyardan fazla insanın kendini mensubu saydığı) *tek bir* kültür vardır.[153] Bu tarihsel karşılaşmadan doğan ve acilen cevaplanması gereken siyasi soruysa şudur: Avrupa-Amerika'nın pek muhterem "Ya Özgürlük Ya Ölüm" sloganı Batı düşüncesi ve pratiğinde nasıl oldu da kepaze ilan edilen o İslami cihat geleneğinden yalıtıldı?

Öncü, kendi şiddetini, evrensel insanlık adına, ulvi hakikat diye haklılaştırır. Bu kavşakta, Usame bin Ladin ile Jean-Jacques Dessalines ve Vladimir Lenin ile George W. Bush buluşur. Eğer bu yolu izlemek istemiyorsak, ki *ben şahsen istemiyorum*, tarihin haritasını çıkarırken kullandığımız araçları en baştan yeniden oluşturmamız gerekir.

153. Dessalines'in sloganı hakkında bkz. Dubois, *Avengers of the New World*. "Ne almışsa onu vermek" hakkında bkz. Dash, "Theater of the Haitian Revolution", s. 19.

Müntekim Melekler

> "Bu yamyamlar bize ne yaptıysa biz de onu yaptık, savaşa savaş, suça suç, zorbalığa zorbalık; evet, ülkemi kurtardım: Amerika'dan intikam aldım."
>
> DESSALINES, 22 Nisan 1805[154]
>
> "Haitili ressamlar Tanrı'yı ve melekleri siyah, şeytanı ise beyaz olarak resmediyor."
>
> BARON DE VASTEY, 1816[155]

Haiti Devrimi evrensel tarih için ancak muhayyilemizde bir zaferi temsil eder. Bu da önemsiz bir şey değildir. Duygudaş tahayyül belki de insanlık için en büyük umudumuzdur. İşin sorunlu tarafı, bu insanlığı asla yeterince kapsayıcı bir şekilde tahayyül edemiyor ve ancak zıt bir ötekiyi, insanlığın sınırlarının ötesinde yer alan kolektif bir düşmanı dışlayarak tahayyül edebiliyor gibi görünmemizdir. Böyle olunca da kurukafayı (tarihin kurbanlarının iskeletten oluşan kalıntılarını) meleğin yüzüne (tarihin kurtarıcısına) dönüştürmeyi amaçlayan her türlü siyasi hareketin bir insan cehenneminin kapısını aralaması çok daha ihtimal dahilindedir. Dünyayı rayına sokmaya niyetlenen tahayyül mütecavize karşı şiddeti bir erdem haline getirir. Eğer aydınlanmış eleştiri bu noktada durursa, iradi olarak kazılmış ve varlığıyla başarısızlığa neden olan bir siperin, insanlığın tekrar edip duran kurban ile intikamcı döngüsünün ötesine geçebilmesi için dağıtılması gereken bir siperin ardına saklanmış olur.

Gelin şunu teslim edelim: Haiti Devrimi olayları Hegelci, Marksist, İslami ya da başka türden bir tarihsel kurtuluş hikâyesi içinde zaptedilemez. Köle ayaklanmasının içinden bakıldığında gerçekten de açık bir tarihsel anlatı belirmez. "Devrim sırasında köleler arasında etnik gruplar arası çatışmalar bitmemişti."[156] İsyancılar yekpare bir kitle değildi. Bağlılıklar değişiyordu; on yıl kadar süren ve yerinde bir ifadeyle "*savaş* içinde bir savaş" diye tanımlanan mücade-

154. Aktaran Dayan, *Haiti, History and the Gods*, s. 4.
155. Vastey, *Réflexions*, s. 22.
156. Geggus, "Bois Caïman Ceremony", s. 51.

le sırasında çeşitli hizipler, Britanya'nın da İspanya'nın da, Fransız cumhuriyetçilerinin de Fransız kralcıların da desteğini arayabiliyordu.[157] Köle önderleri birbirleriyle mücadele, birbirlerine ihanet ediyordu. (İspanyollara) silah karşılığı köle verilen eski Afrika teamülüne geri dönüldüğüne dair kayıtlar vardır.[158] Bu tür koşullarda insanların birbirine güvenmesi neredeyse imkânsızdı. Gordion düğümünü siyasi soyutlamaya başvurarak –tüm beyazları (ya da tüm siyahları) düşman görerek– kesme eğilimi çok güçlüydü muhtemelen. Haiti Devrimi iç savaş ve yabancı işgali koşullarında verilen bir kurtuluş mücadelesinin tüm varoluşsal belirsizliklerini ve ahlaki müphemliklerini yaşamıştı.[159]

Tarihsel aktörlerin teatral olarak tutarlı roller oynadığını ne kadar az düşünürsek, karşı karşıya kaldıkları insani çıkmazlar evrensel olarak o kadar çok anlaşılır hale gelir. Belki de emperyalizme vurulacak en büyük darbe evrensel insanlık fikrine sadakat beyanında bulunmak ve her türlü siyasi, dinsel, etnik, sınıfsal ya da medeniyete dayalı kolektifliğin bu fikri sırf kendi mülkiyetine geçirmesini reddetmektir. Herhangi bir kolektifliğin bu fikri kendine mal etmesinin meşru olduğuna inanmak siyasi çılgınlıktır. Özgürlüğün *loa*'sı –C. L. R. James'in deyişiyle "şeyin tini"[160]– bir savaş ganimeti olarak alınıp götürülebilecek ya da en yüksek teklifi veren kişi tarafından satın alınabilecek bir şey değildir.

