

**T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı**

**TARİH FELSEFESİNDE METODOLOJİ PROBLEMİ: TARİHSELÇİ
TARİHYAZIMI ve ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN
NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ**

Serpil DURĞUN

DOKTORA TEZİ

Mersin, 2016

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

TARİH FELSEFESİNDE METODOLOJİ PROBLEMİ: TARİHSELÇİ TARİHYAZIMI
ve ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN NEDENSELLİK
İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Serpil DURĞUN

Danışman
Doç. Dr. Zehragül AŞKIN

DOKTORA TEZİ

Temmuz, 2016



T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Tarih Felsefesinde Metodoloji Problemi: Tarihselci Tarihyazımı ve Annales Okulu Tarihyazımı Perspektifinden Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

25/07/2016

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Serpil DURĞUN'.

Serpil DURĞUN

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Serpil DURĞUN tarafından hazırlanan Tarih Felsefesinde Metodoloji Problemi: Tarihselci Tarihyazımı ve Annales Okulu Tarihyazımı Perspektifinden Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız



Üye

Doç. Dr. Zehragül AŞKIN

(Danışman)

Üye

Prof. Dr. Mustafa CEVİK

Üye

Yrd. Doç. Dr. Eray YAĞANAK

Üye

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASKER

Üye

Yrd. Doç. Dr. Bekir GEÇİT

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN

Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Tarih ne içindir? Collingwood'un da vurguladığı gibi, “tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir” (Collingwood 1946/2013:43). İnsanın ne yaptığını ve onun ne olduğunu öğretmesi tarihin en başat değerini oluşturur. İnsani varoluşumuz olarak gerek kendi kimliğimiz gerek toplumsal kimliğimiz, kavramlarımız, anlam vermelerimiz, tüm bilme etkinliklerimiz ve nihayetinde tür olarak insanlık, daima kendi tarihi olarak vardır. Tarihsel bir varlık olan insan, geçmişle ilgili ‘nereden geldik?’, şimdiyle ilgili ‘neredeyiz?’ sorularından hareketle geleceğe yönelir ve ona bir yön vermeye çalışır. İnsanın bu çabasında, tarih bize doğa bilimlerindeki gibi kesin öngörüler sunmasa da, geçmişteki olaylardan birtakım dersler çıkararak var olan ya da ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin daha doğru bir perspektife sahip olmamızı sağlar.

Özel çıkarlar çerçevesinde şekillenerek pervasızca pay alma savaşlarının yaşandığı çağımızda, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyler gözden kaçmakta ya da kaçırılmakta ve bellek, tarihsel bilgi alanına ait deneyimler toplamını imleyen kolektif olma özelliğini yitirmektedir. Günümüzde, birbirinden farklı çıkar, düşünce ve inanca sahip grup ve toplumlar arasında anlaşmazlıklar, tartışmalar ne yazık ki çatışma ve savaş boyutundadır. Tarihin çeşitli dönemlerinde bireylerin, grupların ve toplumların bir arada hoşgörü ve barış içinde yaşamalarına olanak tanıyan oluşumların anlaşılabilirliği, aynı zamanda, tarihsel bir varlık olan insanın, geçmişteki tarihsel bir değer taşıyan düşünsel ve eylemsel tüm yapıp-etmelerini konu edinen tarihin de anlaşılması anlamına gelmektedir. Tarihin tam olarak anlaşılması ise, tarihin kayıt altına alınarak iletilmesiyle, yani, tarihyazımıyla mümkündür. Tarihyazımında, farklı yönelimlere sahip olan tarihçilerin perspektifleri, ortaya koydukları çalışmalarını dayandırdıkları tarihsel bir olaydaki başat kabul edilen neden ya da nedenleri de doğrudan etkilemektedir. İşte bu

çalışmada, tarih metodolojisinde farklı yönelimlere sahip olan perspektiflerin, tarihte nedensellik ilkesine ilişkin temellendirmeleri, böyle bir anlamaya katkı sağlayacağı düşüncesiyle karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmuştur.

Bu çalışmanın hareket noktasını, tarihin, insanın özgür iradi eylemlerini inceleyen bir bilim olduğu ve toplumların tarihini belirleyen ya da şekillendiren şeyin *Zeitgeist* (zamanın ruhu) olduğu kabulü oluşturmaktadır. Burada sözü edilen zamanın ruhu, metafizik bir anlamda değil, tür olarak insanın tüm yapıp-etmelerini ve anlam vermelerini imleyen, içinde yaşanan kültürel dünya şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın tüm yapıp-etmelerinin ve anlamlandırma çabasının bir açılımı olan felsefe, bilim, sanat, siyaset, ekonomi ve din gibi insan yaşamındaki tüm teorik ve pratik uygulamalar, zamanın ruhu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tezin tamamlanmasına kadar olan zorlu süreçte, en tükendiğim anlarda beni daima motive edip yüreklendiren çok değerli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Zehragül AŞKIN'a içtenlikle teşekkür ediyorum. Ayrıca, tez izleme komitesi üyelerine, jüri üyelerine ve bölümdeki tüm hocalarıma da ayrı ayrı teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, en büyük teşekkürü, sürekli olarak ders çalışan bir anneye yıllardır tahammül gösterdiği için, biricik oğlum Mert'e ayırıyorum.

Serpil DURĞUN

ÖZET

TARİH FELSEFESİNDE METODOLOJİ PROBLEMİ: TARİHSELÇİ TARİHYAZIMI ve ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Tarihin bir bilim olduğu kabulünden hareket eden bu çalışmada, tarih felsefesinin temel problemlerinden biri olan tarihte nedensellik ilkesi, felsefe tarihinde kendilerini birbirine karşıt iki tarihyazımı olarak konumlandıran tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektifinden karşılaştırmalı bir şekilde çözümlenmeye tabi tutulmuştur.

Tarihte metodoloji sorununa yönelik, anti-pozitivist bir tutuma sahip olan tarihselci tarihyazımı Wilhelm Dilthey, Robin George Collingwood ve Edward Hallet Carr'ın görüşleri üzerinden incelenmiştir. Tarihsel gerçeklik ile doğal gerçeklik alanlarının farklı doğalarını ayrıntılı bir şekilde serimleyen tarihselci tarihyazımı, tarihte nedensellik ilkesinin temellendirilişinde anlamayı, tarih felsefesinin metodolojisini belirlemede merkezi bir dayanak noktası haline getirmiştir.

Dar uzmanlaşmaya karşı olup, disiplinlerle arası bir tarihyazımını temsil eden Annales Okulu tarihyazımı, Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in görüşleri üzerinden incelenmiştir. Annales Okulu tarihyazımı, olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihyazımının yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih –toplumsal tarih- yazımını geçirmişlerdir. Braudel, 19. yüzyılın tek boyutlu diyakronik zaman anlayışının yerine, tarihsel zamanın çoğulluğu (coğrafi-toplumsal-bireysel zaman) düşüncesini öne sürmüştür.

Olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu

gerekçesiyle eleştiren Paul Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağı olduğunu vurgulayarak tarihin kökensel olarak anlatısal bir içerime sahip olduğunu öne sürmüştür. Walter Benjamin'in ise, tarihselci tarihyazımının kullandığı empati yöntemini, tamamen taraflı bir şekilde galip gelenle bir duygudaşlık ya da özdeşim kurup, daima galip gelenin tarihini kurgulamaya hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir. Benjamin, tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak gördüğü montajı, hem deneyimi örseleyen hem de ilerlemeci ve bütünleştirici olan tarihselci yöntemin karşısına yerleştirmiştir.

Anahtar kelimeler: Tarihte nedensellik, tarihselci tarihyazımı, Annales Okulu tarihyazımı, Dilthey, Collingwood, Carr, Bloch, Febvre, Braudel, Ricoeur, Benjamin.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF METHODOLOGY IN PHILOSOPHY OF HISTORY: FOUNDING OF CAUSALITY PRINCIPLE FROM THE PERSPECTIVE OF HISTORICIST HISTORIOGRAPHY AND ANNALES SCHOOL OF HISTORIOGRAPHY

In this study, which acts from the assumption that history is a science, the principle of causality in history that is one of the basic issues of historiosophy, has been subjected to analysis in a comparative manner from the perspective of historicist and Annales School of historiography which position themselves as two opposing historiographies in the history of philosophy.

For the issue of methodology in history, the historicist historiography which has an anti-positivist attitude has been viewed over the views of Wilhelm Dilthey, Robin George Collingwood and Edward Hallet Carr. The historicist historiography which thoroughly reveals the different natures of the fields of both historical reality and the natural reality, has made comprehension of the principle of causality in history in justification and in determining the methodology of philosophy of history as the central mainstay.

Being opposed to narrow specialization, representing an interdisciplinary historiography, Annales School historiography has been investigated over the views of Marc Bloch, Lucien Febvre and Fernand Braudel. Focusing on question driven analytic history and not a traditional narrative consisting of events, Annales School of historiography brought a new history – social history – historiography which inclines to the entire of human activity instead of political historiography. Braudel suggested the idea of plurality of historical time (geographic - social - individual time) instead of the unidimensional diachronic time sense of the 19th century.

Paul Ricoeur, who criticized Annales School, which opposed the narrative feature of history, with justification that the School a negative attitude towards event historicism and caused regression in the narrative, emphasizing that historiography depends on narrative discourse and suggested that history originally a narrative style.

Paul Ricoeur further criticized Walter Benjamin's method of empathy used by historicist historiography on the ground that his method completely founded a sympathizing or identification with the victorious in a biased manner and always served to edit the history of the victorious. Benjamin positioned the editing he considered as the historical materialism method since it was the one that abused both experience as well as the progressive and integrative historicist method.

Key words: Causality in history, historicist historiography, Annales School historiography, Dilthey, Collingwood, Carr, Bloch, Febvre, Braudel, Ricoeur, Benjamin.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------------|
| ÖNSÖZ | i |
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT | v |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| TABLolar LİSTESİ..... | ix |
| GİRİŞ | 1 |
| | |
| I. BÖLÜM: TARİHSELÇİ TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE | |
| NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ..... | 23 |
| I.1. Tarihselci Tarihyazımı..... | 23 |
| I.1.1. Wilhelm Dilthey: Tarihte Nedenselliğin Hermeneutik Olarak Temellendirilmesi..... | 32 |
| I.1.2. Robin George Collingwood: Tarihte Nedenselliğin Kanıtın Çözümlemesi Olarak Temellendirilmesi..... | 44 |
| I.1.3. Edward Hallet Carr: Tarihte Nedenselliğin Tarihinin Yorum ve Değer Yargılarına Dayanan Akli Nedenlerin Seçimi Olarak Temellendirilmesi..... | 70 |
| I.2. Ara Sonuç | 90 |
| | |
| II. BÖLÜM: ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE | |
| NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ..... | 95 |
| II.1. Annales Okulu..... | 95 |
| II.1.1. Marc Bloch: Tarihte Nedenselliğin Beşeri Eylem Ögesine Dayanarak Temellendirilmesi..... | 111 |
| II.1.2. Lucien Febvre: Tarihte Nedenselliğin Olabilirlikler Olarak Temellendirilmesi..... | 132 |

| | |
|--|------------|
| II.1.3. Fernand Braudel: Tarihte Nedenselliğin Coğrafi Determinizm Olarak Temellendirilmesi..... | 141 |
| II.2. Ara Sonuç..... | 166 |
| III. BÖLÜM: TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ANNALES OKULU TARİHYAZIMI ve TARİHSELÇİ TARİHYAZIMININ ELEŞTİRİSİ...179 | |
| III.1. Paul Ricoeur: Tarihte Nedenselliğin Anlatı Olarak Temellendirilmesi..... | 181 |
| III.2. Ara Sonuç..... | 258 |
| III.3. Walter Benjamin: Tarihte Nedenselliğin Montaj Olarak Temellendirilmesi..... | 266 |
| III.4. Ara Sonuç..... | 336 |
| SONUÇ | 344 |
| KAYNAKÇA | 368 |

TABLolar LİSTESİ

| | |
|---|-----|
| Tablo II.2.1 Geleneksel Tarihyazımı ve Annales Okulu Tarihyazımının Karşılaştırılması..... | 170 |
|---|-----|



GİRİŞ

Her nedenin zorunlu olarak bir etkiye yol açtığını ve neden ile etki arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğunu anlatan nedensellik, doğabilimlerinin olguları açıklama çabasında, bireysel olgular arasındaki ilişkileri genel bir yasa altında gösterebilmek için başvurduğu bir ilkedir. Galileo'dan beri belirlenimci bir anlayışa sahip olan doğabilimleri, ele aldığı olguların öznenen bağımsız bir gerçeklik oluşturduğunu ve bu olgular arasındaki ilişkilerin niceleştirilebilir olduğunu kabul ederek rasyonel ve matematiksel bir söylem benimsemiştir. “Özellikle klasik fizik, Descartes'ın ‘doğanın doğru dili matematiktir’ özdeyişini tam olarak benimseyen bir tutumla çalışmıştır” (Özlem, 1996:30).

Bir olayın neden öyle olduğuna ilişkin açıklama çabası olarak karşımıza çıkan nedensellik, sadece bilime değil tarih felsefesine ve tarih metodolojisine de içkindir. Tarihte nedenselliğin var olup var olmadığı sorusu tarih felsefesinin temel sorularındandır ve bu soru tarihte doğa yasaları gibi insan yapıp etmelerinden bağımsız zorunlu yasallıklar mı olduğu yoksa insan özgürlüğüne yer açan olumsal bir yasallığa mı sahip olduğu tartışması temelinde ele alınmıştır.

Tarihte olguların dizilişinin olumsal mı yoksa zorunlu mu olduğu felsefi yönelimi farklı olan çeşitli filozoflar tarafından tartışılmıştır. Sözgelimi, spekülative bir tarih felsefesi geliştiren Hegel ve tarihsel materyalizmin kurucusu olarak nitelendirilen Marks, determinist bir tarih anlayışına tutunarak tarihin zorunlu olarak ileriye doğru evrilen ve gelişen bir süreç olduğu görüşünü paylaşmışlardır. Bu determinist tarih anlayışının karşısında yer alan Nietzsche, Berlin, Foucault ve Rorty gibi düşünürler ise, determinist tarih anlayışının saç ayağını oluşturan olgular arasındaki ard ardalık ilişkisini imleyen zorunluluk ve kaçınılmazlık yaklaşımını, insan özgürlüğüne yer vermediğini öne sürerek eleştirmişlerdir. Buna karşın Carr, tarihte nedensellik ilkesini kabul etmenin insanın

özgürlüğünü reddetmek anlamına gelmediğini, bu ikisinin ayrı kategoriler olduğunu öne sürerek tarihin rastlantılara dayalı bir süreç olmadığını vurgulamıştır (Carr, 1961/1991).

Yukarıdaki tartışma, 19. yüzyılda doğa bilimlerinin başarılarından etkilenerek doğa bilimleri yöntemini tarih bilimleri için de öngören pozitivism ile doğrudan ilgilidir. Pozitivist düşünce, tarihi doğa ile bir ve aynı görerek bilimsel nesnellik için tarihin de olguları toplama ve olgular arasındaki yasa bağıntılarını bulması gerektiğini öne sürmüştür. Oysa, tarihsel gerçeklik alanı bir anlam dünyasıdır ve tarihsel olgular anlam yüklüdür. Tarihçiler ele aldığı olguları seçer ve onların bazı inanç ve eğilimleri de bu seçimlerinde etkili olur. Çünkü, tarihçi içinde yaşadığı çağın insanıdır, içinde yaşadığı çağın genel ruhuyla belirlenmiştir ve dolayısıyla olgulara yönelirken belirli bir bakış açısıyla bazı olguları seçer, bazı olguları da görmezden gelir. Bu durum ise, tarihin nesnellliğini sorgulanır hâle getirmiştir. Bu sorgulama, pozitivism tarihin olgularını doğal olgularla aynı türden görmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa doğal olgular, insan eylemlerinden bağımsız olarak vardır ve doğa bilimlerinde bu olguları açıklamak, onları genel yasalara indirgemekle olanaklıdır. Buna karşın, tarihsel olgular, amaçlı eyleyen insanın özgürce gerçekleştirdiği anlam yüklü bireysel olgulardır ve yapıcı doğal olgulardan tamamen farklıdır (Özkan, 2013).

Tarihsel olgular dünyası, dil, sanat, felsefe, ahlak, din, devlet, hukuk, siyaset, teknik gibi insanlar tarafından sonradan oluşturulmuş yapay bir gerçekliktir. İnsan ürünü olan bu yapay gerçeklik ya da kültür gerçekliği, doğabilimlerinin öznenen bağımsız olarak var olduğu düşünülen doğal gerçeklik gibi özne-nesne ilişkisinden hareketle anlaşılabilir. Özneler arası ilişki, etkileşim, etkinlik, edim ve yaratımların dünyası olan insan dünyası, ancak özne-özne ilişkisinden hareketle anlaşılabilir. Dolayısıyla, doğadan kaynaklanan

belirlenim sınırlıdır. Kültür ya da insan gerçekliğinde sadece rasyonel etkenler değil, irrasyonel ve rastlantısal etkenler de söz konusudur (Özlem, 1996).

Tarih felsefesinin temel problemlerini ele aldığı çalışmasında Simmel (1892/2008), tarih felsefesine, tarihin yasalarını keşfetmek şeklinde bir görev yüklendiğini vurgulamakta ve bu bağlamda öncelikle yasanın kendisinin ne olduğunu irdelemektedir. Tarih bilimiyle yasa biliminin amaçları arasında mantıksal bir farklılık bulunduğunu öne süren Simmel'e göre, yasanın düşünsel bir karakteri bulunur ve hiçbir köprü ondan hareketle somut gerçekliğe götürmez. Gerçek, daha ziyade tamamen yasanın dışında özel bir eylem aracılığıyla konulmuş olmak zorundadır. Bu noktada, Simmel tarih bilimini, gerçekten olmuş olan şeyi anlatmak durumunda olan gerçeklik biliminin ta kendisi olarak görmekte ve bu karakteriyle tarih bilimini, yasa biliminin en karşıt kutbuna yerleştirmektedir. Çünkü, tarih biliminin içeriğini oluşturan zamanı ve yeri belli durum, yasa bilimi için tamamen önemsizdir. Yasalar bize olayların yalnızca imkanını ve onların tespit edilmiş ilişkilerinin gerçekliğini anlatır, ama onların kendisini anlatmazlar. Diğer bir ifadeyle, yasa biliminin mutlak mükemmelliği kendi başına bizi dünyada neyin gerçekten olduğu veya olmuş olduğu bilgisine götürmez.

Simmel (1892/2008) için, tarihsel görüngüler bir araya gelmiş pek çok şartın ürünleridir ve bu nedenle asla bir doğa yasasıyla anlaşılabilirler. Yasa bilimi için kesinlik olan şey, tarih bilimi için yalnızca bir imkan olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü, tarih alanında tamamen aynı gibi görünen durumun ya da olayın tamamen farklı sonuçlara doğru ilerlemesi mümkündür. Simmel'e göre, bütün insanlık tarihi genel dünya olayının bir parçasıdır ve bu nedenle dönemlerinin her birinin gelişimi sayısız şartlara bağlıdır. İnsanlık tarihi, başı ve sonu yalnızca kozmik güçlerle ilişkili, onların etkisinde olan kendi içine kapalı bir bölüm değildir. Sözelimi, bir insanın gelecekteki tutumunun sırf onun

geçmişinden hareketle anlaşılmaya çalışılması bizi oldukça kısıtlar. Çünkü, o insanın içinde o ana kadar birikmiş gerilim güçlerinden başka, onların yönünü ve yoğunluğunu ayarlayan sayısız başka güçler ona etki eder. Benzer şekilde, insanlığın hayatını da, eski dönemleri içlerinde gelecek dönemlerin tam bir içsel sürekliliğini oluşturacak çekirdekler taşıyan kendine yeterli bir gelişim olarak göremeyiz. Varolan güçlere yabancı bir güçler çerçevesinden kaynaklanan etkiler, sürekli gelişimi keserler ve şartların gelecek vaat eden eşitliğini hiç beklenmedik bir sonuç farklılığına götürebilirler. Dolayısıyla, Simmel, tarih yasalarının, ancak şimdiye kadarki tarihsel durumlara katılan ve bunların gelişimini etkileyen kozmik etkenlerin sabit olması durumunda ya da çok değişken bölümler yerine dünyanın genel durumunu konu edinseydi mümkün olabileceğini öne sürer.

Bu noktada, tarihin yasalarla değil, yorumla ele alınabileceğini vurgulayan Simmel, “tarihi anlamlandıran şeyin ancak yorum” (Simmel, 1892/2008:62) olduğunu belirtir. Ona göre, eğer biz dış olay arkasında bir anlam, dış eylem arkasında bir niyet, dış belirlilik arkasında bir his aramazsak, o zaman tarih diye bir şey de olamaz. Simmel için, dış tabiatı öğrenirken nesnelere salt fenomenliğinin karakterinin onların gerçek nedenselliğini hazırlayan güçlükten kendimizi kurtarmak isteriz. Bunu, onların temelinde yatan şeyi ve onları çağıran kendinde şeyi (dingansich) ihmal ederek yaparız, çünkü bu şey asla bizim görüş alanımıza giremez. Pratik tabiat araştırmasında haklı olarak görüngülerini kendinde şey olarak ele alırız ve ilişkilerini sanki aralarında gerçek ve üretken bir nedensellik hüküm sürüyormuş gibi görürüz. Buna karşın, tarih biliminde bilgi malzemesinin bu tek çizgi durumu söz konusu değildir. Dışsal tarih olayı, içinde bir görüngünün bir sonrakini doğuran sebep olarak görülebileceği bir dizi oluşturmaz, tersine bu, birinciyi de doğuran ruhsal sebeplerin devam eden gelişiminden ortaya çıkar. Bu ruhsal nedenler, duyusal olaylarla karşılaştırıldığında bize doğrudan verilmemiştir, tersine,

özgürce oluşturulmuştur. Bu nedenle, aynı görünen tarih manzaralarının çok farklı nedenler bileşiminden ortaya çıkma ihtimali, dış tabiatınkinden çok daha büyüktür ve dolayısıyla tarih olayının gözlenmiş dizisi bizi çok daha az bir yasa tespitine götürür.

Sonuç olarak Simmel, metafiziksel tasarımların dünya olaylarının bir prolepsisi (bir kavramın deneyden önce oluşması) olması gibi, tarih yasalarını da tarihsel olayların pozitif bilgilerinin bir prolepsisi olarak görmektedir. Söz konusu prolepsis, tarihsel bilgiye ulaşmada çıkış ya da geçiş noktalarını oluşturur. Çünkü, tarihsel hayatı oluşturan atomların gerçek ilişkilerini ifade eden yasaların şimdilik bilinmediğini ve bu nedenle ruhumuzun görüngülerin akışında sağlam görüş açıları aramak alışkanlığında olduğunu öne süren Simmel, aslında hiçbir şey ifade etmeyen görüngüleri, tarihsel hayat hakkında yön bulmada yardımcı olan soyut kurallara bağladığımızı ifade etmektedir. Böylece, tarih yasaları Simmel'e göre, grupların farklılaşması ve entegrasyonu, bunların hareketlerindeki maddi ya da manevi itici güçler, yönetim biçimlerinin dönüşümü, hayat belirtilerinin artışı ve azalışı gibi konularda ilk yönü bulmamızı sağlarlar. Bunlar, aynı metafiziğin yaptığı gibi, tarihin tipik görüngülerinin geçici bir özetini sağlayarak, tek tek gerçekler hakkında ilk yönün bulunmasına yardım ederler. Görüngülerin yön verici, soyut özetleri ya da düzenleyici bir ilke olarak kendini gösteren tarih yasaları her zaman ve her yerde kendini belli eden yasalar değildir, tersine bileşenlerinin birleşmesine göre kah öyle kah böyle ortaya çıkan, zamansal değişime tabi olan karmaşık görüngülerdir ve bir şeyi açıklamak şöyle dursun, kendileri açıklanmayı gerektirirler.

Bu bağlamda, tarih metodologları tarih yasaları düşüncesine ilişkin farklı perspektiflere sahiptirler. Buna karşın, hiçbiri, bilimlerdeki gibi, nedensellik ilkesinin iş gördüğünden şüphe etmezler. Tarih metodologlarına göre, tarih de sonuçta doğa bilimlerindeki gibi nedenlerin incelenmesidir. Çünkü, tarihçi tarihyazımı ve araştırmasında

olaylarla ilgili neden ve nasıllara yanıt vermek, yani olayların nedenlerini göstermek zorundadır. Buna rağmen, tarihin bir bilim olarak konumlandırılıp-konumlandırılmadığı sorunu tarihin, tarih biliminin ve tarih felsefesinin ortak bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki problem, en genel anlamda bir metodoloji problemidir. Çünkü, bir bilgi alanının bilim olabilmesi için, ki bu ister doğa bilimleri olsun ister kültür bilimleri olsun bir metodolojiye sahip olması gerekir. Doğa bilimlerinde genel kabul gören ve onaylanan bilimsel yöntem, kendisine referans olarak nedensellik ilkesini almaktadır. Yani, doğa bilimlerinde kabul gören şey, iki olay arasındaki öncelik ve sonralık sırasına göre ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin benzer olaylarda da genellenmesidir. Fakat kültür bilimlerinde, kültür bilimlerinin yöneldiği nesnenin insan olması ve insanın özgürce yapıp etmeleri olması nedeniyle, doğa bilimlerinin tutunduğu nedensellik ilkesi kültür bilimlerinde birtakım sorunlara, tıkanıklıklara yol açmaktadır. Tarihin nesnesi, geçmişte olup bitmiş insan eylemleri olduğundan ve öznesi de insan olduğundan, tarihte doğadaki gibi kesin ve genellenebilir neden sonuç ilişkilerine ulaşamaz. Çünkü, kültür dünyasında doğada var olmayan özgürlük, diğer bir ifadeyle insanın özgür iradesiyle yapıp etmeleri söz konusudur. Dolayısıyla, metodoloji problemi tüm kültür bilimlerinde olduğu gibi, tarih biliminde de karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu probleme tarihsel olarak bakıldığında, Antikçağ'da bir tarih yazıcılığından ve döngüsel bir tarih bilincinden bahsetsek de, söz konusu tarihyazıcılığına eşlik eden bir metodoloji probleminden söz edemeyiz. Ancak yine de, Herodotos ve Thukidides Antikçağ'da tarih yazıcılığına ilişkin iki farklı yönelimin başlatıcısı olarak görülmektedir. Herodotos'da hikaye edici tarzda bir tarihyazımı söz konusuyken, Thukidides'de günümüzdeki anlamında olmasa bile kabaca nedensellik kavrayışının ilk izlekleri görülür. Öte yandan, tarihin 19. yüzyıla kadar bir bilim statüsüne (metoda) kavuşamamasının en önemli suç ayağını, Aristoteles'in yapmış olduğu bilimler

sınıflandırması oluşturur. Aristoteles, *Metafizik* VI. kitap 1. bölümde bilimleri pratik (*praktike*), poetik (*poietike*) ve teorik (*theoretike*) bilimler olmak üzere üçe ayırarak inceler (1952/1996, 1025b-15:293). Pratik bilimlerin amacı eylemdir ve etik ile politika bu bilimin içinde yer alır. Yararlı ve güzel ürünler üretmeyi amaçlayan poetik bilimleri, sanat ve zanaat oluşturur. Metafizik, fizik ve matematik ise, en yüksek iyiyi bilme amacıyla olan teorik bilimleri oluşturur. Aristoteles *Poetika*' da, şiir ile tarihi karşılaştırarak şiirin tarihe göre daha felsefi olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihçi ile şair arasındaki fark tarihçinin düzyazı biçiminde, şairin ise nazım biçiminde yazmasından kaynaklanmamaktadır. Aristoteles için, Herodotos tarih yapıtını nazım biçiminde yazmış olsaydı bile, bu durum Herodotos'un yapıtını bir tarih yapıtı olmaktan çıkarmayacaktı. Tarih ve şiir arasındaki asıl farklılık, tarihçinin tekil olana şairin ise tümel olana yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihçi gerçekten olmuş olanı, şair ise, olabilir olanı ele alıp anlatır. Sözelimi, tarihçi Komutan Alkibiades'in neler yaptığını, başından neler geçtiğini tek tek anlatırken, şair, insanın böyle ya da şöyle konuşmasını, böyle ya da şöyle eylemde bulunmasını, yani olabilme olasılığı taşıyan davranış ya da özelliklerini anlatır. Bunun için şiir, Aristoteles'e göre, tarih yapıtına oranla hem daha felsefi hem de daha üstündür (Aristoteles, 1966/1987, 1451b:30-31). Görüldüğü gibi, Aristoteles, olanı konu edinip tikel olayları betimleyen tarih karşısında, olabilir olanı konu edinip genelin bilgisini amaçlayan şiire bir öncelik ve önem atfetmiştir (Collingwood, 1965/2000:51).

Aristoteles'in bilimlere ilişkin yapmış olduğu tasnifte, tarihi şiirin altına yerleştirerek teorik bilimler karşısında değerden düşürmesi, Özlem'in (2010) de belirttiği gibi, *theoria-historia*, *theoria-empeiria*, akıl-deney şeklinde karşıt kavram çiftleriyle felsefeye girerek tarihin uzun yıllar boyunca bir bilim olarak konumlandırılmamasına zemin oluşturmuştur. Aristoteles'in yapmış olduğu söz konusu sınıflandırma, Francis

Bacon'ın yapmış olduğu bilimler sınıflandırmasına kadar geçerliliğini korumuştur. Yeniçağ'da, doğa bilimlerinin metodolojik kuramcısı olarak kabul edilen Bacon, *theoria*'nın sadece rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceğini, *theoria*'nın *empeiria*'ya dayanması gerektiğini öne sürerek doğa bilimlerinin metodolojisinin temelini atmıştır. *Theoria-empeiria* karşıtlığını kaldıran ve bilimi, doğabilimleri örneğine göre konumlandıran Bacon, tarihi bilimden dışlayarak *theoria-historia* ayrımını devam ettirmiştir. Bilimlere ilişkin sınıflandırmasına *Novum Organum*'da yer veren Bacon, söz konusu çalışmasında, bilginin farklı dallarının insan zihninin farklı yetilerine karşılık geldiğini öne sürer. Bacon'a göre, felsefe –felsefe de kendi içinde Tanrı'yı, doğayı ve insanı konu alması bakımından üçe ayrılır- akla; edebiyat ya da şiir imgeleme; tarih ise belleğe karşılık gelir. Aristoteles'in tersine, teorik ve pratik disiplinleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmayan Bacon, söz konusu disiplinleri yakınlaştırmaya hatta birleştirmeye çalışmıştır (Bacon, 1878/1999). Buna karşın, tarihi, bir anımsama olarak gören ve tarihsel araştırma için herhangi bir yöntem öne sürmeyen Bacon'ın buradaki temel argümanı, tarihin nesnesinin geçmişte yaşanmış insan eylemlerinden oluşmuş olması nedeniyle doğrudan gözleme açık olmamasıdır. Bu nedenle, Bacon için, tarihte doğa bilimlerinin tutunduğu türden bir nedensellik ilkesi söz konusu olamaz. Ona göre, tarihte, genel-geçer genellemelere gidilemeyeceğinden, bilim eşittir doğa bilimi ön kabulünün dışında kalır. Görüldüğü gibi, Aristoteles'in bilimlere ilişkin sınıflandırmasının ardından Bacon'ın doğa bilimleri için geliştirmiş olduğu deney ve gözleme dayanan metodoloji de, tarihin 19. yüzyıla kadar bir bilim statüsü kazanamamasına neden olmuştur.

19. Yüzyıl tarihsel düşüncesi ise, Aydınlanma dönemi tarih felsefesinin temel niteliği olarak görülen iyimserlik ve buna eşlik eden ilerleme öğretisini kabul etmekteydi. Çünkü, 19. yüzyılın büyük bölümünde tarih düşünürleri bir yandan ilerlemenin

olanaklılığına inanılması için dayanaklar sağlamaya, diğer yandan da tarihsel iyimserlik için bir tür haklılaştırma sunmaya, en az 18. yüzyıldaki düşünürler kadar uğraş vermektedir. Gerçekçi bir bakış açısına sahip olan 19. yüzyıl tarihsel düşüncesinin gerçekçiliği, genel hatlarıyla ilerleme ve iyimserlik için gerekli dayanakların peşine düşmüş bir arayıştan ibaretti ve bunu yaparken de 18. yüzyıl tarih düşünürlerinin gereken dayanakları sağlama konusunda başarısız olduklarını öne sürüyorlardı (White, 1991/2008:72). 19. Yüzyıl Avrupa kültüründe, kendilerini gerçekçi olarak sunan Pozitivistler ve Sosyal Darwinistler, her alanda kendi gerçekçiliklerini doğal süreçlerle uğraşan fizik bilimlerinin sağladığı türde bir kavrayışla tanımlayarak, bilimsel yöntemin tarih, toplum ve insan doğasına da uygulanması gerektiğini savunuyorlardı. Çünkü, genel olarak bilimselci bir yönelimleri olmasına rağmen 19. yüzyıl düşünürlerinin gerçekçi isteklerini biçimlendiren şey, tarihsel dünyayı anlamayı hedefleyen her tür çabanın, sadece fiziksel süreçleri kavramaya yönelik insani çabada bulunmayan bazı sorunlar ve zorluklarla karşılaştığının farkına varılması olmuştur. Bu sorunların en önemlisini yaratan olgu, tarihsel süreci anlamaya çalışan araştırmacının, doğal süreci anlamaya çalışan araştırmacının hiç yaşamadığı şekilde, bu süreç tarafından kuşatılması ya da sürece dahil olmasıydı. İnsanın hem doğa içinde hem de dışında yer aldığı, doğal sürece katılmasına rağmen, bilinç düzeyinde bu süreci aşabileceği, bu sürecin dışında bir konuma yerleşebileceği ve bu süreci insani olmayan ya da insan ötesi olduğu gösterilebilecek doğal bütünleşme düzeylerinde tezahür ettiği haliyle görebileceğinin meşru olarak savunulabileceği yönünde bir düşünce hakimdi. Ancak iş, tarih üstüne düşünmeye gelince, doğanın tüm varlıkları arasında yalnızca insanın tarihi var gibiydi. Bütün pratik amaçlar bakımından tarihsel süreç, yalnızca genel olarak insani bir süreç biçiminde var oluyordu ve insanlık, tarihsel adı verilen sürecin kavranılabilir tek tezahürünü oluşturduğundan bu

süreç hakkında arı fiziksel, kimyasal ve biyolojik boyutları içinde doğa hakkında meşru bir şekilde yapılabilecek türden genellemeler yapmak imkansız görünüyordu. Doğa bilimlerinde gerçekçilik, doğal süreçlerin çözümlenmesine yönelik olarak Newton'dan beri geliştirilmiş olan bilimsel yöntemle özdeşleştirilmişti. Ancak, gerçekçi bir tarih anlayışının nelerden oluşabileceği, insan, kültür ve toplum gibi terimlerin tanımlanması kadar sorun yaratıyordu (White, 1991/2008:69-70). İşte, bu sorun, ilk olarak 19. yüzyılda Alman Tarih Okulu'yla birlikte ele alınıp aşılmaya çalışılsa da, esas olarak, özellikle Dilthey'in sistematik çalışmalarıyla birlikte olgunluk seviyesine ulaşmıştır.

Doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan tarih, "hem geçmişte meydana gelmiş olayları belirtir hem de geçmişin tarihçilerin çalışmalarında yeniden kurulup aktarılmasını ifade eder" (Tosh, 1984/1997:vii). Tarih bilimi, bu yaşanmış geçmişi kendine konu edinir ve yaşanmış geçmişi kronolojik olarak kayıt altına alır. Tarih metodolojisi ise, hem tarih biliminin hem de tarihçinin bilgi edinme yollarını soruşturan bir metodoloji eleştirisi olarak belirir. Tarih metodolojisinin kökeni, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında Alman Tarih Okulu'yla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Antik dönemden beri süregelen *theoria-istoria* karşıtlığı 19. yüzyılda ilk olarak Alman Tarih Okulu'yla birlikte ele alınıp aşılmaya çalışılmıştır. Hem doğal olgular hakkındaki tanıklık (deney) bilgisi, hem de insani-toplumsal olaylar hakkındaki haber bilgisi -*historia*- anlamına gelen *istoria*'nın karşısında konumlandırılan *theoria* karşıtlığını aşma, 19.yüzyılda Alman felsefe geleneği içinde iki ana yönelim doğrultusunda gerçekleşmiştir. Birinci yönelim, Alman idealizminin (Fichte, Schelling ve Hegel, Kant'ın izindedirler ve Alman idealistleri Kant'ın tarihe özgürlük tarihi olarak bakma düşüncesinden hareket ederler) yönelimidir ve burada felsefe tarih karşıtlığı, felsefenin tarihi tümüyle kavrayabileceği varsayımından hareketle aşılmak istenir. İkinci yönelim ise, Herder'den başlayıp Alman Tarih Okulu üzerinden

Dilthey'a kadar uzanan bir yönelim olarak felsefe-tarih karşıtlığını, tarih disiplinine doğabiliminden farklı bir bilim olarak bakmak ve bu bilimin dayanacağı ilke ve yöntemlerin (anlama yöntemi) doğabilimlerinin dayandığı ilke ve yöntemlerden ayrılığının vurgulanması yoluyla aşılma istenir. Özellikle Herder, Alman idealizminin öne sürdüğü felsefenin tarihi kavrayabileceği argümanının tam tersine, her şeyin tarihsel olduğu argümanından yola çıkmıştır. Tüm bilme etkinliklerimizin tarih olduğu argümanından yola çıkan Herder, tarih bilimini bilimler arasında merkeze yerleştirmiş ve bu alanın metodolojisine odaklanmıştır (Özlem, 2010). Herder'e (akt. Özkan, 2013:9) göre, "insan dünyası mekanik nedensellikte belirlenmiş bir doğa değildir. Söz konusu dünya, doğal dünyanın tersine, yüksek amaçlarla belirlenmiş ereksel yapıda bir doğadır." Herder için, edilgin olmayan ve yönlendirme taşımayan her şey amacını kendi içinde bulmak zorundadır. "Bizler, mıknatıs çubuğunun hep kuzeye yönelmesinde olduğu gibi, bizim dışımızda bulunan ve sınırsız ve boşuna bir çaba ile erişmeye gayret etsek de asla ulaşamayacağımız bir tam belirlenmişlik noktasına yönlendirilmiş olarak yaratılmış olsaydık, kendimizi sadece kör makineler olarak görürdük" (Herder, 1880/2006:23). Oysa, doğadaki mekanik nedenselliğin tersine, "insanlık kendi içkin yasalarına göre varolur ve insanda hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amaç yoktur" (Herder, 1880/2006:23). İnsanı, tüm öteki varlıklardan ayıran çizgilerin bütünü anlamına gelen hümanite, tarihin ereğidir ve tarihin neliğini oluşturur. Tarihte bir iyinin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur ve insan doğası bu amaca göre organize olmuştur. Tüm toplumsal durumlarda ve toplumlarda insan bir anlam boyutu içinde varolur. Onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey değildir. Hümaniteyi ise, soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar. Çünkü, insan kendisini yapar, o kendi durumunu kendisi için daha iyi bildiği şeye göre

kendisi kurar. İnsanlık ne ise o olan ve ne olabileceksen o olabilen bir şeyse, o kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğadışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini ve hümanitesini kurmak zorundadır. Böylece, insanlık her zaman insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur (Herder, 1880/2006:24-28). İnsanın, kendi amaçlı ve özgür eylemleriyle tarihe anlam veren bir varlık olduğuna dikkat çeken Herder, tarihsel gerçeklik ile doğal gerçeklik alanlarının farklı doğalarını ayrıntılı bir şekilde serimleyerek hem tarih felsefesi hem de tarih bilimi için anlama yöntemini önermiştir. “Doğa, nedensel ilişkiler kurularak incelenebilecek bir doğal olgular alanıyken, tarih teleolojik olarak incelenebilecek tinsel varlık alanı” (Özkan, 2013:99) olduğundan, doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanını kavramada empirik yöntemler işe yaramazlar. Bu alanda anlama adı verilen özel bir yönelime ihtiyaç vardır.

Görüldüğü gibi, tarih felsefesinde nedensellik sorunsalı, metodoloji bağlamında Alman Tarih Okulu’nun temellendiricisi olan Herder ile birlikte ortaya çıkmıştır. Herder, tarihin bir bilim olarak konumlandırılabilceğini iddia etmiş ve bu bağlamda tarihe, doğabilimlerinden farklı bir metodoloji ile yönelinmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır. Herder’e göre tarih, tıpkı doğabilimlerinde olduğu gibi nedenlerin incelenmesinin bilimidir. Fakat, tarihteki nedensel süreçlerin işleyişi doğadaki işleyiştan farklılık gösterir. Tarihsel olaylar doğadaki olaylar gibi genellenebilir kesin bir yasallığa sahip olmadığından betimleyici ve yorumlayıcıdır. Nedensellik ilkesinin temellendirilişinde anlamayı, tarih felsefesinin metodolojisini belirlemede merkezi bir dayanak haline getiren Herder, böylece kendisinden sonra Dilthey, Collingwood ve Carr’a kadar uzanacak olan bir tarih metodolojisi geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Söz konusu gelenek, tarihselci bir

tarihyazımını benimseyerek tarihte metodoloji sorununa yönelik almış olduğu anti-pozitivist tutumla, tarih metodolojisine çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Tarihte metodoloji sorununa yönelik bir diğer katkı ise, 20. yüzyılın başlarında, Antik Yunandan 19. yüzyıla kadar süregelen geleneksel tarihyazımına karşı olarak ortaya çıkmış, daha geniş ve daha insani bir tarihin peşinde olan Annales Okulu'ndan (Fransız Tarih Okulu) gelmektedir. Geçmişe yaklaşımları, “bireysel ve hususi olayları aşma” (Skinner, 1985/2013:30) çabası olarak karşımıza çıkan Annales Okulu, 1929 yılında Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in *Annales* (Annales d'histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte kurulmuştur. Ancak söz konusu okul, kendi içinde heterojenlik gösterdiğinden üç ayrı evreye ayrılmaktadır. Belirlemci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçileri, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahiptirler. 1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan Annales'in birinci kuşağı Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılır ve bu kuşak iradecidir. 1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, özellikle Fernand Braudel ile bilinir ve bu kuşak tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakış açısını benimser. Nitekim Braudel'de coğrafi belirlemcilik net bir şekilde karşımıza çıkar. 1968 yılından itibaren ise, Jacques Le Goff'u ile birlikte Annales'in üçüncü evresinin başladığı kabul edilir ve bu kuşakta ibrenin yine Annales'in birinci kuşağında olduğu gibi iradecilik yönüne kaydığı görülür.