Ten rengi ya da ırkına bakılmaksızın tüm yurttaşların "siyah ilan edildiği 1804 tarihli Haiti Anayasası "cüretkâr ve ideolojik açıdan büyüleyici bir inisiyatif"[161] olarak tanımlanmıştır – büyüleyici, evet, ama ayrıca da sorunlu. Anayasada halihazırda mevcut olmayan bir birlik tahayyül ediliyordu; Dessalines'in 1806'da yeni Haiti yurttaşlarının bir hizbi tarafından suikasta kurban gitmesi ve bunun neticesinde ülkenin, Henri Christophe'un kuzeydeki krallığı ile Pètion' nun güneydeki cumhuriyeti arasında iki siyasi rejime bölünmesi (iki önder de devrime kendi adlarına sahip çıkıyordu) ortada bir bir-

157. Trouillot, *Silencing the Past*, s. 40.

158. Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 347.

159. ABD'nin 2003 yılında Irak'ı işgal etmesinin bir sonucu olarak buna benzer bir "savaş içinde savaş" durumunun ortaya çıktığı rahatlıkla ileri sürülebilir.

160-James, *Black Jacobins*, s. 391.

161. Beckles, "'Unnatural and Dangerous Independence'", s. 164.

liğin olmadığının göstergesiydi.[162] Dahası, ideoloji olarak, Haiti'nin siyah kimliği devrimin gebelik etmiş olduğu evrensel özgürleşme fikriyle gerilim içinde olan ulusal bir mit işlevi görüyordu.[163] Christophe'un danışmanı ve sözcüsü Baron de Vastey şu ifadesiyle Robert Wedderburn ile Thomas Paine'in sözlerini yankılıyordu: "Savunduğum dava tüm insanlığın davası. Beyazlar, sarılar ve siyahlar, hepimiz kardeşiz."[164] Ama hem o hem de başkaları Haiti'nin kendi kendini Avrupa uluslarının seviyesine çıkaran bir ulus olduğu söylemini ürettiklerinde, "ulusal sınırların ufak bir rol oynadığı" başlangıçtaki özgürleştirici tasarı "ulusal çıkar ile ulusal sınırlara hürmetin öncelik kazandığı bir tikelcilik"e dönüşmüştü.[165]

Haitililer kendilerini "hiç şüphesiz etnik-ulusal" bir çerçevede, "siyah haysiyetinin ve siyah iktidarının bir simgesi" olarak görüyordu. Haiti'yi düşmanı karşıya alarak tanımlamak ve Avrupa medeni-

162. Christophe (Kral I. Henry), Dessalines'in başına gelenin kendi başına gelmemesi için, bir ayaklanma sırasında intihar etmiş. Christophe'un saltanatına dair, onu Avrupalı kralların "taklidinden ibaret"miş gibi görmeyi reddeden kapsamlı bir yorum için bkz. Trouillot, *Silencing the Past*, s. 40-69.

163. Dolayısıyla, "ten rengi beyaz olmayan ve siyah Haitililerin neredeyse tümü siyah ırka ya da Afrika ırkına ait olduklarını" kabul etse de ve hatta bağımsızlık iddialarının temeli olarak bu ırksal farklılıktan gurur duymuş olsa da, Haiti'deki siyaset en başından beri "büyük ölçüde esas olarak ten rengiyle belirlenen... ve Saint-Domingue'deki kolonyal 'kast' ayrımlarından doğmuş... iki seçkin grup arasındaki bir iktidar mücadelesiyle alakalıydı" (Nicholls, *From Dessalines to Duvalier*, s. 1-2, 7). Fouchard'ın kendi ulusunun ırkçılığından duyduğu ıstırabı dile getirdiği eleştirisi için bkz. *Haitian Maroons*, s. 358.

164. Vastey, *Réflexions*, s. 112. Fransızların köle ayaklanması sırasında yaptığı tartışmaya, Saint-Domingue'den hürriyet fikrini kazımak için mevcut tüm köleleri yok etmenin ve onların yerine isyanı hiç hatırlamayan yeni köleleri getirmenin gerekli olabileceği fikrine öfkeyle karşı çıkan kişi de Vastey olmuştu: "Allahım yarabbim! Ne aydınlanma, ne aydınlanma! Köle ticareti dışında insanları medenileştirip aydınlatmanın ne yolları varmış meğer!" (s. 48).

165. Fischer, *Modernity Disavowed*, s. 259. Bu yıllarda Haiti'de çıkan dergiler hakkında yorumda bulunan Nicholls bu dergilerin Afrika'ya yönelik "kısmen muğlak" tavırlarından bahseder. "Afrikalıların özleri itibariyle aşağı olduğu kabilinden her tür fikri hararetle reddetseler de, çoğu kez Afrika'nın barbar bir kıta olduğunu ve kendi zamanlarında dikkate değer tek medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğunu varsaymışlardı. 'Günün birinde Afrika'yı Avrupa medeniyeti seviyesine çıkarma umudunuzu gerçeğe dönüştürmek için' diye yazmıştı Kral Henry [Britanyalı kölelik karşıtı Thomas] Clarkson'a, 'yapmamız gereken ne varsa yapmamız gerektiğinin farkındayız'" (Nicholls, *From Dessalines to Duvalier*, s. 42-43).

yeti *bağlamı içinde* "siyahların, tıpkı beyazlar gibi, insan olduğunu"[167] ve –(eril) askeri mahareti, (ihracata yönelik) ticareti, (plantasyon) tarımı ve (zorla çalıştırılan "özgür" işçilerce inşa edilen) abidevi bir kraliyet sarayı olan– "Avrupa standartlarına uygun medeni bir ulus"[168] kurmaya muktedir olduğunu iddia etmek suretiyle, evrensel insanlık davasına bu olayda yapılan katkının gözden kaçmasına davetiye çıkarmışlardı.[169] Haiti'nin özgürleştirilmiş bir hükümranlık alanı, herkesin sığınabileceği bir liman şeklindeki siyasi tahayyülü devletçi siyaset için fazlasıyla büyüktü. Hem özgürlüğün hem de yurttaşlığın o zamana kadar eşi görülmedik bir şekilde ırksallığın ve ulusallığın ötesine taşınması, siyaseten bir ulusal kimlik tanımı olarak temellük edilmeye uygun değildir.[170]

Tarihsel kopuş deneyimini tanımı itibariyle geçici olan bir açıklık *ânı* olarak kavrarsak, Saint-Domingue'li kölelerin dünya-tarihsel önemi olan katkısını, yani Avrupa'daki mevcut Aydınlanma düşün-

166. Nicholls, *a.g.y.*, s. 3, 41. Nicholls, ister siyah ister melez olsun, Haitili entelektüellerin "kültürel meselelerde Haiti'nin Avrupa tarzı medeniyetinin yolundan gitmesi gerektiği hususunda mutabık olduğu" on dokuzuncu yüzyıl ile zencilik (*négritude*) fikirlerinin Avrupa modelinin toptan sorgulanmasına ve Afrika kimliğinin farklı ve ayrı bir model olarak savunulmasına yol açtığı yirminci yüzyıl arasında bir ayrım yapar.

167. Christophe'dan aktaran Nicholls, *a.g.y.*, s. 42. Christophe ırksal farklılığın özü itibariyle eşitsiz bir şey olmadığını, "medeniyet ile bilginin sonucu" olduğunu söylüyordu (s. 41).

168. Vastey, *Réflexions*, s. 83-84.

169. Pètion kölelerin Haiti toprağına bir Britanya uskunasından kaçmış olduğu yolundaki şikâyete şöyle karşılık vermiştir: "Devletin hükümranlık alanına ayak bastıkları andan itibaren, cumhuriyetin anayasasının 44. maddesine göre *Haitili olarak tanınmaları gerekir* ve onları talebiniz uyarınca sizlere teslim etmek yetki alanım dahilinde değildir. Her ülkenin kendi yasaları vardır... bu memlekete ayak basan kişilerin korunması gerekir, zira... bu kişilerin artık bir yurttaşı olduğu ülkenin yasaları... bunu yapmasını gerektirir" (aktaran Beckles, "Unnatural and Dangerous Independence", s. 170-71). Avrupa'da köleliğe dair öne sürülmüş yasal savların Pètion'nun anlatımındaki yankılarına dikkat çekmeden geçmeyelim.

170. Haiti'nin özgürlüğü Afrikalı siyahlar dışında Yerlileri, Polonyalıları ve diğer kesimleri de kapsıyordu. Fischer'i arkamıza alarak, ırksal köle karşıtlığı fikrinin kavramsal odağının ulus-devlet olmadığı sonucuna varmamız gerek (Fischer, *Modernity Disavowed*, s. 15). Maalesef "radikal kölelik karşıtlığının inkârı Karayipler'de" (ve Avrupa'nın siyasi söyleminde) "ortaya çıkan ulusal kültürlerin kurucu bir unsuru olmuştur" (s. 274). Trouillot ile karşılaştırın: "Haiti koloni dönemi sonrasındaki ulus inşasının tüm denemelerini erkenden tecrübe etmişti" (Trouillot, *Silencing the Past*, s. 68).

cesinin çok ötesine geçen kölelik ilişkilerine son verilmesi fikrini kaybetme tehlikesine girmiş olmayız. Kaldı ki bu fikir bugünün küresel ekonomi koşullarında hiç de gerçekleşmiş durumda değildir: Seks köleliği gemi azıya almıştır, sözümona medeniyetlerin *hepsi* göçmenlere borçlarını para değil de doğrudan çalıştırma yoluyla ödettirmekte ve Marx'ın ücret köleliği adını verdiği "özgür emek" mitini işçi sınıfının milyonlarca üyesi bir gerçeklik olarak yaşamaktadır.[171] Radikal kölelik karşıtlığı herkese ait olduğu için hiç kimseye ait olmayan bir insan icadıdır. Bu tür fikirler belirli kolektiflerin malı değil, olayların kalıntılarıdır ve başarısız olsalar bile asla unutulamazlar.

Evrensel Tarih Tasarısı

İnsan evrenselliğine dair bu yaklaşımda, Batı'nın ilerleme ya da kültürel süreklilik, sınıf mücadelesi ya da hâkim medeniyetler hakkındaki tutarlı anlatılarının düzenini bozar gibi görünen kolektif eylemler dahil olmak üzere, tam da Hegel'in elinin tersiyle ittiği o "tarihsel olmayan tarihler"e kıymet verilir. Tarihsel anomaliler artık merkezi önem kazanır – sözgelimi, gerek azat edilmiş kölelerin kendilerine eskiden olduğu gibi plantasyonda çalışmaya devam etmeleri gerektiği söylendiğinde Toussaint'in yeni "askeri ziraatçilik" sistemine direnmesi, gerekse de kadınların kendi görevlerinin, çalışma saatleri ve koşullarının erkeklerinkiyle aynı olduğunu söyleyerek o zamana kadar hiç dile getirilmemiş eşit işe eşit ücret talebinde bulunması (Avrupa'ya özgü, "medeni" norm addedilen üçte ikilik oranı reddetmesi) böyle anomalilerdendir. "Basitçe ifade etmek gerekirse, kadınlar kendilerini birey ve eşit işçiler olarak görüyordu" – ve erkekler buna itiraz etmemişti.[172] Fransız temsilci Poverel erkek-

171. "Köleliğe geriye dönüp fosilleşmiş bir tema olarak bakmanın daha zamanı gelmedi, zira kölelik hâlâ başka adlar altında varlığını sürdürüyor" (Dayan, *Haiti, History and the Gods*, s. 11).