Annales Okulu'nun üç ayrı evresi heterojenlik göstermekle birlikte, bu evrelerde ortak olan bazı karakteristikler de bulunmaktadır. Annales Okulu tarihçileri, tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde görüp, tarihçinin çalışmalarını arşivlerdeki birincil kaynak ve belgelerin eleştirel bir şekilde incelenip yorumlanmasıyla sınırladığı ve böylece adeta bir belge fetişizmine yol

açtığı gerekçesiyle pozitivist tarih anlayışını eleştirir. Pozitivist bakış açısının desteklediği dar uzmanlaşmaya karşıt olarak coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yapılması gerektiğini vurgulayarak disiplinler arası bir yaklaşımı savunan Annales Okulu tarihçileri, ‘büyük kişiliklerin tarihi’ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih –toplumsal tarih- geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri olan bu okul, uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür terimini tarihe uygulamışlardır.

Annales Okulu, zaman ve mekan boyutunda çok geniş bir çeşitlilik gösteren sentezler yaparak tarihsel bakış açısını hem zenginleştirmiş hem de tarih çalışmalarında gerileksel metot ve karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmıştır (Tosh, 1984/1997). Ancak daha da önemlisi, tarihsel zamanın çoğulluğuna ilişkin bir düşünce ortaya koymalarıdır. Annales Okulu tarihçilerinden Fernand Braudel’in tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi, 19. yüzyılın diyakronik bir tarihsel zaman anlayışından kesin bir kopuşu gösterir. Üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı olduğunu öne süren Braudel (1963/1996:26) “tarihin gelip geçici olan birey ve yapılarla değil, evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak değerlendirmesi gerektiğini” belirtir ve insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53).

Öte yandan, egemen olan pozitivist tarih anlayışını eleştirerek tarihte metodoloji sorununa yönelik olarak çeşitli katkılar sağlamış olmalarına karşın, gerek tarihselci tarihyazımı gerek Annales Okulu tarihyazımı farklı açılardan eleştirilmiştir.

Nitekim, Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu ve uzun sürenin en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını iddia etmektedir. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan Ricoeur, tarihin anlatısal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatısal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söyleme olan bağından kaynaklanır. Çünkü, Ricoeur için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

Tarihselci tarihyazımı ise, Walter Benjamin tarafından, bu tarihyazımının kullandığı empati yönteminin, galip gelenlerle özdeşim kurmaya hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, tarihselciliğin geçmişteki olayların gerçek

imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiğini ve bunun da egemen sınıfların işine yaradığını öne sürmüştür.

Çizgisel- ilerlemeci ve bütünleştirici tarih anlayışlarına karşı çıkan Benjamin (1937/2007:45), “nesnesini salt olgusalıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini” savunur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini belirtir. Bu noktada, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak montajı yerleştiren Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. İlerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan tarih anlayışını montaj yöntemine dayandırarak, ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde arar. Montaj yönteminin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, “geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla” (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Bu yöntemle, “geçmiş, bellek olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir” (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Böylece, Benjamin için, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeylerin kurtarılması gerçekleşir. Diğer

bir ifadeyle, binlerce yıldır egemen sınıflar tarafından ezilen ya da görmezden gelinen sınıfların hem geçmişte hem de şimdi'de kurtuluş ve özgürlüğe kavuşmalarının yolu açılır.

Görüldüğü gibi, tarihte nedensellik ilkesine ilişkin farklı perspektiflerin öne sürdükleri görüşler, tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmesine karşın, tarihin bir bilim olup olmadığı tartışması geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen devam etmektedir. Tarihin bir bilim olarak konumlandırılıp konumlandırılmadığı sorunu, tarih felsefesinin ve tarih biliminin ortak bir problemidir ve burada söz konusu olan en genel anlamda bir metodoloji problemidir. Tarihte metodoloji problemi ise, tarihte nedensellik sorunu üzerinde yükselir. “İnsanların olup-bitmiş tüm yaşantılarının yanı sıra bu yaşantılara ilişkin yapılan incelemelerin bir anlatımı veya açıklaması olan tarih” (Walsh, 1951/2006:15), kendisini bir bilim olarak konumlandırmak istemekte, ancak nesnesinin geçmişte yaşanmış iradi insan eylemleri olması nedeniyle doğa bilimlerinin tutunduğu türden bir nedensellik ilkesine tutunamamakta ve genel-geçer doğrulara ulaşamamaktadır. Aslında, bu sorunsal, Snow'un (1993/2005) edebi entelektüeller (edebiyat, beşeri bilimler) ve doğa bilimcileri (fen bilimleri) arasındaki bölünmüşlüğü vurgulamak için kullandığı “iki kültür” betimlemesiyle açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Doğa bilimcilerinin edebi entelektüellerden üstün tutulduğunu, bilim denildiğinde daima fizik veya doğa bilimlerine göndermede bulunulduğunu vurgulayan Snow, bu durumu, Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan uzmanlaşma ve işbölümünün doğal bir sonucu olarak görse de, söz konusu sorun aslında sadece farklı bilgi alanlarının bir ayrımı ya da bölünmüşlüğü şeklinde gözükmemektedir. Çağımızda, sadece doğa bilimleri ve beşeri bilimler arasında bir bölünmüşlüğe şahit olmamaktayız, bu bölünmüşlüğün yanı sıra din, milliyetçilik ve etnik bağlılık gibi konulardaki bölünmüşlüğün küresel boyutlarda yaşandığını da görmekteyiz. Snow'un “iki kültür”

şeklinde ifade ettiği ayırım ya da bölünmüşlük, bize göre esas olarak, White'ın da vurguladığı gibi, Batı-Avrupa-merkezci medeniyetler ile Batı-Avrupa-merkezci olmayan medeniyetler arasındaki bir ayırım ya da bölünmüşlüğün bir tür yansıması görünümündedir.

White (1991/2008) Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürler), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı olmalarına dikkat çekmektedir. Batı-Avrupamerkezci kültür tarafından her yönden adeta bir kuşatılmışlık içinde bulunan Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürlere, Batı kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görüp, tektipleştirici, hegemonyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etmektedir. Oysa ki bu durumun, tür olarak bütün insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olduğu aşıkardır.

Snow'un 'iki kültür' ayırımının tersine, Dilthey'in vurguladığı gibi, tüm bilimler kendi tarihidir, tarihinden yoksun değildir. İnsani varoluşumuz olarak kendi kimliğimiz, toplumsal kimliğimiz, kavramlarımız, anlam vermelerimiz, tüm bilme etkinliklerimiz ve nihayetinde tür olarak insanlık, daima kendi tarihi olarak vardır. Tarihsel bir varlık olan insan geçmişle ilgili 'nereden geldik?', şimdiyle ilgili 'neredeyiz?' sorularından hareketle geleceğe yönelir ve ona yön vermeye çalışır. İnsanın bu çabasinda, tarih bize, doğabilimlerindeki gibi kesin öngörüler sunmasa da, geçmişteki olaylardan dersler çıkararak var olan ya da ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin daha doğru bir perspektife sahip olmamızı sağlar.

Collingwood'un (1946/2013:43) da belirttiği gibi, "tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir" ve insanın ne yaptığını, onun ne olduğunu öğretmesi, tarihin en başat değerini oluşturur. Hiç şüphe yok ki bugün biz, insanlık tarihini belirleyip geleceğe yön

verecek olan bir dönemden geçiyoruz ve büyük bir ihtimalle ileride tarih kitaplarında yer alacak olan olayların bir tür tanıklığını yapıyoruz. Dolayısıyla, bu süreç içinde ortaya konulacak olan her çalışma, her ürün tarih felsefesiyle, tarih bilimiyle ve tarih metodolojisiyle uğraşanlar için hiç şüphesiz tarihi bir belge niteliğinde olacaktır ve tarihi anlama ve anlamlandırma çabasında bir tür projeksiyon işlevi görecektir.

Tarihi anlama ve anlamlandırma çabasında tutunulması gereken başat ilke ise, nedensellik ilkesidir. Tarihte nedensellik ilkesine tutunmadan, şimdiden, geçmişe doğru bakış temellendirilemez. Çünkü, insanın geçmişle ilgili ‘nereden geldik?’, şimdiyle ilgili ‘neredeyiz?’, geleceğe yönelik ‘nereye gidiyoruz?’ şeklindeki soruları pür anlam sorularıdır. Pür anlam soruları ise, insanın kosmostaki yerini belirleyen temel sorulardır. Dolayısıyla, nedensellik ilkesi, tarih metodolojisinin tüketilemeyecek bir problem öbeğini oluşturması bakımından tarih metodolojisinin en temel kavramı ve merkezi bir problemi olarak karşımızda durmaktadır.

Özel çıkarlar çerçevesinde şekillenerek pervasızca pay alma savaşlarının yaşandığı çağımızda, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyler gözden kaçmakta ya da kaçırılmakta ve bellek, tarihsel bilgi alanına ait deneyimler toplamını imleyen kolektif olma özelliğini yitirmektedir. Günümüzde, birbirinden farklı çıkar, düşünce ve inanca sahip grup ve toplumlar arasında anlaşmazlıklar, tartışmalar ne yazık ki çatışma ve savaş boyutundadır. Tarihin çeşitli dönemlerinde bireylerin, grupların ve toplumların bir arada hoşgörü ve barış içinde yaşamalarına olanak tanıyan oluşumların anlaşılabilmesi, aynı zamanda, tarihsel bir varlık olan insanın geçmişteki tarihsel bir değer taşıyan düşünsel ve eylemsel tüm yapıp-etmelerini konu edinen tarihin de anlaşılması anlamına gelmektedir. Tarihin tam olarak anlaşılması ise, tarihin kayıt altına alınmasıyla, yani, tarihyazımıyla mümkündür. Tarihyazımında farklı yönelimlere sahip olan tarihçilerin perspektifleri,

ortaya koydukları çalışmalarını dayandırdıkları tarihsel bir olaydaki başat kabul edilen neden ya da nedenleri de doğrudan etkiler. İşte bu çalışmada, tarih metodolojisinde farklı yönelimlere sahip olan tarihyazımlarının, tarihte nedensellik ilkesine ilişkin temellendirmeleri, böyle bir anlamaya katkı sağlayacağı düşüncesiyle karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmuştur.

Bu noktada, tarihin bir bilim olduğu kabulünden hareketle, bu çalışma tarih metodolojisinin temel problemlerinden biri olan tarihte nedensellik sorunsalına odaklanarak, söz konusu sorunu, felsefe tarihinde kendilerini, birbirine karşıt metodolojilere sahip yaklaşımlar olarak konumlandıran tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektifinden ele alıp incelemiştir.

Ayrıca, bu çalışma, tarih metodolojisinde farklı yönelimlere sahip iki karşıt tarihyazımı olarak kendilerini konumlandıran tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımının nedensellik ilkesine ilişkin kavrayışını karşılaştırmalı bir analize tabi tutarak, bu alanda daha önce gerçekleştirilmemiş olan bir çalışmayı bütüncül, sistemli ve sorgulayıcı bir biçimde aktüel hale geçirmekte ve böylece her iki yaklaşımın tarihte nedensellik ilkesine ilişkin sağladıkları içeriğin birlikte ele alınıp değerlendirilmesine olanak sağlayarak ilgili alanyazına katkıda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımının perspektifinden tarihte nedensellik ilkesinin incelenmesi, bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma olmasını sağlamakta ve dolayısıyla farklı ana bilim dallarının ileride yapacakları benzer konudaki çalışmalara teorik bir zemin sunarak yol gösterici olacağı da düşünülmektedir. Diğer bir ifadeyle, gelecekte tarihte nedensellik konusunda akademik çalışma yapacak olan felsefe alanındaki araştırmacıların yanı sıra, nedensellik kavramıyla ilişkilendirilebilen diğer kavramlar ya da değişkenler

üzerine çalışan alan dışındaki araştırmacılar için de bu çalışmanın yol gösterici olacağı beklenilmektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, bu araştırmanın ana temasını tarihte nedensellik ilkesinin oluşturması ve söz konusu kavramın Felsefe Ana Bilim Dalı'nda çalışılmış olması, veri toplama yöntemine ilişkin olarak literatür taraması yönteminin kullanılması gerekliliğini doğurmuştur. Bu doğrultuda, kaynakçada verilen eserler araştırmacı tarafından ayrıntılı, sistemli ve sorgulayıcı bir şekilde incelenerek, tarih metodolojisine ilişkin olan nedensellik ilkesi önce tarihselci tarihyazımı perspektifinden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken Wilhelm Dilthey'in, Robin George Collingwood'un ve Edward Hallett Carr'ın kendi yapıtları olan temel eserleri başlıca yol göstericiler olmuştur. Ardından, söz konusu ilke Annales Okulu tarihyazımı perspektifinden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, Annales Okulu'nun önemli temsilcilerinden olan Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in yine kendi temel eserleri ışığında yapılmıştır. Son olarak, Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün söz konusu yaklaşımlara ilişkin eleştirileri analiz edilirken de, Benjamin ve Ricoeur'ün yine kendi temel eserlerine başvurulmuştur. Bunun yanı sıra, değişik yazarlar tarafından kaleme alınan ve bu çalışmanın konusuna katkı sağlayacağı düşünülen çeşitli kaynaklar da bu çalışma da önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çalışmada tarih felsefesinde metodoloji problemi ele alınırken, nedensellik ilkesi, sadece tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektiflerinden değerlendirilmiştir. Buna ek olarak, söz konusu tarihyazımlarının tarihte nedensellik ilkesini değerlendirmelerine ilişkin kendilerine yöneltilen eleştiriler ise, Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün eleştirileriyle sınırlandırılmıştır.

Tarih felsefesinde metodoloji problemini, nedensellik ilkesi bağlamında farklı yönelimlere sahip iki karşıt tarihyazımı olarak kendilerini konumlandıran tarihselci

tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektifinden karşılaştırmalı bir analize tabi tutma amacıyla ortaya konulan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, ilk olarak tarihselci tarihyazımı kısaca tanıtıldıktan sonra, tarihte nedensellik ilkesinin tarihselci bir bakış açısıyla değerlendirilmesinde öncelik Dilthey'a ait olduğu için, Alman düşünür Dilthey ele alınmıştır. Dilthey'in tarihselci görüşleri, İngiliz düşünürler Collingwood ve Carr tarafından da sürdürülmüştür. Dolayısıyla, bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınan tarihselci tarihyazımındaki nedensellik görüşü, Dilthey, Collingwood ve Carr'ın görüşleri üzerinden serimlenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünü, Annales Okulu tarihyazımının önde gelen temsilcilerinden olan Bloch, Febvre ve Braudel'in tarihte nedensellik ilkesine ilişkin görüşleri oluşturmaktadır. Bu görüşlerin analizi, Annales Okulu temsilcilerinin tarihte nedensellik problemine ilişkin öne sürdükleri düşüncelerdeki ortak noktalar saptanarak yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü ise, tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı argümanlarının Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün bakış açısından, tarihte nedensellik ilkesine getirdikleri açıklamalar bağlamında eleştirisini içermektedir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, farklı yönelimlere sahip iki karşıt tarihyazımı olan tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımının tarihte nedensellik ilkesine ilişkin sahip olduğu perspektifler karşılaştırmalı bir analize tabi tutularak, tüm çalışma genel olarak değerlendirilmiştir.

I. BÖLÜM: TARİHSELÇİ TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

I.1. Tarihselci Tarihyazımı

Tarih ve toplum bilimlerinin bilim olarak konumlandırılmasında, bu bilimlerinin doğabilimleri örneğine göre düzenlenmesi ile söz konusu bilimlerin konu ve olgularının doğabilimlerinden farklı olduğunun vurgulanarak başka bir bilim tasarımı altında tarih ve toplum bilimlerinin oluşturulması olmak üzere iki ana eğilim karşımıza çıkar.

Bu eğilimlerden ilki, Bacon'dan başlayıp Locke, Hume ve Comte üzerinden Mach'a, Schlick ve Carnap'a kadar uzanan, bilim ile doğabilimini özdeşleştiren pozitivist yaklaşımdır. Diğeri ise, İbn-i Haldun ve Vico'dan başlayıp Herder'e; Ranke, Humboldt, Droysen gibi Alman Tarih Okulu temsilcileri ile Dilthey'a, Rickert özelinde Yeni-Kantçı Heidelberg Okulu'na ve Gadamer'e kadar uzanan tarihselci yaklaşımdır (Özlem, 1986:47-48).

Ele aldığı konu ve yöntem bakımından birbirinden farklı iki bilim tipi olduğunu, dolayısıyla tarih ve toplum bilimlerine doğabilimlerinin kullandığı yöntemle yaklaşamayacağını savunan tarihselci düşünürler, “zaman içerisinde süreksizlik, ayırıtürdenlik ve tekillik taşıma” (Özlem, 1996:162) anlamına gelen tarihsellik düşüncesine tutunarak tarih ve toplum bilimlerini konumlandırırlar.

19. Yüzyılda Almanya'da tarih biliminin metodolojisine ilişkin, özellikle Dilthey tarafından yapılan çalışmaların katkısıyla ortaya çıkmış bir düşünce akımı olarak görülen “tarihselcilik, en genel anlamda tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi olmasının yanında tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine yönelik bir bilgi

eleştirisidir” (Geçit, 2015:3) de. “Tüm tarihsel fenomenlerin biricikliğini ve bireyselliğini vurgulayan, her çağın, her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini” (Cevizci, 1996:494) savunan görüş olarak tanımlanabilen tarihselcilik terimi, ilk olarak 19. yüzyılın ilk yarısında Novalis tarafından kullanılmıştır. Ardından, 1848’de Braniss, tarihselciliği determinizm ve naturalizm kavramlarıyla karşıtlık oluşturacak şekilde, özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin özneliğini görme biçimini sağlayan bir özgürlük felsefesinin yapay ve doğal olgu ile özgürlük ve zorunluluk arasındaki ayrımları yapabilmesi için gerekli olan felsefi bir kategori olarak tanımlamıştır. Prantl ise, 1852’de söz konusu terimi, tarihe hermeneutik bir kavrayışla yönelme şeklinde tanımlayarak, insani toplumsal olanın aynı zamanda tarihsel olduğu kabulüne dayanan bu yönelmenin, ancak bir yorumlama etkinliğiyle mümkün olduğunu öne sürmüştür. 1910’da kendi tarih felsefesini nitelemek için tarihselcilik terimini kullanana Croce, sezgisel yoldan kavranılabileceğini düşündüğü söz konusu terimi, tüm felsefi ve bilimsel çabaları anlamlı kılıp yönlendiren tinsellik ilkesi olarak görmüştür. Ama, asıl Dilthey, ‘tarihselciliğin filozofu’ olarak adlandırılmakta ve onda tarihselciliğin bir bilgi ilkesi olmaktan çok, bir duygu, bir yaşama ilkesi olduğu vurgulanmaktadır. İnsani toplumsal olanın aynı zamanda tinsel-tarihsel olduğu düşüncesi Dilthey tarafından, bilgi olayını da aydınlatacak bir yaşama ilkesi olarak görülür (Özlem, 1986:82-86). Dilthey’in tarihselciliğe ilişkin bu bakış açısı, Gadamer’in hermeneutik felsefesinde de sürdürülür. Bunun yanı sıra, Hamilton (1996/2004:1-2), tarihselciliği “her türlü metnin yorumlanmasında, tarihsel bağlamının önemine dikkat çeken eleştirel bir hareket” olarak görür. Aynı kavram, Scruton (2007:300) tarafından, “her tarihsel dönemin, kendisiyle çağdaş fikirler bakımından değerlendirilmesini” imler.

Yukarıdaki tanımlardan anlaşılacağı gibi, tarihselci düşünörlere göre, algı, tinsel-tarihsel bir varlık olan insanın tarihselliğiyle katıldığı bir olay olarak göröldüğünden, olguların öne sürdüklerinin tersine, kendi başına arı bir olay değildir. Tinsel-tarihsel bir varlık olarak insan, evreni doğrudan değil, tarihselliğiyle kavrar. Ayrıca, her tarihsel dönem kendi özel koşullarıyla var olur, dolayısıyla tarihsel dönemlerin her biri yanlı bir algılamanın ürünüdür. Çünkü, var olan gerçeklik ancak dolaylı ve görel olarak algılanır. Bu durumda, tinsel-tarihsel gerçekliğin bilgisi parçalı, eksik ve hipotetik olmak durumundadır. Olguculuk, insanın tinsel ve tarihsel boyutunu görmezden gelerek, insan ve toplumu doğabilimlerinin empirik yöntemleriyle gerçekleştirilen bir araştırmanın konusu haline getirerek oldukça indirgeyici bir yol izlemiştir (Özlem, 1986:33-34).

Nitekim, 19. yüzyılın ikinci yarısında doğabilimlerinde görölen hızlı gelişmelere paralel olarak, doğabilimlerin kullandığı empirik yöntemlerle toplumu ele alan sosyolojiyi, diğer tüm toplumsal bilimler için baz oluşturacak temel bir bilim olarak konumlandıran Comtecu pozitivizm, Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler daha sonra, tarihselciliğin kaynağını oluşturmuştur. Sosyolojinin doğabilimlerini örnek alarak empirik yöntemlerle toplumu ele alması, sosyolojinin mahiyeti ve olabilirliği üzerinde eleştirilerin ortaya çıkarak bu eleştirilerin sosyolojik bilgi eleştirisi adıyla anılmasına ve söz konusu bilgi eleştirisinin de büyük ölçüde Dilthey'in getirdiği eleştirilerle karakterize edilmesine neden olmuştur (Özlem, 1986:26-29).

Dilthey, doğal olgularla tinsel olguların birbirinden farklı gerçeklik alanlarına ait olduğunu ve dolayısıyla her iki gerçeklik alanının konu ve yöntemlerinin birbirinden farklı olması gerektiğini öne sürerek Comte pozitivismine karşı çıkar. Doğabilimlerinin dayandığı bilgi kuramından farklı olan bir bilgi kuramı ve yöntemiyle tarih ve toplum

bilimlerini temellendirmeye çalışan Dilthey için “tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak tinselliktir” (Özlem, 1986:81).

Buradaki tin kavramı, metafiziksel bir anlamı değil, kültür kavramını içeren tüm oluşum ve yapıp etmeleri imleyen bir kavramdır. Dolayısıyla bu alanda, insan eylemlerini etkileyen nedenler doğabilimlerindeki gibi salt maddi etkenlerden oluşmaz, insanın anlam vermeleriyle oluşan kültür, yine ancak anlam aracılığıyla açıklanabilir. Anlam aracılığıyla söz konusu kavramın bilgisine ulaşmaya çalışan tarihselcilik, bu kavramı, her toplumun kendine özgü bir yaşam stili olarak düşündüğünden, genelgeçer bir kültür bilgisinin olamayacağını vurgulayarak her toplumu kendi teklikleri ve özgünlükleri içinde ele alır (Özlem, 1986:36-37).

Tarihte mutlak bir anlam değil bir anlamlar çokluğu olduğunu düşünen Dilthey, tarihselliği genelgeçerliğin tam karşısında konumlandırarak, onu yaşamsallıkla ilişkilendirir. Yaşamsallık ise, doğabilimlerinin tutunduğu genelgeçerci bir açıklamacılığın ya da “olayların akışı içinde kalıcı yasalar arayan doğabiliminin” (Dilthey, 1862/1996:261) değil, anlamının ve yorumlamanın konusu olabilir. Bu nedenle, “Dilthey’in tarih felsefesi ve tinsel bilimler metodolojisi tarihsel görecilik adıyla anılır” (Özlem, 1986:82). Geçmişin bugünden hareketle yorumlanabileceğini düşünen ve tinselliğin kendisinin mutlak olmadığını, tarihsel göreliliğini öne süren Dilthey’in, tin bilimleri için önerdiği tarihsel düşünme yöntemine, 20. yüzyılda tarihselcilik adı verilmiştir (Özkan, 2013:117).

Tarihselciliğin, tarih bilimine ilişkin benimsediği anlamacı tutum için gerekli olan anlama yöntemi, Dilthey’in Alman Tarih Okulu’ndan aldığı etkilerle olgunluk seviyesine ulaştığından, burada Alman Tarih Okulu’na da değinmek yerinde olacaktır.

Kökeni ve gelişimi bakımından 18. yüzyıl düşünürü Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) bağlı olan Alman Tarih Okulu, Hegel'in tarih anlayışı başta olmak üzere Alman İdealizmine ve Aydınlanmanın ilerleme idesine karşı sert tepkiler ortaya koymuştur. Herder'in her çağı ve ulusu kendi özelliği ve tekiliği içinde tanımak konusundaki görüşünü benimseyerek özellikle Alman ulusunun tarihine yönelik yoğun bir tarih araştırması etkinliği sürdüren Alman Tarih Okulu, Aydınlanmanın ve Alman İdealizminin ortak ülküsü olan ilerleme idesinin somut olarak denetlenmesini olanaksız olarak görürler. Herder'in tarihte tam bir ilerlemeden çok, tarihsel süreç içinde 'yıldızın parladığı anlar', 'hümanite'nin belirlediği dönemler' bulunduğu görüşünü benimseyen Alman Tarih Okulu'nun temsilcilerinden olan Sybel, Savigny ve Ranke'ye göre, devletlerin ve halkların sürekli ilerleme içinde oldukları savı, somut tarih araştırması ile asla doğrulanamayacağından bir tarih kategorisi değildir. Dolayısıyla, Aydınlanmanın ilerleme idesi sadece ahlaksal planda benimsenmesi gereken bir ülkü olmak durumundadır (Özlem, 2010:143-144).

Tarihe, 'akılın gerçekleşme alanı' olarak bakan Hegel'in tersine, Alman Tarih Okulu, tarihte akla uygun bazı gelişmeler saptanmakla birlikte, akıldışı –irrasyonel- motiflere de rastlandığını ve hatta çoğu zaman bu akıldışı motiflerin akılcı motiflerden daha da ağır bastığını öne sürer. Bu akıldışı motiflerin Tanrısal akıl gibi bir başka akılsallığa bağlı olduğunu iddia etmek ise, boş bir spekülasyondan öteye geçemez. Bu nedenle, tarih araştırması bir ulusu ya da bir devleti kendine özgülüğüyle, kendi özel oluşma tarzıyla, kendi özel durumu ve kendi özel belirlenimi altında ele alıp çözümlenmelidir. Böyle bir bilgiyi edinebilmek için, incelenecek ulus ya da halkın hukuksal düzenine, anayasalarına, ahlaksal ve estetik değerlerine başvurulması gerekir (Özlem, 2010:144).

Herder'de olduğu gibi, Alman Tarih Okulu için de halk ya da ulus bir organizma gibi görülür. Her halk, kendi organik yapısına uygun belirli bir gelişme içindedir. Organizmayı oluşturan öğeler birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindedirler, ancak devlet, bu organizmanın yaşamını sürdürmesini sağlayan temel organdır. Organizmanın üstünde ya da dışında değil, içinde bulunan devlet, aynı bir kalp ya da beyin gibi organizmanın tek tek tüm organlarının yapı ve işlevlerini görebilmemizi sağlayan düzenleyici bir organdır. Bu nedenle, organizmanın bütünü bu düzenleyici organdan hareketle betimlenmelidir. Burada amaç, organizmayı yine kendisinin bir parçasından yola çıkarak bütün halinde görmeye çalışan bir tarihsel betimleme olsa da, geçmişe ilişkin empirik malzeme kısıtlı olduğundan bu bütünlüğe kesin bir şekilde ulaşamaz. Bunun yanı sıra, bir halka ya da çağa egemen olan hukuksal, ahlaksal değer ve normları da tam olarak anlayabilme olanağımız kısıtlı olduğundan, daima, bugünden hareketle geçmişi anlamaya çalışan bir yorum bilgisi sunabilmenin dışında başka bir şeye sahip değildir (Özlem, 2010:145-146).

Diğer yandan, Alman Tarih Okulu temsilcilerinden olan, Sybel için, tarih araştırması yaşamakta olan kuşağa bir şeyler taşımak amacıyla yapılır. Bugünü anlamaya yardımcı olup, bugüne katkı sağlamak tarih araştırmasının amacıdır. Dolayısıyla, Sybel'e göre, bir tarih araştırması daima taraflı olmak durumundadır, objektif bir tarih ve tarafsız bir tarihçi olamaz. Ancak, bu durum tarih bilgisinin değerini eksiltmemekte, tersine, tarihçinin bugünü gözetken bir tutumla ürettiği tarih bilgisi, bugünümüzü anlamak ve geleceğimizi kendimize göre yönlendirmek gibi pratik bir yarara hizmet ettiğinden, doğabilimsel bilgidен daha da değerli bir bilgi olarak görülmektedir. Sybel gibi Ranke de tarih araştırmasını, bugünün toplumsal ihtiyaçlarına göre yönelen bir araştırma olarak gördüğünden, daima pratik bir amaca bağlı kalmayı tarih araştırmasının ana özelliği olarak

görür. Nitekim, kendi pratik amacını, Alman ulusunun ve devletinin birliği olarak belirleyen Alman Tarih Okulu, bu amacına uygun olarak Alman tarihini yoğun bir şekilde araştırmaya odaklanmıştır. Ancak bu okul, çalışmalarını Alman tarihinin araştırılmasıyla sınırlamamış, Herder'den aldığı etkilerle hümanite idesi altında genel bir tarihe, bir dünya tarihine de yönelmiştir. Diğer bir ifadeyle, Herder'in, tarihsel olaylara kendi tekillik ve özgüllükleri içinde yönelmek gerektiği düşüncesi doğrultusunda Alman Tarih Okulu hem ulusal bir tarih yazıcılığı geliştirmiş hem de tarihte hümanitenin parladığı anlardan söz edip insanlık tarihine de eğilmek gerektiğini vurgulayan Herder'den etkilenerek genel tarihçilik konusuna da yönelmiştir. Örneğin, Humboldt'a göre, tarihçi bilim, sanat, din, felsefe gibi alanlarda çok iyi bir donanıma sahip olarak genel tarihe yönelmelidir. Çünkü, ancak bu şekilde, tüm insani-ahlaksal oluşumun taşıyıcısının tarih olduğu görülebilir. İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğunu savunan Humboldt, gerek ulusal gerek evrensel düzeyde araştırma yapan gerçek bir tarihçinin, ele aldığı konuya böyle bir kültürel donanımla ve tarihselci (historist) bir bakışla yönelmesi gerektiğini öne sürmüştür. İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğu ve tüm kültürün taşıyıcısının tarih olduğu anlamına gelen tarihselcilik (historizm) terimi, belirli bir anlama gönderme yapacak bir şekilde Herder'in de etkisiyle ilk kez Alman Tarih Okulu tarafından kullanılmıştır (Özlem, 2010:145-148).

Böylece, “insana özgü olan her şeyin tarihçiler tarafından incelenmesi gerektiğine inanan” (Nordau, 1909/2001:116) Alman Tarih Okulu'nda Humboldt'la birlikte, tarihsel olayları kendi özellik, bireysellik ve tekillikleri açısından ele alan somut bir tarih araştırmacılığı ile özellikle Ranke'yle birlikte, insanlık tarihine yönelik, tümüyle tarihsel bir şey olarak insanlığı kendi bütünlüğü içinde görebilecek bir dünya tarihçiliği olmak üzere iki ana yönelimin bir arada varlığını sürdürmüş olduğu görülür. Empirik ve

tekilci olan somut tarih araştırmacılığı ile olup biten her Şeye ũstten bakmayı ũngũren evrenselci tutumu ya da dũnya tarihçiliğini, ũzellikle Droysen sosyolojik diyebileceğimiz bir yaklaşımla bağdaştırmaya çalışmıştır. Daha sonraları Dilthey'ı de etkilemiş olan Droysen'e gũre, tarih biliminin olguları empirik-doğabilimsel olguların dışında kalan başka bir alana aittir. Bu alan, her dũnem ve çadıda insan eylemlerine yũn veren ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, politik ve ekonomik dũzen gibi Şeyler olup, mekanist doğabilimlerinin deney, gũzlem, sayım gibi empirik yũntemleriyle açıklanamayacak olan bir olay tũrũne karşılık gelir. Bunlar empirik doğa araştırmasıyla değer, sadece yorumlama ve anlama yoluyla birer obje haline getirilebilirler. İnsani ũrũnler olan yazılı yapıtlarda karşımıza çıkan tarihsel olgular, ancak bu yazılı yapıtların incelenmesi yoluyla anlaşılıp yorumlanabilir. Bu yazılı yapıtlarda belli bir dũnem ya da çadıa egemen olan ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, politik ve ekonomik dũzen tũrũnden Şeyler bulunur. Yazılı yapıtların dilinin ũncelikle filolojik bir elemeden geçirilmesi, bũyle bir anlamının ũnkořulunu oluşturur. ũncelikle, sũzcũklerin sũzel anlamları saptanır ardından da bu sũzel anlamların işaret ettiği ide, değer, norm tũrũnden motiflerin anlamlarına bakılır. Droysen'in bu hermeneutik yũntemini, Ranke genel tarihe uygulamak ister ve tũm kũltũre damgasını vuran genel anlamların yalnızca filolojik çũzũleme ile elde edilemeyeceğini ũne sũrmesinin yanı sıra tarihçinin bir kurguya ulaşması gerektiğini savunur. Ranke, tarihçinin tũm tarihe, kendi sezgilerini de işin içine katıp ulaştığı bir kurguyla yũnelmesi gerektiğini ve ele aldığı dũnem ya da çadı kendi bakışının içine yerleştirerek o dũnem ya da çadı yeniden kurması gerektiğini belirtir. Ranke'nin sũzũnũ ettiği bu sezgi, daha ũnce Herder tarafından empati (einfũhlung) olarak adlandırılmıştır. Humboldt'da sũz konusu kavram, karine yoluyla kendinde hissetmek (ahnden) Şeklinde karşımıza çıkar. Aynı kavram Sybel ve Ranke'de, tinsel kavrayış olarak adlandırılır. Daha sistematik bir tutuma

sahip olan Droysen, doğal-insani olaylarla tarihsel-insani olayları birbirinden ayıran şeyi, tarihin, insani amaç koymalarla, iradeye dayalı eylemlerle ilgilenmesinde görür. Tüm tarihi, amaç-eylem ilişkilerinden oluşmuş bir gelenekler ağı olarak gören Droysen, tarihte insani olayların doğal belirlenimin üstünde olduğunu belirterek bu olayların ancak insanlar tarafından koyulan amaçların ışığında anlaşılabilceğini savunur. Dolayısıyla, Burada söz konusu olan, doğada karşılığı olmayan amaç-eylem ilişkisi, doğadaki neden-etki ilişkisi gibi doğal bir nedensellikte ele alınıp incelenemez. Sadece insana özgü şeyler olan bu amaçlar, ancak anlaşılmayı bekler ve işte amaç-eylem ilişkisi, ancak bundan sonra bir nedensellik altında görülebilir. Droysen'in, Herder'in 'tarihsel birikim' sözcüğüne karşılık olarak kullandığı gelenek kavramı, belli bir tarihsel döneme süreklilik kazandıran amaç-eylem ilişkileri toplamını anlatan ve bir bakıma da o dönemin kültürünü imleyen bir kavramdır. Bu noktada, geleneğin tümüne yayılmış olan ideler, tin ya da yaşama üslubu, tarihçinin görmesi gereken şeylerdir. Burada Droysen, insan eylemlerinin toplumsal güçler ve ideler altında anlaşılması ile tarih biliminde bir evrensel ulaşmanın olanaklı olabileceğini ifade ederek sosyolojik nitelikte bir çözümlemeye girişir. Her tarihsel dönemde insan eylemlerini belirleyen belli toplumsal durumlar olduğunu öne süren Droysen, bunları aile, soy, kabile, aşiret, halk, ulus gibi doğal kümeleşmeler; toplum, hukuk, devlet gibi pratik kümeleşmeler, son olarak da dil, sanat, bilim, din gibi ideal kümeleşmeler olarak belirler. Ona göre, insan önce doğanın kendisini zorlaması nedeniyle bir doğal kümeleşmeye girer, ama bu doğal kümeleşmenin hemen ardından, kendi iradesini kullanmaya başlayarak kendine özgü bir ahlaksal ve ideal evren oluşturur ve böylece insan, kendi oluşturduğu bu evrenin doğadaki belirlenimden farklı olan özel belirleyiciliği altında yaşamını sürdürür (Özlem, 2010:148-152).

Nitekim, tarihselci tarihyazımına göre de, tarihin konusu olan tinsel olgular, doğabilimlerinin tekrar ve süreklilik gösteren doğal olgularının ele alındığı determinist, mekanist ve yasacı bir yaklaşım ya da tasarımla ele alınıp açıklanamaz. İnsanın amaçlı eylemleriyle ortaya çıkan bu tinsel olgular, ancak anlama ve yorumlamaya dayalı bir etkinlikte ele alınıp anlaşılabilir. Böyle bir anlaşılabilme ise, tarihte nedensellik ilkesinin, doğal nedensellik gibi ele alınmadığı, doğal alanda hüküm süren neden-etki ilişkisi yerine, insani-toplumsal bir alan olan tarihsel alanda, amaç-eylem ilişkisini öne çıkaran bir tarihyazımıyla mümkündür. Çünkü, amaç koymalarla, iradeye dayalı eylemlerle ilgili olan tarih alanında insanın özgür eylemleri söz konusudur. Doğada karşılığı olmayan, insanın özgür eylem ve amaçlarıyla kurduğu insani-tarihsel dünya doğal belirlenimin üstünde olmasına karşın, amaç-eylem ilişkisinin özel belirleyiciliği altındadır. Dolayısıyla, insanın özgür eylem ve amaçlarıyla inşa ettiği insani-tarihsel dünya, mekanist doğabilimlerinin deney, gözlem, sayım gibi empirik yöntemleriyle açıklanamaz. Bu dünya, ancak yorumlama ve anlama yoluyla birer obje haline getirilebilirler. Kaldı ki, insani-tarihsel dünya açıklamacı tutumdan ziyade anlamacı bir tutuma uygundur. Anlamacı tutum için gerekli olan anlama yöntemini, Herder'den aldığı ekilerle Alman Tarih Okulu tarih biliminin ana yöntemi haline getirmişse de, asıl olarak bu yöntem, 19. yüzyılda Alman Tarih Okulu'ndan aldığı etkilerle tin bilimlerin yöntemi olarak hermeneutiği öneren Dilthey'la birlikte olgunluk seviyesine ulaşmıştır (Özlem, 2010).

I.1.1. Wilhelm Dilthey: Tarihte Nedenselliğin Hermeneutik Olarak Temellendirilmesi

19. Yüzyıl Alman düşünürü Wilhelm Dilthey (1833-1911), tin bilimleri olarak tanımladığı tarih ve toplum alanını doğa bilimlerinin geri planından ya da onun vesayetinden kurtarmaya çalışan en önemli düşünürlerdendir. Dilthey'a göre, tin bilimleri

18. yüzyıla kadar metafiziğin güdümünde kalmış, 18. yüzyıldan itibaren doğa bilgisinin serpiyen gücüyle bu defa doğa bilimlerinin güdümüne girmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, tin bilimlerini metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden kurtarıp bağımsızlıklarını kazandırma çabaları ilk olarak Alman Tarih Okulu'yla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Hukuka, devlete, dine toplumsal idelerin bütüncül sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelen, on sekizinci yüzyılın aydınlanmacı idelerine karşı çıkan Alman Tarih Okulu, tarihsel süreçlerin kendine özgüllüğüne odaklanmıştır. Tekil tarihsel olayların taşıdığı anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içerisinde belirlemek isteyen bu okul, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorgulamış ve tüm tinsel yaşamın tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine tutunmuştur (Dilthey, 1924/2011:12-13). Bununla birlikte, Dilthey tarafından bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksik görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, Dilthey'a göre, Tarihçi Okul'da bilgi kuramı (epistemoloji) ile psikoloji arasında bir ilişki kurulamamıştır. Dolayısıyla, bu okulda tarihsel/toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan açıklayıcı bir yöntem kavuşulmamış, tersine tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmıştır. İşte bu nedenle, tin bilimlerine bir temel kazandırmaya çalışan Dilthey'a (1924/2011:15) göre, "tüm bilim deney bilimidir, fakat her türlü deney kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur" yani, iç deneyimde ortaya çıkar. Dolayısıyla, Dilthey için yaratılışımızın bütünlüğüne odaklanmak gerekir. Tin bilimlerinin bağımsızlığını kazanabilmesinde gerekli olan temeli, bilincimizin koşullarını hareket noktası kabul ederek oluşturmaya çalışan Dilthey'a göre, doğa hakkındaki tasarımlarımız

da bu bilinçten çıkar ve doğa bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı tinsel dünyaya göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik –numenal gerçeklik, kendinde nesne dünyası – karşısında biz, bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir bilgiye sahip oluruz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden çıkar. Bu nedenle tin bilimleri, kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurarlar. Dilthey bu noktada, kendini Locke (1690/1996), Hume (1888/2009) ve Kant'ın (1781/2003) bağlı olduğu bilgi-kuramcı okulla pek çok noktada uzlaşmış bulsa da, bilinç olgusunu onların ele aldığından başka bir tarzda ele alır. Dilthey'a göre, şimdiye kadar ki gelişimi içinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi deneyi ve bilgiyi katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgudan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları, “bilen öznenin - süje- damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz, tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyla dolaşır” (Dilthey, 1924/2011:16). Onların ortaya çıkardığı süje, tarihsel ve psikolojik niteliklerinden kopartılmış salt bir akıl varlığı olarak karşımıza çıkar. Oysa Dilthey, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliğini vurgulayarak, akli, insanın bu sahip olduğu güçlerle kopmaz bir şekilde bağlı olan bir güç olarak görür. Ona göre insan salt algı, tasarım ve düşünme malzemeleriyle dokunmuş bir varlık değildir, aynı zamanda insan isteyen, hisseden bir şeyler planlayıp amaçlar koyan bir varlıktır da. Bacon'la başlayıp, Locke, Hume ve Kant'la devam eden Yeniçağ'ın bilgi kuramı insani varoluşun bütünlüğünü, diğer bir ifadeyle insanın total kimliğini gözden kaçırmıştır. Bunun yanı sıra, insanı salt bir akıl varlığı olarak konumlandıran söz konusu kuram, “akıl sahibi varlık olarak insan ile doğayı karşı karşıya koyan Descartescı geleneği devam ettiren bir süje-obje ilişkisini hareket noktası kabul etmiştir” (Dilthey, 1924/2011:16).