172. Fick, *Making of Haiti*, s. 170. Fick dikkatini bu talebe yöneltirken onu insan özgürlüğü fikrine dair kapsamlı bir anlayışın bir parçası olarak ele alır. Haitili tarihçi Fouchard da "Siyah kadınlar erkeklerle aynı ücreti talep edecek kadar cüretkâr olduklarında" diyerek bu uğrağı teslim eder ve "baştaki bu feminist talebin çok da önemsenmeden dinlenmiş olmasını ve fiziksel güçteki eşitsizlikler hakkın-

leri bu talepten caydırmak için cinsiyete dair daha ilkel fikirlere başvurmak zorunda kalmıştı.[173]

Haiti deneyiminin anomalilerini bu sürecin ilerici uğrakları olarak görüyorsak, tarihin rutininde köleliğin gaddarlıkları vardır demek ki. Métraux'nun 1960 yılında yaptığı şu yoruma kulak kesilmek zorundayız: "Plantasyonlarda yapılan zulümler, Avrupalıların kendisi de totaliter rejimlerde aynı pratiklerin kurbanı olmasaydı, inanılmaz görünebilirdi."[174] Keza, "Hegel ve Haiti"de tartıştığımız gibi, Sala-Molin'ın Avrupalı Aydınlanma felsefecilerinin köleliğe sövüp sayarken iş köleliğin *gerçekten var olduğu durumlara geldiğinde suskun kalmasından* duyduğu ahlaki infiali kolayca paylaşabilsek de, benzer bir ahlaki ayıbın şu anda da vuku bulduğunu, gelecekteki kuşakların bunu, yani siyasi kolektiflerin kendilerini insan hakları ve hukukun egemenliğinin savunucuları ilan ederken savundukları bu şeyleri düşman olarak görülen bir sürü kesime layık görmemesini, insanlığın kendi ayrıcalıklı üyelerinin tekelinde olduğunu sanmalarını –zaten onların savaşları haklı bir savaştır, terörist eylemleri ahlaki bir görevdir, başkalarını öldürüp yok etmeleri meşruiyetini akıldan, ya da ilerlemeden ya da tanrıdan alır– en az önceki kadar acınası bulacağını (ki ahlaki umudumuz budur) inkâr edemeyiz.

Evrensel tarih hem tarihsel fenomenleri hem de kendi tahayyülümüzü özgürleştirir: Geçmişi özgürleştirerek kendimizi özgürleştiririz. Tahayyülümüzün çevresindeki duvarların tuğla tuğla yıkılması, geçmişin anlamını bizi şu âna hapsedecek şekillerde önceden belirleyen kültürel yerleşikliğin unufak edilmesi gerekir. Bizler kültürel sınırların ardında var oluruz; bu sınırları savunmak bizim değil siyasetçilerin yararınadır. Olguları iliştirildikleri kolektif tarihlerden azat etme mücadelesi, bireysel deneyimin melez olmaktan çok insani olarak nitelenebileceği küresel bir toplumsal alanın gözenekliğini ifşa etme ve bu alanı genişletme mücadelesidir. Kolektif kimliklerin dışlayıcı bağlılıklarından kurtulmak tam da tarihte ilerlemeyi mümkün kılan şeydir; bunu söylemekle küresel ticaretin karşılık-

---

daki mülahazalarda boğulup gitmesini" eleştirir (Fouchard, *Haitian Maroons*, s. 223).

173. "Afrikalılar, kadınlarınızın akla kulak vermesini istiyorsanız, önce kendiniz akla kulak verin" (Pomeral'dan aktaran Fick, *Making of Haiti*, s. 171).

174. Métraux, *Voodoo in Haiti*, s. 16.

lı anlayışı, barışı ve hatta evrenselliği teşvik ettiğini değil –küresel ticaret doğrudan doğruya silah satışlarıyla, yeni savaşlar başlatmakla ve emekçilerin aşağılanıp yerlerinden edilmeleriyle bağlantılıdır– (emperyalistlerin de anti-emperyalistlerin de kendi çıkarına kullandığı) uzun mesafeli ticaretin korkulan "riskleri"nden birinin insanın kendi dünyasının ve kendi özalgısının kültürel eşiğinden düşmesi korkusu olduğunu söylemiş oluruz. Bir gün bu korkunun dünyanın düz olduğu inancına sarılmak kadar çocuksu ve ilkel olduğu anlaşılabilir.

Tarihi sadece iktidar teksesli tutar. Tarihsel aktörlerin niyetlerinin ne olduğu sorusuna dair asla eksiksiz bir yanıtımız olmayacak; böyle bir yanıtımız olsaydı bile, tarihin hakikati o olmazdı. Hakikatin çoğul olduğunu ya da kısmi bakış açıları olan kolektif kimliklerin bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün olduğunu filan iddia etmiyoruz. Hakikat tekildir, ama hep süregiden bir sorgulama sürecidir, çünkü zemini devamlı hareket halinde olan bir şimdiki zaman üzerinde inşa edilir. Tarih elimizden kaçmaya, sadece insan olan bizlerin önceden kestiremeyeceği yerlere gitmeye devam eder. Tarih üzerine düşünmenin siyasetinin nötr bir mahiyeti olması gerektiğini öne sürüyorum, ama "hakikat [uçlarda değil] ortadadır" kabilinden taraf tutmaz bir mahiyet değildir bu; düşman tarafların arasındaki uzamın gözenekliliğinin vurgulandığı, bu uzamın üzerine canhıraş mücadele verilen belirsiz bir yer, ama hiç şüphesiz, insanlık fikrinin görünmeye devam edebileceği kadar özgür bir yer olduğunun vurgulandığı *radikal* bir nötrlüktür.

Tarihsel anlamın tekbiçimliliği ile belirlenemezliği arasında, geçmişle diyalektik bir karşılaşma yaşanır. Ahlaki tahayyülümüzün sınırlarını genişletirken, daha kendisini keşfetme imkânına kavuşmadan önce tarihsel bir uzamı *görmemiz* gerekir. Bizi o yinelenip duran kurban ve saldırgan döngüsünden kurtarabilecek olan geçmiş ile şu an arasındaki karşılıklı tanıma, ancak geçmiş tarihin haritasında tanındığı takdirde gerçekleşebilir. Yerinde olmasa bile, resmin içindedir. Böyle bir özgürleşme, ulusal sınırlar üzerinde değil, onlar olmadan yapılan bir hafriyat çalışmasının sonucunda gerçekleşir. Bu kazı sürecinde bulunacak en zengin bulgular kültürün uçlarında durur. Evrensel insanlık uçlarda görünebilir.