Öte yandan, Dilthey, nedensellik ve nedensel bilginin modern bilimin karakterini oluşturduğunu vurgular. Diğer bir ifadeyle, “her şeyi, yasalı bağıntıları ifade eden formüller içinde düşünme tarzı verir. Bu düşünme tarzı, mekanik, fizik ve kimyayı yaratmış ve aynı zamanda dinde, hukukta, devlette, ekonomide her yerde ortaya çıkan eşbiçimli öğeler, yasalar ve normlar aramıştır” (Dilthey, 1924/2011:83). Bu durum, tin bilimlerinin doğal sistemini de şekillendirmiş ve böylece tekilleşme problemi ortaya çıkmıştır. Dilthey’a göre, tekilleşme probleminin kökeni Greklere dayanır. Çünkü, modern bilimin karakterini oluşturan bu yasalı düşünme tarzı, aslında ilk olarak Grek tininde karşımıza çıkmaktadır. Evrensel açıklamacılık, Greklerin kendi karşılaştırmacı bilimleri içinde de karşılaştıkları tekilleşme problemini ortaya çıkarmıştır. Buna göre, bir inceleme alanı üzerinde tekil olayların gözlemlenmesinden ortaya çıkan eşbiçimlilikleri araştırıp, bulunan eşbiçimlilikler üzerinden genel açıklamalar yapılarak, tekil olaylar, tekil olayların özgüllükleri ve aralarındaki ayrımlar ya görmezden gelinir ya da bu özgüllükler ve ayrımlar eşbiçimliliklerin sadece basit ve önemsiz görünüşleri, izdüşümleri olarak kabul edilir. İlk olarak Greklerde karşılaştığımız sabit ve değişmez formlarla yasalı düşünüş biçimi, doğa bilimlerini başat bir yere yerleştirmiş ve tin bilimlerini de doğa bilimlerinin vesayeti altına çekmiştir. Oysa tin bilimlerinin konusu olan ve tekilleşmiş yaşantılarda en iyi şekilde anlaşılabilen tarihsel-toplumsal yaşam, böyle bir düşünüş biçimiyle bilinemez (Dilthey, 1907/1996). Dilthey, insan dünyasındaki tekilliğin ve tekilleşmenin en iyi yansıtıldığı alan olarak sanatı ve özellikle şiirsel yaratımı görür. Çünkü, tekilliğin ve özgüllüğün alanı olan “sanat, tıpsel olanı yansıtır ve bu yüzden insani-tinsel olanı anlamının organonudur” (Dilthey, 1924/2011:46). Dilthey’a göre, bir sınıf içinde zamana bağlı olarak ön plana çıkmış ortak yönleri gösteren tip kavramı ve tıpsel kavrayış sadece sanatsal faaliyete özgü bir şey değildir. Bilime de tekilci ve tıpsel düşünme tarzını

yerleştirmek gerektiğini vurgulayan Dilthey, tmelci ve rasyonalist bilimin, insani-tinsel olanı elden kaçırdığına dikkat çeker. Çünkü ona göre, insani-tarihsel dünyaya özgü bir Şey olarak tekilleşme, tmelci ve zaman-dışlayıcı bir yöntemle yapılan bilimsel sınıflandırmayla değil, tekilci ve zaman-ileyici yani zaman ilgili bir kavram oluşturma yöntemiyle elde edilen tip kavramlarıyla anlaşılabilir (Dilthey, 1924/2011:46-47). Bu noktada Dilthey, tekil kişilerin ve genellikle tekil insan varoluşunun büyük formlarının bilimsel bilgisini nasıl elde edeceğimizi açıklar. Dilthey'a göre, tekil insan varoluşunun büyük formları dil, din, ekonomi, hukuk, ahlak, bilim, teknik, siyaset, sanat, felsefe gibi kültür öğelerini ve bu kültür öğeleriyle oluşan insani yaşama formlarını içerir. Bu formlar, insanın duygu ve düşüncesinden, insan emeğinden ortaya çıkmış, toplumsal yaşama malolup tarihsellik kazanmış olan ve tinselliğin kapsamında yer alan formlardır. Bu formlar açıklanmak değil, anlaŐılmak isterler ve tip kavramı işte bu anlamının gerçekleşmesi için tutunmamız gereken önemli bir kavramdır ki Dilthey, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam bir zemine ihtiyaç olduğunu vurgulayarak bu zemini oluŐurmaya çalışır.

Tin bilimlerinin (toplum ve tarih bilgisi) yeni bir epistemolojik temellendirilmeye ihtiyaç duyduğunu ne süren Dilthey, bu temellendirmenin ancak öznenin total kimliğini merkeze yerleştiren dil ve tarih araştırmasıyla mümkün olabileceğini öne sürer. Tarihsel düşünme tarzının donatıcı ve kuşatıcı olduğuna dikkat çeken Dilthey için, insani varoluşun bütünlüğü, insanın total kimliği tarihsel olarak oluşan bir Şeydir. Kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dıŐımızdaki bireyler, onların zaman içerisindeki yaşamları ve bu yaŐamların birbirlerine karşılıklı etkileri, bizim gerçeklik hakkındaki tasarımıımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaŐlarıdır. Akıl yanımızdan daha ncel olan, insanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, ancak bu

bütünlüğün çok-çeşitliliği içerisinde kavranabilir. Bu kavrama ise, salt aklın apriorilerine başvurularak sağlanmaz, tersine, burada salt apriori bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konular toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur (Dilthey, 1922/1986).

Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, sadece bir fenomen olarak kalır. Oysa, bizim isteyen, hisseden, amaçlayan mahiyetimiz tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve dolayısıyla bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içinde bulunan dış dünyanın gerçekliğinden daha kesin bir veridir. Çünkü, bizim isteyen, hisseden, amaçlayan mahiyetimiz tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz, dış dünyadaki neden-etki bağı ve ya bu bağa göre oluşan süreci yeterince bilemeyiz. Dış dünyaya ait neden ve etkiler hakkındaki tasarımlar kökenleri bakımından, bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır ve dış dünya bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla bize verilir (Dilthey, 1924/2011:17-18).

Dilthey'a göre, yaşama bütünlüğü ya da yaşama, bireyin başkalarıyla karşılaşmalarının, başkalarıyla ilişkilerinin bir bütünüdür. Bireysel bilincimiz ancak başkaları aracılığıyla oluşur, yani birey, kendisini ancak başkalarıyla bir arada olma halinin sonucunda kavrar. Bu nedenle, yaşama bütünlüğü ya da yaşama doğal gerçeklikten farklı bir oluşumdur. Doğal gerçeklikten farklı bir oluşum olan, insani-toplumsal olan her şeyi içeren yaşama, tarihsel olarak oluşan bir şeydir ve bu alanda doğal olgular değil, bilimin de imkanını sağlayan tinsel olgular söz konusudur. Tinsel olgular, tinsellik insanlık içerisinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir, hatta "tinsellik bizzat tarihselliktir ve insan bu tarihsellik içinde tutukludur" (Özlem, 2010:192). İşte Dilthey için insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan bu tinsel dünya, üzerinde hakimiyet kurmak istediğimiz doğal bir gerçeklikten çok, kavramayı dilediğimiz ve anlama aktı ile açık olduğumuz tinsel-tarihsel

bir gerçeklik alanıdır. Bu noktada Dilthey, bilimin yöneldiği olgular topluluğunu iki bölüme ayırır. Buna göre, “doğal olgular topluluğuna yönelen bilime doğa bilimi denirken, insani-toplumsal olgulara yönelen bilimlere ise, tin bilimleri” (Dilthey, 1924/2011:23) adını verir. Burada, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını net bir şekilde çizmeye çalışan Dilthey, tin bilimlerinin hedefinin, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak olduğunu belirtir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu özbilincinin içerisinde, doğruca bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlayıp dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak vardır. İşte insan, sahip olduğu bu olanakla kendisini doğadan tümenden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. İnsan kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde, Spinoza’nın kullandığı bir terim olan “*imperium in imperio*/hükmedilmişlik içinde hükmetme” (Kisner, 2011:31) halinde tanır. Yani, insan doğanın hükmü altında olmasına karşın, bu hükmedilmişlik içinde kendine ait bir hükmetme alanına -Kant’ın terminolojisi ile bir otonomi ve özgürlük alanına- sahiptir. İnsan için bu alanda, kendi bilincinin olgusu denen şey, yani tinsellik oluşur. Doğadan farklı olarak, kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer ve yaşama amacı ortaya çıkar. Böylece insan, bir nesnel zorunluluklar alanı olan doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Burada, doğal değişimlerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır ve dolayısıyla özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar. Ne var ki, insanın kendi emeği ve kendi atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alan bu bütünlüğün anlamına insan, yaşadığı zamanla sınırlı olarak kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Burada insan, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı

bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar. İşte Dilthey'a göre, tin bilimlerinin konusunu tamamen bu insani-tarihsel gerçekliğin oluşturmasının nedeni budur (Dilthey, 1924/2011:24-25) ve Dilthey için bu insani-tarihsel gerçeklik, yaşamın bütünlüğünü anlamaya çalıştığı ve insanın kendisi hakkında bir bilince ulaşmasını sağladığı için, doğa bilimlerinden daha da önemli ve önceldir.

Böyle bir gerçeklik alanı, bireysel ve toplumsal yaşantıların dünyasıdır ve bu yaşantılar da ancak bireysel ya da toplumsal planda benimsenmiş olan değer, ilke, norm ve kural gibi şeylere göre yönlendiklerinden bu gerçeklik alanının aydınlatılması doğabilimsel nedensellik kategorileriyle mümkün olamaz. Diğer bir ifadeyle, ilke, norm, ide, değer, kural gibi şeylerin insani-toplumsal yaşamı belirleyiş tarzları, nedensellik kategorilerine bağlı bir belirleyiş tarzı değildir. Özgürlüğün göz kırptığı alan olarak tarih, doğabilimsel determinizm altında görülemez (Özlem, 2010:196). Dolayısıyla, empirik gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tin bilimleri alanını kavramada empirik yöntemler işe yaramazlar. Bu alanda özel bir yönelime ihtiyaç vardır. Bu ise, Herder'in ve Alman Tarih Okulu'nun öne sürdüğü gibi Dilthey için de, geçmişi yeniden yaşamak ve anlamaktan geçer. Tıpkı Herder'de olduğu gibi Dilthey için de "insani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar olmak koşuluyla, refleksif/analitik yoldan değil, anlama ve empati yoluyla sağlayabiliriz" (Dilthey, 1924/2011:41). Dilthey için, tin bilimleri metodolojisi açısından kavrama, anlama ve bilme amaçlı bir edim olan empati, kişinin kendisini başkasının yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini anlama yeteneğidir ve anlama yönteminin psişik dayanağını oluşturur (Dilthey, 1924/2011:130). "Psişik yaşamın duyuşsal olarak verilen işaretlerinden/belirtilerinden bu psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci" (Dilthey, 1924/2011:114) olan anlama ise, bilmenin en geniş anlamda bir genelgeçer bilgiye

ulaşılmaya çalışılan süreç olarak kavrandığı yerde, genel bilme kavramı altında yer alır. Dolayısıyla, Dilthey için tin bilimleri doğa bilimleri karşısında daha önce de belirtildiği gibi bir önceliğe sahiptir. Tin bilimlerinin konusu bize duyuşal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir, tersine, doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve bu iç gerçeklik, içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Dilthey'a göre, kendi tekiliğimizin bilincine varabilmemiz nasıl ki başkalarını gerektiriyorsa, bizim dışımızdakilerin varoluşunun bilgisi de kendi zihnimizde yeniden kurmayı gerektirir. Bizim dışımızdakilerin varoluşu, bize öncelikle duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde dıştan verilidir ve biz ancak böyle tekil işaretlerle duyulan şeylerin bizde yeniden kurulması (rekonstrüksiyon) sayesinde bunları o varoluştaki içsel olana bütünleriz, diğer bir ifadeyle, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek yeniden kurarız. Başkasının bilgisine yönelme sürecinde her şey, bizim kendi yaşamımızdan transfer edilmek suretiyle bir yeniden kurma aracılığıyla yapılmak zorundadır. Bu noktada, tin bilimlerinin iç deneyimde verili olan gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda birtakım güçlükler yol açtığını, ancak bu güçlüğü anlamaya yöntemiyle aşılabileceğini öne süren Dilthey, filolojik ve tarihsel bilginin, tekil anlamının objektiflik düzeyine yükseltilebileceği varsayımına dayandığına dikkat çeker. Dilthey'a göre dil, tinsel yaşamı ve tarihi anlamamızda en elverişli nesnelleşme türüdür. Bu nedenle, anlamaya yöntemi kendi merkez noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının açılması veya yorumlanmasında bulur. Dilthey'a göre anlamaya, yaşamın sabitlemiş görünümlerinin mevcudiyetine yöneliktir ve Dilthey (1924/2011:94) "sürekli olarak sabitlemiş yaşam görünümlerini ustalıkla anlamaya açılma veya yorumlama" adını verir. Üst düzeyde bir anlamaya olan, açılma veya yorumlamanın genel geçerliği, hermeneutik yapmakla olur. "Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamaya"

öğretisine hermeneutik” (Dilthey, 1924/2011:115) adını veren Dilthey, “literal anlamda bir metni yorumlama sanatı olan hermeneutiği (...) bizim kendi deneyimlerimizle, metin yazarının olası niyetleri arasında kurulan benzerlikleri de içine alacak şekilde genişleterek” (Munslow, 2006:198), felsefe metinler de dahil olmak üzere her türlü metnin açıklama kurallarının öğretisi olarak görür ve bu noktada tin bilimlerinin ana yöntemi olarak hermeneutik yöntemi öne sürer. Hermeneutik yöntem, yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiriyile bağıntılıdır ve bu eleştiri tarzlarının oluşturduğu bütün, tekil fenomenlerin açıklanmasına hizmet eder. Bunun yanı sıra, hermeneutik yöntem tarih alanında açıklamanın kendine özgü genelgeçerliğini kuramsal olarak temellendirerek tin bilimlerinde karşımıza çıkan, iç deneyimde verili olan gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranılacağına ilişkin sorunun da aşılmasını sağlar. Böylece, genelgeçer bilgiye ulaşma konusunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulanımı, hermeneutik yöntemle aşılmış olur. Bununla birlikte Dilthey, aynı Herder’de olduğu gibi, her tarihsel dönemi kendine özgü ve kendi içinde bir bütün olarak gördüğü için, anlamamanın sınırlı olduğunu, herhangi bir tarihsel dönemin tinselliğini tam anlamıyla anlamamızın yine de mümkün olamayacağına dikkat çeker. Çünkü, ona göre her insan kendi çağına aittir ve değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama mümkün değildir.

Bu noktada, karşımıza Dilthey’in felsefesinin merkezinde yer alan tarihsellik kavramı çıkar. Çünkü, Dilthey’a göre tarihsellik, insanın tarih içinde mahiyetini yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şeydir. Hem insanı yapan hem de insanın yaptığı bir şey olarak tarihsellik, sadece insana ait ve insana özgü olan tinselliktir. Dolayısıyla, tarihte mutlak anlam değil, her zaman değişen bir anlamlar çokluğu bulunur. Anlamamanın konusu olan yaşamsallık kavramıyla doğrudan ilgili olan tarihsellik, tarihte aranan genelgeçerci açıklamacılığa karşıt bir şeydir. Bu nedenle,

tarih bilgisine giden yol, geçmişi yeniden yaşamaktan, onu zihinde kurmaktan, tarihsel öznenin geçmişi anlayıp yorumlamasından geçer (Özlem, 2010:203-205).

Öte yandan, Dilthey için tarih erekli bir yapıya sahip değildir. Tin bilimleri sadece, insanlara kendi tarihlerini, özgürlüğün göz kırptığı bir süreç olarak görme olanağını verir. Hümanite'nin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amacın olmadığını çok daha önceden vurgulayan Herder (1880/2006:24-29) için, tüm toplumlarda ve toplumsal durumlarda insan bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir. Onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz. Hümaniteyi ise, soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar. İnsan kendisini yapar ve o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre yine kendisi kurar. İnsanlık ne ise o olmayan fakat ne değilse o olan bir varlık olarak kendini kuran tarihsel bir tinselliktir. Dolayısıyla, o kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğadışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini kurmak zorundadır. Böylece insanlık, her zaman insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur. Tarihte bir iyinin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur, buna karşın tarihte baskıcı ve kötü ne olup bitmişse hümaniteye karşı olmuştur. Ancak, "hümanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında ulusların tüm tarihi, hümanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişme konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir" (Herder, 1880/2006:29). İşte Herder'in hümanite olarak adlandırdığı şey, Dilthey'da tarihte özgürlüğün göz kırptığı anlar şeklinde karşımıza çıkmakta ve her iki ifade de, insanların daha özgür bir gelecek için bir olanağa sahip olduklarını, ama bu olanağı kullanıp kullanmamalarının kendilerine düştüğünü imlemektedir. Yani, insanların geleceğine,

yine kendilerinin tutkuları ya da özgür bilinçleri yön verecektir. Dilthey, Herder gibi Ortaçağın eskatolojik ve ilerlemeci tarih anlayışını laikleştirerek devam ettirirken tarihsel sürecin merkezine Hıristiyan Tanrı'sı yerine hümanite ilkesi doğrultusunda kendisini tarihsel olarak olağetiren insanı koymuştur. Herder'de temelleri atılan ve Dilthey'da ivme kazanarak doruk noktasına ulaşan bu "tarihin amaçlı insan eylemlerinin ürünü" olduğu argümanı, Yeniçağ tarih düşüncesinin temel motifini oluşturmuştur. Bu bağlamda, Herder'de olduğu gibi Dilthey için de insani amaç ve erekların tek gerçekleştiricisi yine insanlığın kendisidir. Ona özgürlüğünün kapılarını açacak veya kapatacak olan kendisi dışında hiçbir determinasyon yoktur. Dolayısıyla, her dönem ve çağın kendine özgü tarihsel bütünlüğü, o bütünlüğü oluşturan ve tarihsel sürece yön veren insanların amaçlı eylemlerinden oluştuğundan tarihte sürekli ilerleme anlamında bir akış da yoktur. Aynı Herder'de olduğu gibi Dilthey için de tarihin ilerleyen dönem ya da çağları olabileceği gibi, düşüş çağları da vardır. Bu nedenle ilerleme idesi sadece, bizi güden ve yönlendiren bir amaç hedef olarak gözlerimizi kamaştırmadan korunmalıdır. Bunun yanı sıra, Dilthey'a göre değer, norm, ide gibi tinsel yaşamın motifleri büyük ölçüde irrasyoneldir. Tinsel yaşam, sözgelimi bir dinsel adanış ya da sevgi gibi duygu, değer ve normlara göre yönelen bir irrasyonel gidiş olarak bile görülebilir. İşte bu yüzden Dilthey, irrasyoneliteni aydınlatabilmek için teorik aklın açıklamacı tutumundan önce, tarihsel aklın anlamacı tutumuna ihtiyaç duyulduğunu vurgular (Özlem, 2010:198-201).

Görüldüğü gibi, tarihsel gerçeklik alanıyla doğal gerçeklik alanının birbirinden ayrılarak tarihin olgularının doğal olgular gibi olmadığı ve bu nedenle tarihsel gerçeklik alanının farklı bir düşünüş şekliyle ele alınması gerektiğine ilişkin düşünce, Herder'le başlayıp Alman Tarih Okulu üzerinden Dilthey'ı de etkilemiştir. Tarihsel gerçeklik ve doğal gerçeklik birbirine indirgenemez olan birbirine karşıt gerçekliklerdir. Tarihsel

olgular doğa yasaları altında düzenli ve tekrar eden olgular olmadığı için, tarihsel olgularda, doğal olgular gibi kesin bir yasalılık ve nedensellik söz konusu değildir. Çünkü, tarih alanında doğadakinden çok farklı olan, insan eliyle, insanın özgür ve amaçlı eylemleriyle oluşturulmuş olan bir düzen söz konusudur. Dolayısıyla tarih alanında nedensellik üzerinden değil, ereksellik üzerinden yol alınabilir. Bunun yanı sıra, tarihsel olaylar kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar olduğu için bir defalık gerçeklikleridir. Bu nedenle, tarihe şekil veren onun genelliği değil, bireyselliğidir. Bu bireysellik ise, açıklanmayı değil anlaşılmayı gerektirmektedir. Doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olan, insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanını kavramada empirik yöntemler bu nedenle işe yaramazlar. Bu alanda özel bir yönelime ihtiyaç vardır. Bu ise, Herder'in, Alman Tarih Okulu'nun ve Dilthey'in öne sürdüğü gibi İngiliz filozof Robin George Collingwood için de, geçmişin tarihçinin zihninde yeniden kurulmasından, zihinde yeniden canlandırılmasından ve geçmişin anlaşılmasından geçmektedir.

I.1.2. Robin George Collingwood: Tarihte Nedenselliğin Kanıtın Çözümlemesi Olarak Temellendirilmesi

20. Yüzyılın en önemli filozof ve tarihçilerinden olan Robin George Collingwood (1889-1943), “asıl amacının felsefe ve tarih arasında bir yakınlaşma sağlamak” (1946/2013:12) olduğunu belirtir ve felsefenin konusunun doğadan çok tarihe benzediğini, dolayısıyla yönteminin de ona göre kurulması gerektiğini vurgular. Tarihin varlığından doğan epistemolojik sorulara dikkatimizi çeken, felsefi sorunların tarihsel bir yaklaşımla nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışan Collingwood, aynı Herder ve Dilthey'da olduğu gibi, felsefeyi tek bilgi biçimi olan doğa bilimi içinde eritmeye yönelik

pozitivist çabaya karşı çıkar. O, tarihin bilgi adını almayı doğa bilimlerinden hiç de daha az hak etmediğini savunur ve doğa bilimi için ileri sürülenlerin tamamını tarih için ileri sürer. Bu noktada, tüm varoluşun bir tarihe sahip olduğunu öne süren Collingwood, doğa bilimini düşüncenin bir ürünü olarak görür ve onun daima tarihsel bir süreç içinde var olduğunu vurgulayarak, doğabilimlerinin anlaşılmasının koşulunu, tarihin anlaşılmasına dayandırır (Collingwood, 1945/1999b:205).

Tarih felsefesi kavramını on sekizinci yüzyılda ilk olarak Voltaire kullanmıştır. Voltaire için felsefe, bağımsız ve eleştirel düşünme anlamına gelir ve dolayısıyla onun tarih felsefesiyle kastettiği şey, tarihinin eski kitaplarda bulunduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme şeklidir. Tarih felsefesi kavramı, Voltaire'in ona yüklediği anlamdan çok farklı bir şekilde on dokuzuncu yüzyılda Hegel ve başka yazarlar tarafından da kullanılmıştır. Hegel için felsefe, bir bütün olarak dünya hakkında düşünme demek olduğu için, tarih felsefesini evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen bir şey olarak görmüştür. Bunun yanı sıra, tarih felsefesi kavramının üçüncü bir kullanımı on dokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinde karşımıza çıkar. Pozitivistler için felsefe, tekbiçimli yasaların keşfi demektir ve dolayısıyla onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin alanına giren olayların akışını yöneten genel yasaların keşfi anlamına gelmektedir (Collingwood, 1946/2013:33-34). Bu noktada Collingwood, kendisinin tarih felsefesi terimini kullanımının, yukarıda ifade edilen kullanımların hepsinden farklı olduğunu belirtir ve söz konusu terimden ne anladığını açıklamak için kendisinin öncelikle felsefeden ne anladığını serimler.

Collingwood'a (1946/2013:34) göre felsefe, "kendine dönük düşünmedir." Felsefe yapan zihin hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez, herhangi bir nesneyi düşünürken aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında

düşünür. Bu noktada Collingwood, felsefeyi ikinci dereceden düşünce, düşünce hakkında düşünce olarak nitelendirir. Sözelimi, Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfetmek düşünce için birinci dereceden bir düşüncedir ve bu gökbilimin işidir. Buna karşın, Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek ikinci dereceden düşüncedir, bu ise mantığın ya da bilim kuramının işidir. Bilimler, düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmamasına karşın, felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir, daima onun nesnesiyle ilişkisine bakar. Yani, felsefe düşünceyle olduğu kadar nesneyle de ilgilidir.

Felsefi düşüncenin genel özelliği bu şekildeyse o zaman tarih felsefesinden ne anlamalıyız? Collingwood (1946/2013:38), “tarihsel düşüncenin kendine özgü özellikleri olan bir nesnesi olduğunu” belirtir. Uzay ve zamanda artık olup bitmeyen tek tek olaylardan oluşan geçmiş, uzay ve zamanda bir yeri olmayan nesnelere kavrayan matematiksel düşünmeyle kavranamaz. Ayrıca, tarihsel olaylar sonlu ve çok fazla olduğu için, geçmiş, nesnesi tek bir sonsuz nesne olan teolojik düşünmeyle de kavranamaz. Bunun yanı sıra, bilimin keşfettiği hakikatler şu anda algıladığımız şeylerde örneğini bulan deney ve gözlem yoluyla temellendirilince doğru diye bilinir. Oysa, geçmiş uçup gitmiştir ve bizim onun hakkındaki tasarımlarımız hiçbir zaman bilimsel varsayımlarımızı doğruladığımız gibi doğrulanamaz, dolayısıyla bu durumda tarihsel düşünce bilimsel düşünceyle de kavranamaz. Kendilerini bilginin tam bir hesabı olarak sunan matematiksel, teolojik ve bilimsel bilgi, tarihsel bilginin olanaksız olduğunu öne sürmüşlerdir. Collingwood, tam bu noktada tarih felsefesi adını alan özel bir araştırma alanının gerekliliğinin ortaya çıktığına dikkat çeker.

Collingwood'a (1999a:6) göre, tarih, gözlenemeyen olayları inceleyen, ama bu gözlenemeyen olayların, tarihinin gözlenebilen olaylardan kanıt olarak kabul ettiklerinden

yola çıkarak, ancak çıkarımsal olarak incelendiği özel türden bir bilimdir. Diğer bir ifadeyle, “özel türden bir nesnesi olan, özel bir bilgi türü ya da biçimi sayılan, bir çeşit araştırma ya da soruşturma olan tarih, bir bilimdir” (Collingwood, 1946/2013:42). Bu bağlamda tarih, birinci dereceden bir düşüncedir ve sorular sorup bu sorulara yanıtlar arayan diğer bilimler gibi o da şeyleri aramazdır. Ancak, tarihin aradığı şey, insanların geçmişte yaptıkları eylemlerdir. Tarihin nesnesi, insanın geçmişteki eylemleri olduğu için, tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler. Burada kanıt, tek tek belgelerin ortak adıdır. Şimdi ve burada varolan, tarihinin üzerinde düşünerek geçmiş olaylar hakkında sorduğu soruları yanıtlayabileceği türden şeyler ise, belgedir. Bu noktada Collingwood tarih ne içindir? sorusunu sorar ve bunun cevabını, “tarih, insanın kendine ilişkin bilgisi içindir” (1946/2013:43) şeklinde yanıtlar. Collingwood (1946/2013:262) için “kendinin bilgisi, insanın beden yapısının, anatomisinin ve fizyolojisinin bilgisi demek değildir. Duygudan, duyumdan ve heyecandan oluşan insan zihnine ilişkin bir bilgi de değildir. Kendini bilme burada, insanın bilme yetilerine, düşüncesine ya da anlama yetisine, aklına ilişkin bir bilgidir.” Diğer bir ifadeyle, söz konusu bilgi, insan olarak yapısını bilmeye işaret etmektedir. Kendimizi bilmemiz, ilk olarak, bir insan olmanın ne demek olduğunu bilmemiz, ikinci olarak, olduğumuz insan olmanın ne demek olduğunu bilmemiz, son olarak da, olduğumuz insan olmanın ve başka biri olmamanın ne demek olduğunu bilmemiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Collingwood için tarihin değeri, bize insanın ne yaptığını, böylece insanın ne olduğunu öğretmesinden gelir. Burada Collingwood bize, insanın kendine ilişkin böyle bir bilgiye ulaşmasının yolu olarak bir insan doğası bilimi önerir. Ancak, Collingwood için bu öneri, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya atılan, ilkeleri ve yöntemleri doğa bilimlerinde kullanılanlara benzetilerek tasarlanan bir insan doğası bilimi önerisi değildir. İnsan doğası biliminin, yönteminin doğa bilimlerine

benzetilip çarpıtıldığı için işlemediğini ve bunun yanlış bir girişim olduğunu öne süren Collingwood (1946/2013:267), “doğayı araştırmanın doğru yolunun bilimsel yöntemlerden, zihni araştırmanın doğru yolunun da tarihin yöntemlerinden geçtiğini” vurgular. Collingwood için bilim doğayı sorgulama konusunda nasıl doğru bir yöntemse, tarih de zihni inceleme konusunda doğru bir yöntemdir ve dolayısıyla tarih insan doğasının bilimi olarak anlaşılmalıdır. Collingwood bu noktada, tarihsel bilginin alanının sınırını belirlemeye çalışır. Ona göre, bilim adamı için doğa gerçeklik bakımından onun akılla gözlemine sunulmuş bir gösteri olması anlamında, hep ve yalnızca bir görünüştür. Buna karşın, tarih olayları hiçbir zaman salt görünüşler değildir, tarihçinin içlerindeki düşünceleri ayırt etmek için karşısından değil içinden baktığı şeylerdir. Olayların içine sızıp, dile getirilen düşünceleri ortaya çıkarmakla tarihçi, bilim adamının yapmasına gerek olmayan ve de yapamayacağı bir şeyi yapar. Bu anlamda tarihçinin işi bilim adamınınkinden çok daha karmaşıktır. Öte yandan, tarihçinin işi bilim adamının yaptığı işten daha yalındır, çünkü tarihçinin olayların nedenlerini ya da yasalarını ararken bilim adamına öykünmesine gerek yoktur. Bilim için olay, onu algılayarak keşfedilir ve nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Oysa tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceleri keşfetmek ise, zaten onu anlamaktır, bu durumda tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi ayrı bir sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü, tarihçi ne olup bittiğini bilince neden olup bittiğini de zaten bilir. Bu noktada, tarihin, mantıksal düzenle zamansal olanın örtüşmesi olduğunu öne süren Collingwood (1999/2005:207) için, “tarihin birbirini takip eden olayları, gerçek anlamda tarihsel oldukları kadarıyla, zamansal olduğu kadar mantıksal da olan bir düzen oluşturur. Eğer zamansal, ama mantıksal değilse, bu ardı ardınlık tarihsel değildir, sadece kronolojiktir.”

Tarihi, hem mantıksal hem de zamansal olan bir süreç içerisinde bir kavramın gelişimi olarak gören Collingwood, akılcılık ve deneyciliği, gerçeği, mantıksal ve zamansal kaynaklardan çıkarsama yönünde tek yanlı girişimler olarak değerlendirir. Tarihi salt mantıksal ard ardalağa indirgeyen akılcılık, zamanı görmezlikten gelerek sonranın sadece çünkü anlamına geldiğini düşünür. Böylece, Spinoza'da olduğu gibi, özgürlük ve gelişmenin bulunmadığı, salt mantıksal bağıntılarla birlikte, salt mantıksal varlıklar dünyasıyla karşı karşıya kalınır. Burada, zaman içerisindeki bir ard ardalık düşüncesi, dille tarif edilmiş mantıksal ard ardalık biçiminde bir tür sözde-zamanla sunulur. Öte yandan, deneycilik, mantığı önemsemeyerek niçinin sadece sonra anlamına geldiğini düşündüğünden aynı Hume gibi, dünya, zamansal ve mekansal olanlar dışında aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığı bir nokta-anlar dünyası olarak görülür. Bu bağlar, mantıksal ilişkiler olarak gösterildiğinden, burada bir tür sözde mantıkla karşı karşıya kalınır (Collingwood, 1999/2005:207-208).

Collingwood'a (1999/2005:205-206) göre, "tarihsel bir neden, bir öznenin/eyleyicinin koşulları olarak içinde bulunduğunu bildiğinde/ayırında olduğunda onun bu farkındalıkla belli bir şekilde davranmasını belirleyen bir olgu veya olgular topluluğudur." Collingwood nedenselliğin iki bakımdan koşullu olduğunu düşünür: Eyleyici, kendi koşulları olarak onların ayırında olmadıkça ve bu koşullara özgürce ve zekice uygun bir karşılık biçimi düşünmedikçe bu olgularla hareket edemeyeceğinden nedensellik koşulludur. Bunun yanı sıra, ısı ve yumurta gibi farkındalık gerektirmeyen biyolojik nedenler olduğunu belirten Collingwood, burada etkin karşılık gerekli olduğunu vurgulayarak, buradaki nedenselliğin sonucun meydana geldiği şeyin etkin işbirliği bakımından koşullu olduğunu ifade eder. Bunun dışında, tek başına koşulsuz olarak mekanik nedenlerin de bulunduğunu söyleyen Collingwood, eğer bir bilyardo topu bir

diğerine vurarak onu harekete geçirdiğinde bunun kesinlikle ikinci top bakımından etkin bir işbirliğini talep ettiğini belirtir. Ancak burada, kendi olmak ve kendi doğasının yasalarına uygun hareket etmenin sürdürülmesi ve kendisine aktarılan hareketi muhafaza etmesi söz konusudur. Bu noktada, Collingwood dışetkin (transeunt/ zihin dışında etki yaratan) nedensellik düşüncesinin yukarıdaki örnek durumların hiçbirine uygun düşmediğini belirtir.

Ancak, Collingwood'a (1946/2013:273) göre "bu durum, tarihte neden sözcüğünün yeri olmadığı anlamına gelmemelidir." Buradan sadece, tarih alanında kullanılan neden sözcüğünün, bilim alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamda kullanıldığı anlaşılmalıdır. Sözelimi, 'bir bilim adamı turnusol kağıdı neden pembeleşiyor?' diye sorduğunda, turnusol kağıdı nelerden ötürü pembeleşiyor demek ister. Buna karşın, bir tarihçi 'Brutus Ceaser'ı neden bıçakladı?' diye sorduğunda, 'Brutus ne düşündü, onu Ceaser'ı bıçaklama kararına vardırın neydi?' demek ister. Dolayısıyla, tarihçi için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood için, olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir. Collingwood için her tarih düşünce tarihidir. Doğa süreçleri, salt olayların art ardaldığı şeklinde uygun bir biçimde betimlenebilirken, tarih süreçleri salt olay süreçleri olmadığından, düşünce süreçlerinden oluşan bir iç yanı bulunan eylem süreçleri olduğundan böyle bir betimlemeye uygun değildir. Ayrıca, doğa bilimlerinin geleneksel olarak düzenlediği şema, mantıksal öncelik ve sonralık ilişkilerine dayanır. İlk önermenin anlaşılması ikinci önermenin anlaşılması için gerekliyse, bir önerme ikinci önermenin önüne yerleştirilir. Buna karşın, tarihteki geleneksel düzenleme şeması bir olayın, daha önceki bir zamanda olmuşsa, ikincisinin önüne yerleştirildiği kronolojik bir şemadır. Bu noktada Collingwood, tarihçinin keşfetmeye çalıştığı düşünceleri nasıl ayırt edeceğinin

yolunu gösterir. Ona göre bunun tek bir yolu vardır o da, tarihçinin geçmişteki düşünceleri kendi zihninde yeniden düşünmesi, zihninde yeniden canlandırması, diğer bir ifadeyle anlamasıdır. Sözelimi, Julius Caesar'ın birtakım eylemlerine ilişkin bir açıklama sunan tarihçi, bu eylemleri anlamaya, yani Caesar'ın kafasındaki hangi düşüncelerin o eylemleri yapmasını belirlediğini keşfetmeye çalışır. Bu ise, Caesar'ın içinde bulunduğu durumu tarihçinin kendi kendine tasarlaması, Caesar'ın durum hakkında ve o durumla uğraşmasının olanaklı yolları hakkında ne düşündüğünü kendi kendine düşünmesi demektir. Buradan anlaşılacağı gibi, Collingwood için tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır.

Collingwood'a (1946/2013:274) göre, "bu yeniden canlandırma, tarihçinin zihninin bütün güçlerini, bütün felsefe ve siyaset bilgisini sorun üzerinde toplaması ölçüsünde gerçekleşir." Burada tarihçinin yaptığı, kendini başkasının zihninin büyüüne edilgin bir biçimde bırakmak değildir, tam tersine etkin ve dolayısıyla eleştirel olan bir düşünme faaliyetidir. Tarihçi, geçmiş düşüncüyü kendi bilgisinin bağlamında yeniden canlandırırken, onu eleştirir, değeri hakkında kendi yargısını oluşturur ve onda ayırt edebildiği hataları düzeltir. Tarihçi, tarihini izlediği düşüncüyü eleştirerek o düşüncenin doğru olup olmadığına da karar verir. İşte bu yüzden tarihçi, tarihsel bilgi alanını insanın yapıp etmeleriyle sınırlar. Çünkü, doğal süreç bir olaylar süreci, tarihsel süreç ise bir düşünceler sürecidir.

Ancak, Collingwood bununla, her insan eyleminin tarihe konu olduğunu söylememektedir. Ona göre tarihçi, tarihsel insan eylemleriyle tarihsel olmayan insan eylemleri arasında bir ayırım yapar. Bu ayırım, insanın hayvansal doğasının, yani güdülleri ve arzularıyla ilgili olan yapıp etmelerinin bir kenara bırakılmasıyla olur. Çünkü, insanın bunlarla ilgili etkinlikleri süreci, doğal bir süreçtir, dolayısıyla tarihsel değildir. "Tarihçi

için, tarihsel olarak önemi olan şey, insanların düşünceleriyle yarattıkları toplumsal adetlerdir” (1946/2013:276). Ayrıca, Collingwood’a (1946/2013:286) göre “tarihsel geçmiş, doğal geçmişten farklı olarak, tarihsel düşünme edimiyle canlı kalmış, yaşayan bir geçmiştir.” Bir düşünme biçiminden ötekine giden tarihsel değişme ilkinin ölümü anlamına gelmemektedir, sadece, kendi tasarımlarının gelişmesinden ve eleştirisinden oluşan yeni bir bağlamla bütünleşmiş olarak yaşamını sürdürmesi anlamına gelmektedir.

Bu noktada Collingwood, tarihin, art arda gelen olayların bir öyküsü ya da değişimin açıklaması olmadığını özellikle vurgular. Çünkü, doğa dünyasını oluşturan olay süreçleri, tarih dünyasını oluşturan düşünce süreçlerinden tür olarak tamamen farklı olduğu için, doğa bilimcinin tersine, tarihçi böyle olaylarla ilgilenmez. Tarihçi, düşünceleri dile getirdikleri sürece, düşüncelerin dışsal ifadeleri olan olaylarla ilgilenir. Collingwood’a göre, tarihsel bilgi bir algı değildir, olayın iç yanı olan düşüncenin ayırt edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, tarihsel bilgi aklın geçmişte ne yaptığının bilgisidir ve aynı zamanda bunun yeniden yapılmasıdır, böylece geçmiş edimlerin şimdide sürdürülmesidir. Tarihçi için, tarihini incelediği etkinlikler seyredilecek gösteriler değil, kendi zihninde, içeriğinden yaşanacak yaşantılardır. Bunun zihin bilgisi olduğunu belirten Collingwood, her zihin bilgisinin tarihsel olduğunu öne sürer. Ona göre, bir başkasının, bir topluluğun, bir çağın ortaklaşa zihninin bilinebilmesinin tek yolu bu zihin bilgisidir. Sözgelimi, İngiliz siyasal ruhunu incelemek, İngiliz siyasal etkinliğinin tarihini incelemekten başka bir şey değildir. Collingwood’a göre tarihsel düşünce, zihni belirli durumlarda belirli biçimlerde eyleyen bir şey olarak incelediği için, tarih zihnin bilimidir, zihnin öz bilgisidir. Dolayısıyla, zihni doğru bir biçimde sorgulamak tarihin yöntemleriyle olanaklı olmaktadır (Collingwood, 1946/2013:278-282).

Collingwood, insan düşüncesinin ya da zihinsel etkinliğinin bütününe ortak bir mülk olarak görür ve zihnimizin yaptığı hemen hemen bütün işlemleri, onları daha önce yapmış olanlardan öğrendiğimiz işlemler olarak değerlendirir. Zihin ne yapıyorsa o olduğundan ve insan doğası insan etkinliklerinden başka bir şey olmadığından, belirli işlemleri yapabilmeyenin edinilmesi, belirli bir insan doğasının edinilmesidir. Bu nedenle, Collingwood için tarihsel süreç, insanın mirasçısı olduğu geçmişi kendi düşüncesinde yeniden yaratarak, kendisi için şu ya da bu çeşit insan doğasını yaratması sürecidir. Bu mirasın bir doğal süreçle aktarılamayacağını vurgulayan Collingwood, söz konusu mirasa sahip olmak için ona sahip olan zihin tarafından kavranması gerektiğine dikkat çeker. Tarihsel bilgiyi, ona sahip olma girişimimizin bir yolu olarak gören Collingwood, tarihsel sürecin kendisini bir düşünce süreci olarak değerlendirmekte ve onun parçaları olan zihinlerin de, kendilerini onun parçaları olarak bildikleri sürece var olduklarını ileri sürmektedir. Tarihsel düşünme yoluyla, kendinin bilgisi tarih olan zihin, tarihsel düşüncenin sahip olduğunu açığa vurduğu bu güçleri kendinde keşfeder ama bu güçleri olanak halinden gerçek bir hale getirir, yani onları gerçek bir varoluşa sokar. Tarihsel süreç bir düşünce süreci olduğundan, zihin hem tarihsel süreç içinde yaşadığı hem de kendini böyle yaşarken bildiği için, tarih zihnin kendi yaşamıdır. Dolayısıyla, düşünce ancak tarihsel süreç içinde, düşünceler süreci içinde var olur ve ancak bu süreç bir düşünceler süreci olarak bilindiği sürece düşüncedir. Aklın kendisinin bilgisi kendi özüne ait bir bilgidir, rastlantı değildir. Bu nedenle, yalnızca belli bir akıl biçiminin ya da tipinin değil, aklın kendisinin kendini sürdürmesine temel olan bir ilk ödevdir (1946/2013:286-288). Burada Collingwood, tarihsel olayları bir dizi genel yasayla açıklamaya çalışan pozitivist tarih yaklaşımına karşıt bir tutum sergilemekte ve nasıl ki bilim doğayı açıklıyorsa, tarihin açıklanması ve anlaşılması işini de felsefeye yüklemektedir.

Collingwood (1946/2013:292) tarihsel düşünmenin yapısı içinde bir soruşturmayı, felsefenin meşru ve zorunlu olarak olarak üstlenebileceği işler arasında görmektedir. Çünkü ona göre, hem tarih hem de felsefe olmuş ya da olmakta olan şeyleri ele alır. Tarih ve felsefe arasında diyalektik bir ilişki olduğunu öne süren Collingwood, bu iki bilgi alanın birbiriyle örtüştüğünü vurgular. Ona göre düşünme edimi, hem felsefi hem de tarihsel bir edimdir. Tarih, zihnin öz bilgisidir ve dolayısıyla zihni doğru bir biçimde sorgulamak da tarihin yöntemleriyle olanaklıdır. Tarih ve felsefeyi özdeşleştirmek isteyen Collingwood, daha sonraları bu görüşünden vazgeçerek tarih ve felsefe arasında sadece bir yakınlaşma sağlamaya çalışır.

Özetle, Collingwood (1946/2013), modern tarihsel soruşturma yönteminin, doğa bilimlerinin yönteminin gölgesi altında olgunlaşmasını eleştirmektedir. Ona göre, tarihsel soruşturma yöntemi bu olgunlaşma sürecinde doğa bilimlerinin yönteminden bir yandan yardım görmüş bir yandan da engellenmiştir. Tarihi, ölü bir geçmişte yatan art arda olayları sınıflayarak ve bu sınıflar arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışarak tarihsel olayları inceleyen pozitivist tarih anlayışına karşı çıkan Collingwood, tarihsel süreç ile doğal süreci birbirine karıştırma yanlılığına sahip olan pozitivist tarih anlayışını tarihsel düşüncenin kendisi için bir tehlike olarak görür. Çünkü pozitivist bakış açısını benimseyen tarihçiler, asıl işleri olan, eylemlerini inceledikleri eylemcilerin düşüncesine sızma işini ihmal ederler. Sadece eylemlerin dış yanlarını inceleyerek, istatistiksel olarak incelenebilecek türden şeyleri belirlemekle yetinirler. Oysa, hakkında genellemeler yaptığı olguların ardındaki düşüncüyü ortaya çıkarmadığı sürece, istatistiksel genellemeler yapmak tarihçiye hiçbir şey sağlamaz. Collingwood, günümüzde tarihsel düşüncenin bu pozitivist bakış açısından kendini kurtardığını ve tarihin, tarihçinin zihninde geçmiş düşüncenin

yeniden canlandırılması olduğunu kabul ettiğini belirtse de, bu kabulün bütün meyvelerinin alınması için daha yapılacak çok şey olduğunu vurgular (Collingwood, 1999a).

Bunun yanı sıra, tarih alanında kullanılan neden sözcüğünün, bilim alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamda kullanıldığını vurgulayan Collingwood için, bir tarihçiye göre olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood'a göre olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir. Çünkü, Collingwood tarihi, geçmişteki düşüncelerin imgelemsel olarak yeniden canlandırılması olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle, Collingwood'a (1946/2013:315) göre tarih, "gözlemimize girmeyen olayları, tarihçinin kanıt olarak gösterdiği başka bir şeyden çıkarıp savunarak, çıkarımsal bir biçimde incelediği özel türden bir bilimdir."

Tarihi, özel türden bir bilim olarak nitelendiren Collingwood'un tarih alanındaki metodolojik tutumunu ve bu metodolojik tutumunun merkezini oluşturan tarihte nedensellik anlayışını daha açık bir şekilde serilmemek için, onun tarih anlayışının temelini oluşturan temel kavram çatılarının da açıklanması gerekir. Collingwood, kendi tarih anlayışını ortaya koyarken *kanıt, çıkarımsal olarak tarih, tanıklık, kes-yapıştır, tarihsel çıkarım, çekmeceleme, soru, ifade ve kanıt, soru ve kanıt* kavramlarına tutunur.

Kanıt: Collingwood için, tarihsel bir ifadenin doğruluğu, söz konusu ifadenin kanıtla başvurarak temellendirilip temellendirilmediğiyle ilgilidir. Tarihçi, geçmişe ilişkin bir önermeyi kanıtla dayandırmadıkça tarihsel bilgiden söz edilemez. Kanıtın tarihçi için şimdi ve burada bir yazılı sayfa, bir sözlü ifade, bir yapı, bir parmak izi gibi algılanabilir bir şey olması gerekir. Tarihçi, kafasında doğru soruyla geldiyse, algılanabilen tüm dünya, potansiyel olarak ve ilkece tarihçi için bir kanıttır, ancak bu potansiyel kanıt tarihçi onu kullanabildiği ölçüde gerçek kanıt haline gelir. Buna karşın, tarihçi doğru tarihsel bilgiye yaklaşmadıkça onu kullanamaz. Diğer bir ifadeyle, kanıt, ancak tarihçi ona insan zihninin

özgün ve temel bir etkinliği olan tarihsel düşünmeyle baktığı zaman bir kanıttır. Aksi takdirde, salt algılanmış olgudur, tarihsel olarak dilsizdir (Collingwood, 1946/2013:309-310).

Çıkarımsal Olarak Tarih: Collingwood’a (1946/2013:315) göre “çıkarımsal olarak tarih, tarihçinin dayandığı temelleri ilk önce kendine, ardından da tanıtlamasını hem izleyebilecek hem de izlemek isteyen bir başkasına göstererek iddiasını doğrulayabilmesi” anlamına gelmektedir. Herhangi bir bilme iddiasını, dayandığı temelleri göstererek doğrulamanın bu zorunluluğu bilimin evrensel bir özelliğidir ve bu noktada tarih, bütün öteki bilimlerle ortaktır. Bilginin çıkarımsal olduğunu söylemek, düzenli olduğunu söylemenin bir başka biçimidir. Ancak, farklı bilim çeşitleri farklı biçimlerde düzenlenir. Diğer bir ifadeyle, bilginin dayandığı temellerle ilişkisi bakımından farklı bilgi çeşitlerinin kendine özgü farklı çıkarım çeşitleri bulunur.

Tanıklık: Collingwood’a (1946/2013:319-321) göre, tarihçi, sorduğu bir soruya bir başka kişinin verdiği bir hazır yanıtı kabul ettiğinde, bu öteki kişiye onun “yetkesi” denir ve böyle bir yetkenin verdiği, tarihçinin de kabul ettiği ifadeyi Collingwood, “tanıklık” olarak adlandırır. Collingwood’a göre tarihçi, bir yetkenin tanıklığını kabul ettiği ve onu tarihsel hakikat diye gördüğü ölçüde, tarihçi adını almayı yitirir. Ancak, tanıklık kanıtla güçlendirildiği takdirde Collingwood için durum değişir. Çünkü, tanıklık kanıtla güçlendirildiğinde, onu kabul edişimiz artık sadece o tanıklığı kabul ettiğimiz anlamına gelmemekte, kanıta dayalı bir şeyin evetlenişi ortaya çıkmaktadır. Bu ortaya çıkan ise, tarihsel bilgidir.

Kes-Yapıştır: Collingwood (1946/2013:322), “farklı yetkelerin tanıklıklarını seçip birleştirerek kurulan tarihe kes-yapıştır tarihi” adını verir. Tamamen yetkelerin tanıklığına dayanan bu çeşit tarihin, gerçekte hiç de tarih olmadığını öne süren

Collingwood, söz konusu tarihin bilimin gerekli koşullarını yerine getiremediğini vurgular. Çünkü, kes-yapıştır tarihin izlediği yöntem, tanıkların anlattığı şeyleri yinelemekten ve konuyla ilgili, onu destekleyen sözlü ya da yazılı ifadeleri araştırmaktan ibarettir. Son zamanlara dek varolan tek tarih türünün kes-yapıştır tarih tipi olduğuna dikkat çeken Collingwood, bu tarih tipinin geç Yunan-Roma dünyasının ya da Orta Çağ'ın bildiği tek tarihsel tip olduğunu belirtir. Söz konusu tarihsel tipte uygulanan yöntem, tarihçinin güvenilirliği konusunda kendi yargısını kullanarak tanıklar toplaması ve yayımlamak üzere onları bir araya getirmesi şeklindedir. Tarihçinin, bunun üzerine yaptığı iş, ele aldığı konuyu bağlantılı, türdeş ve inandırıcı bir anlatı olarak sunması anlamında kısmen yazınsal kısmen de çoğu Eski Çağ ve Orta Çağ tarihçisinin bir tezini kanıtlamayı amaçladığı için retoriktir.

Tarihsel Çıkarım: Collingwood'a (1946/2013:325) göre, "kes-yapıştır tarihçisi için herhangi bir uslamlamayla ortaya konabilecek yalnızca tek çeşit sorun vardır. Bu ise, ilgilendiği soruyla ilişkili belli bir tanıklık parçasını kabul etme ya da reddetme sorunudur." Tarihin sağın bir bilim olmadığına söylenmesinin nedeni, sağın bilimin temel özelliği zorlayıcılık olmasına karşın, tarihsel çıkarımın hiçbir zaman zorlayıcı olmamasıdır. Tarihsel çıkarım olsa olsa izin vericidir, hiçbir zaman kesinliğe götürmez, ancak olasılığa götürür. Bu şekilde düşünenlere göre, tarih kes-yapıştır tarih demektir ve dolayısıyla bilim değildir. Kes-yapıştır tarih, hazır bilginin bir kitaptan ötekine aktarılmasından başka bir şey olmadığından özerk ve yaratıcı da değildir. İşte bu noktada, tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyenler doğa bilimleri benzeşiminden yardım alarak Bacon'dan beri kabul edilen şu düşünceye tutunmuşlardır: Doğa bilimi olguları toplamakla işe başlar, sonra kuramlar oluşturur, yani daha önce toplanmış olgularda ayırt edilebilen örüntüleri ortaya çıkarır. O halde, tarihçilerin bildiği bütün olguları bir araya getirerek içlerindeki örüntüler

bulunmalı ve ardından bu örüntüler bir evrensel tarih kuramı halinde ortaya çıkarılmalıdır. Nitekim, tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyenler tarafından genişçe bir olgu koleksiyonunun, örüntüleri yeterince ortaya koyduğu düşünülmekteydi ve bu örüntüleri, hakkında pek az bilgi bulunan uzak geçmişe ve hakkında hiçbir bilgi bulunmayan geleceğe genişletme, bilimsel tarihçiye kes-yapıştır tarihçisinde bulunmayan güç duygusunu vermekteydi. Böylece, tarihi bilime dönüştürerek, bilimsel tarihçi yetkelerin bilmediği ya da kendisinden gizlediği şeyleri tamamen kendi başına belirleyebileceğini düşünmekteydi (Collingwood, 1946/2013:329-330).

Çekmeceleme: Çekmeceleme (pigeon-holing), tarihi bilim mertebesine yükseltmek isteyen insanların, bu işi betimlemek için kullandıkları bir kavramdır. Bu insanların çabalarını bir kuruntu olarak gören Collingwood, söz konusu çabanın hiçbir bilimsel değeri olmadığını öne sürmektedir. Çünkü, ona göre bilimin özerk ve yaratıcı olması yetmez, aynı zamanda inandırıcı ve nesnel olması da gerekir. Dayandığı temelleri inceleyebilen ve incelemek isteyen, yöneldiği sonuçların neler olduğunu kendi kendine düşünmek isteyen biri üzerinde reddedilemez izlenimini bırakması gerekir ki, bu ise çekmeceleme şemasının yapamadığı bir şeydir. Buna karşın, çekmeceleme düşüncesinin epeyce kişi tarafından kabul edilmesinin nedeni, Collingwood'a göre, bilimsel bakımdan inandırıcı olduğu için değil, bir dinsel topluluğun ortodoksluğu haline gelmiş olduğu içindir. Ona göre, bunu bir ölçüde Comteculuk, daha büyük bir ölçüde de Marksçılık gerçekleştirmiştir.

Soru: Francis Bacon'ın doğa bilimcisinin doğayı sorguya çekmesi gerektiğine ilişkin savının, Collingwood aslında gerçek bir tarihsel yöntem kuramı olduğunu vurgular. Çünkü, ona göre Bacon bu savıyla, bilim adamının neyi bilmek istediğine kendisinin karar verip bunu kendi kafasında soru haline getirerek önceliği alması gerekliliğine ve doğayı

yanıt vermeye zorlamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Collingwood'a (1946/2013:334) göre, "kes-yapıştır tarihinde tarihçi Bacon öncesi bir konumda bulunur." Çünkü, burada tarihçi, yetkeleri karşısında saygılı ve dikkatli bir dinleyici tutumuna sahiptir. Yetkelerin kendisine anlatmayı yeğleyeceği şeyi işitmeyi bekler ve onu kendi bildikleri gibi, kendi çağlarında anlatmalarına izin verir. Söz konusu tarihçi, tanıkları karalar ve aklar şeklinde ayırarak bir sınıfın tanıklık etme hakkını elinden alır. Buna karşın, bilimsel tarihte Bacon devrimi gerçekleştirilmiştir. Bilimsel tarihçi de kes-yapıştır tarihçisinin okuduğu kitapları okur, ancak aynı kitapları farklı bir ruh haliyle –Baconcu bir ruhla- okur. Kes-yapıştır tarihçisi o kitapları, söyledikleri şeyleri bulup çıkarmak için salt alıcı bir ruhla okurken, bilimsel tarihçi onlardan ne bulup çıkarmak istediğine kendisi karar verip önceliği ele almış olarak, kafasında bir soruyla okur. Collingwood'a göre, her bilimsel çalışmada olduğu gibi tarihte de başat olan etken soru sorma etkinliğidir. Tarihsel uslamlamadaki her adım bir soru sormaya bağlıdır ve Collingwood (1946/2013:339) için soru, "silindirde patlayan ve her piston darbesinin itici gücü olan gaz miktarı" gibidir. Ancak, tarihçi hep aynı soruyu sormayı sürdürmemeli, her seferinde yeni bir soru sormalıdır. Bunun yanı sıra, sorulması gereken bütün soruların bir kataloğuna sahip olmak ve bunların her birini er geç sormak da yol almak için yeterli değildir, çünkü soruların doğru bir sırayla sorulması da gerekir. Ayrıca, tarihçinin sorduğu bu sorular, bir adamın bir başka adama sorduğu sorular değildir. Bütün bilimsel sorular gibi, bilim adamının kendi kendine sorduğu sorulardır. Collingwood bunu, Platon'un düşüncüyü, ruhun kendi kendisiyle konuşması diye tanımlayarak dile getirdiği Sokratik tasarıma benzetir.

İfade ve Kanıt: Collingwood (1946/2013:340) için, "kes-yapıştır tarihçisine göre tarih, başka insanların kendisinden önce verdiği ifadeleri yinelemek demektir." Dolayısıyla, kes-yapıştır tarihçisi ancak istediği konular üzerine hazır ifadeleri elde ettiği

zaman bir çalışmaya başlayabilir. Collingwood'a göre, böyle bir yöntem tarihçinin bilimsel bir düşünür adını almasını olanaksızlaştırır, çünkü, bilimsel tarihte hiçbir hazır ifade bulunmaz. Bununla birlikte, bilimsel tarihçi incelediği konuyla ilgili hazır bir ifadeyle karşılaştığında, 'bu ifadenin anlamı nedir?' sorusunu kendisine sorar. Bu soru, 'kişi her ne söylüyor olursa olsun bu ifadeyi vermiş olması, ilgilendiğim konuya nasıl bir ışık tutuyor?' sorusuyla eşdeğerdir. Bilimsel tarihçinin bu tutumu, ifadeleri ifade olarak değil, kanıt olarak gördüğü anlamına gelir. Yani, karşısına çıkan açıklamaları olmaya çalıştıkları olgular hakkında doğru ya da yanlış açıklamalar olarak değil, hakkında sorulacak doğru soruları biliyorsa, bu olgulara ışık tutabilen başka olgular olarak görür.

Soru ve Kanıt: Kes-yapıştır tarihe göre kaynak, pratik yararı olan, ele alınan konuya ilişkin bir ifade taşıyan metindir. Kes-yapıştır tarihçisi konusunu bir kez belirledi mi var olan literatürün tümünü kaynak olarak işine yarayabilecek, yani bakılması gereken metinler ile kaynak olarak işine yaramayacak ve bu nedenle bakılmasına gerek olmayan metinler olarak bölümler. Buna karşın bilimsel tarihte, kaynak sözcüğü kanıt olarak okunur. Kaynak dizinleri ve bibliyografyaları bilimsel bir tarihçi için hiç de kullanışlı değildir. Bu, bilimsel tarihçinin dizinleri ve bibliyografyaları kullanmadığı anlamına gelmez, elbette bilimsel tarihçi de bunları kullanır, ancak onun kullandığı kaynakların değil, monografilerin ya da benzeri şeylerin dizinleri ve bibliyografyalarıdır. Diğer bir ifadeyle, bunlar kanıt dizinleri ve bibliyografyaları değil, tarihçinin kendi tartışmalarına bir çıkış noktası olarak alabileceği eski tartışmaların dizinleri ve bibliyografyalarıdır. Dolayısıyla, bir kes-yapıştır tarihçisinin kullanacağı bir bibliyografyada kitaplar eksiklikleriyle doğru orantılı olarak değerliken, bilimsel bir tarihçinin kullanacağı bir bibliyografyada sözü edilenler, yenilikleriyle doğru orantılı olarak değerlidir (Collingwood, 1946/2013:344-346).

Tanıklık, üstünkörü bir biçimde kanıt adıyla betimlendiğinde, kes-yapıştır tarihinde potansiyel kanıt ve gerçek kanıt karşımıza çıkar. Bir konuya ilişkin potansiyel kanıt, onun hakkındaki var olan bütün ifadelerdir. Gerçek kanıt ise, bu ifadelerin kabul etmeye karar verdiğimiz kısmını oluşturur. Buna karşın bilimsel tarihte, potansiyel kanıt tasarımı ortadan kalkar, yani dünyadaki her şey ne olursa olsun herhangi bir konu için potansiyel kanıt olarak görülür. Kes-yapıştır tarihçisi için bir güçlük ve sıkıntı verici bir şey olarak görülen potansiyel kanıtla ilişkin bu tasarım, bilimsel düşüncenin yapısını anlayan bir kişi için hiçbir güçlük ve sıkıntı yaratmaz. Çünkü, bilimsel tarihçi ne zaman bir soru sorsa, yanıtlayabileceğini düşündüğü için sormakta, kafasında kullanabileceği kanıtla ilişkin bir ön ve taslak tasarım bulunmaktadır. Collingwood'a (1946/2013:348) göre, "tarihte soru ve kanıt karşılıklıdır." Soruyu yanıtlamamızı sağlayacak herhangi bir şey kanıttır. İnce bir soru, bilimsel olarak yeterli bir adamın soracağı tek soru çeşididir ve bu tür soru, yanıtlamak için kanıtla sahip olduğumuz ya da olacağımız bir sorudur. Bu noktada, Lord Acton'un 'sorunları incele dönemleri değil' biçiminde dile getirdiği özdeyişinin altında, bu hakikatin doğru anlaşılmasının yattığını öne süren Collingwood, kes-yapıştır tarihçilerinin dönemleri, bilimsel tarihçilerin ise, sorunları incelediğini vurgular. Ona göre, kes-yapıştır tarihçileri belli bir sınırlı olay grubu hakkında var olan bütün tanıklığı toplarlar ve bundan bir şey çıkmasını boşuna beklerler. Bilimsel tarihçiler ise sorular sorar, çünkü düşünme sorular sorma demektir. Onlar, düşünmeye başlamadan kanıt toplayamayacaklarının farkındadır ve belli bir soruyla ilişkili olmadıkça hiçbir şeyi kanıt olarak görmezler.

Collingwood'a göre, geçmiş hiçbir zaman algı yoluyla deneysel olarak kavranabilecek bir olgu değildir. Tarihçi, bilmek istediği olguların görgü tanığı olamadığı için, geçmişe ilişkin tek olanaklı bilgisinin aracılı, çıkarımsal ya da dolaylı olduğunu,

hiçbir zaman deneysel olamayacağını farkındadır. Bunun yanı sıra, tarihçi bu aracılığın tanıklıktan etkilenmeyeceğinin de bilincindedir. O, geçmiş, sırf söz konusu olayları görmüş ve kayıtlı kanıtını bırakmış bir tanığa inanarak bilmez. Çünkü, ona göre bu çeşit aracılık eninde sonunda bilgi değil, çürük temelli ve olası olmayan inancı verecektir. Dolayısıyla, gerçek tarihçi sözde yetkelere inanmaz, tam tersine onları eleştirir. Bu noktada Collingwood, tarihçinin olgularına ilişkin hiçbir doğrudan ya da deneysel bilgisi ve hiçbir aktarılmış ya da tanıklığa dayalı bilgisi olmadığından, onları bilebilmesi için ne yapması gerektiğini sorar ve tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması gerekliliği, bu sorunun cevabı olarak karşımıza çıkar.

Peki, tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması tasarımı tam olarak ne anlama gelmektedir? Collingwood'a (1946/2013:349) göre, "birisi tarihsel olarak düşündüğünde, önünde geçmişe ilişkin birtakım belgeler ya da kalıntılar vardır ve onun işi, ardında bu kalıntıları bırakmış olan geçmişin ne olduğunu keşfetmektir." Sözgelimi, kalıntılar birtakım yazılı sözcüklerdir ve bu durumda bu sözcükleri yazmış olan kişinin bunlarla ne demek istediğini tarihçinin keşfetmesi gerekir. Bu, o kişinin onlarla dile getirdiği düşünceyi keşfetmek anlamına gelir. Bu düşüncenin ne olduğunu keşfetmek için, tarihçi o düşünceyi kendi kendine yeniden düşünmelidir. Tarihçinin geçmişi kendi zihninde yeniden canlandırması tasarımı, Collingwood'un verdiği aşağıdaki örnekle açık bir şekilde anlaşılabilir (Collingwood, 1946/2013:350):

Bir tarihçi, Theodosius Yasası'nı okuyor ve önünde bir imparatorun belli bir fermanı var. Salt sözcükleri okumak ve onları çevirebilmek, tarihsel anlamlarını bilmek demek değildir. Bunu yapmak için, imparatorun halletmeye çalıştığı durumu tasarlaması gerekir ve onu imparatorun tasarladığı gibi tasarlaması gerekir. Sonra, sanki imparatorun durumu kendi durumuymuş gibi, böyle bir durumu nasıl halledebileceğini kendi kendine görmesi gerekir: Olanaklı seçenekleri, bunların birini ötekine yeğlemenin nedenlerini görmesi gerekir. Böylece, imparatorun o yönde karar verirken geçirdiği süreci geçirmesi gerekir. Bununla imparatorun yaşantısını kendi

zihninde yeniden canlandırır ve ancak bunu yapabildiği ölçüde, fermanın anlamına ilişkin salt filolojik bilgiden ayrı bir tarihsel bilgisi olabilir.

Collingwood'a (1946/2013:372) göre, "tarihçinin zihninde yeniden canlandırılabilen yaşantıların tarihsel bilgisi olabilir." Collingwood için, yaşantı olmayıp salt yaşantı nesnesi olanın tarihi olamayacağından, bilim adamınca ister algılanmış ister düşünülmüş olsun, doğanın tarihi olamaz. Çünkü, doğa süreçler içerir ve hatta süreçlerden ibarettir, zamandaki değişimleri onun özüdür. Bu değişimler yaratıcı da olabilir, değişmez döngüsel dönemlerin yinelenmesinden ibaret olmayıp doğal varlığın yeni düzenlerinin gelişmesi de olabilir. Ama yine de bütün bunlar, doğa yaşamının tarihsel bir yaşam olduğunu ya da bizim ona ilişkin bilgimizin tarihsel bir bilgi olduğunu kanıtlamaya götürmez. Bir doğa tarihinin olmasının tek koşulu, doğa olaylarının bir düşünen varlığın ya da düşünen varlıkların eylemi olması ve bu eylemleri inceleyerek dile getirdikleri düşünceleri keşfedebilmemiz, bu düşünceleri kendi kendimize düşünebilmemizdir. Dolayısıyla, Collingwood için doğa süreci tarihsel süreç değildir ve bizim doğaya ilişkin bilgimiz, birtakım yüzeysel bakımlardan, örneğin kronolojik olmak bakımından tarihe benzese de tarihsel bir bilgi değildir.

Bunun yanı sıra, Collingwood'a (1946/2013:379) göre, "belli bir düşünce ediminin tarihe konu olması için yalnızca bir düşünce edimi değil, kendine dönük bir düşünce edimi olması, yani gerçekleştirildiğinin bilinci içinde gerçekleştirilen ve o bilinçle neyse o olan bir düşünce edimi olması gerekir." Bu çaba ise, salt bilinçli bir çabadan daha fazla bir şeydir. Kendine dönük düşünce edimi, unutulmuş bir adı anımsama ya da bulanık bir nesneyi algılama çabası gibi ne yaptığımızı pek bilmediğimiz kör bir çaba değildir. Çünkü, kendine dönük bir etkinlik, yapmaya çalıştığımızın ne olduğunu bildiğimiz bir etkinliktir. Dolayısıyla, kendine dönük bir etkinlik yapıldığı zaman, onun hakkındaki

başlangıçtaki kavramımız olan standarda ya da ölçüte uyduğunu görerek yapıldığını biliriz. Bunun için kendine dönük bir edim, nasıl gerçekleştirileceğini önceden bilmemizle gerçekleştirmemiz sağlanan bir edimdir. Her edimin bu türden olmadığını vurgulayan Collingwood'a göre, bir edim salt biricik bir tekillikten daha fazla bir şeydir, yani evrensel özelliği olan bir şeydir. Kendine dönük ya da düşünceye dayalı bir edim –yapmakla kalmayıp, yapmadan önce yapmaya niyetlendiğimiz edim- durumunda, bu evrensel özellik, edimin yapmadan önce düşüncemizde tasarladığımız planı ya da tasarımı ve yaptıktan sonra niyetlendiğimizi yaptığımızı kendisine başvurarak bildiğimiz bir ölçüttür. Ancak bu yolla yapılabilen, yani yapmaya çalışıldığının ne olduğunu bilen ve dolayısıyla yaptıktan sonra da kendi eylemini niyetine başvurarak yargılayabilen bir kişinin, kendine dönük olarak yapabileceği eylem türleri tarihin konusu içine girebilir. Bu edimlerin temel özelliği, amaçlı yapılmış olmaları, edimin yapısının üzerinde dikilmesi ve uygun olması gereken bir amaç temelini bulmasıdır. Collingwood, kendine dönük edimleri kabaca, amaçlı yaptığımız edimler şeklinde betimler ve tarihin konusu olabilen edimler olarak sadece bunları kabul eder.

Öte yandan, Collingwood (1946/2013:387), “tarihi kendimizin bilgisine ulaşmak için incelediğimizi” vurgular ve insan etkinliğinin özgür olduğu şeklindeki bilgiye, tarihi keşfetmemiz sayesinde ulaştığımızı öne sürer. Tarihiçi, konusunda bilimsel bir uzmanlığa ulaşır ulaşmaz, eylemlerini incelediği insanların özgür olduğunu keşfeder ve bunu keşfettiği anda kendi özgürlüğünü de keşfeder. Yani, tarihiçi sorunların çözümünü doğa bilimine devretmenin ne denli olanaksız ve gereksiz olduğunu, tarihsel düşüncenin özerk yapısını, kendi sorunlarını kendi kendine, kendi yöntemleriyle çözüme gücünü görür. Tarihiçi olarak, kendi özgürlüğünün keşfiyle aynı anda, tarihsel bir eylemci olarak insanın

özgürlüğünü de keşfeder. Burada Collingwood, tarihi özerk bir bilim olarak betimleyerek, tarihin insanın özgür etkinliğini inceleyen bir bilim olduğuna işaret eder.

17. Yüzyılda oldukça ünlü olan ‘özgür istenç tartışması’ ortaya çıkmıştır ve aynı yüzyılda kes-yapıştır tarihi insanları tatmin etmemeye başlamıştır. Böylece, tarihçiler tarihsel incelemelerini doğa incelemesinden örnek alıp, tarihi bir bilim düzeyine yükseltmeleri gerektiğini görmüşlerdir. Bu ikisi arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu öne süren Collingwood, insan eyleminin incelemesi olan tarihe özerklik sağlama isteğinin, insan eylemlerini özgür olarak tasarlama isteğinden önce geldiğini iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Collingwood, “insan özgürlüğüne ilişkin hakikatin on yedinci yüzyılda tek tük ve kesik kesik kavranmış olmasını, bilimsel tarih yöntemi konusundaki tek tük ve kesik kesik kavrayışın bir sonucu” (Collingwood, 1946/2013:393) olarak görür.

Diğer taraftan, Collingwood (1946/2013:393), “19. yüzyılda kullanılan ilerleme sözcüğünün, doğada ilerleme ve tarihte ilerleme olmak üzere iki şeyi kapsadığını” vurgular. Doğada ilerleme için, evrim sözcüğü yaygın bir biçimde kullanılmıştır ve söz konusu sözcük doğadaki ilerlemenin yerleşik anlamı olarak kabul edilmektedir. Collingwood için, bir doğal sürece evrimsel demek, ilerleyici demekle aynı anlama gelmektedir. Çünkü, kendine özgü belli bir biçim ancak daha önceki yerleşik bir biçimin başkalaşması olarak ortaya çıkabilir. Belli bir biçimin yerleşikliği, onun başkalaşması olan şeyin önkoşuludur ve bu böylece sürer gider. İlerleme sözcüğü bu anlamında, kendini gösterme sırası olarak ilerleyici demektir. Ancak, doğadaki ilerleme ya da evrime çoğu kez bundan daha fazla bir anlam yüklenmiştir. Yani, her yeni biçimin yalnızca sonuncunun bir başkalaşması olmayıp, ondaki bir gelişme olduğu da düşünülmüştür. Gelişmeden söz etmek ise, bir değerlendirme ölçütünü öngörmek demektir. Öngörülen değer, yeni biçimin insan amaçlarına yararlılığıdır. Ama, kimse doğal evrimin bu yararları ortaya çıkarmak

üzere tasarlandığını düşünmediğinden, öngörülen ölçüt yararlılık değildir. Söz konusu ölçütü, insan yapısının evrimsel sürecin en soylu sonucu olduğu görüşü oluşturur ve bu görüş aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyılın doğa yasalarıyla olduğu düşünülen tarihsel ilerleme anlayışının da temelini oluşturur. Bu anlayış Collingwood'a göre, aslında iki sayıtlıya dayanmaktadır: Bunlardan ilki, insanın mutlak değeri olan bir şey olduğu ya da böyle bir değeri kendinde taşıdığıdır. Bundan da, insan kendi varlığına götüren süreci açıkça denetlemediği için, doğada bu mutlak değerın gerçekleşmesine yönelik bir iç eğilimin bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ilerleme doğanın bir yasasıdır. İkinci olarak ise, doğanın bir çocuğu olarak insanın doğa yasasına bağlı olduğu ve tarihsel süreç yasalarının evrim yasalarıyla aynı olduğu sayıtlısı yer alır. Bundan da, insanın tarihin zorunlu bir ilerleme yasasına bağlı olduğu, yani, toplumsal düzenlemenin yeni özel biçimlerinden olan, insanın ortaya koyduğu sanat, bilim gibi etkinliklerin her birinin zorunlu olarak sonuncudaki bir gelişme olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda Collingwood, belli bir tarihsel değişmenin bir gelişme olup olmadığı sorusunun, her belli durumda kendi değerine göre yanıtlanacak bir soru olması gerektiği üzerinde durur. Belli bir durumdaki tarihsel bir değişmenin ilerleyici olup olmadığı sorusunu sorabilmemiz için ise, öncelikle tarihsel ilerlemeyle ne kastedildiğini sormamız gerekir. Tarihsel ilerleme tasarımı, hem aynı özgül tiplere giren yeni eylemlerin, düşüncelerin ya da durumların ortaya çıkışını hem de yeni özgül tiplerin ortaya çıkışını ifade eder. Dolayısıyla, böyle özgül yenilikleri varsayar ve bunların gelişme olduğu anlayışını içerir. Özgül durum ve etkinlik tipinde bir değişme olsa da, bu değişme bir ilerleme sayılmaz, çünkü değişme yeni tipin eskisindeki bir gelişme olmasını öngörür. Bu noktada Collingwood, bir gelişmenin kimin açısından gelişme olduğu sorusunu sorar. Çünkü, Collingwood'a göre bir açıdan gelişme olan şey, bir başka açıdan tam tersi durumunda olabilir. Değişme, o değişmeyi yaşayan ilgili

kişilerin bakış açısına göre farklılık gösterir. Söz konusu değişimi yaşayan insanlardan bazıları bu değişimi ilerleme olarak görebilirken, bazı insanlar ilerleme olarak görmeyebilir. Bu nedenle, bir toplumsal yaşam biçimindeki tarihsel değişimler, onları yapan kuşaklarca bile çok seyrek olarak ilerleyici olarak tasarlanır. İlerleme, kötünün yerine iyinin konması değil, iyinin yerine daha iyinin konmasıdır. Dolayısıyla, bir değişmeyi ilerleme olarak tasarlamak için, onu yapan kişinin kaldırdığı şeyin kesin bir biçimde iyi diye düşünülmesi gerekir. Bunu da ancak, eski yaşam biçiminin neyin nesi olduğunu bilmesi, yarattığı şimdide halen yaşarken toplumun geçmişine ilişkin tarihsel bilgisi olması koşuluyla yapabilir. Çünkü, tarihsel bilgi geçmiş yaşantıların şimdiki düşünürün zihninde yeniden canlandırılmasıdır. Ancak bu yolla iki yaşama biçimi aynı zihinde değerlerini karşılaştırmak üzere bir araya getirilebilir ve böylece birini seçip ötekini reddeden kişi ne kazandığını ve ne kaybettiğini bilip daha iyisini seçtiğine karar verebilir (Collingwood, 1999/2005).

Collingwood, değişmeyi, sadece o değişmeyle ilgili olanların açısından değil, o değişmenin dışında duran bir tarihçi açısından da ele alır. Sözelimi, bir tarihçi belli bir yerleşim yerinde önceden günde beş balık tutulurken sonradan on balık tutulduğunu saptar ve bunu bir ilerleme ölçütü olarak ele alırsa yanılır. Çünkü, tarihçinin, bu değişmenin koşullarını ve sonuçlarını da hesaba katması gerekir. Burada tarihçinin fazladan tutulan balığın ya da fazladan boş vaktin ne yapıldığını sormasının yanı sıra, bunlara feda edilen toplumsal ve dinsel kurumlara yüklenen değer ne olduğunu da sorması gerekir. Özetle, iki bütün olarak alınan iki farklı yaşama biçiminin birbirine göre değerini yargılaması, karşılaştırması ve bunu yapabilmesi için de, her yaşam biçiminin temel özellikleri ve değerleri içine eşit duygudaşlıkla ve içgörüyle girebilmesi gerekir. Yani, tarihçinin iki yaşam tarzını da, tarihsel bilgi nesnesi olarak kendi zihninde yeniden yaşaması bir

gerekliliktir. Tarihçi, ancak bunu yapabildiği ölçüde ilkinden ikinciye giden değişimin bir ilerleme olup olmadığını sormaya hak kazanabilir. Çünkü, Collingwood için tarihçiyi, nitelikli bir yargıç yapan şey, tarihçinin nesnesine uzaktan bakmaması, onu kendi zihninde yukarıda anlatılan koşullara uyarak yeniden canlandırmasıdır.

Ancak yine de Collingwood'a göre, bir bütün olarak ele alınan herhangi bir tarih döneminin, önceline göre bir ilerleme gösterip göstermediği sorusunu sormak, tarihçinin boşu boşuna oyalanması anlamına gelmektedir. Çünkü, tarihçi bir dönemi hiçbir zaman bir bütün olarak ele alamaz. Sadece, o dönemin yaşantılarının bazı görünümünü seçebilir ve ilerleme konusundaki araştırmasını, seçtiği yaşantı görünümüyle sınırlandırabilir.

Collingwood, tüm bu zorluklara rağmen ilerlemenin olup olmadığına, nerede, ne zaman ve nasıl olduğuna ilişkin soruları, tarihsel düşüncenin yanıtlaması gereken sorular olarak görür. Ona göre, tarihsel düşüncenin yapması gereken bir diğer şey de, bu ilerlemeyi kendisinin yaratması gerektiğidir. Çünkü, ilerleme salt tarihsel düşünmeyle keşfedilecek bir olgu olmayıp, o ancak tarihsel düşünme sayesinde var olan bir şeydir. Collingwood bunun nedeni olarak, ilerlemenin ancak tek bir biçimde olmasını görür. Bu tek biçim, bir aşamadayken, önceki aşamada elde edilenin zihinde tutulmasıdır. İki aşama birbiriyle salt art ardalık yoluyla değil, kendine özgü bir süreklilik yoluyla da ilişkilidir. Sözgelimi, Einstein Newton'u ileri götürmüşse, bunu Newton'un sorunlarının ne olduğunu ve onları nasıl çözdüğünü bildiği içindir. Newton'un düşüncesini bilmekle ve o düşüncüyü kendi düşüncesinde tutmakla, Newton'un daha ileri gitmesini engelleyen hatalar her neyse bu çözümlerdeki hakikati onlardan kurtarmakla, kurtardığı bu çözümleri kendi kuramında toplamakla elde etmiştir. Einstein, Newton'un kuramını bilim tarihindeki bir olgu olarak bildiği ölçüde onda bir ilerleme yapmış olduğundan Newton, Einstein'da yaşamıştır.

İşte, Collingwood (1946/2013:408-409), her ilerlemenin bu şekilde olduğunu öne sürer. Değiştirmeye giriştiğimiz dizgeyi anlamak, onu değiştirme işi boyunca geleceği yaratmamızı belirleyen geçmişe ilişkin bir bilgi olarak akılda tutulmalıdır. Ancak, Collingwood için bu çok da kolay değildir, çünkü yıkmakta olduğumuz şeyden nefret etmemiz ya da sevmemiz onu anlamamızı engelleyebilir. Collingwood'a göre, içinde bulunduğumuz durum bu şekilde gerçekleşirse, bu durumda elbette yine bir değişme olacaktır, ama bu değişme ilerleme şeklinde olmayacaktır.

Sonuç olarak, tüm varoluşun bir tarihe sahip olduğunu öne süren Collingwood'a (1999a:6) göre, tarih, gözlenemeyen olayları inceleyen, ama bu gözlenemeyen olayların, tarihçinin gözlenebilen olaylardan kanıt olarak kabul ettiklerinden yola çıkarak, ancak çıkarımsal olarak incelendiği özel türden bir bilimdir. Geçmişini bilmek değil, şimdiyi anlamak, bu özel türden bilimin nihai hedefidir. Şeylerin belli bir durumuyla karşı karşıya gelen tarihçi, bu şeyin safi bir olgu olduğunu anlamakla birlikte bunun *niçin* böyle olduğunu anlamasa da, onun hakkında düşünerek, onu zihinde yeniden kurarak kökenine ilişkin olan bir açıklamayla bir anlatı ortaya koyar. Şimdinin açıklaması olarak geçmiş, şimdinin tözsel varlığıdır ve geçmişi bilmek onun ne olduğunu bilmek ve ne olduğunu tarif etmektir. Tarif etmek, aynı zamanda onun nedeninin ne olduğunu da söylemektir. İşte, böyle bir bilme ise, şimdideki kanıtların/izlerin çözümlenmesiyle olanaklıdır. Kanıtların çözümlenmesiyle varılan sonuç arasında, bir yüzey görmek ile bir cisim görmek arasındaki ilişkiye benzeyen çıkarımsal bir ilişki bulunur. Yani, yüzeyi bilinçli bir biçimde görmek, aynı zamanda cismin kendisini de görmektir. Onu anlamak, onun ne olduğunu, muhtevasını anlamak demektir (Collingwood, 1999/2005:226-227).

Dolayısıyla, özel türden bir bilim olan, özel türden nesnesi bulunan, özel bir bilgi türü olan tarih alanında neden sözcüğünün kullanımı Collingwood'a göre, bilim

alanındaki neden sözcüğünden farklı bir anlamdadır. Bilim için olay, onu algılayarak keşfedilir ve nedeni konusundaki daha ileri araştırma ise, onu sınıfına bağlayarak ve o sınıf ile öteki sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyerek sürdürülür. Oysa tarih için, keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşüncüyü keşfetmek ise, zaten onu anlamaktır. Dolayısıyla, tarihçinin olguları belirlemesinden sonra, nedenlerini soruşturmak gibi ayrı bir sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü, tarihçi ne olup bittiğini bilince neden olup bittiğini de zaten bilir. Sözelimi, “bir bilim adamı turnusol kağıdı neden pembeleşiyor? diye sorduğunda, turnusol kağıdı nelerden ötürü pembeleşiyor demek ister. Buna karşın, bir tarihçi ‘Brutus Ceaser’ı neden bıçakladı?’ diye sorduğunda, ‘Brutus ne düşündü’, ‘onu Ceaser’ı bıçaklama kararına vardırın neydi?’ demek ister” (Collingwood, 1946/2013:273). Özetle, tarihçi için olayın nedeni, eylemi olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünce demektir. Bu da Collingwood için, olaydan başka bir şey değildir, olayın kendisinin içidir.

Bu bağlamda, tarih metodolojisinin temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan neden ve genelleme sorununa, 20. yüzyılın bir diğer İngiliz düşünürü Edward Hallet Carr, hem tarihçinin ‘tek tek olaylar içerisindeki genellikle’ ilgilenmesi gerekliliğine vurgu yaparak hem de bu konuda Collingwood’un nedensellik sorununa çözüm olarak önerdiği bilme sürecinde açıklama ve anlama aktlarının iç içe geçmiş süreçler olarak ele alınması gerektiği yaklaşımını kendi içinde bir senteze ulaştırarak özgün bir açıklama getirmiştir.

I.1.3. Edward Hallet Carr: Tarihte Nedenselliğin Tarihçinin Yorum ve Değer Yargılarına Dayanan Akli Nedenlerin Seçimi Olarak Temellendirilmesi

20. Yüzyılın önemli İngiliz düşünürlerinden olan Edward Hallet Carr (1892-1982), Collingwood’un argümanlarını devam ettirerek tarihsel olguların (vakaların) bize

doğa olguları gibi hiçbir zaman saf olarak gelemeyeceğini, çünkü tarihsel olguların her zaman için tarihçinin anlama ve anlamlandırma etkinliğinin arka desenini oluşturan değer yargılarından süzülerek oluşturulduğunu öne sürer. Carr'a göre, tarihi yapmanın tek yolu onu yazmaktır. Bu nedenle, bir tarih yapıtını ele alırken metodolojik olarak ilk ilgilenmemiz gereken şey olgular değil, onu yazan tarihçi olmalıdır. Dolayısıyla, Carr için olgular incelenmeden önce tarihçi incelenmelidir. Carr'a göre tarihçi, incelediği toplumsal eylemlerin veya otobiyografiye konu olan kişilerin gerisindeki düşünceleri kendi hayal gücü ile tamamlamalıdır. Tarih yaşanmış geçmiş olduğundan, yani nesnesi geçmişte belli bir zaman ve mekan boyutu içinde gerçekleştiğinden, tarihçi geçmişi ancak kendi içinde yaşadığı güncellik ya da çağ içerisinde, diğer bir ifadeyle kendi zamanının bakış açısından kavrayabilir. Bu nedenle, Carr için her tarihçi yaşanmış geçmişteki bir olguyu kendi içinde yaşadığı dönemin koşullarına göre yorumlar. Ancak, Carr bununla tarihin tamamen yorumdan oluştuğunu söylemek istemez. Çünkü, tarihin tamamen yorum olduğunu öne sürmek, tarihte olup biten olaylara ilişkin hiçbir genelleme yapılamayacağı anlamına gelir. Oysa Carr'a göre, tarih alanında da benzer olaylar arasında ilişkiler saptanarak birtakım genellemelere ulaşılabilir.