Bu tasarının sonu yoktur; olsa olsa sonsuz bir bağlantılar yumağı vardır. Bu bağlantılar tahakküm kurulmadan birbirine bağlanacaksa sentetik değil, yanal, eklemeli ve bağdaştırmacı olacaklardır. Evrensel tarih tasarısı sona ermez. Hep yeniden başlar, başka bir yerde.

KAYNAKÇA

~

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York: The Seabury Press, 1973.

Althaus, Horst, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie*, Münih: Karl Hanser Verlag, 1992.

Anglade, Pierre, *Inventaire Etymologique des Termes Creoles des Caraibes d'Origine Africaine*, Paris: L'Harmattan, 1998.

Archenholz, Johann Wilhelm von, "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo", *Minerva* 4 (Kasım 1804): 340.

Arroyo, Jossianna, "Technologies: transculturations of race, gender and ethnicity in Arturo A. Schomburg's Masonic writings", *CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies* 17, no. I (Bahar 2005), 4-25.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Beckles, Hilary McD., "'An Unnatural and Dangerous Independence', the Haitian Revolution and the Political Sociology of Caribbean Slavery", *Journal of Caribbean Studies* 25, no. 1/2 (1991), 160-77.

Bellhouse, Mary, "Candide Shoots the Monkey Lovers: Representing Black Men in Eighteenth-Century French Visual Culture", *Political Theory* 34, no. 6 (Aralık 2006): 741-84.

Benot, Yves, "Comment la Convention a-t-elle voté l'abolition de l'esclavage en l'an II?" *Revolutions auxcolonies* içinde, haz. Michel Vouvelle, Paris: Annales Historiques de la Révolution Francais, 1993.

Bernasconi, Robert, "Hegel Ashanti Mahkemesinde", *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* içinde, çev. Z. Direk ve diğ., İstanbul: Metis, 2000.

Blackburn, Robin, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londra: Verso, 1988.

Blakeley, Allison, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Blewett, David, *The Illustration of Robinson Crusoe, 1719-1920*, Gerrards Cross: Colin Smythe, 1995.

Blumenberg, Hans, *The Genesis of the Copernican World*, çev. Robert M. Wallace, Cambridge: The MIT Press, 1987.

Braudel, Ferdinand, *Civilization and Capitalism, 15th-18h Century*, Cilt III, *The-*

Perspective of the World, çev. Siän Reynolds, Berkeley: University of California Press, 1992; Türkçesi: *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, İstanbul: İz, 1996.

Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge: The MIT Press, 1989; Türkçesi: *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2010.

— "Envisioning Capital: Political Economy on Display", *Critical Inquiry* 21, no. 2 (Kış 1995): 434-67; haz. Peter Wollen, *Visual Display* içinde (yeniden basım), New York: DIA, 1996.

Carpentier, Alejo, *Explosion in a Cathedral* [El Siglo de las luces], çev. John Sturrock, New York: Harper & Row, 1963.

Cauna, Jacques de, "Polverel et Sonthonax, deux voies pour l'abolition de l'esclavage", *Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution francaise et la Révolution de Saint-Domingue* içinde, haz. Marcel Dorigny, 49-53, Saint-Denis: Société française d'histoire d'outre-mer, 1997.

Césaire, Aime, *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*, Paris: Présence africaine, 1960.

Clawson, Mary Ann, *Constructing Brotherhood: Class, Gender and Fraternalism*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

Cohen, William B., *The French Encounter with the Africans: White Response to Blacks 1530-1880*, Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Curl, James Stevens, *The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study*, Londra: B. T. Batsford, 1991.

Dabydeen, David, *Hogarth's Blacks: Images of Blacks in Eighteenth Century English Art*, Atina: University of Georgia Press, 1987.

Dash, J. Michael, "Le Je de l'autre", *L'Esprit Créatur* 47, no. 1 (2007): 84-95.

— "The Theater of the Haitian Revolution and the Haitian Revolution as Theater", *SmallAxe* 18 (Eylül 2005): 16-23.

Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca: Cornell University Press, 1975.

— *Revolutions: Reflections on American Equality and Foreign Liberations*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

— "Slavery – White, Black, Muslim, and Christian", *New York Review of Books*, c. 48, no. 11 (5 Temmuz 2001), www.nybooks.com/articles/14320.

Davis, Ralph, *The Rise of the Atlantic Economies*, Ithaca: Cornell University Press, 1973.

Dayan, Joan, *Haiti, History and the Gods*, Berkeley: University of California P., 1995.

— "Paul Gilroy's Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor", *Research in African Literatures* 27, no. 4 (Kış 1996): 7-14.

Debien, Gabriel, *LesEsclaves aux Antilles français (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Abasse-Terre, Guadaloupe: Societe d'Histoire de la Guadaloupe, 1974.

Denslow, William R., *Freemasonry and the American Indian*, St. Louis: Missouri Lodge of Research, 1956.

Desmangles, Leslie G., *The Faces of God: Vodou and Roman Catholicism in Ha-*

iti, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

Desné, Roland, "Sonthonax vu par les dictionnaires", *Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue* içinde, haz. Marcel Dorigny, 113-20, Saint-Denis: Société française d'histoire d'outre-mer, 1997.

Diderot, Denis, Jean le Rond d'Alembert ve Pierre Mouchon, *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné de sciences, artes et des métiers*, 34 c. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966-1995, ilk basım Paris: Briasson, 1751-1780.

Diouf, Sylviane A., *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, New York: New York University Press, 1998.

Dorigny, Marcel, haz. *Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, Saint-Denis: Société française d'histoire d'outre-mer, 1997.

Dubois, Laurent, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

— *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.