Bu noktada Carr, Coolingwood'un tarihi, tarihçinin beyinde dokunmuş bir şey olarak niteleyen düşüncesini eleştirir ve bu argümanı tehlikeli bulur. Çünkü Carr'a göre, Coolingwood'un bu düşüncesi, bizi rahatlıkla 'nesnel bir tarihsel gerçek yoktur' düşüncesine götürür. Oysa Carr için, doğa bilimlerindeki gibi olmasa da tarihin de kendi nesnesine uygun bir nesnelliği vardır. Carr, tarihin nesnelliği derken, olgunun nesnelliğinden değil, olgu ile yorum arasındaki ilişkinin; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki ilişkinin nesnelliğinden söz eder. Ona göre, nesnel tarihçi doğru önem standartlarını geçmişe uygulayan tarihçidir. Doğru önem standartlarının ise, ne ahlakla

ilgisi vardır ne de o an için ağırlık kazanmış düşüncelerin yansıtılmasıyla ilgilidir. Doğru önem standartlarını, tarihçinin tarihsel yön duygusuna dayandıran Carr için, bu standartlar, tarihçinin olayların gerçekleştikleri anda hangi doğrultuyu izleyerek ilerleyeceğini saptama yeteneğine dayanır ve geçmişi inceleyen tarihçi, ancak geleceği anlamaya yaklaştıkça nesnelliğe yaklaşmış olur.

Carr'a göre, nesnellik ve öznellik birbiriyle ilişkili olan kavramlardır. Her tarihçinin çalışmasında içinde yaşanılan çağın ve yerin etkilerini barındıran öznel öğeler bulunur. Saltık zamandan bağımsız bir nesnellik, gerçek-dışı bir soyutlamadır. Ancak tarih, geçmişte yaşanan olaylarının tarihçi tarafından seçilip benimsenen bir nesnellik ilkesine ve ölçüsüne göre seçilip düzenlenmesini gerektirir, bu ise, zorunlu olarak yorum öğelerini de içerir (Carr ve Fontana, 1980/1992:14). Bunun yanı sıra, tarihin olguları bütünüyle nesnel olamaz, çünkü bunlar ancak tarihçi tarafından onlara verilen anlamlılığın gücüyle tarihin olguları haline gelirler. Bu noktada, Carr (1961/1991:142-143) tarihçinin yorum yapma ödevi bakımından, anlamlı olanla rastlantısal olanı ayırt edebilmesini sağlayan anlamlılık ölçütünün aynı zamanda nesnellik ölçütü de olduğunu vurgular. Çeşitli geçmiş yorumlarında bir evrim ortaya koymayı tarihin zorunlu bir işlevi olarak gören Carr, tarihçinin yön duygusunun ve geçmiş hakkındaki yorumunun sürekli olarak değişmeye ve evrime uğradığını öne sürer. Ona göre, geçmişin yorumunun anahtarını bize ancak gelecek sağlayabilir ve ancak bu anlamda tarihte nihai bir nesnellikten söz edilebilir. Geçmişin geleceğe ve geleceğin de geçmişe ışık tutması, Carr için, tarihin hem temellendirilmesi hem de açıklanması anlamına gelir. Dolayısıyla, bir tarihçinin nesnel olduğunu söylemekle Carr'a göre iki şeyi kastederiz. Bunlardan ilki, tarihçinin toplum ve tarih içindeki kendi konumunun sınırlı bakış açısının üstüne çıkma yeteneğinin olmasını –bu yetenek, tarihçinin kendisinin o konuma ne denli çok karışmış olduğunu anlayabilmesi, yani tam

nesnelliğin imkansızlığını teslim edebilmesiyle ilgilidir- ; diğeri ise, geçmişe bakışları, kendilerinin içinde buldukları konumla büsbütün sınırlı olan tarihçilerin erişebilecekleri daha sağlam ve daha sürekli bir kavrayışa sahip olabilecek şekilde kendi görüş gücünü geleceğe yansıtabilme yeteneğinin olduğunu söylemek isteriz. Çünkü, Carr (1961/1991:153) için tarih, “geçmiş ve gelecek arasında tutarlı bir ilişki kurduğu zaman anlam ve nesnellik kazanır.” Ona göre, “tarihsel süreç sürekli, bugünün geleceğe nasıl yansıyabileceğini bilmezsek, geçmişin bugüne nasıl dönüştüğünü de anlayamayız” (Carr ve Fontana, 1980/1992:18). İşte bu nedenle Carr, tarihi, geçmişin olaylarıyla geleceğin derece derece ortaya çıkan amaçları arasında bir diyalog olarak görür. Tarihçilerin geçmişi yorumlayışı, anlamlı ve ilgili olguları seçmesi, yeni amaçların derece derece ortaya çıkışıyla evrilir. Sözgelimi, ana amaç anayasal özgürlüklerin ve siyasal hakların örgütlenmesi diye görüldüğü sürece, tarihçi geçmiş anayasal ve siyasal terimlerle yorumlamıştır. Buna karşın, iktisadi ve toplumsal amaçlar, anayasal ve siyasal amaçların yerini almaya başlayınca, tarihçiler de geçmişin iktisadi ve toplumsal yorumuna yönelmişlerdir. Bu süreç içinde şüpheli bir kimse, yeni yorumun eskisinden daha doğru olmadığını inandırıcı bir biçimde ileri sürebilir ve hepsi de kendi dönemi içinde doğrudur. Bununla birlikte, iktisadi ve toplumsal amaçların ağırlık kazanması insanlığın gelişiminde siyasal ve anayasal amaçların öncelik konumunda daha geniş ve daha ileri bir düzeyi temsil ettiğinden, tarihin iktisadi ve toplumsal yorumunun tarihte yalnızca siyasal yorumdan daha ileri bir düzeyi temsil ettiği de söylenebilir. Görüldüğü gibi, burada eski yorum reddedilmiyor, yenisinin içine hem katılıyor hem de onun içinde aşıyor. Geçmişe ilişkin, yapıcı bir bakışa ihtiyacımız olduğuna dikkat çeken Carr, tarihin, insanın çevresini daha iyi anlamasını ve ona daha iyi hakim olmasını sağlamak gibi birtakım pratik

işlevlerinin olduğuna inandığından, tarihin olaylar sürecine sürekli genişleyen ve derinleşen bakış açıları sağlamak amacı anlamında ilerleyen bir bilim olduğuna işaret eder.

Diğer yandan Carr, “bir tarihçinin zamanımızda kendi konusunun yapısını en iyi yansıttığı çalışma olan *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında” (Tosh, 1984/1997:30), metodoloji problemi açısından, pozitivist bilim anlayışı karşısında, Alman tarih geleneğinin anti-pozitivist -tarihi doğa bilimlerinin himayesinden kurtarmak için, metodoloji probleminde doğa bilimine özgü ne varsa ona savaş açan- tarihselci düşüncenin yanındadır. Carr, doğa bilimleri ile tarih bilimi arasındaki sınırı çizmek için, Droysen ve Dilthey (1924/2011) tarafından toplumsal-tarihsel gerçekliği doğal gerçeklikten ayırmak amacıyla yapılan açıklama ve anlama arasındaki ayrım, anlama kavramına vurgu yapar. Carr’a göre, tarih bilimi anlamayla iş görür. Anlama ve açıklama aktları büyük ölçüde örtüştüğünden, özünde her ikisi de bir ve aynı olaya değişik yönlerden yaklaşmadır. “Anlama aktı, empirik olguları aşarak bir tarih metafiziği ortaya koyarken -ki felsefede metafiziğe açılan kapı kolayca girilecek genişlikte olmasına rağmen bu spekülative tutuma girmeden de anlama ve anlamlandırma olabilir- açıklama aktı kendini olgularla sınırlar” (Aşkın, 2008:26). Tarih bilimine yönelen anlama aktının, Carr’ın duygudaşlık – bu duygudaşlık ve bu duygudaşlığın arka planını oluşturan değer yargılarımız- adını verdiği psikolojik bir boyutu vardır. Doğa ile duygudaşlık kuramadığımız için o alanda anlamamanın bir işlevi yoktur. Doğa olaylarında herhangi bir olguyu açıklarken onu anlamamız gerekmez. Oysa, tarih alanında olup biten olayları açıklarken önce onu anlamamız gerekir. Çünkü, Carr (1961/1991:37) tarihi, “tarihçi ile olguları arasında karşılıklı bir etkileşim süreci; bugün ile geçmiş arasında bitmez bir diyalog” olarak görür ve Carr için, tarih incelemesi nedenlerin incelenmesidir. Bu bağlamda Carr, büyük

tarihçiyi, yeni olaylar hakkında ya da yeni bağlamlar içinde ‘niçin’ sorusunu soran bir kişi olarak niteler.

Carr’a göre, 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yaklaşık 200 yıl boyunca tarihçiler ve tarih filozofları tarihi olayların nedenlerini ve bunları yöneten yasaları bularak insanlığın geçmiş deneyimlerini düzenlemekle uğraşmışlardır. Tarihçilerin ve tarih filozoflarının ele aldığı nedenler ve yasalar süreç içinde bazen mekanik, bazen biyolojik, bazen ekonomik, bazen psikolojik, bazen de metafizik olarak düşünülmüştür. Carr’a göre, söz konusu bu tutumların hepsi, nedensellik ilkesine bir kenarından tutunduğundan tarihsel olayları düzenli bir neden-sonuç sıralanışı ilişkisi içinde ele alır. Carr’ın yöntem sorunu açısından tarihçilere yönelttiği eleştiri tam da bu noktada anlam kazanır. Çünkü ona göre, bütün bu neden türlerini birbirinden ayırmak yerine, tüm bu nedenlerde ortak olan tek bir neden bulunmalıdır.

Gerçi, Carr eleştirdiği bu tablonun, son yıllarda bir dereceye kadar değişmiş olduğuna dikkat çeker. Artık, tarihi yasalardan söz edilmediğini vurgulayan Carr, ‘neden’ kelimesinin modasının geçmiş olduğunu, bazılarının tarihte nedenden söz etmek yerine, açıklama ya da olayların iç mantığı, anlama ya da yorum şeklinde ifadeler kullandıklarını, nedensel yaklaşımı içeren “neden oldu?” sorusunu reddettiklerini, onun yerine işlevsel yaklaşımı içeren “nasıl oldu?” sorusunu tercih ettiklerini belirtir. Carr’a göre, işlevsel yaklaşım bile, kaçınılmaz olarak olayların nasıl olup da meydana geldiği sorusunu yine işin içine katmakta ve bizi yine ‘niçin’ sorusuna geri götürmektedir. Carr, daha başka kişilerin ise, mekanik, biyolojik, psikolojik gibi farklı neden türleri arasında bir ayırım yaptıklarını ve tarihi nedeni kendine özgü bir bölüm saydıklarını da belirtir.

Neden sorunu karşısında tarihçinin yaklaşımının ilk özelliği, genel olarak aynı olaya birkaç neden birden göstermektir. Tarihçi çok nedenle çalışır ancak, ağırlık verdiği

nedenle tanınır. Sözelimi, sıradan bir tarihçiden Bolşevik Devrimi'nin nedenlerini sıralaması istenirse, ekonomik, siyasal, ideolojik ve kişisel nedenlerin, uzun ve kısa dönemli nedenlerin rastgele bir karmaşasını sıralar. Fakat Carr'a (1961/1991:106) göre, gerçek bir tarihçi bir olaya ilişkin bir düzine nedeni birbirini ardınca sıralayıp bırakmaz; bu nedenler listesini bir düzene indirger, birbirleriyle ilişkilerini kuran bir nedenler hiyerarşisi meydana getirir ve nihai analizinde hangi nedenin ya da nedenler grubunun, bütün nedenlerin nedeni olan en son neden olduğunu saptar. İşte bu en son nedenin saptanması Carr için, belli bir konu hakkında tarihçinin yaptığı yorumu oluşturur. Çünkü, tarihçi ağırlık verdiği nedenlerle tanınır ve her tarih tezi nedenlerin önceliği sorunu çevresinde döner.

Carr'a (1961/1991:107) göre, "tarihçi araştırmasını genişletip, derinleştirirken 'niçin' sorusunu durmadan daha çok toplayıp biriktirir." Aynı zamanda tarihçi, geçmiş anlamaya dürtüsünün baskısıyla tıpkı bir fen bilimcisi gibi cevaplarının çeşitliliğini azaltmaya, bir cevabı bir başkasına bağlamaya, olayların ve özgül nedenlerin kargaşasına bir çeşit sıra ve birlik getirmeye zorlanır. Ancak, tarihçinin tek Tanrı, tek yasa, tek öge gibi büyük bir genellemeye ulaşmaya çalışması bugün için modası geçmiş olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, tarihçinin, nedenlerin çoğaltılmasıyla olduğu kadar basitleştirilmesiyle de uğraşması gerekir. Çünkü, Carr için tarih, bilim gibi, bu ikili ve çelişik görünen süreç içinde ilerler. Bu noktada Carr (1961/1991:108), tarih alanındaki metodolojik tutumunun merkezini oluşturan nedensellik anlayışını ortaya koyarken, tarihte determinizm ya da Hegel'in kötülüğü ve tarihte rastlantı ya da Kleopatra'nın burnu olarak adlandırdığı iki metaforik ögeye tutunur.

Tarihte determinizm ya da Hegel'in kötülüğü olarak adlandırılan sorun, Hegel ve Marks'ın determinist tarih felsefelerine yönelik bir eleştiridir. Hegel ve Marks'ın

tarihsiciliği (historisizm) –tarih felsefeleri- insan davranışlarını nedensel terimlerle açıklayarak insanın özgür istemini red anlamına geldiği ve tarihçilerin, tarihin Charlemagneları, Napoleonları, Stalinleri mahkûm etmeleri yükümlülüğünden kaçınmalarına imkan verdiği için karşı çıkılması gereken bir tutum olarak görülmektedir. Bu noktada, Karl Popper’ın tarihsiciliğe yönelik görüşlerine kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Popper’a (1957/2013:19) göre tarihsicilik, “tarihsel öndeyinin sosyal bilimlerin asıl hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan ritimler ve örüntüler, kanunlar ve yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzıdır.” Diğer bir ifadeyle, Popper, toplum bilimlerinde tarihsel gelişmeyi birtakım yasa ya da ilkelere dayandırarak geleceğe ilişkin öndeyilerde bulunan bütüncü tarih görüşlerine tarihsicilik adını verir. Tarihin, gelecekteki akış yönünün önceden bilinmeyeceğini vurgulayan Popper, tüm tarihsici tarih tasarımlarında totaliter eğilimler olduğunu öne sürer. Çünkü düşünsel alandaki totalitarizm, toplumsal totalitarizme zemin hazırlar ve bunun sonucunda tarih sahnesine diktatörler çıkar. Popper, totaliterciliğin temel kaynağı olarak Platon’un yapıtlarını görür. Yapıtlarında, kapalı toplumun ve dogmatik düşüncenin temellerini atan Platon, Popper tarafından açık toplumun başta gelen düşmanlarından birisi olarak değerlendirilir. Kendi yaşadığı çağda totaliter eğilimleri ise, faşizmin ve maksizmin tarih anlayışlarında bulan Popper, faşizmin ırkların üstünlüğü savının, Marksizmin ise, sınıfsız toplum savının historist dogmalar olduğunu öne sürer. Bunun yanı sıra, Popper, Platonculuğu kendine göre yeniden güncelleyen Hegel’in, modern totalitarizmin düşünsel temellendiricisi olduğunu belirtir. Ayrıca, toplumsal olayları bilimsel yöntemlerle açıklamaya çalışan Marks’ı ise, sıkı bir pozitivist olarak değerlendiren Popper, bilimin mutlak doğruları olmadığını ve bilgideki artışa koşut olarak bu doğruların değiştiğini

vurgular. Popper'a göre, Marks'ın tarihsel gelişmeyle ilgili değişmez diyalektik yasaları yanlışlanabilir değildir, dolayısıyla kendisinin iddia ettiğinin tersine, bilimsel olarak kabul edilemez. Çünkü, Popper bir kuramın bilimsel olmasının ölçütünü onun yanlışlanabilir olmasına dayandırır. Yanlışlama, saltık usçuluğu ve dogmatikliği engellemenin ve dolayısıyla bilimselliğe ulaşmanın tek yoludur. Popper'a (1945/2010b:112) göre, "Marks bilimsel sosyalizmin gerçek görevini sosyalist çağın gelişinin müjdelenmesinde görmektedir." Marks'ın öne sürdüğü, tarihsel gelişmenin son aşamasında ortaya çıkacak olan sosyalist toplum düzenini, Popper, optimist bir ütopya olarak görür. Özetle, bütüncü tarih görüşlerinin pratikte totalitarizmi besleyeceğini öne sürerek tüm tarihsici anlayışlara karşı çıkan Popper, totaliter toplumları kapalı toplumlar olarak görür ve bu noktada eleştiriye açık, demokratik bir açık toplum modelini savunur. (Popper, 1945/2010a, 1945/2010b).

Carr, *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında, "Karl Popper'ın historisizm karşıtı argümanlarına karşı, tarihsel açıdan Marks'ı savunur. Carr'a göre, tarihsel gerçekçilik, ahlaksal yargılayıcı tarihten önce gelmelidir" (Duke, 1993:133). Çünkü, geçmişteki önemli kişiler üstüne ahlak yargılarında bulunmak tarihinin görevi değildir. Sözgelimi, Stalin'in ikinci karısına oldukça zalim ve kaba davrandığı söylenir, ancak Stalin'in bu özelliği Sovyetler Birliği'nin bir lideri olarak onun yaptıklarını etkilemedikçe tarihinin ilgi alanına girmez. Charlemagne, Napoleon, Hitler ya da Stalin kendi zamanlarının mahkemelerinde zaten yargılanmışlardır ve dolayısıyla ikinci kez mahkum edilmeleri ya da bağışlanmaları söz konusu değildir. Kaldı ki, tarihi olayların ve durumların yargılandığı, tarih üstü bir ölçüt kurmak girişimi zaten tarihin özüyle çelişen bir durumdur ve dolayısıyla tarihe aykırıdır. Çünkü, belli bir zamanda ve yerde belirli bir değer, eylemin ortaya çıkışı ancak o yer ve zamanın tarihsel koşullarıyla açıklanabilir. Carr'ın, *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında

historisizm karşıtı argümanlara karşı, tarihsel açıdan Marks'ı savunması, onun Marksist bir tarihçi olarak sınıflandırılmasına neden olmuştur. Carr 1934 yılında yayımlanan Karl Marks üzerine olan çalışmasında, kendisini 'amatör bir Marksist' olarak adlandırırsa da, politik açıdan Marksizme bir yakınlık duyduğunu hiçbir zaman belirtmemiştir (Duke, 1993). Ancak, Carr bunu açık bir şekilde belirtmese de, bazı çalışmalarında öne sürdüğü düşüncelerde söz konusu yakınlığı görmek mümkündür. Sözgelimi, Carr'ın Fontana ile birlikte kaleme aldığı *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık* adlı çalışmasında karşımıza çıkan, “tarih boyunca insan toplumlarının gerçek özelliği, eşitsizlik, sınıflar ya da kastlar biçiminde toplumsal katmanlara ayrılma, yönetenler ve yönetilenler, sömürenler ve sömürülenler olarak bölünme oluşmuştur. Bunu göz önünde almazsak, tarihi olan bitenlerden hiçbir şey anlamayız” (Carr ve Fontana, 1980/1992:86) şeklindeki ifadesinde ve yine benzer şekilde, aşağıdaki ifadesinde Marks'ın etkisinin açık bir şekilde görüldüğü söylenebilir.

Tarihçi, bir toplumu oluşturan sınıflar arasındaki anlaşmazlıkları anlamadıkça onun gelişimini devrimini hiçbir zaman kavrayamaz. Sınıfları belirleyen ölçütleri ortaya çıkarmalı aralarındaki anlaşmazlıkların nesnel nedenlerini -onların o sıradaki üretim sürecindeki, başka deyişle onları birleştiren ya da ayıran çalışma ilişkileri, mülkiyetin dağılımı artı değerın sahiplenilmesi düzenindeki konumları açısından- araştırmalıdır (Carr ve Fontana, 1980/1992:95).

Carr (1961/1991:110) determinizmi, “olmuş olan her şeyin neden ya da nedenleri bulunduğu ve neden ya da nedenler değişik olmadıkça farklı bir şeyin olamayacağı inancı” şeklinde tanımlar. Determinizmi tarihin değil, bütün insan davranışının bir sorunu olarak gören Carr, eylemlerinin nedeni olmayan ve bu yüzden de belirlenmiş olmayan insanı toplum dışındaki birey kadar bir soyutlama olarak değerlendirir. Her şeyin bir nedeni olduğu aksiyomunun çevremizde olup bitenleri anlama yeteneğimizin bir koşulu olduğunu öne süren Carr, böyle bir koşul ortadan kaldırıldığında, “insan kişiliğinin toptan parçalanacağını” (Carr, 1961/1991:111) vurgular. Çünkü, Carr

olayların nedenleri bulunduğu ve bu nedenlerin yeteri kadarının insan zihninde bir eylem kılavuzu olmaya elverecek kadar tutarlı bir geçmiş ve şimdi tablosu kurmaya yaradığı varsayımını destekler ve o da aynı Hume (1888/2009) gibi, günlük hayatın insan davranışlarının ilkece doğruluğu araştırılabilir nedenler tarafından belirlendiği varsayımına dayandığını, böyle bir varsayım ortadan kalktığında günlük yaşamın imkansız olacağını öne sürer. Günlük hayattaki olaylara nedensel bir açıklama getirmenin, Hegel'in ve Marks'ın determinist varsayımını benimsediğimiz anlamına gelmediğini belirten Carr (1961/1991:112), “özgür istem ve determinizm arasındaki mantıki ikilemin günlük hayatta karşımıza çıkmadığını” vurgular. Yani, günlük hayatta determinizmin benimsenmesi, ahlaki sorumluluğu tehlikeye düşürmemektedir. Çünkü, Carr'a göre neden ve ahlaki sorumluluk ayrı ayrı kategorilerdir.

Bu noktada, tarihçiye baktığımızda, Carr'a (1961/1991:112) göre “sıradan kişiler gibi tarihçi de insan eylemlerinin ilkece araştırılabilir nedenleri bulunduğu inanır.” Bu varsayım yapılmazsa, günlük hayat gibi tarihin de imkansız olacağını öne süren Carr, nedenleri araştırmayı tarihçinin özel bir işlevi olarak görür. Ona göre, “sorumluluk bilincine sahip olan bütün tarihçiler, insanlık tarihinin gelişimini açıklayan birtakım nedenler bulunduğunu oybirliği ile kabul ederler. Ortaya çıkan görüş ayrılıkları, bu nedenlerin niteliği konusundadır” (Carr ve Fontana, 1980/1992:47). Ancak Carr, tarihçinin bir olaya ilişkin olarak ‘kaçınılmaz’ ifadesini kullanmaması gerektiğini, bunun yerine, ‘büyük ölçüde olasıydı’ ifadesini kullanmasının daha doğru olacağını da belirtir. Diğer bir ifadeyle, Carr (1961/1991:114) “tarihçinin, olup biteni olmuş olmak zorunda olan bir şey olarak göstermemesi gerektiğini” vurgular.

Bir diğer sorunu Carr, ‘Kleopatra'nın burnu’ olarak adlandırır. Kleopatra'nın burnu, tarihin geniş ölçüde şansa bağlı rastlantılarca belirlenmiş bir olaylar dizisi olduğunu

ve en rastlantısal nedenlere bağlanabileceğini imlemektedir. Sözgelimi, Actium Savaşı'nın sonunu tarihçiler tarafından genellikle ileri sürülen nedenler değil de, Antonius'un Kleopatra'ya delicesine tutkunluğu belirlemiştir. Yine örneğin, Beyazıt'ın damla hastalığı yüzünden Orta Avrupa'ya ilerlemesi alıkonulduğunda Gibbon, 'bir adamın tek bir lifine düşecek aykırı bir safranın ulusların felaketini önleyebileceğini ya da geciktirebileceğini' söylemiştir (Carr, 1961/1991:115-116). Carr'a göre, bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken ilk şey, bu sorunun determinizm sorunuyla bir ilgisi olmadığıdır. Antonius'un Kleopatra'ya tutulması ya da Beyazıt'ın damla hastalığına yakalanması, olup biten başka her şey kadar nedensel olarak belirlenmiştir. Antonius'un bu tutkunluğunun bir nedeni olmadığını söylemek, Kleopatra'nın güzelliğine karşı gereksiz yere kabalık etmek anlamına gelir. Çünkü, kadın güzelliği ile erkek tutkusu arasındaki neden-sonuç ilişkisi günlük hayatta gözlemlenebilir en düzgün oluşlardan birisidir. Carr'a göre, tarihte rastlantı denilen şeyler, tarihçinin asıl araştırmakla ilgilendiği ardı ardınalık dizilerinin arasına giren –onlarla çatışan- neden ve sonuç dizilerinin bir ifadesidir. Burada Carr, birbirinden bağımsız olan iki nedensellik zincirinin çarpışmasından söz eder. Çünkü Carr'a göre, neden ve sonuç sıralaması, her an bir başka ve bizim görüşümüze göre ilgisiz bir sıralama tarafından bozulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu noktada Carr, tarihte uygun bir neden-sonuç sırasını nasıl bulabileceğimizi ve böyle olunca da, tarihte nasıl bir anlam görebileceğimizi sorar.

Bunun yanı sıra, tarihi bir rastlantılar demeti olarak gören teorinin yaygınlık kazanmasının, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabının ortaya çıkışıyla aynı zamana rastladığını belirten Carr, özellikle "İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tarihte rastlantının rolünün vurgulandığını" (Carr, 1961/1991:118) ifade eder. Çünkü bu dönemde, "tarihsel olarak düşünmenin ne anlama geldiği, özgül bir tarihsel soruşturma yönteminin kendine

özgü niteliklerinin olup olmadığına ilişkin sorular biraz daha az bir özgüvenle, bu tür sorulara kesin yanıtlar bulmanın mümkün olmayabileceği fark edilerek ele alınmıştır” (White, 1991/2008:17).

Ayrıca, Carr, bir şeyi talihsizlik olarak betimlemeyi, onun nedenlerini araştırma sorumluluğundan kaçınmanın yaygın bir yolu olarak gördüğünden, tarihte rastlantının bütünüyle bilgisizliğimizin ölçüsü olduğunu öne süren görüşleri yetersiz bulur. Carr’a göre, ciddi tarihçiler, rastlantısal olarak ele alınan şeylerin hiç de rastlantısal olmayıp akli olarak açıklanabilir olduklarını ve olanların genel çerçevesi içinde anlamlı olarak yerleştirilebileceğini kabul ederler. Ancak yine de Carr için, rastlantı diye bir şey vardır ve rastlantı sorununun çözümü tamamen farklı bir düşünce dizisi içinde aranmalıdır.

Carr’a (1961/1991:120-122) göre, olguların, tarihi olgular haline gelmeleri için tarihçi tarafından seçilmesi ve sıralanması gerekir. Bütün olgular, tarihi olgular değildir, ancak tarihi olan ve olmayan olgular arasındaki ayırım katı ve değişmez de değildir. Herhangi bir olgu, tarihinin genel çerçevesiyle ilgili ve anlamlı olduğu fark edilirse tarihi olgu olma vasfına erişir. Her türlü tarihsel çalışma, seçip ortaya koyduklarıyla olduğu kadar dışarıda bıraktıklarıyla da kendi karakterini kazanır. Bu noktada Tosh, Carr’ın tarihi olmayan olgular ve tarihi olan olgular şeklinde yaptığı ayrımı çok yerinde bulur. Çünkü Tosh (1884/1997:134) için de, “birinci kategori sonsuzdur ve tamamı asla bilinemez; ikincisi ise, arka arkaya birçok tarihinin tarihi yeniden kurma ve açıklama amacıyla yaptığı bir seçimi temsil eder.” İşte Carr’a göre, tarihinin nedenlere ilişkin yaklaşımı, nedenlerle olan ilişkisi, olgularla olan ilişkisi gibi aynı karşılıklı niteliğe sahiptir. Nedenler, tarihinin tarihi süreci yorumlayışını belirler. Nedenleri önem sırasına koyması, bir nedenin ya da nedenler dizisinin görece daha çok anlamlı olduğuna karar vermesi, tarihinin yorumunun özünü oluşturur. Bu ise, tarihte rastlantı sorununa bir ipucu sağlar.

Tarihçinin dünyası tıpkı bilim adamının dünyası gibi, gerçek dünyanın bir fotoğrafı değil, daha ziyade onu az ya da çok etkinlikle anlamasını ve üstesinden gelmesini sağlayan bir çalışma modelidir. Tarihçi, geçmiş deneyimden ya da bu deneyimden onun erişebileceği kadar bölümünden akla yatkın açıklama ve yoruma elverişli olarak kabul ettiği bölümleri süzüp ayırır ve bundan eylem kılavuzu olarak işe yarayabilecek olanını seçer.

Tarihsel olgular ve nedenler bir seçimin ürünüyse, peki bunların seçilmesinde uygulanan birtakım ölçütler var mıdır? Carr (1961/1991:123) için tarih, “tarihi anlamlılık terimleriyle yapılan bir seçme sürecidir.” Tarih, gerçekliğe yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda nedensel yaklaşımların da seçmeci bir sistemidir. Tarihçi, nasıl ki amacı için anlamlı olanları sınırsız olgular okyanusundan seçiyorsa, onun gibi çok sayıda neden-sonuç ardı ardına gelişlerini, yalnızca tarihi bakımdan anlamlı ardı ardına gelişler içinden seçer. Tarihi bakımdan anlamlılığın ölçütü ise, tarihçinin bunları kendi akılcı açıklaması ve yorumlama kalıbına uydurma yeteneğine dayanır. Carr’a (1961/1991:124) göre, “öteki neden-sonuç ardı ardına gelişleri, nedenle sonuç arasındaki ilişki farklı olduğundan değil, bu ardı ardına gelişin kendisi uygun olmadığından rastlantısal diye reddedilmelidir.” Bunlar akılcı yoruma elverişli olmadığı için, geçmiş ve gelecek için bir anlam taşımadıkları için tarihçinin bunlarla yapabileceği bir şey yoktur. Kleopatra’nın burnunun ya da Beyazıt’ın damla hastalığının veya Aleksandros’u maymunun ısırmasının birtakım sonuçları olduğu elbette doğrudur. Fakat Carr için, komutanların güzel kraliçelere olan düşkünlüklerinden ötürü savaşı kaybettikleri ya da kralların evcil maymunlar beslemeleri nedeniyle savaşların çıktığını söylemek genel bir önerme olarak hiçbir anlam taşımazlar.

Carr’a (1961/1991:125) göre, “bir tarihçinin nedenler konusunda takınacağı tavır, tarihte akli ve rastlantısal nedenler arasında ayırım yapmaktır.” Çünkü akli nedenler, başka ülkelere, başka dönemlere, başka koşullara uygulanabilme özelliğinden ötürü bizi

yararlı genellemelere götürür ve onlardan birtakım dersler çıkartabiliriz.” Buna karşın, rastlantısal nedenler genelleştirilemezler, bu nedenler benzersiz oldukları için kendilerinden ders çıkarılamaz ve bizi bir sonuca götürmezler. Bu noktada Carr (1961/1991:126), “tarihte nedensellik konusuna ilişkin araştırmasının anahtarının, bir amaç gözetme fikri olduğunu” belirtir. Amaç gözetme fikri ise, zorunlu olarak değer yargılarını işin içine katmaktadır. Çünkü, Carr’a göre, tarihte yorum her zaman değer yargılarına bağlıdır ve nedensellik de yoruma bağlıdır. “Tarihte nedensellik ilişkilerinin araştırılması değer yargılarına başvurulmaksızın imkansızdır. Nedensellik ilişkilerinin aranmasının ardında her zaman dolaylı ya da dolaysız, değerlerin aranması vardır” (Carr, 1961/1991:126). Carr’a göre, bugünün ışığında geçmişi anlamak ve geçmişin ışığında bugünü anlamak, tarihin ikili ve karşılıklı işlevini oluşturmaktadır. Carr açısından, bu ikili amaca katkıda bulunmayan herhangi bir şey tarihinin görüş açısından, ölü ve verimsiz olarak kabul edilmektedir.

Carr için bugünün, geçmişle geleceği ayıran imgesel bir çizgi olarak tasarımdan öte bir anlamda varlığı bulunmamaktadır. Bugünden söz ederken başka bir zaman boyutunu tartışmanın içine gizlice dahil ettiğimizi belirten Carr, geçmiş ve geleceğin aynı zaman aralığının parçaları olması dolayısıyla, bugünle ilgilenmek ile gelecekle ilgilenmenin birbirine bağlı bulunduğunu göstermenin kolay olduğunu ifade eder. Tarihöncesi ile tarihi zaman arasındaki sınır çizgisine, insanlar yalnızca bugünde yaşamayı bırakıp, sürekli olarak hem kendi geçmişleri hem de kendi gelecekleriyle ilgilenmeye başladıkları zaman geçilmiştir. Tarih, geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla başlar, gelenek ise geçmişin alışkanlık ve derslerinin geleceğe taşınmasıdır. Geçmişte olup bitenler, gelecek kuşakların yararı için kaydedilmeye başlanır. Carr (1961/1991:127) için, “tarihi düşünüş her zaman bir amaca hizmet eder, yani teleolojiktir ve iyi tarihçiler, onlar

böyle düşünsün ya da düşünmesin geleceği iliklerinde taşırlar.” Dolayısıyla, Carr için tarihçi, ‘niçin’ sorusunun ardından, ‘nereye’ sorusunu da soran kişidir.

Carr (1961/1991:129), “tarihin dayanacağı bir varsayım olarak insanın başarılarında bir ilerleme bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğini” vurgular. Aksi takdirde, ona göre, tarihin anlamını dinbilim ya da eskatolya gibi tarihin dışında arayan gizemciliğe ya da tarihin anlamının olmadığını, eşit ölçüde geçerli ve geçersiz anlamlara sahip bulunduğunu, bizim kendi arzumuza göre verdiğimiz belirli bir anlamı bulunduğunu öne süren kinikliğe düşeriz.

Bertrand Russel’ın, “ben Victoria çağı iyimserliğiyle dolu bir denizde büyüdüm ve o zaman kolay olan umutluluktan bende hala bir şeyler kalmıştır” (Russel akt. Carr, 1961/1991:132) sözünü, Carr da koşulsuz bir şekilde onaylar ve tarihi, edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde bir ilerleme olarak görür. Bununla birlikte, ilerlemenin belirli bir başlangıcı ve sonu bulunduğunu varsaymamamız gerektiğini vurgulayan Carr, ilerlemenin ya da uygarlığın başlangıç noktasını bir buluş değil, içinde zaman zaman göz alıcı sıçramaların da bulunduğu, son derece yavaş bir gelişme süreci olarak değerlendirir. Öte yandan, ilerlemenin nihai bir amacı bulunduğu varsayımının ciddi yanlış anlamalara yol açtığına dikkat çeken Carr (1961/1991:131), “tarihin nihai bir hedef kazanmasının, otomatik olarak tarihin sonu anlamına geldiğini” ifade eder. Çünkü, Carr (1961/1991:136) için, “tarihin bir nihai amacı olduğuna ilişkin önkabul, tarihçiden çok dinbilimciye yakışan bir eskatolojik renge sahiptir ve bu da bizi tarihin dışında bir hedef bulunduğu sapkınlığına götürür.” Carr’a göre tarihçi, ilerleme varsayımını, ancak, birbirini izleyen dönemlerin istemlerinin ve koşullarının kendi özel içeriklerini katacakları bir süreç olarak incelemelidir. Tarihçi için, ilerlemenin nihai amacı evrilip gelişmiş değildir ve bu sonsuz derecede uzak bir şeydir. Buna ilişkin işaretler görüş alanına ancak biz ilerledikçe

girerler. Diğer bir ifadeyle, tarihin içerdiği, yalnızca biz onu yaşadıkça gerçekleşir (Carr, 1961/1991:136-137).

Tarihte geri dönüşsüz, sapmasız ve kesintisiz, süreklilik içinde kopuksuz düz bir çizgi boyunca ilerleyen türden bir gelişmeye inanmayan Carr, tarihte ilerleme dönemleri olduğu gibi gerileme dönemlerinin de var olduğunu vurgular. Hatta gerilemeden sonra, ilerlemenin aynı noktadan ya da aynı çizgi boyunca yeniden başlayacağını düşünmenin de doğru olmadığını ifade eden Carr, Hegel’le Marks’ın dört ya da üç uygarlığı, Toynbee’nin yirmi bir uygarlığı, uygarlıkların doğuş, yükseliş ve çöküşten geçen bir hayat döngüleri olduğu teorisi türünden tasarımların kendi içlerinde hiçbir anlam taşımadığını öne sürer (Carr, 1961/1991:137-138). Carr için, bir dönemdeki önder rolündeki grubun, sınıfın, ulusun, kıtanın ya da uygarlığın, gelecek dönemde benzer bir rolü oynaması olası değildir. Çünkü, böyle bir grup önceki dönemin gelenekleri, çıkarları ve ideolojileriyle, kendisini gelecek dönemin istemlerine ve koşullarına duyumlayamayacak kadar bütünleşmiştir. Dolayısıyla, bir gruba düşüş dönemi olarak gözüken bir zaman, ötekine yeni bir ilerlemenin doğuşu olarak gözükebilir. İlerleme herkes için eşit ve aynı zamanda ilerleme anlamına gelmez. Bu nedenle, Carr (1961/1991:139) için “ilerleme varsayımı, ancak kopuk çizgi koşuluyla kabul edilebilir.”

Carr için, tarihte ilerleme, doğadaki evrimden farklı olarak kazanılmış başarıların aktarılmasına dayanır. Bu başarılar hem maddi şeyleri hem de kişinin çevresine egemen olma, değiştirme ve kullanma yeteneğini kapsar. Bu iki ögenin birbiriyle çok sıkı bir şekilde bağlı olduğunu ve birbirleri üstünde etkide bulduklarını öne süren Carr, günümüzde ilerleme olgusunun, hem maddi kaynakların ve bilimsel bilginin hem de teknik anlamda çevre üstünde egemen olmanın birikimi anlamına geldiğini ifade eder. Bununla birlikte, Carr, 20. yüzyılda toplumu düzenleyişimizde, toplumsal çevreye egemen

olmamızda herhangi bir ilerleme olup olmadığı konusunda kuşkuları olduğunu da vurgular. Carr (1961/1991:140) için, “toplumsal bir varlık olarak insanın evrimi, tehlikeli bir biçimde teknolojik ilerlemenin gerisinde kalmıştır.” Kıtalar, uluslar ve sınıflar arasında güç dengesinin yer değiştirmesi yüzünden bir çatışma ve kargaşa dönemi olarak ortaya çıkan bu dönemin, yetenekleri ve nitelikleri aşırı ölçüde zorladığını öne süren Carr, bu durumun olumlu başarılarla ulaşacak türden etkinlikleri sınırladığını ve engellediğini belirtir. Dolayısıyla, son elli yılda Batı dünyasında ilerlemeye olan inancın neredeyse yok olduğuna dikkat çeken Carr, gene de tarihte ilerlemenin sonuna gelinmiş olduğuna inanmadığını ifade eder. İlerlemeye inanmanın, otomatik ya da kaçınılmaz herhangi bir sürece inanmak anlamına gelmediğini, sadece insan yeteneklerinin ilerleyen gelişmesine inanmak anlamına geldiğini belirten Carr (1961/1991:141), “ilerlemenin soyut bir terim olduğunu, insanların peşine düştüğü somut amaçların ise, başka herhangi bir kaynaktan değil, tarih sürecinin içinden zaman zaman ortaya çıktığını” öne sürer. Bu noktada, insanın yetkinleşebileceği ya da gelecekte yeryüzünün bir cennet olacağı şeklinde bir inanca sahip olmadığını vurgulayan Carr, ancak sınırsız –ya da ne olduklarını öngöremeyeceğimiz ya da öngörmemiz gerekmeyen sınırları olmayan- bir ilerlemeye inanmayla yetindiğini belirtir. Bu ilerlemenin hedefleri, onlara doğru ilerledikçe tanımlanabilecek ve geçerlilikleri ancak onlara ilerleme süreci içinde incelenebilecektir. Bir toplumun ayakta kalma koşulunu böyle bir ilerleme anlayışına dayandıran Carr, her uygar toplumun, henüz doğmamış kuşaklar uğruna, yaşayan kuşakları birtakım özverilere zorladığını ifade eder. Bu özverileri gelecekte daha iyi bir dünya adına temellendirmek, bunları tanrısal bir amaç adına temellendirmenin laik bir benzerini oluşturur. Bu bağlamda Carr, gelecek kuşaklara karşı ödev ilkesini, ilerleme düşüncesinin doğrudan doğruya zorunlu bir sonucu olarak görür.

Yukarıda görüldüğü gibi, aslında Carr, tarihte nedensellik konusunda, tarihsel olayların nedenlerini göstermek zorunluluğuyla karşı karşıya kalan tarihçinin ne yapması gerektiğini sorgulamaktadır. Carr'a göre nedensellik kavramı günümüzde modası geçmiş bir kavram olarak görülüp, bunun yerine açıklama, durum mantığı, yorum ya da olayların iç mantığı gibi kavramlarla nitelendirilse de tarih metodolojisinden dışlanamaz. Neden kavramının sosyal bilimlerden kovulmasının nedeni, doğa bilimlerinin nedensellik tasarımıdır. Bu noktada Carr, tarihte metodoloji probleminde merkezi bir role sahip olduğunu düşündüğü, nedensel açıklamadan ne anlamamız gerektiğini sorgular. Ona göre, tarihte neden sorusu yerini, bu sorunun türevi olarak karşımıza çıkan 'nasıl oldu?' 'niçin oldu?' sorusuna bırakır. Bu nedenle tarihçi, tıpkı gündelik yaşamda eyleyen sıradan insanlar gibi, insan eylemlerinin nedenleri olduğunu düşünür. Carr, tıpkı Hume'un nedensellik kavramının gündelik yaşamımızda oynadığı rolün önemine vurgu yapması gibi, nedensellik tasarımı olmadan nasıl ki gündelik yaşamın anlaşılması olanaksızsa, tarihin de anlaşılmasının olanaksız olduğunu öne sürer. Carr'ın iddiası, tarihçinin temel görevinin, bu nedenleri araştırmak olduğudur. Bu noktada Carr, tarihsel olay ve olgu arasında bir ayrıma gider. Carr'a göre, tarihsel olayların tarihsel olgu haline gelebilmesi için tarihçinin bunları seçip sıralaması gerekir. Burada Carr, geçmişteki yaşanmış tüm olayların tarihsel bir olgu olmadığı argümanına dikkatimizi çeker. Tarihsel olan olgu ile tarihsel olmayan olgu arasındaki ayrım, tarihçinin karşısındaki olayları kronolojik olarak sıraya dizmesinde ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir tarihsel olayın bir tarihsel olgu statüsüne çıkmasının kriteri, tarihçinin hangi tarihsel olayları seçtiğinde gizlidir. Bununla birlikte, tarihsel olan olgu ile tarihsel olmayan olgu arasındaki ayrım da değişmez ve katı bir sınır bulunmamaktadır. Buna göre, tarihçinin seçimi doğrultusunda herhangi bir olay tarihsel olgu statüsüne, tam tersi bir şekilde, tarihsel bir olgu da herhangi bir olay statüsüne

dönüştürülebilir. Carr'a göre, tarihçinin nedenlerle ilişkisi de, kendi seçimlerinin arka desenini oluşturan değer yargılarına yaptığı referansla tarihsel olgulara ilişkin oluşturmuş olduğu öncelik ve sonralık sıralamasına göredir. Özetle, tarihsel olayların sıralanışında ve nedenlerin belirlenmesinde Carr'a göre tarihçinin yorumu ön plandadır ve dolayısıyla tarihi anlamlandıran ancak yorumdur. Tarihçi ancak bu yoruma göre yaşanmış geçmişe yönelir ve olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurar. Ayrıca Carr, tarihte nedensellik kavramıyla genel yasa kavramı arasında bir ilişki kurar. Ona göre tarihçi, tarihteki bireysel olaylarla değil genellenebilir olgularla ilgilenir. Burada Carr, tarihçiye nesnesine –tarihsel olayların bütününe- yaklaşırken nasıl davranması gerektiği konusunda üzerinde yürüyeceği bir yol sunar. Tarihçi, tarihsel olayların biricikliğiyle değil, bu biriciklik içerisindeki genel olanla ilgilenmelidir. Carr'ın buradaki iddiası, tarihçinin kendi nedensel zincirini sınaması için sürekli bir genelleme yapması gerektiğidir. Carr'ın genellemeden anladığı, içinde rastlantı ögesine de yer veren bir genelleme anlayışdır ve ona göre, tarihçinin genellemeleri tarihi katı şemalar içerisine hapsetmediği sürece tarihsel araştırmalar için zorunludur.

Son olarak, Carr'ın öne sürdüğü bu düşüncelere ilişkin kısa bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Carr'ın *Tarih Nedir?* adlı çalışması liberal, bireyci ve empirist geleneğe çok sıkı bir şekilde bağlı olan İngiliz tarihçilere çok büyük bir muhalefet niteliğindedir. Kendisi de bu geleneğin içinden gelmiş olmasına karşın, söz konusu çalışmasıyla, kuramın yorumlarının tümevarım ile gerçeklerin toplanmasından sonra ortaya çıktığını savunan liberal yaklaşımın, gerçekler ve yorumlar arasındaki ayrılık iddiasını yok etmiştir. Gerçeklerin ve yorumların kesinlikle birbirinden ayrılamayacağını savunan Carr'a göre, yorumlar da değerler tarafından belirlenir. Değerler ise, tarihin kendine özgü içsel hareketleri ile şekillenirler. Bu hareketlerin, insanın, doğa, toplum, çevresi ve kendisi üzerindeki giderek artan kontrolleri olduğunu öne süren Carr'ın bu düşüncesi, Marks'ın ilk

çalışmalarıyla açık bir şekilde ilişki içindedir (Jones, 1972/2007). Bu ise, en başından beri Marsizmin ortaya koyduğu çözümlere kapalı olan İngiliz tarihçileri açısından bir kırılma noktasını temsil eder.

I.2. Ara Sonuç

Alman idealizminin öne sürdüğü felsefenin tarihi kavrayabileceği argümanının tam tersine, her şeyin tarihsel olduğu argümanından yola çıkan Herder, ister doğa ister kültür bilimleri olsun tüm bilme etkinliklerimizin kökeninin tarihsel bir içerime sahip olduğunu öne sürerek, tarih bilimini bilimler arasında temel bilim olarak merkeze yerleştirmiş ve bu alanın metodolojisine odaklanmıştır (Özlem, 2010). Bu noktada, tarihte nedensellik ilkesinin temellendirilişinde anlamayı, tarih felsefesinin metodolojisini belirlemede merkezi bir dayanak haline getiren, tarihsel gerçeklik ile doğal gerçeklik alanlarının farklı doğalarını ayrıntılı bir şekilde serimleyerek hem tarih felsefesi hem de tarih bilimi için anlama yöntemini öneren Herder ve onun açtığı yoldan ilerleyen ardılları olarak Dilthey, Collingwood ve Carr, tarihte metodoloji sorununa yönelik almış oldukları anti-pozitivist tutumla tarih metodolojisine çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Antikçağ'dan beri süregelen *theoria-historia* karşıtlığı Yeniçağ'da *theoria-empeiria* karşıtlığıyla sınırlandırılarak aşılmaya çalışılmıştır. Antikçağ'ın tersine Yeniçağ'da bilim kavramı *empeiria*'ya dayandırılarak doğabilimi örneğine göre kurulmuş olan modern bilim kavramı türetilmiştir. Böylece, Bacon'dan itibaren *theoria* etkinliği sadece *empeiria*'dan ibaret olan bir deney tabanına dayandırılmıştır. İşte, tarihselci düşünürler Antikçağ'dan itibaren var olan ve Yeniçağ ile devam eden söz konusu karşıtlığı gidermeye yönelik önemli çalışmalar yapmışlardır. Bu noktada, metodoloji problemi açısından tarihselci düşünürler, pozitivist bilim anlayışı karşısında, anti-pozitivist -tarihi doğa bilimlerinin

himayesinden kurtarmak için, metodoloji probleminde doğa bilimine özgü ne varsa ona savaş açan- tarihselci düşüncenin yanındadır.

Bütün gerçekliği doğa adını verdiği tek bir gerçekliğe indirgeyerek, tarihi de doğal gerçekliğin bir tür görünümü olarak ele alan pozitivist bilim anlayışı, doğa ve tarih arasında özce bir fark görmeyerek tarihsel gerçekliğin de doğa bilimlerinin yöntemlerinin kullanılarak açıklanması gerektiğini öne sürmektedir. Oysa, “doğadaki mekanik zorunluluk ile tarihteki özgür insan eylemlerini aynı zeminde ele almak, insanın özgür istemeye dayanan eylemlerini doğal zorunluluğu belirleyen doğa yasaları türünden yasalara bağlı kılmak demektir. Bu da, tarih olgularının neliğini gözden kaçırmak anlamına gelir” (Özkan, 2013:16).

Tarihselci düşünürler, bu pozitivist yöntem ve tarih anlayışına karşı çıkarak, doğa ve tarih alanlarının birbirine indirgenemez nitelikte olduğunu, bu iki alanın sadece özce birbirinden farklı olmadığını aynı zamanda birbirine karşıt özellikleri olan iki ayrı gerçeklik olduğunu vurgulayarak doğa bilimlerinin yönteminin tarih bilimi için uygun bir yöntem olmadığını öne sürmüştür. Buna göre, doğa bilimlerinin ve tarih bilimlerinin kendilerine özgü nesnesi vardır ve bunlar yapıcı birbirinden farklıdır, dolayısıyla aynı yöntemlerle incelenemezler. Tarih, doğa bilimlerinden tamamen ayrı bir yöntemle ele alınarak incelenmeli ve doğa bilimlerinden bağımsız bir bilim olarak kurulmalıdır. Doğada etkin nedensellik ilişkileri kurulabilir; oysa tarihte sadece teleolojik bir nedensellikten söz edilebilir. Tarih, insanın amaçlı bir şekilde yapıp etmelerinin alanı olduğundan tarihte doğadaki gibi bir nedensellikten söz edilemez. Tarihte nedensellik yerine ereksellik söz konusudur ve tarihçi olgular arasında ancak ereksel bağlantılar kurulabilir. Bunun yanı sıra, tarih alanı anlam dünyasıdır ve dolayısıyla tarih biliminde olguları açıklama değil, anlama çabası vardır. Bu nedenle, yasalara dayalı açıklama çabasıyla anlam içeren tinsel olguları

açıklayamayız. Tarihin olguları doğal olgular türünden olgular olmadığı için tarih bilimi doğa bilimlerinin yöntemiyle ele alınamazlar. Dolayısıyla, tarih biliminin olguların anlamını kavramaya yönelik yöntemleri vardır (Özkan, 2013).

Bu noktada, tarihselci tarihyazımı, doğa bilimleriyle tarih bilimi arasındaki sınırı çizmek için, toplumsal-tarihsel gerçekliği doğal gerçeklikten ayırmak amacıyla yapılan açıklama ve anlama arasındaki ayırmda, anlama kavramına vurgu yaparak tarih biliminin anlamıyla iş gördüğünü savunur. “Anlama aktı, empirik olguları aşarak bir tarih metafiziği ortaya koyarken -ki felsefede metafiziğe açılan kapı kolayca girilecek genişlikte olmasına rağmen bu spekülative tutuma girmeden de anlama ve anlamlandırma olabilir- açıklama aktı kendini olgularla sınırlar” (Aşkın, 2008:26). Tarih bilimine yönelik anlama aktının, duygudaşlık ve bu duygudaşlığın arka planını oluşturan değer yargılarımız şeklinde psikolojik bir boyutu vardır. Doğa ile duygudaşlık kuramadığımız için o alanda anlamamanın bir işlevi yoktur. Doğa olaylarında herhangi bir olguyu açıklarken onu anlamamız gerekmez. Oysa, tarih alanında olup biten olayları açıklarken önce onu anlamamız gerekir ve bu anlama tarihçinin yorumuyla iç içe geçmiş bir durumdadır.

Nitekim, tarihi, tarihçinin eseri olarak gören Jenkins (1991:4), bununla, “tarihin aslında ‘tarihler’ demek olduğunun akıldan çıkartılmaması gerektiğini ve araştırılan olguların geçmişe ait olmalarının dışında başka herhangi bir ortak özelliğe sahip olmadıklarını” işaret eder. Tarihin, tarihçinin geçmişteki olayların nedenlerini bulma tarzı olduğu kabul edildiğinde, burada hangi nedensel açıklama kuramlarının kastedildiğini soran Jenkins, tarihçinin Marksist, yapısalcı, fenomenolojik, yorumsalcı ya da başka bir kuramı benimsemesinin nedensel etkenleri belirlemede önemli bir rol oynayacağını vurgular. Ayrıca, örneğin, 1789 Fransız Devrimi’nin gerekli ve yeterli nedenlerini belirlemek için tarihçinin ne kadar geriye ve uzağa gitmesi gerektiği sorusuna yanıtı,

tarihçiye Marksizm mi, yapısalcılık mı, fonksiyonalizm mi yoksa Annales Okulu mu verecektir sorusunu soran Jenkins, bu nedenlerin, geriye ve dışa doğru sonsuz bir zincir halinde uzayıp gittiğini, bu noktada hiçbir yöntem ya da deneyimin tarihçiye yeterli ve zorunlu bir açıklama vermek için herhangi bir mantıksal ya da kesin bir kestirme yol sağlamayacağını, bununla birlikte tarihçinin bir biçimde bu zinciri bir yerinden kesmesi gerektiğini belirtir (Jenkins, 1991/1997:63-64).

Sonuç olarak, Simmel'in de vurguladığı gibi, "tarihi anlamlandıran ancak yorumdur" (Simmel, 1892/2008:62). "İncelenen olay ya da olgulara tarafsız ve adeta insansız bir şekilde yaklaşılması gerektiğini savunan bilimsel düşüncenin evrensellik niteliğine" (Walsh, 1960:96) karşıt olan bu düşünceye göre, tarihçi ancak bu yoruma göre yaşanmış geçmişe yönelir ve olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurar. Çünkü, hiçbir tarihçi, Rickman'ın (1967/2000:34) da vurguladığı gibi, "salt olguya yöneltilmiş boş bir kafayla işe başlayamaz." Bunun yanı sıra, "doğadaki neden kavramıyla tarihteki neden kavramı aynı anlama sahip olmadığından, tarihsel olayların altında yatan ve onları yöneten 'yasa' anlamında bir nedenden de söz edilemez" (Lemon, 2003:22). Bir tarihsel olay incelenirken elbette nedensel bağlar kurulur, ama tarihsel olayın biricikliği nedeniyle buradaki nedensel bağ, kanıtlanmış, kesin tek bir nedensellik zinciri şeklinde sunulamaz. Çünkü, tarihsel bir olayda çok fazla sayıda neden-sonuç bağıyla karşı karşıyayızdır. Ayrıca, tarihte somut doğa ve toplum koşullarını içine alan nedensel bağ, insanın erek tasarımını da içine alarak tarihsel süreci oluşturur. Diğer bir ifadeyle, tarihsel oluşta olayların birbirini takip etmesi bir nedensellik görünümü verse de, bu görünüm tarihsel fenomenlerin anlamlandırılması için yeterli değildir. Bu durumda, tarihi yorumlayışta ereklilik tasarımı devreye girer. Çünkü, tarihsel fenomenlerin ardışıklığındaki akış hep bir ereğin kendisini gerçekleştirme olarak görünür. Nitekim, nedensellik tarihsel işleyişin bir

kategorisidir, ancak tarihteki nedensel bağ, değerlere sırtını dayayan ereksel bağı da içine alır. Bir başka deyişle, tarihçinin söz konusu belgeleri değerlendirmesi sürecinde, kendi sahip olduğu değerleri ön plandadır (Aşkın, 2003:159-160).

Bunun yanı sıra, insanın baştan sona rasyonel bir varlık olmaması, onun nedensel olarak sonuna kadar açıklanamazlığı ile birlikte, irrasyonel yönü olan özgürlüğünü de birlikte getirir. Bu noktada, özgür eylemleri ile toplumsal koşulları oluşturma ve belirleme olanağına sahip olan insan, tarihsel süreçte öne çıkarak nedensel bağın katı determinasyonunu kırmaktadır (Aşkın, 2008). Özetle, tarihte genelleme doğa bilimlerindeki genellemeden farklı olarak, hem tarihsel olayın biricikliğinden dolayı hem de insanın erek tasarımına sahip bir varlık olmasından dolayı önceden kestirilemeyen öğeleri, yani rastlantı öğelerini de içermektedir.

II. BÖLÜM: ANNALES OKULU TARİHYAZIMI PERSPEKTİFİNDEN TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

II.1. Annales Okulu

Çalışmanın ikinci bölümünü, Annales Okulu (Fransız Tarih Okulu) tarihyazımının önde gelen temsilcilerinden olan Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in tarihte nedensellik ilkesine ilişkin görüşleri oluşturmaktadır.

Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in 1929 yılında *Annales* (Annales d'histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte tanınmaya başlayan bu okul, üç ayrı evreye ayrılmaktadır ve bu evrelerin her biri kendi içinde heterojenlik göstermektedir. Belirlenimci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçileri, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahiptirler.

1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan Annales'in birinci kuşağı Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılır. Tarihte zorunluluklar değil, yalnızca olabirlikler olduğunu öne süren Bloch, insanın tamamen belirlenmiş olmadığını ve insan varlığının eğer isterse içinde bulunduğu maddi ve tarihsel koşulları aşarak başka türlü de eyleyebileceğini savunur. Bloch gibi iradeci olan ve belli bir çevrenin dayattığı koşullara insanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren "Febvre, kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyarak olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar, verili anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular" (Clark, 1985/2013:229).

1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, özellikle Fernand Braudel ile anılır ve bu kuşak tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak

daha determinist bir bakış açısını benimser. Nitekim Braudel'de coğrafi belirlenimcilik net bir biçimde karşımıza çıkar. Çünkü, Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini önerir. Braudel'in yanı sıra, Charles Moraze, Robert Mandrou, Emmanuel le Roy Ladurie ve Marc Ferro, Ernest Labrousse, Georges Duby gibi tarihçiler de Annales'in ikinci kuşağı içinde yer alırlar.

1968 yılından itibaren ise, Annales'in üçüncü evresinin başladığı kabul edilir. Tek bir kişinin egemenliğinin söz konusu olmadığı bu evrede, Jacques Le Goff, Andre Burguiere, Jacques Revel, Francoise Furet, Pierre Nora, Pierre Chaunu, Roger Chartier gibi isimler göze çarpar. Annales'in üçüncü kuşağı fikirlere ve zihniyetlere önem vererek eylemliliğin (agency), yapının karşısında daha önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümü olmadığını savunan, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşan bu kuşakta ibrenin yine Annales'in birinci kuşağında olduğu gibi iradecilik yönüne kaydığı görülür.

Annales Okulu'nun üç ayrı evresi heterojenlik göstermekle birlikte, bu evrelerde ortak olan bazı karakteristikler de bulunmaktadır. Disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu tarihçileri için, özellikle jeo-tarih önemli bir role sahiptir. Coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşı olan Annales'in üç evresinin temsilcileri de tarihe yaklaşımlarında kalıplardan uzaktırlar ve 'büyük kişiliklerin tarihi'ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri olan

Annales Okulu'nun üç evresinin temsilcileri de toplumsal tarih için yeni bir çerçeve sunmuşlardır (Burke, 1972/2007:30-31; 1990/2010:24-25).

“20. yüzyılın tarihsel düşüncesindeki en önemli dönüşümleri temsil eden” (Iggers, 1997/2003:58) Annales Okulu'nu tam olarak anlayabilmek için, bu okulun ortaya çıkmasına neden olan tarihsel etkenlere de değinmek gerekir. Herodotus ve Thukydides'in çağından beri tarih, büyük adamların –şeflerin ve kralların- yaptıkları siyasi ve askeri olayların bir anlatısı şeklindeydi. Bu tür tarihe ilişkin ilk ciddi itirazlar 18. yüzyılın ortalarında doğdu. Almanya, Fransa, İtalya ve İskoçya gibi ülkelerden yükselen itirazlar, tarihin savaşlarla ve siyasetle sınırlı olmasına yönelikti; ticareti, değer yargılarını, hayat tarzlarını da kapsayan bir toplum tarihinin olması gerektiği savunulmaktaydı. Nitekim, 18. yüzyılın sonlarında, savunulan bu yeni sosyo-kültürel tarihe ilişkin bazı eserler de ortaya konulmuştur. Örneğin, Edward Gibbon'un, *Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü* adlı çalışması bu yeni tarihin ilk örneklerinden birini oluşturmuştur. Ancak, 19. yüzyıl tarihçisi Leopold von Ranke (1795-1886) nin başlattığı hareket, 18. yüzyılın yeni toplum tarihi savunusunu sekteye uğratmıştır. Çünkü, Ranke'nin birincil arşiv kaynaklarının incelenmesine verdiği önem, uzmanlaşmanın çok önemli olduğu bu dönemde, toplumsal tarih üstüne çalışanların bir amatör olarak görülmesine neden olmuştur. Böylece, yeni akademik disiplin olan tarihten, siyasi olmayan tarih dışlanmıştır (Burke, 1990/2010:30-35).

Bilindiği gibi, 19. yüzyıl Comtecu pozitivist varsayımların egemen olduğu bir yüzyıldır. Bu yüzyılda, ampirik bulgulardan yola çıkarak toplumsal gerçekliğin nesnel olarak bilinebileceği kabul edilmektedir ve bu gerçekliğin bir bütün olarak anlaşılabilmesinin koşulu, bütünü oluşturan parçaların her birinin ayrıntılı ve derinlemesine bir şekilde incelenmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla, 19. yüzyılda bilgi disiplinlere

ayrılarak uzmanlaşmalar ortaya çıkmış, disiplinler arasındaki sınır ve ayrımlar kesin bir şekilde belirlenmiş, tarih de Ranke'nin öncülüğünde profesyonel bir disiplin haline gelerek kurumsallaşmıştır. Bu noktada Ranke'nin düşüncesi, tarih çalışmalarının profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından ampirik bulgulardan –arşivlerdeki birincil kaynak ve belgeleri eleştirel bir şekilde inceleyip yorumlama- yola çıkılarak yapılması ve böylece nesnel bir tarih bilgisi elde edilerek, tarihi söylenceden uzaklaştırıp pozitif bir bilime dönüştürmektir (Iggers, 1997:25). Nitekim, Ranke'yle birlikte tarihin profesyonel bir disiplin olarak metodolojik temelleri atılmıştır. Buna karşın, Rankeci tarih Antik Yunandan beri süregelen bir gelenek üzerinde yükselmektedir. Bu gelenekte tarih, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklindedir. Bunun yanı sıra, sonraki olayların tutarlı bir silsile içinde öncekileri izlediği tek boyutlu diakronik bir zaman içinde tarihsel eylemlerin birbirini izlediği kabul edilmektedir (Iggers, 1997/2003:3). Dolayısıyla, Herodot ve Thukydides'ten beri süregelen tarihçilik anlayışının bir çeşit uzantısı olan Rankeci tarih, tarih araştırmalarında geçmişin sadece bir yönüne -siyasi tarihe- odaklanarak, insan faaliyetlerinin toplumsal, kültürel, ekonomik boyutlarını dışlayıcı bir tutuma sahiptir. Ayrıca, 19. yüzyılın, milliyetçiliğin zirve yaptığı bir yüzyıl olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Rankeci tarih belli bir devletin, sınıfın ya da ideolojinin çıkarları doğrultusunda, onun propagandasını yapmaya ya da ona hizmet etmeye açık bir niteliğe sahip olduğu gerekçesiyle de yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Öte yandan, 19. yüzyılda Batı Avrupa ile ABD büyük bir ekonomik ve sosyal dönüşüm dönemini geride bırakmak üzeredir ve o dönemde çalışma alanı neredeyse tümüyle bireylerin ve dar biçimde tanımlanmış elitlerin faaliyetleriyle sınırlı olan tarihsel araştırmalar bu dönüşümü açıklamada yetersiz kalmaktadır (Tosh, 1984/1997). Dolayısıyla, bu yüzyılda ekonomik ve toplumsal olanı dışlayarak salt siyasal olana

odaklanan Rankeci tarihin egemenliğine karşı, ona muhalif olan sesler yükselmiş ve siyasi tarihe yönelik tepki ve eleştiriler daha da keskinleşerek ona alternatif olan tarih çalışmaları yapılmıştır. Sözelimi, Auguste Comte ve Herbert Spencer ‘adların yer almadığı’ bir tarih türünü savunmuştur. Benzer şekilde, Emile Durkheim da bir ulusun gerçek tarihinden ziyade yüzeysel tezahürlerini yansıttığı nedeniyle, tikel olayların bir kenara bırakılması gerektiğini öne sürmüştür. 1900’ün başlarında siyasi tarihin egemenliğine olan itirazlar ABD ve Britanya’nın yanı sıra Fransa’da da görülmüştür. Durkheim’ın izleyicisi olan ve dönemin gelenekçi tarihçilerini sert bir şekilde eleştiren François Simiand’a göre siyaset putu, birey putu ve kronoloji putu olmak üzere tarihçiler kabilesinin yıkılması gereken üç putu vardır ve ona göre bunların acilen yıkılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, 1900’de tarihçilerin psikoloji ve sosyolojiyle işbirliği yapmalarını teşvik etmek, böylece tarihsel ya da kolektif bir psikolojinin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla Henri Berr tarafından *Revue de Synthèse Historique* adlı bir dergi çıkarılmıştır (Burke, 1990/2010:35-38). Yine aynı yüzyılda, değişimin temel nedenlerini ekonomik ve toplumsal yapılar içindeki gerilimlerde aranması gerektiğini savunan Marks’ın materyalist tarih görüşü, Rankeci tarihe alternatif olarak ortaya konulan çalışmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Burke, 1990/2010).

Marks’a göre, toplumu şekillendiren tinsel davranışlar değil, dış koşullar, insanların sahip ya da yoksun oldukları zenginlik ve zorunlu çalışma biçimleridir. Çağlar insanların kavrayışları tarafından değil, maddi amaç ve araçlar tarafından kontrol edilir. Egemen çıkar ve insanların güçlükleri *ben* ile değil, *dünya* ile ilgilidir. Tarihin ilerlemesi öncelikle öz-bilinçte değildir. Öz-bilinç, ilerlemeyi sadece insanın çevresi üzerinde artan denetimin bir fonksiyonu olarak arttırır. Bu denetimi ele geçirme çabası, insanın kendisiyle ilgili fikir edinmesini teşvik eder ve anlaşılmaz kılar. Çaba insanın öz imgesine değil,

tersine, insanın öz imgesi bu çabaya dayanır. Ruhtaki muharebenin yerini, insanlarla ögeler arasında bir muharebe, insanların arasında ve içindeki uzlaşmazlıkta kendini yeniden üreten bir emek savaşı alır. Marks'a göre, yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır. Diğer bir ifadeyle, Marks için, insanlar doğaya karşı üstün gelmek için zamana ve eyleme gereksinme duyduklarından dolayı insanların tarihi vardır. Marks'ın öne sürdüğü yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır düşüncesinden, doğa alışılmadık ölçüde cömert olsaydı hiçbir tarih olamazdı sonucu çıkmaktadır. Çünkü, yeryüzü çok az insan yardımıyla yaşam gereklerini sunduğunda doğa çok fazla müsrif olur. Diğer bir ifadeyle, eğer meyveler insanın kucığına düşseydi insanlar tarih yapmazdı. Bu nedenle, Marks için tarih doğaya bir ikamedir (Cohen, 1978/1998:37-39). Dolayısıyla, Marks'a göre, insan etkinliği ve eylemleri –praksis- tarihin özünü oluşturur. İnsanların kendi üretim araçlarını üretmesiyle birlikte insanın ilk tarihsel eyleminin başladığını öne süren Marks, bireyler arası ilişkilerin üretim tarafından koşullandırıldığını ve toplumsal hayatı belirleyen ilkenin de üretim biçimleri ve üretim ilişkileri olduğunu belirtir (Marx ve Engels, 1969/1976:21-22). Bu noktada Cohen, (1978/1998:122), “Marks'ın üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında bir ayrım yaptığını ve bu ayrımın, doğa ile toplum arasında bir karşıtlıklar kümesi olduğunu” ileri sürer. Buradan çıkan sonuç ise, toplumun maddesinin ya da içeriğinin, biçimi toplumsal bir biçim olan doğa olduğudur. Burada Cohen, Marks'ın toplumsal tarih açıklamasının maddi gelişmeye hizmet ettiğini vurgular. Nitekim, Marks'a göre, toplumsal üretimlerini gerçekleştirebilmek için insanlar kendi iradelerine bağlı olmayan belirli üretim ilişkileri kurarlar. Maddi üretici güçlerin belirli bir gelişme çizgisiyle örtüşen üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, hukuki ve siyasal üstyapısının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır

(Marx, 1859/2005:39-40). Üretici güç ve ekonomik yapı kavramlarının Marks'ın tarih teorisinin öncü kavramları olduğuna dikkat çeken Cohen (1978/1998, 43-44), Marks'ın ekonomik yapıyı ya da gerçek temeli üretim ilişkilerinden ibaret olarak gördüğünü, bileşimine başka hiçbir şey katmadığını ve üretim ilişkilerinin tek başına ekonomik yapıyı oluşturmaya yaradığını kabul ettiğini vurgular. “Maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanların, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirdiklerini” (Marx ve Engels, 1969/1976:26) öne süren Marks'a göre, ekonomik yaşamın genel yasaları, insanların iradesi dışında diyalektik olarak gelişir ve söz konusu yasalar nesnel bir nitelik taşır.

Görüldüğü gibi, tarihin temelini ekonomik yapıya dayandıran Marks'ın materyalist tarih görüşü, Rankeci tarih görüşünden kesin olarak ayrılır. 20. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, Marks'ın üretim araçları ile sınıflar arası ilişkilerin tarihsel önemine verdiği ağırlık, siyasetle ilgilenen çevrelerde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Çünkü, 20. yüzyılın ilk yarısı işçi örgütlerinin ve sosyalist kitle partilerinin yükselişinin görüldüğü bir dönemdir ve bu durum ekonomik ve sosyal reform konularının belki de ilk kez bu kadar ağırlıklı bir şekilde siyasal gündemin merkezine oturmasını sağlamıştır. Öte yandan, Marksizmin etkisi ve dünya ekonomisinde arka arkaya yaşanan çöküş ve bunalımlar, iktisat tarihinin daha sistemli ve geniş bir şekilde ele alınması gerektiğine işaret ederek, onun ayrı bir araştırma alanı olarak gelişmesini sağlamıştır (Tosh, 1984/1997:91-92).

İşte bu noktada, 20. yüzyılın başlarında tarih araştırmalarında tarihin kapsamını genişletmeye yönelik, sadece siyasi olana değil, insan faaliyetlerinin tamamına yönelen önemli bir eğilim ortaya çıkmıştır. Böyle bir eğilimin ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz Marks'ın tarih görüşü de önemli bir etmen niteliğindedir. Çünkü, hatırlanacağı gibi “tarih görüşünün odağına toplumsal yapı ve bu yapının tarihselliğini yerleştiren, toplumsal

değişim süreçlerindeki içsel dinamiği vurgulayan Marks, bu yanıyla 19. yüzyılın siyaset merkezli ve olay yönelimli tarih yaklaşımının tam karşısında yer alarak, toplumsal tarihçilik anlayışına önemli bir destek sağlamıştır” (Sönmez, 2010:48). Böylece 20. yüzyılda, tarihçinin araştırmaları “bireyden kitlelere, bireysel başarı ya da başarısızlığın en belirgin bir biçimde görüldüğü kamu hayatıyla ilgili olaylardan, yüzyıllar boyunca sıradan insanların kaderini değiştiren temel yapısal dönüşümlere doğru kaymıştır” (Tosh, 1984/1997:91). “Ekonomik, sosyal ve kültürel tarihin birleştirilmesine duyulan ihtiyacın artan bir şekilde hissedildiği bu dönemde, tarihi tek bir alana indirgemekten kurtaran büyümlü sentez” (Harsgor, 1978:2), Fransa’da Marc Bloch ve Lucien Febvre’in 1929 yılında *Annales* (Annales d’histoire economique et sociale) adlı bir tarih dergisi çıkarmalarıyla birlikte açık bir şekilde görünür kılınmıştır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra söz konusu dergi, *Annales Economies Societes Civilizations* adıyla yayınlanmıştır. Ortaçağ uzmanı olan Bloch ve 16. yüzyıl üzerinde uzmanlaşmış olan Febvre, derginin ilk sayısında meslektaşlarından iktisat, coğrafya, sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi sosyal bilimler başta olmak üzere diğer disiplinlerden de faydalanarak, daha kapsayıcı bir tarih yaklaşımı geliştirmelerini istemişlerdir. Tarihte disiplinler arası bir yöntem düşüncesini savunan Bloch ve Febvre, bunun yanı sıra tarih araştırmalarında tematik uzmanlaşmadan kaçınılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. O dönemde Fransa’da siyaset tarihinin öne çıkarılmış olmasından hoşnut olmayan Annales Okulu kurucuları, tarih biliminin birbirinden kopuk alt disiplinlere bölünmesine karşı çıkmışlardır. Çünkü, onlara göre, tarihçinin hedefi bütüncül ya da bütünleşmiş tarih çalışması yaparak, insan yaşamını tüm çeşitliliğiyle yakalamak olmalıdır (Tosh, 1984/1997).

Tarihin en iyi biçiminin tekil siyasal aktörlerin edimlerinin bir anlatısı olarak görülmesine karşı çıkarak, tarihsel ilginin merkezinden siyasal eylemleri uzaklaştırmaya

çalışan Annales Okulu tarihçileri, bireysel ve özel olanı aşarak toplumsal olayların büyük oranda konjonktürel ve yapısal koşulların etkisiyle olduğunun algılanması gerektiğini savunmuşlardır. Tarihçinin zamanının, doğrusal anlatıyı gerektiren bir zaman olamayacağını ve ilgisinin yalnızca siyasal olanla sınırlanamayacağını vurgulayan Annales Okulu tarihçileri, resmi Fransız tarihyazımını kısır pozitivism olarak görmekte ve tüm toplum bilimlerinin karşılıklı bağımlılığına inanmaktaydılar (Clark, 1985/2013).

Söz konusu okul, kendi tarihsel yaklaşımını ortaya koyarken, beşeri coğrafyanın öncüsü olan, ancak tarihle de yakından ilgilenen Paul Vidal de la Blache'nin ve ekonomist olan François Simiand'ın çalışmalarından oldukça etkilenmişlerdir. Vidal de la Blache, yerleştirmeye çalıştığı yeni tür coğrafyada, insan ve toprak arasındaki ilişkiye yeni bir bakış açısı getirmiştir. İnsan toplulukları ile bu toplulukların üzerinde yaşadıkları toprak parçası arasındaki etkileşim üzerine odaklanarak, insanı aynı anda aktif ve pasif olarak niteleyen Vidal de la Blache, onu hem çevreyi biçimlendiren hem de çevre tarafından biçimlendirilen olarak görür. Birey ve çevresi arasındaki boşluğu dolduran 'yaşam biçimi' kavramı, Vidal için kilit bir kavramdır. Topluma açık olan coğrafi olanaklardan hangisinin sečilmesi gerektiğine karar veren, bir toplumun yaşam biçimidir. Sözelimi, bir nehir herhangi bir toplumun teknolojsi ve eğilimine bağlı olarak yol olarak görülebilirken, başka bir toplum tarafından ise, engel olarak görülebilir. Coğrafyanın tarihselleştirilmesi Vidal'in getirdiği bir yeniliktir ve bu yenilikten özellikle etkilenen Febvre, tarihin coğrafyalaştırılmasına ilişkin bir eğilime sahip olmuştur. Bu eğilim, Annales Okulu'nun temsilcilerinin çalışmalarına, olayları değil de, yapısal etmenleri ciddi bir şekilde ele almaları şeklinde yansımıştır. Annales Okulu'nun kurucularının etkilendiği bir diğer kiři, olayların zamanından çok, uzun dönemli eğilimlerle ilgilenen bir ekonomist olan François Simiand'tır. Simiand, dönemin gelenekçi tarihçilerini siyasal tarihi,

ekonomik ve sosyal tarihten üstün görmeleri, araştırmalarının kurumlardan ziyade bireyler üzerine odaklanması ve nesnelere önemli oldukları zamandan ziyade başladıkları zamanı incelemeleri nedeniyle sert bir şekilde eleştirmiştir. Simiand'a göre siyaset putu, birey putu ve kronoloji putu olmak üzere tarihçiler kabilesinin yıkılması gereken üç putu vardı. İşte Simiand'ın öne sürdüğü bu üç putun yıkılması gerektiğine ilişkin düşünceleri Annales Okulu tarihçileri de tamamen desteklemiştir. Bunun yanı sıra, Annales Okulu tarihçileri, kolektif psikoloji kavramını öne süren ve tikel olayların bir kenara bırakılmasını savunan Durkheimci sosyoloji okulundan ve disiplinler arası bir çalışmayla tarihsel psikoloji oluşturulmasını hedefleyen Henri Berr'den de etkilenmişlerdir (Burke, 1972/2007). 1900'de tarihçilerin psikoloji ve sosyolojiyle işbirliği yapmalarını teşvik etmek, böylece tarihsel ya da kolektif bir psikolojinin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla Henri Berr tarafından *Revue de Synthèse Historique* adlı bir dergi çıkarılmıştır. Berr'in disiplinler arası işbirliği ile ortaya çıkmasını umduğu tarihsel psikoloji ideali, bu dergide yazan Marc Bloch ve Lucien Febvre'yi derinden etkilemiştir (Burke, 1990/2010:37-38).

Forster, siyasi tarihe ve olaylardan oluşan geleneksel anlatıma karşıt bir tutuma sahip olan, belirlenimci varsayımları olan, nicel bir metotla çalışan ve disiplinler arası işbirliğine önem veren bir okul olarak algılanan Annales'in, "aslında hiçbir zaman bir okul olmadığını, temsilcilerinin akademik çevrelerden oluşuyor olmasının onların okul olarak anılmalarında etkili olduğunu" (Forster, 1978:60) öne sürer. Forster'in bu düşüncesinin nedeni, Annales'in üç ayrı evresinin olması ve bu evrelerin kendi içinde heterojenlik göstermesidir.

1920'li yıllardan 1945 yılına kadar uzanan birinci evre, Marc Bloch ve Lucien Febvre ile anılan Annales'in birinci kuşağını oluşturur. Bu ilk kuşağın ilgi odağını zihniyetler tarihinin oluşturmasının yanı sıra, jeo-tarih ve sosyoloji de çok önemli bir

konumdadır. Durkheimci kolektif psikoloji kavramından ve Paul Vidal de la Blache'nin beşeri coğrafyasından oldukça etkilenen Bloch ve Febvre iradecidir. Tarihte zorunluluklar değil, yalnızca olabirlikler olduğunu öne süren Bloch ve Febvre, insanın tamamen belirlenmiş olmadığını ve insan varlığının eğer isterse içinde bulunduğu maddi ve tarihsel koşulları aşarak başka türlü de eyleyebileceğini savunur.

II. Dünya Savaşı sonrası, Annales Okulu'nun ikinci evre temsilcilerinin çalışmalarının yayınlanmaya başladığı bir dönemdir. Fernand Braudel, 1956 yılında Febvre'in ölümünün ardından Annales'in editörü olarak başa geçmiştir ve Annales'in tam anlamıyla bir okul sayılabilecek hareketi Braudel evresinde gerçekleşmiştir. 1950'den 1968'e kadar uzanan Annales'in ikinci kuşağı, ekonomik ve toplumsal tarihin daha temel olduğuna inandıklarından ve zihniyetlerin nicelleştirmeye pek elverişli olmamasından dolayı birinci kuşağın ilgi odağını oluşturan zihniyetler tarihini marjinal bir konuma itmişlerdir. Böylece, Braudel döneminde zihniyetler tarihi ve kültürel tarih nispeten ihmal edilmiştir. Bunun yanı sıra, Annales'in birinci kuşağının tersine, Annales'in ikinci kuşağı belirlenimci varsayımlara sahiptir. Nitekim, Annales'in ikinci kuşağı içinde yer alan Braudel'de coğrafi belirlenimcilik karşımıza çıkar. Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini öne sürer.

Annales'i yenileyebilmek için Charles Moraze, Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Emmanuel le Roy Ladurie ve Marc Ferro, Ernest Labrousse, Georges Duby gibi genç tarihçileri yardımına çağırın Braudel, 1972 yılında emekli olur. Ardından, Jacques Le Goff Annales Okulu'nun başına geçer. Jacques Le Goff 1972 yılında bu okulun başına geçmesine karşın, aslında 1968 yılından itibaren Annales'in üçüncü evresinin başladığı

kabul edilir ve bu üçüncü kuşakta düşünsel bir parçalanmışlık söz konusu olduğundan tek bir kişinin egemenliği bulunmamaktadır. Annales Okulu'nun üçüncü kuşağında, Jacques Le Goff'un yanı sıra, Andre Burguiere, Jacques Revel, Françoise Furet, Pierre Nora, Pierre Chaunu, Roger Chartier gibi isimler göze çarpar. 1977 yılından itibaren ise, Le Goff'un yerini François Furet almıştır (Burke, 1990/2010). Annales Okulu'nun üçüncü evre temsilcilerinin çalışmalarında da genel kuramsal tutumundan koptuğu pek söylenemez. Sözelimi, "Emmanuel Le Roy Ladurie için tarih hala, geçmişe yönelmiş olan bütün sosyal bilimlerin bir sentezidir" (Harsgor, 1978:2) ve aynı Bloch, Febvre ve Braudel'de olduğu gibi, jeo-tarih onun için de çok önemli ve belirleyicidir. Bunun yanı sıra, François Furet aynı Braudel'de karşılaştığımız gibi anlatsal tarihten problem olarak tarihe geçilmesi gerektiğini tekrarlar (McLennan, 1981/2007). Öte yandan, Braudel'in tersine, Annales'in üçüncü kuşağı aynı Annales'in birinci kuşağı gibi iradecidir. Çünkü bu kuşak, bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümü olmadığını savunarak, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşmıştır (Burke, 1990/2010). Bununla birlikte, Annales hareketinin bu üçüncü evresinde parçalanmalar da görülür. Diğer bir ifadeyle, üçüncü kuşağın çalışmalarında heterojenlik göze çarpar.

1970'lerde Annales Okulu'nun yöntemlerinin değiştiği dikkat çekmektedir. Annales'in ikinci kuşağında başlayan nicel çalışmalar, son kuşağında daha da fazlalaşmıştır. Öğrencileri tarafından kullanılan nicel metotlara sıcak bakan Braudel, istatistiği yeri geldiğinde kendisi de kullanmıştır. Buna karşın, "rakamlar Braudel'in kurduğu tarihsel binanın yapısal bir parçası olmaktan ziyade dekorasyonunun bir parçasıdır" (Burke, 1990/2010:100). İşte, Braudel döneminde yavaş yavaş başlayan nicel tarih çalışmaları Annales'in üçüncü evresinde artarak devam etmiştir. Üçüncü kuşakta, "Bloch ve Febvre'nin kültürel ve yazınsal kaygılarından uzaklaşarak, söz konusu okulun

metodolojisi niceliksel araştırma olarak daha sistematikleşmiştir” (McLennan, 1981/2007:193). Sözelimi, Bloch ve Febvre'nin ilgilenmediği fiyat tarihi ve tarihsel demografi Annales Okulu'nun üçüncü kuşağının ilgi alanını oluşturmaktadır (Burke, 1972/2007). Nicel tarih çalışmaları öncelikle ekonomi alanında, özellikle fiyatlar tarihinde yapılmaya başlanmıştır. Ardından, toplumsal tarihte, özellikle nüfus tarihinde karşımıza çıkmıştır. Son olarak da kültürel tarih –din tarihi, zihniyetler tarihi- alanında görülmüştür. Ayrıca, 1970'lerden bu yana antropolojik yaklaşımın hakim olmasından dolayı dile ve popüler kültüre, niteliksel kaynakların kullanımına yönelik bir ilgi söz konusudur. Dolayısıyla, üçüncü kuşağın bazı üyeleri sosyo-ekonomik tarihten uzaklaşarak sosyo-kültürel tarihe yönelmiştir. Böylece, Annales'in birinci kuşağının uğraştığı, ama ikinci kuşağının ihmal ettiği zihniyetler tarihi yeniden canlanmıştır. Annales Okulu tarihçilerinden bazılarının simgesel antropolojiye yönelmeleriyle birlikte, Annales'in birinci ve ikinci kuşağının reddettiği siyasi tarih, olay geleneği ve anlatı yeniden ortaya çıkmıştır. Annales'in üçüncü kuşağının siyasi tarihe yönelmeleri, hem Braudel'in hem de Marks'ın belirlenimciliğine karşı bir tepki niteliğindedir. Ekonomik-belirlenimci tarihsel açıklama modeli, kültürü üstyapıya ya da üçüncü düzeye yerleştirerek bir düş kırıklığı yaratmıştır, bu da siyasi tarihe paralel olarak üçüncü kuşakta anlatının canlanmasına neden olmuştur. Bu noktada, üçüncü kuşak temsilcileri, fikirlere ve zihniyetlere önem vererek eylemliliğin (agency), yapının karşısında daha önemli olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca, Foucault'nun mikro siyaset –aile içi, okul, fabrika vb. –doğrultusunda ortaya çıkan iktidar mücadelelerini incelemesi de, söz konusu kuşağın siyasi tarihe yönelmesinde etkili olmuştur. Bu durum, mikro tarihin ve insan özgürlüğünün önem kazanarak tarihsel biyografinin canlanışına da neden olmuştur (Burke, 1990/2010).