— "Inscribing Race in the Revolutionary French Antilles", *The Color of Liberty: Histories of Race in France* içinde, haz. Sue Peabody ve Tyler Stovall, Durham: Duke University Press, 2003.

DuBois, W. E. B., *Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, New York: Atheneum, 1977.

Dupuy, Alex, *Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700*, Boulder: Westview Press, 1989.

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. R. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2011.

Farnie, D. A., *The English Cotton Industry and the World Market*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

Faÿ, Bernard, *Revolution and Freemasonry, 1680-1800*, Boston: Little, Brown, and Company, 1935.

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn: Autonomedia, 2004; Türkçesi: *Caliban ve Cadı*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom, 2012.

Fick, Carolyn E., "The French Revolution in Saint Domingue: A Triumph or a Failure?" *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean* içinde, haz. David Barry Gaspar ve David Patrick Geggus, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

— *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

— "The Saint Domingue Slave Insurrection of 1791", *Journal of Caribbean History* 25, no. 1/2 (1991): 1-40.

Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in The Age of Revolution*, Durham: Duke University Press, 2004.

Forster, Michael N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Fouchard, Jean, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, çev. A. Faulkner Watts,

Önsöz C. L. R. James, New York: Edward W. Blyden Press, 1981.
Geggus, David Patrick, "The Bois Caïman Ceremony", *Journal of Caribbean History* 25, no. 1/2 (1991): 41-57.
— "British Occupation of Saint Domingue, 1793-98" Doktora Tezi, York University, England, 1978.
— "British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805", *Slavery and British Society, 1791-1805* içinde, haz. James Walvin, Baton Rouge: Louisiana State University, 1982.
— "From His Most Catholic Majesty to the Godless Republique: The 'Volte-Face' of Toussaint Louverture and the End of Slavery in Saint Domingue", *Revue française d'histoire d'outre mer* 65, no. 241 (1978): 481-99, yeniden basım: Paris: Société française d'histoire d'outremer, 1997.
— "Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda, and International Politics in Britain and France, 1804-1838", *Abolition and Its Aftermath: The Historical Context, 1790-1916* içinde, haz. David Richardson, Londra: Frank Cass, 1985.
— *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 2002.
— "Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean", *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean* içinde, haz. David Barry Gaspar ve David Patrick Geggus, Bloomington: Indiana University P., 1997.
Genovese, Eugene D., *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South*, New York: Vintage Books, 1965.
— *Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts and the Making of the Modern World*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.
Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
Gomez, Michael A., *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, New York: Cambridge University Press, 2005.
Gooch, G. P., *Germany and the French Revolution*, New York: Longmans, Green and Co., 1920.
Guha, Ranajit, *History at the Limit of World History*, New York: Columbia University Press, 2002; Türkçesi: *Dünya Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2006.
Guietti, Paolo, "A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship: Robinson Crusoe and Friday", *Owl of Minerva* 25, no. 1 (Güz 1993): 48-60.
Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: The MIT Press, 1987.
— *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeios* Society, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1989; Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997.
Hall, Nevill A. T., *Slave Society in the Danish West Indies, St. Thomas, St. John, and St. Croix*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
Harris, Henry S., "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", *Hegel Studien/Beiheft 20: Hegel in Jena* içinde, haz. Dieter Henrich ve Klaus Düsing, Bonn: Bouvier, 1980.
Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwick-*

lung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie, Berlin: Rudolph Gärtner, 1857.

Hegel, Georg Wilhelm Frederich, *Briefe von und an Hegel*, haz. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969-1981.

— *Early Theological Writings*, çev. ve haz. T. M. Knox, Chicago: University of Chicago Press, 1948.

— *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, çev. ve haz. T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

— *Gesammelte Werke*, Alman Araştırma Derneği'nin yönetimiyle yayıma hazırlandı, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.

— *Hegel, The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

— *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, haz. Klaus Düsing ve Heinz Kimmerle, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

— *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, haz. Rolf-Peter Horstmann ve Johann Heinrich Trede, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

— *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Gesites*, haz. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

— *The Phenomenology of Mind*, çev. J. B. Baille, New York: Harper & Row, 1967.

— *The Philosophical Propaedeutic*, çev. A. V. Miller, haz. Michael George ve Andrew Vincent, Oxford: Oxford University Press, 1986.

— *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, haz. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

— *The Philosophy of History*, çev. John Sibree, Buffalo: Prometheus Books, 1991.

— *Philosophy of Right*, çev. ve haz. T. M. Knox, Londra: Oxford University P., 1967.

— *Philosophy of Subjective Spirit*, 3 cilt, çev. ve haz. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1979.

— *Sämtliche Werke*, c. 10, *System der Philosophie: Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, haz. Hermann Glockner, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1958.

— *System of Ethical Life (1802-3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, çev. ve haz. H. S. Sarris ve T. M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979.

— *System der Sittlichkeit*, haz. Georg Lasson [1923], Hamburg: Felix Meiner V., 1967.

— *Die Vernunft in der Geschichte*, haz. Johannes Hoffmeister, 5. basım, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955.

— *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 3 cilt, haz. Karl Heinz Ilting, Karl Brehner ve Hoo Nam Seelman, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Herskovits, Melville J., *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, New York: J. J. Augustin, Publisher, 1938.

Hondt, Jacques d', *Hegel et les Français*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1998.

— *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris: Presses Universitaires de Frace, 1968.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. Joel Anderson, Cambridge: Polity Press, 1995.

Honour, Hugh, *From the American Revolution to World War I. The Image of the Black in Western Art*, 4. cilt, haz. Ladislas Bugner, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Hulme, Peter, "The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment", *The Enlightenment and Its Shadow*, haz. Peter Hulme ve Ludmilla Jordanova, Londra: Routledge, 1990.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1997; Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması*, çev. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi, 1997.

Hutin, Serge, *Les Francs-Maçons*, Paris: Editions du Seuil, 1960.

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, çev. Samuel Chernak ve John Heckman, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

James, C. L. R., *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York: Vintage Books, 1963.