Ancak, Annales Okulu içinde antropolojiye dönüş, diğer Annales Okulu tarihçilerinin nicelleştirmeye duydukları ilgiyi gölgeleyememiştir. Nitekim, François Furet, sosyal tarihin yalnızca niceliksel olduğu konusunda ısrar eder. Ancak, Furet bununla tüm sosyal tarihin sayılara indirgenebileceğini kast etmemektedir. Çünkü, o nicelikselleştirmeden yana olmasına karşın, istatistiksel işlemlerin her aşamasında ortaya yeni metodolojik sorunlar çıktığını da kabul eder. Furet de aynı Chaunu gibi değişimlerin uzun vadeli dizisel tarihi (serial historia) analizini tutmaktadır. Sözgelimi, evlilik belgelerinin incelendiği noterlik kayıtları bu türden belgeli tarihtir, ama niceliksel tarih değildir. Bu nedenle Tilly, Annales Okulu tarihçilerinin nicelleştirmeyi analitik olarak değil, betimleyici bir tarzda kullandıklarını öne sürer. Hatta çok yoğun bir şekilde rakamları kullandıkları yerlerde bile, ki Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları grafiklerle, tablolarla ve listelerle dolu olmasına karşın, istatistiksel çıkarımlara pek başvuramazlar (Forster, 1978:69-70). Öte yandan, kadınları tarihe dahil etmedikleri için eleştirilen Annales'in birinci ve ikinci kuşağının tersine, Annales'in üçüncü kuşağı, bünyesinde kadınlara yer veren ilk kuşak olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda, Christiane Klapisch, Arlette Farke, Mona Ozouf ve Michele Perrot gibi isimler Annales'in bünyesinde çalışmalar yapmış isimler olarak karşımıza çıkar (Burke, 1990/2010:119).

Günümüze gelindiğinde ise, Annales'e ilişkin düşünsel bir parçalanmışlıktan söz edilmektedir ve Annales, Braudel dönemindeki okul olma özelliğini yitirmiş durumdadır. Bunun yanı sıra, çok merkezilik geçerlidir ve bugün herhangi bir kişinin egemenliğinden söz edilmemektedir (Burke, 1990/2010).

Bu noktada Burke, Annales tarihçilerinin çalışmaları arasındaki farklılığı, Durkheimci sosyoloji ile Vidal de la Blache'ın beşeri coğrafyası arasındaki gerilime dayandırır. Genelme ve kıyaslama yapan Durkheimci sosyolojinin karşısında, belli bir

bölgeye özgü olan nitelikleri saptamaya çalışan Vidalcı yaklaşım yer alır. En başından beri, Annales Okulu tarihçilerinin çabası bu iki yaklaşımı birleştirmeye yönelik olsa da, vurguları daima farklı olmuştur. Febvre, Vidal'e daha yakın duruken, Bloch, Durkheim'a daha yakındır. Annales'in ikinci kuşağından olan Braudel de, aynı Bloch gibi Durkheim'a daha yakın durmaktadır. Annales'in üçüncü kuşağı ise, sosyal antropolojiden oldukça etkilenmiştir. Burke, üçüncü kuşağın sosyal antropolojiye yönelmesinin nedenini, hem genele hem de tikele aynı anda eğilen söz konusu disiplinin, Annales tarihçilerine kendi dengelerini kurmalarında yardımcı olmaya oldukça elverişli olmasında görür (Burke, 1990/2010).

Annales Okulunun üç ayrı evresi birbirinden farklı bazı özelliklere sahip olsa da, ortak olan önemli karakteristiklere de sahiptir. Öncelikle, genel olarak Annales “geleneksel kiplerden daha global veya tam bir kavrayışa yönelik sentetik bir disiplinler arası tarihi temsil eder” (McLennan, 1981/2007:191). Coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşı olan Annales Okulu tarihçileri için, özellikle jeo-tarih çok önemli ve belirleyici bir role sahiptir. Annales'in üç döneminin temsilcileri de tarihe yaklaşımlarında kalıplardan uzaktırlar ve ‘büyük kişiliklerin tarihi’ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. Olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri vardır. Ekonomistlerden alınan ve Chaunu ve Goubert tarafından uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür olarak adlandırılan terimi tarihe uygulamışlardır. Marksist değildirler, örneğin Febvre, tarihin herhangi bir determinist yorumuna sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Fiyat ve nüfus eğilimleri değişim modelleri kavramlarında önemli etmenler olarak görülür.

Fakat, siyasal ve kültürel üst yapılar edilgin olduğu kadar etkin olarak da algılanır. Modern Avrupa'nın doğuşunun tarihi bu okulun ilgilerine egemendir, özellikle 1500'den 1800'e kadar olan Ortaçağ ve erken modern dönem odak noktalarını oluşturmuştur. Hepsinden önemlisi, Annales Okulu'nun üç döneminin temsilcileri de toplumsal tarih için yeni bir çerçeve sunmuşlardır (Burke, 1972/2007:30-31; 1990/2010:24-25).

İnsanların ekonomik etkinliklerinin tarihsel gelişimini kapsayan iktisadi tarihle, toplumsalın bir aradalığını imleyen toplumsal tarihin, 1950'den sonra ciddi bir şekilde gelişim gösterdiğini belirten Hobsbawm, bunun nedenini toplumsal bilimlerle ilgili akademik disiplinlerde meydana gelen teknik ve kurumsal değişikliklere bağlar. Hızla gelişen ekonomik kuram ve çözümlerinin getirdiği bir gereksinim olarak iktisadi tarih ayrı bir uzmanlık alanı olmuştur. Bir akademik dal olarak toplum bilimlerinin önemi dünya genelinde artarak, aynı ekonomi bölümlerinde olduğu gibi yardımcı ek tarih dalları gerektirmiştir. Bunun yanı sıra, toplumsal bilimler tarihselleşmiştir. Tüm olaylarda tarihsel sorun ve kavramlar şimdiye kadar tarihle hiçbir alışverişi olmayan disiplinlere bile sızmıştır. Bu sızma hareketinin en bariz bir şekilde görüldüğü disiplin, ekonomidir. Çünkü, ekonomistler, ekonomik gelişmeyi ekonomi dışı etkenlerin de çok önemli bir şekilde etkilediğinin farkına varmışlardır. Çağımızda, sömürge ve yarı sömürge ülkelerin hem ekonomik hem de siyasal kurtuluş mücadeleleri tarihsel değişimin yaşamsal sorununu oluşturmaktadır ve bu sorunlar ne yazık ki şimdiye kadar tarih de dahil olmak üzere tüm toplumsal bilimler tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmişlerdir (Hobsbawm, 1971/2007). Bu göz ardı edilmenin nedeni, White'ın (1991/2008) da öne sürdüğü gibi, Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültürün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupamerkezci olmayan kültür), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı görülmeleridir. Batı-Avrupamerkezci

kültür, Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürlerle, kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görerek, tektipleştirici, hegemonyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etse de, günümüzde artık tüm toplum bilimleri çalışmalarında toplumsal yapı ve dönüşümlere yer vermek durumunda olduklarının, toplumsal tarih olmadan çalışmalarının gerçeklikten uzak ve eksik olacağına farkına varmışlardır. Farklı disiplinlerdeki araştırmacılar, toplumsal-tarihsel sorunlara yönelik belirgin bir eğilime sahip olduklarından heterojen araştırma konuları toplumsal tarih başlığı altında bir araya gelmektedir (Hobsbawm, 1971/2007).

Bu bağlamda, tarihi, insan toplumlarının bilimi olarak gören Annales Okulu temsilcilerinin toplumsal tarihçi olduğu görülmektedir. Çünkü, “kendilerini, tarihteki herhangi bir toplum biliminin temsilcisi olarak değil, tarihle tüm bağlantılı toplum bilimlerinin katkılarını bir araya getirip birleştirmeye çalışan araştırmacılar olarak göstermişler ve amaçlarını da bütünsel ya da global tarih olarak tanımlamışlardır” (Hobsbawm, 1971/2007:257). Bu noktada, Annales Okulu’nun en önemli temsilcilerinden olan Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel’in tarihte metodoloji sorununa ilişkin görüşleri dikkat çekmektedir.

II.1.1. Marc Bloch: Tarihte Nedenselliğin Beşeri Eylem Ögesine Dayanarak Temellendirilmesi

Ortaçağ uzmanı olan Marc Bloch (1886-1944), 20. yüzyılın başında Fransa’daki tarih anlayışının yüzeyselliğine ve dar kapsamlılığına karşı çıkararak, iki dünya savaşı arasında yeni bir tarih anlayışını oluşturanlardan biridir. Lucien Febvre’yle birlikte, ekonomik ve toplumsal tarih alanlarında düşünsel bir önderlik yapma amacıyla 1929 yılında Annales Dergisi’ni (*Annales d’histoire économique et sociale*) çıkartan Bloch, bu

dergide daha geniş, daha derin ve daha insani bir tarih için meslektaşlarına çağrıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra, tarihinin “bir arkeolog, bir paleograf, bir hukuk tarihçisi vb. becerisine sahip olması gerektiğini vurgulayan” (akt. Burke, 1990/2010:45) Bloch, tarihçilerin disiplinler arası çalışmaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim, söz konusu derginin editör kurulunu sadece tarihçiler değil, aynı zamanda sosyolog, coğrafyacı, ekonomist ve siyaset bilimcisi de oluşturmaktadır.

Bloch (1949/2013), öncelikle, pozitivistleri katı bir şekilde kurallara bağlı oldukları ve bir araştırmanın değerini eyleme yarar sağlaması açısından değerlendirdikleri için eleştirir. Çünkü ona göre, her türlü yarar kaygısının dışında sırf entelektüel açlığı gidermek için de araştırma yapılabilir ve bu gerçeği kabul etmemek, insanlığı bir nevi kötürüm bırakmak anlamına gelir. Fenomenler arasında sadece açıklayıcı bağlantılar kurabilenleri gerçek bilim olarak değerlendiren pozitivistlere karşı olarak, Bloch insan idrakının doğası gereği, bilmeyi istemekten ziyade, anlamak isteğine yöneldiğini vurgular. Bununla birlikte, insanların bir bilimden, hep daha iyi bir yaşama katkı sağlayacağı beklentisi içinde olduklarını, tarihten de eylemlerimizi yönetecek araçları sunmasını beklediklerini yadsımayan Bloch, bunun nedeni olarak Comtecu bakış açısını görür. 19. yüzyıl sonlarıyla, 20. yüzyılın başlarına kadar baskın olan bu bakış açısı, evrensel olarak geçerli yasalar şeklinde ifade edilemeyen hiçbir bilginin gerçek bilgi olmadığını öne sürmekteydi. Ancak, aynı zamanda bu sav, tarih araştırmaları alanında birbirine karşıt iki eğilimin doğmasına da neden oldu. Bu eğilimlerden ilkinin, genel-geçer yasalar bulmaya çalışan Durkheimci sosyoloji okulu temsil eder. Bu okul, insana ait olan pek çok gerçekliğe küçümseyici bir şekilde ‘olay’ adını vererek araştırma alanlarının dışına itmiştir. Beşeri olguları rastlantısal ve yüzeysel olarak değerlendirerek akılcı bir analize uygun olmadıkları gerekçesiyle tarihi çok dar bir alana hapseden Durkheimci okul, akılcı analize uygun olarak

görülen tüm olguları ise, sosyoloji alanına ayırmıştır. Bloch bu okulu eleştirmekle birlikte, söz konusu okuldan çok şey öğrendiğine de dikkat çeker. Sözgelimi, derinlemesine analiz yapmayı, problemleri daha büyük bir dikkatle çözümlenmeyi Durkheimcı okuldan öğrendiğini belirtir. Hatta Bloch'un *The Royal Touch* (Kralın Dokunuşu) adlı kitabı, Durkheimcı kitabı olarak bilinir. Söz konusu çalışmada, “sağaltma gücüne gösterilen popüler dinsel inanç, toplumsal kaynaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilir. Burada, sıracı hastalığının tedavi edilmesini çevreleyen törenler halk zihniyetini, tüm toplumu şahsında simgeleyen merkezi kral figürüne yöneltir” (McLennan, 1981/2007:197). Ayrıca, bu kitap İngiltere ve Fransa'da Ortaçağdan 18. yüzyıla kadar devam eden bir inancı incelediği için zihniyet tarihi konusunda çok önemli bir etki yaratmıştır. O dönemde, kralın şerri olarak bilinen sıracı hastalığından, kralın o kişiye dokunuşuyla iyileşeceği kabul edilerek, bu amaçla dokunma merasimleri düzenlenmektedir. İyileştirme gücüne sahip olduğu düşünülen kralın yarattığı mucize, Bloch'a göre, üstün siyasi iktidar hakkındaki belli bir anlayışın bir tür dışavurumudur. Hastalardan bazılarının ikinci kez gelip dokunulma talebinde bulunduğunu ifade eden Bloch, tedavinin işe yaramadığını bilmelerine rağmen hastaların inançlarından asla vazgeçmediğini vurgulayarak bu kolektif yanılsamaya insanların inanmaya devam ettiklerine dikkat çeker (Burke, 1990/2010:47-48).

Durkheimcı sosyoloji okulunun karşısında, ‘tarihselleştirmeci tarihçiler’ lakaplı tarihçiler topluluğu yer alır. Bu tarihçiler, laboratuarda çalışan meslektaşlarının karşısında, tarihin özünü olanaklarının yadsınmasında görerek tarihi bilimden ziyade estetik bir tür oyun ya da insan zihnine faydalı bir tür hijyen alıştırmaları şeklinde görmüşlerdir. Tarihe ilişkin bu bakış açısını da eleştiren Bloch, tarihin, basit bir dökümün ötesine geçerek akılcı bir tasnif ve gitgide çoğalan bir idraki insanlara verebildiği ölçüde hak ettiği değeri göreceğini savunur.

Öte yandan, Bloch'a göre, Einstein mekaniği, kuantum kuramı, gazlara ilişkin kinetik kuram gibi bilim alanındaki birtakım değişimler, bilime ilişkin sahip olunan genel kanıyı esnekletmiştir. Söz konusu değişimler kesin olanın karşısına, olasılığı; kesin olarak ölçülebilir olanın karşısına, ölçümün göreliliğini getirerek, genel-geçer yasalarla ifade edilemeyen bilginin de bilimsellik iddiası taşıyabileceği kabulüne zemin hazırlamıştır. Evrenselcilik ve kesin doğru kavramlarına artık, bir derecelendirme sorunu olarak bakmayı daha kolay kabullendiğimizi, çeşitli bilgi alanlarının bilim sayılabilmek adına, maddi bilimlerin kullandığı yöntemleri kendilerinin de kullanması gerektiğine ilişkin bir zorunluluğu artık hissetmediklerini belirten Bloch, beşeri bilimlerin artık var olmak için özgünlüklerinden vazgeçmek zorunda olmadıklarını vurgular (Bloch, 1949/2013).

Beşeri bilimlerin özgünlükleri, doğal fenomenlerle karşılaştırıldığında özleri gereği pek çoğunun matematiksel ölçüme uygun olmamalarından, hassas fenomen olmalarından kaynaklanır. Bloch'a göre, tarih birtakım yasalara, yapılara, soyutlamalara indirgenemeyen bir bilimdir. Tarihsel fenomenler doğal fenomenlerle kıyaslandığında olağanüstü karmaşık bir yapıdadır ve kendi içlerinde hiçbir nicelleştirmeye uymazlar. Sözgelimi, "bir toplumun bir kelimeye veya adete yönelik özel tercihi nasıl rakamlandırılabilir?" (Bloch, 1949/2013:165). Bloch için böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla, bu hassas fenomenlere iyi bir şekilde nüfuz edip aktarabilmek nicelleştirmeyi değil, büyük bir dil inceliğini gerekli kılar. Çünkü, Bloch'a göre kelimeleri kullanmanın da bir inceliği vardır ve nicelleştirmenin mümkün olmadığı durumlarda, çağrıştırmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra, Bloch insan zihninin gerçekliklerinin ifadesiyle fiziksel dünyanın gerçekliklerinin ifadesi arasında bir zıtlık olduğunu düşünür ve bu zıtlığı frezeci (talaşlı imalatta kullanılan takım tezgahı) ile keman yapımcısı arasında var olan zıtlığa benzetir. Frezeci kesin ölçüm yapabilen mekanik aletler kullanır, keman

yapımcısı için ise önemli olan kulak ve parmak duyarlılığıdır. Eğer bu meslektekiler birbirlerini taklit etmeye kalkışarlarsa, hiçbiri ortaya iyi bir iş çıkaramaz (Bloch, 1949/2013). Dolayısıyla, Bloch, doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasında sözde bir sahte geometrik paralellik kurulamayacağını vurgular. Ona göre, doğa bilimleri sadece kendi araştırma nesnesine odaklandığı için, bütünlü çok fazla ilgilenmemekte ve kullanılan bilimsel yöntem araştırmacıyı bilinçli olarak bir kenara bırakıp sadece araştırılan nesneye odaklanmaktadır. Zihnin, araştırılan nesneyle kurduğu bağları keyfi olarak değerlendiren doğa bilimlerinin tersine, tarih biliminin konusunu sonuçta insan bilinçleri oluşturduğu için, bu bilinçler arasında kurulan ilişkiler, ilişkilerin sahne olduğu sirayetler, tarihte gerçekliğin kendisini oluşturur. Dolayısıyla, Bloch için, tarih bilimi doğa bilimlerinden farklı bir öze sahiptir.

Bloch, tarih alanındaki metodolojik tutumunu ve bu metodolojik tutumunun merkezini oluşturan tarihte nedensellik anlayışını, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* (Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien) adlı çalışmasında açık bir şekilde ortaya koymuştur. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, Bloch'un ömrünün sonunda kaleme aldığı ve Vichy rejimi döneminde Yahudi olduğundan 1944'te Almanlar tarafından kurşuna dizildiği için tamamlayamadığı ve ancak kendisinin ölümünden sonra, Lucien Febvre tarafından yayımlanan tamamlanmamış bir tarihsel metodoloji çalışmasıdır. Tarihin ne olduğunu, nasıl yapılması ve yazılması gerektiğini gösteren adeta bir rehber niteliğinde olan söz konusu çalışmada Bloch, öncelikle tarihin tanımını yapar ve konusunu belirler.

Bloch, geçmiş ile şimdi arasında var olduğu öne sürülen ayrılığı yapay ve uydurma bir ayrılık olarak gördüğü için, 'tarih geçmiş bilimidir' şeklinde bir tarih tanımlamasını yanlış bulur. O, tarihi "zaman içindeki insanlarla ilgili bir bilim" (Bloch, 1949/2013:69) şeklinde tanımlar ve tarihin konusunu akan zaman içindeki insanlar,

örgütlenmiş gruplar, insanların içinde yaşadıkları toplumlar oluşturur. Ona göre, tarihin asıl ele geçirmek istediği makineler, aletler, donmuş yazılı belgeler ve kendilerini oluşturanlardan bağımsızmış gibi gözükten kurumlar değil, bizzat insanlardır. Bu noktada Bloch iyi tarihçiyi, efsanelerde karşılaştığımız insan eti yiyen deve benzetir. Bloch için iyi tarihçi, “insan eti kokusunu aldığı anda avını bulduğunu bilen kişidir” (Bloch, 1949/2013:68).

Tarihin konusu zaman içindeki insanlarsa, peki zaman nedir? Bloch için, “tarihin zamanı, akışının geri döndürülemezliği içindeki somut ve yaşayan bir gerçeklik olarak fenomenlerin içinde yüzdüğü bir plazmadır ve o fenomenler ancak o zamanın içinde idrak edilebilirler” (Bloch, 1949/2013:69). Şimdiki zaman, günlük kullanımda yakın geçmiş anlamında kullanılır ve yakın kavramı kesin bir zaman belirtmemekle birlikte, bir gelip geçicilik, bir ele avuca gelmeme durumunu da imler. Şimdiki zamanın, geçmiş zamanla karıştırılmaması gerektiğine ilişkin kusurlu düşünce, şimdinin çağdaşlık katsayısının çok güçlü etkisindeymiş gibi görünmesinden kaynaklanır. Oysa, şimdi ile geçmiş arasındaki sınır sürekli hareket halindedir. Şimdiki zaman, sürekli olarak bir çehre değişimine mahkumdur ve oluşunun her anında başkalaşıma uğrayıp geçmiş bilimine dönüşür. Bloch’un burada asıl söylemek istediği, şimdinin ancak geçmiş hesaba katılarak, geçmişin de şimdi hesaba katılarak anlaşılabilirliğidir. Çünkü ona göre, şimdiki zaman ve geçmiş zaman iç içe geçmiş durumdadırlar. Şimdiki zamana yön vermeleri sözde sona ermiş gibi gözükten geçmiş şeyler, şimdiki zamanın doğru bir şekilde anlaşılmasında muazzam bir faydaya sahiptirler (Bloch, 1949/1992).

Bunun yanı sıra Bloch, insanın gerek zihni bakımından gerekse vücudunun en hassas mekanizmalarına varıncaya dek çok değiştiğini, zihinsel atmosferinin, hijyeninin ve beslenmesinin derinlemesine dönüştüğünü öğrendiğimizi, ama bununla birlikte, insanın

doğasında ve insan toplumlarında sürekliliğini koruyan bir özün var olması gerektiğini de göz önünde bulundurmamız gerektiğini, aksi takdirde insan ve toplum isimlerinin bile anlamlarını yitireceğini öne sürer. Bloch burada, insanların sadece verili bir anın özel koşulları karşısındaki tepkilerinin incelenerek anlaşılamayacağına dikkat çeker. Ona göre, nasıl ki zihniyetler tarihin bir nesnesi olarak inceleniyorsa, beden tarihi de incelenmelidir.

Ayrıca, Bloch çağlar arasında çok büyük bir dayanışmanın olduğunu ve bu çağlar arasında çift yönlü idrak bağları bulunduğunu vurgular. Bloch için, geçmişini bilmemek şimdiki zamanın anlaşılmasına, şimdiki zamanı bilmemek de geçmişin anlaşılmasına neden olur. Yaşayanı kavrama yeteneğini, iyi bir tarihçinin ana vasfı olarak gören Bloch, bu yeteneği bugün ile sürekli bir temas içinde bulunabilen tarihçilere özgü bir yetenek olarak değerlendirir. Bu yeteneğe sahip olan tarihçi, değişimi yakalayabilir ve karşılaştırmalı yöntemi etkili bir şekilde kullanarak tek gerçek tarih olan evrensel tarihe yaklaşabilir.

Hukuk, siyaset ve iktisat gibi pek çok beşeri bilimde uzun zamandır kullanılan karşılaştırmalı yöntemin, Bloch, tarih alanında da kullanılması gerektiğini vurgular ve bu yöntemin pek çok şeye muktedir olduğunu öne sürer. Kullanışlı ve pozitif sonuçlar sağlayan karşılaştırmalı yöntem, araştırma süresince tüm ayrıntıları kavrayabilir. Bu noktada Bloch, tarih alanında karşılaştırmaların ne anlama geldiğini açıklar: “Farklı toplumsal ortamlarda da olsa, göze çarpan iki ya da daha fazla fenomenin seçimini yapabilmek, belirli bazı analogiler içinde sunabilmek, yapılabilecek tüm ölçümler ile ortaya koydukları farklılıklar ve benzerliklerle beraber evrimlerini gösteren eğriyi takip edebilmek, mümkün olduğu ölçüde olguları açıklamaktır” (Bloch, 1928/2007:35). Dolayısıyla, gözlenen olgular arasında herhangi bir benzerliğin olması ve ele alınan olguların gerçekleştiği ortamlar arasında herhangi bir farklılığın olması, karşılaştırmalı

yöntemin tarih alanında uygulanmasının iki zorunlu koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bloch, karşılaştırmalı yöntemin benzer ilklerin saptanmasından başka bir amaca hizmet etmediğine ilişkin yanlış bir kanının var olduğunu, oysa bu yöntemin en başından itibaren süregelen ya da sonradan oluşan farklılıklara da özel bir ilgi gösterdiğini öne sürer. Bloch, farklı toplumların özgünlüklerini saptamada, karşılaştırılan toplumların hangi nitelikleriyle farklılaştıklarını belirlemede karşılaştırmalı yöntemden daha ayrıntılı ve daha metodik başka bir yöntem olmadığını belirtir. Ayrıca, Bloch'a göre bu yöntem, sonuçları ve prensipleriyle tamamen birbirinden farklı olan iki uygulama için de elverişli bir yöntemdir. Bu uygulamalardan ilki, zaman ve mekan olarak birbirinden farklı olan iki toplum arasında, belirli bazı fenomenlere ilişkin analogiler saptanması, ancak bu analogilerin ortak bir köken ya da karşılıklı bir etkileşimle açıklanamaması durumunda kullanılabilir. Bir diğer uygulama ise, zaman ve mekan açısından birbirine yakın ve birbirlerinden sürekli etkilenmiş olan toplumların ve hatta kökenlerinin bir kısmı ortak olan toplumların incelenmesinde kullanılabilir. Bloch'a göre, her iki uygulama için de karşılaştırmalı yöntemin kullanılması, tarihe çok zengin bir bilimsel olanaklar dizisi sağlar. Bu yöntem kullanılarak eleştirel bir incelemeyle kurulan analogilerle, kesin olan sınıflandırmalara, çok daha az hipotetik ve çok daha fazla kesinleşmiş sonuçlara ulaşılır. Ancak, buna ulaşmak için, yapılan karşılaştırmanın sağlam dokümanlara, akılcı bir eleştiriye ve ayrıntılı olgulara dayanması temel koşuldur (Bloch, 1928/2007). Özetle, hem zaman hem de mekan olarak birbirine yakın ya da uzak olan toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların karşılaştırmalı yöntem kullanılarak en iyi şekilde inceleneceğini öne süren Bloch, bu yöntemin tarihçiler tarafından daha yaygın bir şekilde kullanılması gerektiğini, çünkü söz konusu yöntemin tarihçileri “gerçek nedenlerin bulunmasına giden yola soktuğunu” (Burke, 1972/2007:21) savunur.

Bu noktada Bloch, tarihçilere bugün ile sürekli bir temas içinde bulunan araştırmalar yapabilmeleri için gerileksel (regressive) metot önerir. Bloch'la özdeşleştirilen bu metot, tarihsel kanıtları keşfetmek için satır aralarını okumaya yönelik bir metottur. Ona göre tarihçi, eski dönemlere ait bütünlükten ve tutarlılıktan uzak kanıtları anlamlandırabilmesi için tarihi geriye doğru okumak zorundadır. Diğer bir ifadeyle, tarihçinin bilinen dönemden başlayıp evre evre geriye giderek dikkatli bir çalışma yapması gerekir (Tosh, 1984/1997). Bloch, tarihçilerin olayların sırasına göre araştırmalarını şekillendirmelerini bir hata olarak görür. Çünkü ona göre, en iyi bilinenen en bilinmeyene doğru gitmek her araştırmanın doğal bir seyridir. Dolayısıyla, daha sonra olayların gerçek akışını göstermek şartıyla, tarihçiler olayları sondan başa doğru, diğer bir deyişle en yakın olaydan en uzak olaya doğru ters yönde okumalıdır. Bugünü gözlemleyip tahlil etmek, tarihsel bir araştırma yoluna çıkış için tarihçiye muazzam bir toplu perspektif sunar. Bloch burada şu benzetmeyi yapar: “İzlediği filmde, sadece son kare bozulmamış haldedir. Diğerlerinin bozulmuş çizgilerini yeniden oluşturmak için önce görüntü bobinini sondan başa doğru tersten oynatmak zorunlu olmuştur” (Bloch, 1949/2013:88). Nitekim, Bloch Ortaçağ Fransız kırsal toplumsal yapısını, tüm bağlantılarıyla birlikte çözümlemeyi amaçladığı *Feodal Toplum* (1939/1983) adlı eserinde, ancak 18. yüzyılda ortaya konduğu haliyle Fransız kırsal toplumunu iyi tanıyan birinin Ortaçağ verilerini anlamlandırabileceğini savunur. Çünkü ona göre, Ortaçağ Fransız kırsal toplumunun tablosu, ancak tarım uzmanlarıyla araştırma komisyonlarının Fransız kırsal yaşamını sistemli bir biçimde anlattıkları ve çok fazla sayıda hatasız yerel haritanın yayımlandığı 18. yüzyılda belirmeye başlamıştır (Tosh, 1984/1997).

Gerileksel metodu kullanıp tarihi geriye doğru okuyarak, tarihi şimdiki zaman bilgisine dek genişletmeyi öneren Bloch, insan hayatının çok kısa olmasına karşın,

araştırılacak bilgilerin tek bir tarihçinin yaşam ve deneyim süresine izin vermeyecek kadar uzun olduğunu vurgulayarak, karşılaştırmalı, derin ve geniş evrensel tarihin ancak yardımlaşarak yazılabileceğine dikkat çeker. Tarihsel araştırmaların kendi kendine yeterlilik düşüncesine kapılmadan yapılması gerektiğini öne süren Bloch (1949/2013:89), “tek başına hiçbir tarihçinin, kendi özel inceleme sahasında bile her şeyi ancak yarım yamalak anlamaktan öteye geçemeyeceğini” belirtir.

Öte yandan Bloch, bir bilimin sadece konusuyla tanımlanamayacağını, bunun yanında araştırma tekniklerinin de serimlenmesi gerektiğini belirterek, gözlemin, metodoloji açısından tarihsel bir çalışmanın ilk basamağını oluşturduğunu ifade eder.

Tarihsel bilginin niteliği yaygın olarak, tarihçinin araştırdığı olguları doğrudan gözlemlene olanağına sahip olmadığı için, incelediği olgular hakkında ancak tanıklara dayanarak bir şeyler söyleyebileceği, dolayısıyla, geçmişin bilgisinin dolaylı olduğu şeklinde betimlenmiştir. Bloch, bu betimlemede bir gerçeklik payı bulunduğunu kabul etmekle birlikte, ayrıntılarda birtakım düzeltmeler yapılması gerektiğini düşünür ve bu noktada, çok uzak bir geçmişin gözlemlenmesinin dolaylı olduğuna ilişkin betimlemenin kesin olup olmadığını irdeler. Bloch’a göre, şimdiki zamanı araştıran ve doğrudan gözlem yaptığını düşünen bir gözlemci, geçmişi araştıran tarihçiden çok da üstün bir durumda değildir. Sözelimi, içinde bulunulan ayın alışveriş hareketlerini inceleyen bir iktisatçı, insanlara birtakım sorular sorup, cevapları kaydeder ve bu cevapları karşılaştırır. İktisatçının sorularına cevap veren insanların kendi düşünceleri hakkında yansıtmak istedikleri, beceriksizce ifade edilmiş imgeden başka bir şey değildir. İktisatçı, sorular sorduğu insanların ruh halini ancak o insanların sunmayı kabul ettikleri tablo aracılığıyla bilir. Çünkü bu insanlar, sınırsız olaylar, davranışlar ve sözler dokusu içinde, sadece kendi duyuları ve dikkat yetenekleri tarafından sınırlanmış çok küçük bir bölümü algılayabilir.

Üstelik, tüm insanlar içe dönük bir bakışla sadece kendi zihinsel halleri hakkında doğrudan farkındalığa sahiptirler. Bu durumda, insanlık hakkındaki her bilgi çok büyük bir kısmını başkalarının tanıklıklarından toplamak durumundadır (Bloch, 1949/2013:92-93).

Ayrıca, Bloch metot uzmanlarının, tarihinin zihnine ancak başka insanların zihinleri üzerinden ulaşan bilgiyi, dolaylı bilgi olarak tanımladıklarını ve buradaki aracılığı ise, mutlaka insan türünde gördüklerini belirtir. Oysa, ona göre, geçmişe ilişkin çok çeşitli kalıntılar da bize doğrudan bir erişim olanağı sunarlar. Tarihsel bir araştırmada başvurulacak tanıklar sadece arşiv ya da kütüphane envanterlerinden, müze kataloglarından, türlerine göre tasniflenmiş metin veya grafik derlemelerinden ibaret değildir. Sözelimi, tarihçi arkeolojik bulgular gibi yazılı olmayan tanıkların muazzam yığına karşı kayıtsız kalmamalı, “belge sınıfı içinde anlatıyı, olgular sınıfı içinde de olayı saplantı haline getirmemelidir” (Bloch, 1949/2013:96). Burada Bloch, tarihsel tanıkların neredeyse sonsuz bir çeşitliliğe sahip olduğunu vurgular. İnsanın söylediği, yazdığı, imal ettiği, kısaca insan elinin dokunduğu her şey bir tarihsel tanıktır. Azat belgeleri, biat tutanakları, satış sözleşmeleri, mahkeme zabıtları ve kral karanamelerinin yanı sıra, roman, şiir, destan ve şarkı içerik çözümlenmeleri de tarihsel birer tanıktır. Bu tarihsel tanıklarda asıl olarak insan zihniyeti kendisini dışa vurur. Bu nedenle belgelerin değerlendirilmesi, Bloch için aslında o belgeyi bırakan toplumun zihniyetinin çözümlenmesidir. Nitekim feodal toplumunun zihniyetini araştıran Bloch, bu zihniyeti ekonomi kurumundan çok, üstyapısal kurumlarda aramıştır. Feodaliteyi, feodal kabul ettiği toplumların semantik evrimlerini çözümlenerek olgusal evrimlerini çözümlen Bloch için toplum, çok çeşitli zihniyetlerin birbirini etkilediği bir dokudur. Birbiriyle etkileşim içinde bulunan zihniyetlerin, tarih içindeki seyrinin çözümlenmesini yapmayı amaçlayan Bloch’a göre, birinci elden değerlendirilme olanağına sahip belgeler maddi olanlarla sınırlı değildir. Taş

devrinin zanaatkarları tarafından yontulan çakmaktaşı kadar, bir metnin içine katılmış bir hukuk kuralı, bir dil özelliği, bir tören kitabında kayda geçirilmiş veya bir mezar taşı üzerinde tasvir edilmiş bir ritüel hiçbir insan zihnine aracı olarak başvurmamızı gerektirmeyen bizzat algılayabildiğimiz ve tamamen kişisel bir akıl çabasıyla kullandığımız gerçekliklerdir. Tarihçi geçmişteki olup bitenleri mutlaka bir yabancının dökümü aracılığıyla bilme zorunluluğuyla kuşatılmamıştır, dolayısıyla iddia edildiği gibi tarihsel gözlem muğlak özelliklere sahip değildir.

Beşeri olguların bilgisine izler yoluyla sahip olduğumuzu belirten Bloch, ‘iz’ den, kendi başına yakalanması mümkün olmayan bir fenomenin bıraktığı duyularla algılanabilen işareti anlar ve ona göre tarihsel belge, bir izden başka bir şey değildir. Bu izlerin, çok uzun zaman önce uygulanması sona ermiş törenler gibi, zamanın etkisiyle bugün duyularla erişilemeyecek hale gelmiş olmasının pek bir önemi yoktur. Bu noktada tarihçi, her bilimde çok sayıda örneği bulunan yeniden oluşturma, canlandırma yöntemlerine başvurur. Bunun yanı sıra, iyi yürütülmüş her tarihsel araştırmanın bir diğer şartı, tarihsel belgedekileri kaydetmek değil, konuşmaktır. Çünkü, Bloch (1928/2007:40) için, “belge bir tanıktır ve tanıkların çoğu gibi soru sorulmadıkça pek konuşmaya niyetli değildir.” Bu nedenle, öncelikle bir soru listesi hazırlanarak tarihsel belgeler sorguya çekilmelidir. Bloch’a göre en sarih tarihsel belgeler veya metinler, tarihçi ancak onları sorguya çekmeyi biliyorsa konuşmaya başlarlar. Her türlü bilimde geçerli olduğu gibi, tarih bilimi için de bir tarihsel araştırmanın en başından itibaren soruşturmanın önceden saptanmış bir doğrultusu olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, önce akıl vardır ve bütün bilim dallarında olduğu gibi, tarihte de edilgen bir gözlemlerle hiçbir üretken sonuca gidilemez. Ayrıca, tarihçi belgelere yönelteceği sorulara ilişkin ilhamı belgeden beklememeli –ki böyle bir durumda araştırma başarısızlığa ya da anlamsızlığa mahkûm olmuş demektir-

soruları araştırmanın en başından sarıh bir şekilde ortaya koyarak açıklamalı hale getirmelidir. Hazırlanacak sorulara ilişkin bir diğer önemli nokta ise, soruların esnek olması, araştırma süreci devam ederken pek çok yeni sorunun eklenmesine açık olmasıdır. Bloch'a göre, eğer tarihçinin "elinde böyle bir yol haritası olmazsa, sonsuza dek tesadüflerin peşinde dolanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır" (Bloch, 1949/2013:106).

Öte yandan, beşeri olgular karmaşık bir yapıya sahip olduğundan dolayı, tarihsel bir araştırmada çok çeşitli ve birbirinden farklı tarihsel tanıklara ve tekniğe eşzamanlı olarak başvurulması gerekir. Tarihsel tanıkların inanılmaz çeşitliliği, tarihçilerin önemli bir sorununu da oluşturur. Sözgelimi, Germen istilalarına ilişkin araştırma yapan bir tarihçinin, kronik ve sözleşmeleri taramasının yanı sıra, mezar arkeolojisi ve yer adlarını da bilip incelemesi gerekir. Ancak, tarihçinin kendi mesleğinin belli başlı tüm tekniklerini uzmanlık dercesinde bilmesi pratikte pek mümkün değildir. Bu durumda, araştırmayı yürüten tek bir tarihçiden pek çok uzmanlık alanına sahip olmasını beklemek yerine, aynı araştırmanın uzmanlık alanları farklı olan ekipler halinde bilgi alışverişinde bulunularak yürütülmesini beklemek daha makuldür. Bu noktada Bloch, tarih biliminin geleceğinin, büyük ölçüde bu tarz ekip çalışmalarının başarılarına bağlı olduğunu öne sürer.

Gözlemden sonraki aşama, tarihsel eleştiri aşamasıdır. Bloch'a göre, tarihsel eleştiri, tanıkların doğruyu söyleyip söylemediğinden emin olmak için, olası olanla olmayanı bir tür ölçmek anlamına gelir ve Bloch tarihsel tanıklara ilişkin akılcı bir eleştiri metodunun geliştirilmesini hem tarihsel bilgi hem de genel anlamda bilgi açısından muazzam bir kazanım olarak değerlendirir.

Bloch, tüm tarihsel tanıkların doğruyu söylemediğini, bu yüzden onlara körü körüne inanmamak gerektiğini vurgular. Tarihyazımında uygulanan eleştirinin kurucusu olarak Cizvit von Papebroeck'i gören Bloch, onun, *Azizlerin Yaşamları*'nı okuduktan sonra

erken ortaçağın mirasına karşı büyük bir kuşku duyduğunu ve manastırdaki Merovenj çağına ait tüm fermanları sahte olarak gördüğünü belirtir. Ama asıl 1681’de Mabillon tarafından yazılan *De re Diplomatica* adlı çalışmayı arşiv belgelerine eleştirel yaklaşım konusunda bir dönüm noktası olarak değerlendiren Bloch, söz konusu çalışmada Mabillon’un, sahte belgelerle sahici belgeleri birbirinden nasıl ayırt edileceğine ilişkin çok önemli bilgiler ortaya koyduğunu öne sürer (Bloch, 1949/2013:121-123). Buna karşın, günümüzde bile, inancı devre dışı bırakan, büyük yorum denemelerini ve siyasi taraf tutmayı vuran tarihsel tanıklara yönelik eleştirinin hala tam olarak yerleşmediğini düşünen Bloch, tarihsel bir araştırmanın genellikle baştan kara yürütüldüğünü, uygulama noktalarının gerekçeli tercihlere dayandırılmadığını belirtir. Eleştiriyi, bütün bilimlerin ahlaki hijyeni açısından gerekli gören Bloch, özellikle tarihin araştırma konusunu insanların oluşturmasından dolayı, tarih biliminde bunun daha da elzem olduğuna dikkat çeker.

Bloch’a göre, tarihsel tanıklığı bozan unsurlar vardır ve Bloch bu unsurların en şiddetlisi olarak sahtekarlığı görür. Belgenin yazarı ya da tarihi hakkında aldatmacanın var olduğu sahtecilik ile öze ilişkin pek çok şeyin bilinçli olarak çarpıtıldığı aldatmaca, sahtekarlığın iki farklı biçimidir ve hem geçmişte hem de günümüzde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle, her tarihçi, tarihsel tanıkların yalan söyleyebileceklerini ya da yanılabileceklerini hesaba katarak onları konuşurmaya çalışmalıdır. Sözgelimi, bir tarihçinin önünde ortaçağa ilişkin, bazıları tarihli bazıları tarihsiz olan çok sayıda sözleşme bulunabilir. Bu durumda, sözleşmelerde ibare mevcutsa o ibare doğrulanmalıdır, eğer ibare yoksa o zaman tarihin bulunması gerekir. Nasıl ki, bir arkeolog tarihöncesi aletleri çağlara ve uygarlıklara göre tasnif ederken birtakım benzerliklere ve karşıtıklara bakarak karşılaştırmalar yapıyor ve o şekilde aletleri ayırıyorsa, tarihçi de, yazıda kullanılan

Latineden, sözleşmede adı geçen kurumlardan ve sözleşmenin genel düzenlenişinden yola çıkarak o sözleşmenin örneğin, bin yılı civarındaki Fransız noterlerinin kolay bir şekilde tanınabilen adetlerine uyup uymadığını tahmin edebilir (Bloch, 1949/2013:128-129).