Janzen, John M., *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York: Garland Publishing, 1982.

Jordan, Winthrop D., *White Over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

Kant, Immanuel, "The Contest of Faculties", *Kant's Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

— *Critique of Practical Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002; Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Füsun Akatlı ve diğ., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Kelley, George Armstrong, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage.'" *Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* içinde, haz. John O'Neill, Albany: State University of New York Press, 1996.

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, haz. Raymond Queneau, Allan Bloom, çev. James H. Nichols Jr., Ithaca: Cornell University Press, 1969; Türkçesi: *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 2000.

Landon, H. C. Robbins, *Mozart and the Masons: New Light on the Lodge of "Crowned Hope"*, Londra: Thames & Hudson, 1982.

Lewis, David Levering, "Introduction", *W. E. B. Dubois: A Reader* içinde, haz. David Levering Lewis, New York: Holt, 1995.

Linebaugh, Peter, *The Londra Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, New York: Cambridge University Press, 1992.

Linebaugh, Peter ve Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2000.

Lipson, Dorothy Ann, *Freemasonry in Federalist Connecticut*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Lloyd-Jones, Roger ve M. J. Lewis, *Manchester and the Age of the Factory: The Business Structure of Cottonopolis in the Industrial Revolution*, Londra: Croom Helm, 1988.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, haz. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Lukács, George, *Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürih: Europa Verlag, 1948.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Londra: Oxford University Press, 1941; Türkçesi: *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2000.

Matory, J. Lorand, "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation", *Society of Comparative Study of Society and History* (1999): 72-103.

Mehta, Uday S., "Liberal Strategies of Exclusion", *Politics and Society* 18 (Aralık 1990): 427-53.

Meillassoux, Claude, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*, çev. Alide Dasnois, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Metraux, Alfred, *Voodoo in Haiti*, çev. Hugo Charteris, New York: Oxford University Press, 1959.

Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonialization*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Mintz, Sidney W., *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York: Penguin Books, 1985.

Montag, Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Londra: Verso, 1999.

Montesquieu, "The Spirit of the Laws", *Selected Political Writings* içinde, haz. ve çev. Melvin Richter, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.

Muthu, Sankar, *Enlightenment Against Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

Nesbitt, Nick, "Troping Toussaint, Reading Revolution", *Research in African Literatures* 35, no. 2 (Yaz 2004.): 18-33.

— *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.

Nicholls, David, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Noerr, Gunzelin Schmid, *Sinnlichkeit und Herrchaft: Zur Konzeptiualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud*, Königstein/Taunus: Verlag Anton Hain, 1980.

Oelsner, Konrad Engelbert, *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, haz. Jörn Garber, Kronberg/Taunus: Scriptor Verlag, 1997.

O'Neill, John (haz.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, Albany: State University of New York, 1996.

Pachonski, Jan ve Reuel K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-3*, New York: Columbia University Press, 1986.

Palmer, R. R. ve Joel Colton, *A History of the Modern World*, New York: Alfred A. Knopf, 1969.

Palmié, Stephan, *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham: Duke University Press, 2002.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Paulson, Ronald, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven: Yale University Press, 1983.

Peabody, Sue, *"There Are No Slaves in France": The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Regime*, New York: Oxford University Press, 1996.

Peabody, Sue ve Tyler Stovall (haz.), *The Color of Liberty: Histories of Race in France*, Durham: Duke University Press, 2003.

Petry, M. J., "Hegel and 'The Morning Chronicle'", *Hegel-Studien* II (1976): 11-80.

Pinkard, Terry, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University P., 2000.

Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 1993.

Rae, John, *Life of Adam Smith*, New York: Augustus M. Kelley, 1965.

Rainsford, Marcus, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, Londra: Albion Press, 1805.

— "Toussaint-Louverture. Eine historische Schilderung für die Nachwelt", *Minerva* 56 (1805): 276-98, 392-408.

Rediker, Marcus, Peter Linebaugh ve David Brion Davis, "'The Many-Headed Hydra': An exchange", *New York Review of Books*, c. 48, no. 14 (20 Eylül 2001), www.nybooks.com/articles/14534.

Réis, João José, *Slave Rebellion in Brazil: The 1835 Muslim Uprising in Bahia*, çev. Arthur Brakel, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1995.

Riedel, Manfred, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, çev. Walter Wright, New York: Cambridge University Press, 1984.

— "Bürger", *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* içinde, c. 1, haz. Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972.

Rieger, Ute, *Johann Wilhelm von Archenholz als "Zgitbürger": Eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung*, Berlin: Duncker & Humblot, 1994.

Ritter, Joachim, *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*, çev. ve sunan Richard Dien Winfield, Cambridge: The MIT Press, 1982.

Roberts, J. M., *The Mythology of the Secret Societies*, New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

Robinson, Cedric J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Londra: Zed Books, 1983.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Basic Political Writings*, haz. ve çev. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Ruof, Friedrich, *Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons (1741-1812)*, Vaduz:

Kraus Reprint Ltd., 1965.
Saine, Thomas P., *Black Bread - White Bread: German Intellectuals and the French Revolution*, Columbia: Camden House, 1988.
Sala-Molins, Louis, *L'Afrique aux Amériques: Le Code Noir espangnol*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
—*Le Code Noire, ou le calvaire de Canaan*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
Saugera, Eric, *Bordeaux, port négrier-chronologie, économie, idéologie, XVIIe-XIXe siècles*, Paris: Karthala, 1995.
Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, New York: Alfred A. Knopf, 1987.
Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters onthe Concept of Sovereignty*, çev. Tracy B. Strong, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002.
Schüller, Karin, *Die deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein Beitragzum deutschen Bild vom Schwarzen*, Köln: Böhlau Verlag, 1992.
Sheridan, Richard B., *Doctors and Slaves. A medical and demographic history of slavery in the British West Indies, 1680-1834*, New York: Cambridge University Press, 1985.
Shklar, Judith N., "Self-Sufficient Man: Domination and Bondage", *Hegel'sDialectic of Desire and Recognition* içinde, haz. John O'Neill, Albany: State University of New York, 1996.
Shyllon, F. O., *Black Slaves in Britain*, New York: Oxford University Press, 1974.
Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zur Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg: Alber Verlag, 1978.
— "Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel-Studien* 9, Bonn: Bouvier Verlag, 1974; (yeniden basım) "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition* içinde, haz. John O'Neill, çev. Charles Dudas, Albany: State University of New York, 1996.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Homewood: The Dorsey Press, 1979.
— *The Wealth of Nations: Books 1-III*, Sunuş Andrew Skinner, Londra: Penguin Books, 1970; *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Kültür, 2011.
Sobel, Dava, *Longitude, The Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time*, New York: Penguin Books, 1995.
Tavarès, Pierre-Franklin, "La Conception de l'Afrique de Hegel comme critique", *Chemins Critiques* 2, no. 2 (Eylül 1991): 153-66.
— "Hegel, critique de l'Afrique, thés de Doctorat", doktora tezi, Sorbonne Paris-I, Paris 1989.
— "Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue", *Chemins Critiques* 2, no. 3 (Mayıs 1992): 113-31.
— "Hegel et l'abbé Grégoire ou Question noire et Révolution Française", *Révolu-*

tions aux colonies: Publication Des Annales Historiques De La Révolution Française içinde, 155 73, Paris: Société Des Etudes Robespierristes, 1993.

— "Hegel, philosophe anti-esclavagiste, ou: Le jeune Hegel, lecteur de l'abbé Raynal", *Conference au College de France*'da verilen ders, Ocak 1996.

Thibau, Jacques, "Saint-Domingue á l'arrivée de Sonthonax", *Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue* içinde, haz. Marcel Dorigny, Saint-Denis- Société française d'histoire d'outre-mer, 1997.

Thompson, Robert Farris, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, New York: Vintage Books, 1984.

— "The Flash of the Spirit: Haiti's Africanizing Vodun Art", *Haitian Art* içinde, haz. Ute Stebich, New York: H. N. Abrams, 1978.

Thornton, John K., "African Soldiers in the Haitian Revolution", *Journal of Caribbean History* 25, no. 1/2 (1991): 58-80.

— "'I am the Subject of the King of Congo': African Political Ideology and the Haitian Revolution", *Journal of World History* 4, no. 2 (Güz 1993): 181-214.

Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995.

Vastey, Le Baron de, *Réflexions sur une Lettre de Mazéres, ex-Colon Français, addressée á M. J. C. L. Sisomonde de Sismondi sur les Noirs et les Blancs*, Cap-Henry: Chez P. Roux, 1816.

Waszek, Norbert, "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburgh Review' 1817-1819", *Hegel-Studien*, 20 (1985): 79-112.

— *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Williams, Eric, *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press, 1997.

Williamson, Joel, *The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation*, New York: Oxford University Press, 1984.

Wolf, Eric, *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Zamir, Shamoon, *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago: Chicago University Press, 1995.

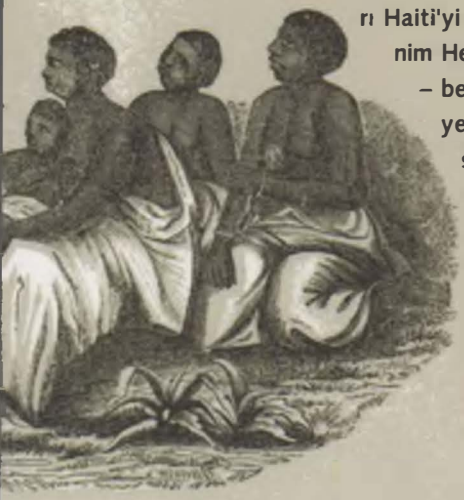
Ziesche, Eva ve Dierk Scnitger, *Der Handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, 2 cilt, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.

Susan Buck-Morss

Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih

Buck-Morss bu kitabında da "tarihin enkazından" özgürleştirici unsurlar çekip çıkarmaya devam ediyor. "Dünya tarihinde belirleyici bir uğrak" olduğu halde ısrarla unutulmuş olan Haiti devrimi ile Hegel'in ünlü efendi-köle diyalektiği kavrayışı arasındaki bağların izini sürüyor ve tarihsel tahayyülün ufkunu genişletiyor. Kitabın ilk kısmını oluşturan ve "bir polisiye gibi yazılmış" olan "Hegel ve Haiti" yazısı, makale olarak yayımlandığı 2000 yılından itibaren sayısız tartışmaya ve ihtilafa konu oldu. Çeşitli disiplinlerden alınan tarihsel fragmanlardan inşa edilen ve getirilen eleştirilere de kısmen cevap veren "Evrensel Tarih" makalesi ise Avrupa Aydınlanmasının tarihsel özgürlük projesi üzerindeki tekelini reddeden evrensel sıfatına layık başka bir tarihin imkânlarını araştırıyor. Buck-Morss kitabı vareden düşüncesi için şöyle diyor:

"Akademik felsefenin tarihi, Batı düşüncesinin koloni deneyimini kendisi hakkında anlattığı hikâyelerden nasıl dışlamış olduğunun bir örneğidir. Bir felsefe profesörü bana açık açık şöyle demişti: 'Hegel bunları Haiti'yi düşünerek yazmış olsa bile, bu benim Hegel'i öğretme tarzımı değiştirmezdi' – belli bir bakış açısından elbette gayet yerinde ve kayda değer bir laf bu; ama söz konusu bağlacı, yani "ve"yi, Hegel'i Haiti olmadan düşünemeyeceğimizi ileri sürecek kadar vurgulayarak altını oymayı umduğum bakış açısı tam da buydu."



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-831-6

9 789753 428316

Metis Yayınları
www.metiskitap.com