Bu noktada, Bloch, tarihsel tanıklık eleştirisinin “psşik gerçeklikler üzerinde çalıştığını, bir zeka sanatı olduğunu, kendine özgü bir diyalektiği olduğunu, zihnin birkaç büyük işleminin metotlu uygulanışı üzerine dayanan akılcı bir sanat olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğine ilişkin hazır bir reçetesinin bulunmadığını” (1949/2013:148) söylese de, bize bir eleştirel metot mantığı denemesi sunar. Sözelimi, geçmişte varolmuş bir uygarlığa ilişkin elimizde sadece tek bir belge varsa, bu belgenin sahte mi yoksa sahici mi olduğunu söylememiz ona göre mümkün değildir. Çünkü, böyle bir saptamanın yapılabilmesi, ancak o belgeyi eşzamanlı bir küme ya da kronolojik bir dizi içine dahil edip karşılaştırma yaparak mümkündür. Örneğin, “Mabillon diplomatikayı Merovenj çağına ait beratları ya kendi aralarında ya da çağı veya niteliği farklı başka metinlerle karşılaştırarak kurdu; yorum bilimi, İncil anlatılarının karşılaştırılmasından doğdu” (Bloch, 1949/2013:148). Dolayısıyla, tarihsel tanıkları karşılaştırmak, tanıkların benzer noktalarını saptamanın yanı sıra aralarındaki farklılıkların da belirlenmesini sağlar. Bununla birlikte, birbirleriyle bağdaşmayan tarihsel tanıklar da söz konusu olabilir. Bu durumda, araştırmayı sürdüren tarihçinin bir tür hakemlik etmesi gerekir. Hakemlik süreci, akla daha yatkın olanının seçilmesi, diğer bir deyişle, belirlenen uyumsuzlukla karşıt tarihsel tanıklardan birinin çökmesi sürecidir. Hemen ardından, psikolojik bir analizle, hangi tarihsel tanığın kalacağı belirlenir. Söz konusu analiz, tarihsel tanıklardaki varsayımsal doğruluk, yalan veya hata nedenlerinin gözden geçirilerek onları hassas bir gerekçeye dayandırma şeklinde işler. Bloch, bu konuya ilişkin olarak aşağıdaki örneği verir:

Sözelimi, paleolitik çağa ait olduğu öne sürülen bir aletin yontuluş biçimi, bildiğimiz kadarıyla bize çok daha yakın dönemlerde kullanılan imalat usullerini yansıtıyor. Aletin sahte olduğu

sonucuna varırız. Burada, uyuşmazlık mahkûmiyet hükmünü verdirtmiştir. Burada yürütülen mantığa yön veren fikir şudur: Madeleine kültürü kabilelerinden bir işçinin elinde kemik uçlarını kesmek için mekanik bir testere olsaydı onu arkadaşları da kullanırdı diye mantık yürütürüz. Özetle, buradaki postulat sosyolojik niteliktedir (Bloch, 1949/2013:151).

Yukarda görüldüğü gibi, eleştirel metot bir tarihsel tanığın sahiciliğini, mantık yürütürken yakın tarihsel tanıklarla belli bir benzerliğe sahip olması şartına dayandırır. Ama bazen, sahicisi olduğu halde benzemezlik de devreye girebilir. Bu durumda, “daha kesin bir analizle, zorunlu benzerlik noktalarının olası sapmalardan ayrılması gerekir. Çünkü, her bireysel özgünlüğün sınırları vardır. Pascal’ın üslubu sadece kendisine özgüdür, ama grameri ve söz dağarcığı çağına aittir” (Bloch, 1949/2013:157). Ayrıca, tarihsel bir fenomen daima çağları aşırıp geçen bir dizinin halkasıdır. Bu nedenle, eleştirel metot, bir tarihsel tanığın sadece yakın tarihsel tanıklarla belli bir benzerliğe sahip olup olmadığını kıyaslamakla yetinmez. Sözelimi, Pascal, Einstein’dan çok daha önce genel görelilik kuramını bulduğunu birtakım belgeler öne sürerek iddia ederse, bunun sahicisi olmadığından kesinlikle eminizdir. Çünkü, söz konusu kuram, kendisinden çok önceki uzun yıllar boyunca matematiksel spekülasyonların gelişmiş olmasının bir sonucudur ve hiçbir insan kuşaklar boyu sürmüş böyle bir çalışmayı, sadece kendi dehasının gücüyle başaramaz.

Bloch, günümüzde, pek çok kurmaca mucizeden arınmış olan bir evren imgesine, ancak sabırlı bir eleştirel deneyim çalışmasıyla kavuştuğumuzu vurgular. Bugün, bütün tarihsel tanıklara ne zaman ve niçin inanmamamız gerektiğini çok daha iyi bildiğimizi, sahicisi ve sahte tarihsel tanıkları birbirinden daha kolay bir şekilde ayırt edebildiğimizi belirten Bloch, çağımızın yalan ve yanlış söylenti tehlikelerine karşı diğer çağlardan çok daha açık olduğunu düşünür. Bu noktada tarihçi, çalışmasının en başından sonuna kadar kuşku ve eleştiri yetisini bir kenara bırakmadan tarihsel tanıklarına titiz bir şekilde eleştirel metot uygulamalı ve araştırmasının sonunda, araştırmasında kullandığı

belgeleri nereden temin ettiğini, isteyen kişilerin bu belgelere nasıl ve nereden ulaşabileceğini evrensel dürüstlük kuralı açısından dipnot ya da referanslarla belirtmelidir.

Tarihsel eleştiri aşamasından sonraki aşama, tarihsel analiz aşamasıdır. Bloch burada, öncelikle tarihçinin ele aldığı olgulara karşı tarafsız olup olmadığını irdeler. Bu noktada alim tarafsızlığı ve yargıç tarafsızlığı şeklinde iki tür tarafsızlık biçiminden söz eder. Alim, açıklamak istediği tarihsel olayları gözlemleyip izah ettikten sonra bırakır, benzer şekilde yargıç da olayların nasıl olduğunu anlamak için tanıklarını sorguya çeker. Ancak, alimden farklı olarak, yargıcın incelediği olaya ilişkin hükmünü de bildirmesi gerekir. Bloch, tarihçilerin çok uzun bir süredir alimlik yerine, yargıçlık görevini üstlenmiş olduklarını, kendilerini “ölmüş kahramanlara övgü veya yergi dağıtmakla yükümlü gördüklerini” (Bloch, 1949/2013:172) belirtir. Oysa ona göre tarihçi yargılayan değil, anlayan olmalıdır. Çünkü, tüm bilimler iyilik ve kötülük insanmerkezciliğini ancak bir kenara bıraktıkları zaman üretken ve kullanışlı olurlar. Aksi takdirde, bakış bulanıklaşır ve olaylar arasındaki ilişkiler doğru bir şekilde saptanamaz.

Öte yandan, Bloch’a göre her bilimin terminolojisi kendine özgüdür. Örneğin, doğa bilimleri ereççiliği dışladığı için başarı-başarısızlık, hüner-beceriksizlik gibi kelimeler doğa bilimleri için tehlikelere gebe kurmacalardır. Oysa, söz konusu kelimeler, bilinçli ve ereksel insan varlığını konu edinen tarih biliminin terminolojisinin bir parçasını oluştururlar. Bloch, bu konuya ilişkin aşağıdaki örneği verir.

Muharebeye giden bir ordu komutanının genelde onu kazanmaya uğraştığı kabul edilebilir. İki taraftaki kuvvetler aşağı yukarı eşitken bu muharebeyi kaybediyorsa, yanlış manevra yaptığını söylemek tamamen meşru olur. Bu kazaya sık sık mı uğramaktadır? İyi bir strateji ustası olmadığını söylersek nesnel gözleme dayalı en titiz yargı kurallarının bile dışına çıkmış olmayız. [...] Diyelim ki generalimiz askerlerini bilerek bozguna sürüklemiş olsun. İhanet ettiğini ileri sürmekte duraksamayız: Çünkü bunun adı budur. Yoksa tarih, günlük kullanımındaki basit ve doğrudan söz dağarcığının yardımını geri çevirmek gibi fazla ukalaca bir hassasiyet göstermiş olur (Bloch, 1949/2013:175-176).

Bloch, iyi bir tarihçinin yargılama değil, anlama tutkusuna sahip olduğunu belirtir ve günlük dildeki kelimelerin kullanılmasının bu anlamaya ışık tuttuğunu vurgular. Ayrıca, ona göre anlamak, kesinlikle edilgen bir tavır değildir. Çünkü, tarihçi, kendi çalışmasında işine yarayacağını düşündüğü tarihsel tanıkları seçer, ayıklar ve analiz eder. Tarihsel analiz, çeşitli sosyal fenomenin hem parçasında hem de bütününde ortak olarak bulunan değişmeyen özellik ve bağlantıların belirlenmesidir. Bloch, bir çeşit tasnif olan tarihsel analizi, *nomenclatura* (terimlendirme) sorununun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir. Çünkü, muğlak olmayan, yanlış anlamalara meydan vermeyecek uygun bir terminoloji kullanılması, her tarihsel analizin öncelikli bir aracıdır ve Bloch bu noktada *nomenclatura* sorununu, tarihçilerin en zayıf noktası olarak görür. Doğa bilimlerinde araştırmacı, kendilerine ad koyamayan gerçekliklere seslenmek gibi bir avantaja sahipken, tarih biliminde araştırılan beşeri fenomen, geçmişteki insanlar tarafından çok önceden adlandırılmıştır ve bu adlar çoğunlukla muğlak bir niteliğe sahiptir, yani aralarında bir birlik bulunmamaktadır. Tarihçi, eğer araştırmalarında geçmişin terminolojisini yinelemekle yetinirse birtakım güçlüklerle karşılaşır. Çünkü, zaman içinde tarihsel bir fenomene ilişkin ad aynı kalmakla birlikte, içerik değişmiş olabilir. Ya da tam tersi bir şekilde, bir adla anlatılan nesne veya fiil hiç değişmese de dilbilimsel olguların direnç ve uysallık katsayıları olduğundan, dilin kendi evrimine özgü nedenler o adın yok olmasına neden olabilir. Öte yandan, tarihçi kendi terminolojisini onlara uydurursa hem tasnif etme ödevini yerine getiremez hem de söylemin anlaşılabilirliğini zedeler. Bunun yanı sıra, tarihçi, ölü veya yaşayan bir yabancı dilde ifade edilmiş gerçekliklerle karşılaştığında doğal olarak tercüme yapar. Ancak, tercüme ettiği kavramın kendi dilinde karşılığı yoksa, ona denk geldiğini düşündüğü, aralarında benzerlik gördüğü bir kelime seçmek yerine, orijinal terimi

açıklayarak terimin kendisini aynen korumalıdır. Bununla birlikte, Bloch tarihçinin her zaman bunu tercih ederek, her türlü denklik denemesinden vazgeçmesini de doğrudan gerçekliği zedelediği ya da eksik bıraktığı gerekçesiyle doğru bulmaz. Böyle bir tutum, olgular arasındaki derin bağlantıları doğru bir terimlendirme aracılığıyla yeniden oluşturmayı es geçmek anlamına gelir ki, bu da ulusal adların üstüne yapıştırılacak ortak bir etiket oluşturma gerekliliğinin gözden kaçırılması, dolayısıyla tarihçilerin asıl yapmaları gereken işin özünü bir kenara bırakmaları anlamına gelir.

Sonuç olarak Bloch'a göre tarihçi, geçmişteki olaylara ilişkin tarihsel analizini sürdürürken hem araştırdığı dönemin dili hem de güncel tarih biliminin sözdağarcığı olmak üzere ikili bir dil kullanmalıdır. Bloch, tarih biliminde ortak bir *nomenclatura* oluşturmanın zorluğundan söz etse de, bir dizi uzlaşma sonucunda ortak bir *nomenclatura*'nın gün gelip kesinlik kazanacağını ve bunun adım adım gelişeceğini umut eder. Bu amacı gerçekleştirmek için, tarihçi ekip ruhuna sahip olmalı, kabul görmüş kelimelerin anlamlarını dikkatsizce ya da keyfi bir şekilde değiştirmemeli, birtakım tanımlar kullanırken kullandığı terimlerin herkes tarafından kullanılabilir olması kaygısını taşımamalıdır.

Öte yandan Bloch, çağların kesintisiz bir şekilde akıp gittiğini, buna karşın anlamının ve tarihsel analizin gerçekleşebilmesi için insan zihninin tabiatı gereği, zaman süresince akıp giden tarihi kronolojik bölümlere ayırma ihtiyacı duyduğunu belirtir. Bloch'a göre, kronolojik bölümlenme konusunda geçmişteki tarihyazımından bize miras kalan, hükümlerindeki değişimlere göre bu bölümlerin belirlenmesidir. Diğer bir ifadeyle, büyük çağların belirlenmesi, birbirlerini yok eden halkların egemenliklerine göre, ulusların üstünlük dönemlerine göre olmaktadır. Bloch, diplomatik ve askeri nitelikte gördüğü ve şeflerin kroniği olarak adlandırdığı bu kalıbı pek kullanışlı bulmaz ve 18. yüzyılda özellikle

Voltaire ile birlikte bu tür kronolojik bölümlendirmeye itirazların başladığını ve böylece imparatorluk ya da monarşi saplantısından uzak daha farklı fenomenler kriter alınarak yapılan yeni kronolojik bölümlenmelerin ortaya çıktığını belirtir. Günümüze daha yakın tarihlerde ise, dilimizin giderek katılaştan bir matematikçiliğe büründüğünü, dolayısıyla kronolojik bölümlemenin yüzyıllara göre yapıldığına dikkat çeken Bloch, artık asırların kahramanlara göre değil, sabit bir başlangıç noktasından hareket ederek yüzer yıllık bölümler halinde bölümlendiğini ifade eder. Bloch, görünüşteki kullanışlılığına rağmen böyle bir kalıbı da onaylamaz. Sözelimi, büyük bir entelektüel hareket görüldüğü için 12. yüzyıl rönesansından söz edilir, ama Bloch'a göre bu entelektüel hareket aslında 1060 yılına doğru başlamıştır ve böylece temel bağlantılar çok büyük ölçüde gözden kaçırılmıştır. Son olarak, Bloch kronolojik bölümlemede kuşak kavramının da kriter alındığını belirtir. Ancak, Bloch için, görece kısa bir aşamayı imleyen kuşak kavramı da tarihsel zamanın bölümlenmesi konusunda bize uygun bir referans sunmaz. Çünkü, aynı toplumun farklı yerleşim yerlerinde bile kuşaklar mutlaka birbiriyle örtüşmezler. Ayrıca, kuşakların dönemselliği düzenli değildir. Toplumsal hareketin ritmine bağlı olarak dönem sınırları genişler veya daralır ve böylece uzun veya kısa kuşaklar ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, insanlar daima aynı etkilere benzer tepkiler göstermedikleri için, kuşaklar bazen iç içe de geçebilir.

Kronolojik bölümleme konusunda daha iyisinin yapılabileceğini düşünen Bloch'a (1949/2013:210) göre, "en doğru bölümleme mutlaka en küçük zaman birimini kullanan değildir. Gerçek doğruluk, her seferinde ele alınan fenomenin niteliğine göre ayar yapmaktan geçer. Çünkü, her fenomen tipinin kendi özel derinlik ölçüsü vardır." Bloch için sosyal ve ekonomik yapının tezahürleri, inançlar ve zihinsel davranışlardaki tezahürler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirlerine yön verirler. Dolayısıyla bu tezahürler fazla

sıkı bir zaman ölçümüne gelmezler. Kronolojik bölümlemenin esnek olması gerektiğini öne süren Bloch (1949/2013:213), “beşeri zamanın, saatteki gibi katı bir zaman bölümlemesinin kusursuz tekdüzeliğine hiçbir vakit uymayacağını, ona, ritminin değişkenliğine uygun ve gerçeklik öyle gerektirdiği için çoğunlukla marjinal bölgelerden başka sınır tanımayan ölçülerin gerektiğini” belirtir.

Bloch, tarihsel analiz aşamasından sonra tarihsel açıklamayı anlatacağı bölümü, 1944’te Almanlar tarafından kurşuna dizildiği için tamamlayamamış ve bu bölüme ilişkin sadece tarihte nedensellik ilkesi üzerine kısa bir başlangıç yazabilmiştir. Olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasını, insan idrakının sezgisel bir ihtiyacı olarak gören Bloch, bu ihtiyacın tarih alanında bir bilgi aracı olarak kullanılabilmesinin koşulunu, eleştirel bir bilinçlenmeye dayandırır. Öncelikle, koşul ile nedeni birbirinden ayıran Bloch, koşulu, belirli bir süreklilik arz eden önceller şeklinde tanımlarken; nedeni, “en özel olan, bir anlamda olayı doğuran güçler demetinden ayrılan öncel” (Bloch, 1949/2013:217) şeklinde tanımlar. Örneğin, bir doktor için toplumdaki salgın hastalığın nedeni, belirli bir mikrobun bulaşıp yayılmasıdır; yoksulluktan kaynaklanan pislik, sağlıklı ve yeterli beslenememe o salgın hastalığın koşullarıdır. Buna karşın, sosyolog, yoksulluğu aynı salgın hastalığın nedeni olarak, biyolojik etkenleri ise yoksulluğun koşulları olarak görür. Yani, burada Bloch, bir olayın nedeninin, araştırmacının bakış açısına göre belirlendiğine dikkat çeker. Bloch’a göre tarihçi de, aynı bir fizikçi ya da biyolog gibi ‘niçin’ ve ‘çünkü’ ile düşünür. Ancak tarihçi, adeta bir mantıkçı postulatı ya da bir sorgu hakimi alışkanlığı şeklinde tek neden saplantısına takılırsa, bu tutum tarihçinin tarihsel olayları açıklamasının önünde bir engel işlevi görür. Tarihte tek neden saplantısını, değer yargısı aramanın sinsi bir biçimi olarak gören Bloch, tarihsel olguların çoğul ve karmaşık yapıya sahip olduğunu, aynı zamanda özleri gereği psikolojik olgular olduğunu, bundan dolayı tek bir nedenle

açıklanamayacaklarını vurgular. Bloch'a göre, "bazen nihai sonuç, birbirinden bağımsız öylesine çok neden zincirinin buluşmasına bağımlı hale gelir ki hiçbir öngörü yapılamaz" (Bloch, 1949/2013:117). Bunun yanı sıra, hem fiziksel bir olgu hem de sosyal bir olgu karşısında insanlar daima aynı tepkileri gösterip aynı ruh halini paylaşmazlar. Bloch'a göre, doğadaki en büyük değişken insanın kendisidir. Bu nedenle, "başka alanlarda olduğu gibi tarihte de nedenler önceden veri olarak kabul edilemezler. Araştırılmaları gerekir" (Bloch, 1949/2013:221).

Bloch, insanların kendilerini aşan sistemler tarafından sürüklenirken, bir yandan da tarihin hareketliliğinin ifadesini bulduğu rastlantı etkeniyle de karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Yani, Bloch için insan yaşamında zorunluluklar değil, olabirlikler söz konusudur. İradeci olan Bloch, 1929 yılında *Annales d'histoire economique et sociale* dergisini birlikte çıkarttıkları Lucien Febvre gibi, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesinin rolünü kabul eder.

II.1.2. Lucien Febvre: Tarihte Nedenselliğin Olabirlikler Olarak Temellendirilmesi

1929 yılında Bloch'la birlikte *Annales d'histoire economique et sociale* dergisini çıkaran Febvre (1878-1956), 19. yüzyılın sonlarından itibaren tarih biliminin bir kriz içinde bulunduğuna dikkat çekmiş ve gerçeğe olan gereksinimi daha çok karşıladığı gerekçesiyle, ilginin tarihten sosyal bilimlere kaydığını vurgulamıştır. Bütün olmayan her tarihe karşı çıkan Febvre, özellikle dış politika hakkında, ekonomik ve sosyal koşullara hiç yer vermeden yazan diplomasi tarihçilerine karşı oldukça sert bir tutuma sahiptir. Çünkü, ona göre, sadece topyekün tarih vardır, dolayısıyla iyi bir tarihçi sınırlara ve bölümlenmelere karşı çıkarak disiplinlerarası bir yaklaşımın gerekliliğini görüp, uygulayan kişidir. Bütüncül bir tarih yaklaşımını savunduğu için, tarihçilerin coğrafyacı da, hukukçu

da, sosyolog da ve hatta psikolog da olabileceklerini savunan Febvre, bu iddiasını, coğrafya hakkında birçok kitap yazarak desteklemeye çalışmıştır (Burke, 1972/2007). Ampiristlere ve uzmanlara yönelik çok sert eleştiriler içeren ve yeni bir tarih çeşidini yerleştirmeye çalıştığı manifestoların çoğunu 1930’lu ve 1940’lı yıllarda yazan Febvre, bu yazılarında aynı Bloch gibi, tarihçilere disiplinler arası işbirliğine dayalı araştırmalar yapmalarına, sorun odaklı bir tarihe yönelmelerine ve duyarlılık tarihiyle ilgilenmelerine ilişkin çağrıda bulunmuştur (Burke, 1990/2010). Nitekim, *Annales d’histoire economique et sociale* dergisi ilk çıktığında, bu derginin başına Febvre (akt. Braudel, 1969/1992:42-43) şunları yazmıştır:

Tarihçiler geçmişin belgelerine etkinlikleri kanıtlanmış eski yöntemlerini uygularlarken, sayıları giderek artan insanlar bazen ateşli bir şekilde olmak üzere, faaliyetlerini çağdaş toplum ve ekonomilerin incelenmesine tahsis etmektedirler. Tabii ki bunlardan her biri meşru bir uzmanlık alanında çalışıyorsa, kendi bahçesini çalışkan bir şekilde işliyorsa ve gene de komşusunun eserini izlemeye çalışıyorsa, bundan daha iyi bir şey olamaz. Fakat duvarlar o kadar yüksektir ki, çoğu zaman hiçbir şey görmek mümkün olamamaktadır. Oysa, bu çeşitli gruplar arasındaki entelektüel alışverişler daha sık olabilseydi, yöntem ve olayların yorumlanması konusunda ne kadar değerli öneriler, ne kadar büyük kültür kazanımları, sezgiler alanında ne gelişmeler olurdu. Tarihin geleceği buradadır ve tabii yarım tarih olacak olayların doğru anlaşılmasına dayalıdır. Biz bu korkunç kopukluklara karşı çıkmak istiyoruz...

“Tarihin komşu toplumsal bilimlerle çatışma ve uyumlarının arasındaki yolu saptamaya çalışan” (Braudel, 1969/1992:44) Febvre’in yukarıdaki düşüncesi, tüm *Annales* tarihçilerini etkilemiş, kendisi de Henri Berr ve Vidal de la Blache’den etkilenerek toplum bilimlerinden özellikle tarihsel coğrafyaya, sosyal psikolojiye ve dilbilime karşı özel bir ilgi beslemiştir. Febvre, gençlik döneminde kültürel coğrafya ve bölgesel tarihle yoğun bir şekilde ilgilenmiş, ancak daha sonraki zamanlarda, 16. yüzyıl Avrupa’sına egemen olan duygu ve düşüncelerin tarihine odaklanarak, zihniyetin maddi ve toplumsal çevre koşullarıyla ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra, dilbilime de özel bir

ilgi duyan Febvre, 16. yüzyıl Avrupasında eğitim görmüş bir insanın neleri düşünüp neleri düşünemeyeceğini araştırmış, söz konusu yüzyılda hangi kavramların geçerli olduğunu saptamaya çalışmıştır (Faroqi, 1985). Tarihçiler ile psikologların bir işbirliğine girerek tarihsel psikoloji geliştirmelerini isteyen Febvre, daha önceki dönemlerde insanların kendi deneyimlerini yorumlamasına esas olan zihinsel çerçevenin, bugün bizim kendi zihinsel çerçevemizle aynı olduğunu varsayma yanılığısı üzerinde durmuştur. Sözelimi, “Ortaçağ insanının gece ile gündüz, kış ile yaz arasındaki farkları, bugün bizim algıladığımızdan çok daha keskin bir biçimde algılamış olmalarının psikolojik açıdan ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirmesi” (Tosh, 1984/1997:102), Febvre’in zihniyetler tarihine sistemli bir şekilde yaklaşan ilk tarihçi olarak görülmesini sağlamıştır. Nitekim, Febvre’in kolektif zihniyetler tarihine ilham kaynağı olduğu kabul edilen, 1942’de yazdığı *On Altıncı Yüzyılda İnançsızlık Sorunu: Rabelais’in Dini* (Le probleme de l’inroyance au seizieme siecle: la religion de Rabelais) adlı çalışmasında, belli bir yüzyılda egemen olan kavramsal düzeneğin nelere izin verip nelere izin vermediğini irdeler. 16. yüzyılda ateist kavramının kullanımını inceleyen Febvre, o dönemde ateist kavramının bugünkü modern, kesin anlamından yoksun olduğunu ve bu kavramı insanların birbirlerini karalamak için kullandıklarını belirtir. Ancak, karşıdaki insanı karalamak için kullanılan ateist kavramının suçlanılan kişinin dini inançlarıyla ilgili olmadığını, söz konusu kavramı herkesin keyfi bir anlam vererek kullandığını öne sürer (Burke, 1990/2010:64-65). Yine örneğin, XVI. Yüzyıl Fransız rönesansı dönemindeki insanı hem toplumsallığı hem de bireyselliği açısından incelediği *Rönesans İnsanı* (1932/1995a) adlı çalışmasında Febvre, karanlık dönem olarak nitelendirilen Ortaçağın aslında hiç de öyle olmadığını göstermeye çalışır. Febvre, o dönemde, matbaanın icadıyla birlikte antik eserlerin yayılmaya başladığını; yöneten ve yönetilenler arasında güçlü bir organik ilişkinin var olduğunu; kralın sarayında

oturmayıp ülkesinin her yerini sürekli olarak gezip denetlediğini; refah, zenginlik ve güven ortamının egemen olduğunu; tüm toplumsal kesimden insanların, hatta göçebelerin bile bilgiye, bilime, inceleyip öğrenmeye yönelmiş olduklarını öne sürer. XVI. Yüzyıl Fransa'sında yapılmış olan büyük ve sağlam katedralleri ve şatoları buna örnek gösteren Febvre, o dönemde böylesi bir mimarinin gelişmiş olmasını mekanik, geometri ve taşımacılık gibi bilgileri bilip uygulayan zihniyetin oldukça gelişmiş olmasına bağlar. Benzer şekilde, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (1952/1995b) adlı çalışmasında da, uygarlık ve kapitalizm kavramlarının hangi kavram ailesine bağlı olduğunu, bu kavram ailesinin soyunun nereden geldiğini ve nereye gittiğini inceleyen Febvre, söz konusu kavramların hangi dilsel ve zihinsel ihtiyaçların ürünü olarak ortaya çıktıklarını ve hangi ihtiyaçlar doğrultusunda değişip zenginleştiklerini ve son olarak bu ihtiyaçların gerisinde maddi ve somut hangi unsurların bulunduğunu irdeler. Uygarlık kelimesinin zihinsel bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıktığını öne süren Febvre, söz konusu kelimeye 1766 yılına kadar Fransızca kaynaklarda rastlanmadığını, bu kelimenin ilk olarak, akıl ve hümanizmi imleyen Aydınlanmayla birlikte ortaya çıktığını belirtir. 18. Yüzyılda burjuvanın tarih sahnesinde yerini almasıyla birlikte, ticaret, toplumları bir araya getiren, uygarlaştıran bir etmen olarak görülmüş ve ticaretle uğraştığı için çok sık seyahat eden burjuvanın, ticaretle uğraşmayanları uygarlaştıracığı kabul edilmiştir. Kapitalizm kelimesi ise, uygarlık kelimesinin tarihiyle birleşmektedir. Kapitalizm kelimesinin fiili olarak 1880'ler civarında Alman sosyalist çevrelerde ortaya çıktığını belirten Febvre, işçi, işçi sınıfı, proletarya, proleterler, sosyalist, sosyalizm, tahvil, kupon, senet, değer gibi kelimelerin, kapitalizm kelimesinin kurucu unsurları olduğunu ve bu nedenle öncelikle bu kurucu unsurların tarihini incelediğini vurgular. Kapitalizmin, ancak sermayelerin onları emekleriyle üretken hale getirmeyenlere ait olduğu bir toplumsal rejim kavramının açığa çıkmasından sonra

belirdiğini ifade eden Febvre, kapitalizm kelimesinin yaratılmasının ise, sermaye, sermayeler ve kapitalistler gibi kelimelerin anlamlarının sabitleştirilmesine katkı sağladığını öne sürer.

Febvre'in tüm çalışmaları genel olarak değerlendirildiğinde, Braudel (1969/1992:44), onun hem bütünlere, yani insanın her cepheden görülen toplam tarihine tamamen hassas kalmayı sürdürdüğünü hem de adeta bir hümanistin incemiş kültürüyle, her bireyin zihinsel macerasında özel ve yegane olan şeyi hissetme ve ifade etme yeteneğini koruduğunu belirterek, Febvre'in bu tarzının Fransız tarihçiliği için bir lütf olduğunu vurgular.

Öte yandan Febvre, Marksist kabul edilmemesine karşın, düşünce sisteminde uygarlığın maddi temellerine önemli ölçüde yer vermiştir. Çalışmalarında ele aldığı kişilerin (Rabelais, Luther, Des Periers) ekonomik durumlarına çok fazla yer vermemesine karşın, o, duygusal ve düşünsel üslupların bir toplumun maddi ve toplumsal temellerinden ayrı bir şekilde düşünülemediğini savunmuştur. Bu noktada Faroqhi, Febvre'in tüm yaşamı boyunca ortaya koyduğu çalışmalarındaki temel mesajı aşağıdaki gibi özetler:

16. yüzyılda yaşamış bir Avrupalı, çağının bazı temel varsayımlarına karşı çıksa bile hassas bir gözlemci, onun bu çağın insanı olduğunu hemen anlayabilir. Bunu mümkün kılan da, içinde yaşanan duygusal ve düşünsel ortamın herkesin kişilik yapısında bıraktığı derin izlerdir. Bu düşünce ortamı, kuşkusuz insanların çevreleri üzerinde sağladıkları kontrolün derecesi ile belirlenmektedir. Ancak, hakim olan grubun kendini 'yükselen' mi yoksa 'önemini yitirmekte olan' bir topluluk olarak algılaması da bu düşünce ortamının niteliğine daha bir belirginlik kazandıracaktır (Faroqhi, 1985:159).

Düşünce hayatı ile sosyal ortam arasındaki ilişkilere odaklanan Febvre, tarihin ana sorununun insan ile toplum arasındaki gerginlik olduğunu düşünür. Doğal ve toplumsal koşulların düşünce ortamının oluşması üzerindeki etkisi ve bu koşulların çağın en cesur

düşünürlerinin düşüncelerine bile çizdiği sınırlar, Febvre'in çalışmalarında ele aldığı belli başlı konulardır (Faroqhi, 1985:160).

Bunun yanı sıra, Febvre, "bir tarihçi olarak, gerçekten tarih olan bir fikirler tarihi projesi gerçekleştirmek" (Febvre, 1952/1995b:143) arzusunda olduğunu sık sık dile getirmiş olmasına karşın, kendisi böyle bir çalışmaya girişmemiştir. Niceliksel verilere başvurmadan kitle duygularını belirlemeye yönelik araştırma yapılamayacağına dikkat çeken Faroqhi (1985:153), Febvre'in duygular tarihine yönelik bir çalışma yapmamış olmasının nedenini, niceliksel çalışmalara duyduğu ilgisizliğe dayandırmaktadır.

Öte yandan, Febvre, aynı Bloch gibi, "Durkheim'i izleyerek tarihsel aktörlerin hayatlarında toplumsal ve kolektif olanın önceliğini savunur" (Clark, 1985/2013:228). Buna karşın, tarihsel bilimler alanında rasyonel analize elverişli görülen her alanı kendilerine ayırıp, kronolojik mizanpajlar, fırsatlar ve rastlantılar dizilerini saptama gibi işleri de tarihçilere bırakarak tarihi sadece bir anlatı olarak gördükleri için Durkheimci okulu eleştirir. Bu okulun, Henri Pirenne, Mach Bloch, Gautier, Jullian, Michelet, Henri Hauser ve Renaudet'e ait tarihin gerçek klasikleri olan hiçbir kitabı okumadıklarını, her zaman kötü derslerle yetindiklerini öne sürer (Febvre, 1949/2007).

Ayrıca, Febvre, yaklaşık her 15-20 yılda bir doğan teknik devrimlerle ortaya çıkan değişimler nedeniyle, tarihe yönelik büyük bir küçümseme baş gösterdiğini, çağdaş insanın sadece kendi teknik zaferlerine odaklanarak modası geçen atalarını bir kenara bıraktığını vurgular: "Uçak yapan mühendisin gözünde İkarus'un değeri bir hiçtir. Hepsinin modası geçmiş! Ve önyargı giderek hakim oluyor. Bugün, tüm zekayı, tüm enerjiyi gerektiren ve sonuç getiren sayılamayacak kadar verimli alan varken, tarihin inşası uğruna ne diye zaman kaybedelim ki!" (Febvre, 1949/2007:86). Bu noktada Febvre, bu eğilime, aynı Bloch'un yaptığı gibi karşı çıkıp tepki göstermek gerekliliğine dikkat çeker.

Çünkü, Bloch gibi Febvre için de tarih, geçmişi düzenleyen bir bilimdir ve tarih ancak tanımlayıcılıktan açıklayıcılığa geçtiği ölçüde bir bilim olabilir. Febvre, aynı Bloch gibi, insanlık, dönem ve değişim kavramlarını içeren tarihin kesin bir tanımını yapmayı reddeder. Çünkü, ona göre bütün tanımlamalar adeta bir hapisane işlevi görürler ve tüm bilimlerin aynı insanlar gibi öncelikle özgürlüğe ihtiyaçları vardır. Görülmeyen noktalar, ortaya konması gereken problemlerden doğan yepyeni, kaygılı bir teknik arayışı içinde sürekli değişen tarihin, hangi zaman ve uygarlık çerçevesinde tanımlanacağını soran Febvre, tarihe ilişkin en özenli, en titiz bir şekilde yapılan tanımların bile, her geçen saniye kendisinin dışında, kendi gelişimine yönelik bir engel oluşturduğunu öne sürer (Febvre, 1949/2007).

Bunun yanı sıra, “bilimsel açıklamaya önem veren Febvre, veriler fetişizmine ve yüzeysel akademik mantıksal tarih sistemine karşı çıkar” (McLennan, 1981/2007:194). Ona göre, tarih insanlara yalıtılmış bir olgular koleksiyonu sunmaz. “Bu olguları düzenliyor. Onları açıklıyor ve açıklarken içinde yer alan olguların eşdeğerli olarak sunulmadığı bir dizi kuruyor. Çünkü var olan gereksinimlerine bağlı olarak ister istemez, sistemli bir şekilde topluyor, sınıflandırıyor ve geçmişin olgularını gruplandırıyor” (Febvre, 1949/2007:112). Ayrıca, Febvre yine Bloch’ta gördüğümüz gibi, tarihin yalnızca yazılı dokümanlarla yapılabileceği düşüncesine karşı çıkar. Geçmişe ilişkin hiçbir yazılı belge olmasa bile işaretler, peyzaj ve kiremitler, tarlaların ve ayrık otlarının biçimleri, ayın biçimi, ay tutulmaları ve koşum takımları, jeologlar tarafından incelenen taşlar, kimyacıların inceledikleri kılıçlar gibi çok çeşitli tarihsel tanıklara başvurularak da bir tarihsel çalışmanın yapılabileceğini öne süren Febvre, insana ait olan, onu anlatan ve insanın varlığına işaret eden her şeyi, üzerinde çalışılabilir tarihsel bir tanık olarak kabul eder. Hatta, dilsiz şeyleri konuşturmaya çalışma çabasını, toplumların kendileri hakkında

kendilerinin söyleyemediklerini söyletme çabasını, bir tarihsel çalışmanın en heyecan verici kısmı olarak görür. Ona göre, gerçek bir tarihçi, geçmişteki dönem ya da topluma ilişkin, ‘bilinmiyor ki’ sözcüğünü kullanmaktan kaçınan kişidir. Çünkü, Febvre’e göre tarihçi olmak, bilgi eksikliklerini doldurmak için her şeyi denemek, her şeyi kullanmak, çaba göstermek ve asla baş eğmemektir (Febvre, 1949/2007).

Bu noktada, Febvre, Berr ile birlikte rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak üzere tarih için üç nedensellik kategorisi öne sürmüştür. Onlara göre, bu düzeyler birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlamalı ve karşılıklı ilişki içinde olmalıdırlar (McLennan, 1981/2007). 1942’de yayımlanan *16. Yüzyılda İnançsızlık Sorunu* adlı çalışmasında Febvre, belirli bir entelektüel olayın ortaya çıkamayışını yapısal koşullara bağlamaktadır. Aynı Bloch’da olduğu gibi Febvre için de olaylar ve yapılar, tıpkı irade ve niyetin önemli görülmesi gibi gerçekliğin ve etkenlerin bütünleyici yönlerini oluşturur. Burada, “Febvre kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyar ve bunun yerine olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar verili anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular” (Clark, 1985/2013:229). Belli bir çevrenin dayattığı koşullara insanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren Febvre’e göre, zorunluluklar değil, yalnızca olabirlikler vardır. Febvre, bu konuda şu örneği verir: “Bir ırmağı toplumun biri engel olarak görürken, başka bir toplum bir yol olarak görebilir. Kolektif tercihi belirleyen etken, son analizde fiziksel çevre değil, insanlardır. İnsanların hayat tarzları ve tutumlarıdır. Buna dinsel tutumlar dahildir” (akt. Burke, 1990/2010:44). Febvre’den sonraki tarihçiler ise, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakışı benimsemişlerdir.

Öte yandan, bir içgüdünün –unutma içgüdü-ü-, yaşayabilmek için bir gereklilik olduğunu fısıldadığını ve geçmişin büyüüne kapılmamız için bizi uyardığını öne süren

Febvre, bu tehlikeyi savmak için insani toplulukların kendi tarihlerini araştırmaları gerektiğini vurgular. Ayrıca, gündelik yaşantısında hiç kimsenin tarihin varlığını, matematiğin, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin varlığı kadar hissetmediğini öne süren Febvre, tarihin öneminin ve değerinin herkes tarafından anlaşılmasını sağlayacak ve herkesin düşünce biçimini etkileyecek bir tarihin geliştirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, geçmişi bugüne göre düzenlemek tarihin toplumsal bir işlevidir ve Febvre tarih etkinliğinin bu yönünün şimdiye kadar hiç ele alınmadığını söyler. Tarihin teorisinin yapıldığını, ancak sosyolojisinin yapılmadığını vurgulayan Febvre, 20. yüzyılın ikinci yarısında Annales tarihçilerinin bunun için çabaladığına dikkat çeker (Febvre, 1949/2007).

Febvre, günümüzde tarihin karşı karşıya kaldığı en önemli sorun olarak örgütlenme yetersizliğini görür. Bu noktada, Braudel'in yeni ve devrimci bir planla sunduğu ve çok önemli bir tarihi öneme sahip olduğunu vurguladığı *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasını, tarihçilik zanaatını her yönüyle temsil eden bir başyapıt olarak gören Febvre, bu çalışmanın her türlü kaynağın araştırılması ve izlerin takibi ile geçen 15 yıllık kesintisiz bir emeği temsil ettiğini ve bunun tek bir kişi tarafından yapıldığını vurgular. Söz konusu çalışmanın ortaya çıkabilmesi için Braudel'in tek başına 15 yıl çalışmak zorunda kaldığını, bu nedenle ortak çalışma kavramının, ekip oluşturma anlayışının bir an önce tarih alanına yerleştirilmesi gerektiğine dikkat çeker.

Son olarak, Annales Okulu'nun ikinci kuşak temsilcilerinden olan Fernand Braudel, bu okulun kurucularının başarılarını şöyle özetler: "Ayrı bireyler olarak ne Bloch ne de Febvre zamanlarının en büyük tarihçileri değillerdi, ikisi birlikte büyüktüler! Onların Fransa'daki tarih pratiği üzerindeki ortak etkileri, kendi çalışmalarından daha büyüktü. Egemen güç olarak tarihin başi çektiği, bir çeşit sosyal bilimler Ortak Pazar'ı kurdular" (Braudel akt. Burke, 1972/2007:22-23).

Bloch ve Febvre'in çalışmalarıyla başlayan Annales hareketi, en başından itibaren sadece Fransa'da değil, Fransa'nın dışındaki pek çok ülkeden de çok sayıda müttefik ve sempatzan kazanmasına yol açsa da, söz konusu hareketin Avrupa'da yaygın bir şekilde tanınıp desteklenmesi, asıl olarak Annales'in ikinci kuşağından olan Fernand Braudel çalışmalarıyla sağlanmıştır (Burke, 1990/2010).

II.1.3. Fernand Braudel: Tarihte Nedenselliğin Coğrafi Determinizm Olarak Temellendirilmesi

1956 yılında Febvre'in ölümünün ardından Annales'in editörü olarak başa geçen Fernand Braudel'e (1902-1985) göre tarih, aynı Febvre'de olduğu gibi, geçmişin ve bugünün incelenmesidir. Ona göre, sürenin diyalektiği olarak tarih, bütünlüğü içinde toplumsal yaşamın tüm gerçekliğinin açıklanmasıdır ve bu durumda tarih bugünün de açıklanması anlamına gelmektedir. Kısa dönem tarihlerini eleştiren Braudel, tarihin hareketinin geniş bir açıklama olduğunu savunur. Tarihsel bir çalışmada gözlemden ziyade, yeniden oluşturmayı savunan Braudel'e göre, bu açıdan tarih, toplumsal bilimlerden farklı değildir. Öte yandan, Braudel birbirinden farklı tarihsel yöntemlerin, farklı bakış açılarının ve farklı ilgi konularının olduğunu belirterek tek bir tarihin ve tek bir tarihsel yöntemin olamayacağını öne sürer. Buna karşın, geleneksel tarih "olaya, kısa döneme ve bireye odaklanarak insanları hızlı, dramatik, kısa soluklu bir anlatıma alıştırmıştır" (Braudel, 1958/2007a:119; 1969/1992:54).

Braudel (1965/2007c:182) olayı, "tarih okyanusundan toparlanan kırıntılar arasında özde geçici ama hareketli oluşumlar, yani geçmişin manşetleri" şeklinde adlandırır ve olayın "bir çarpışma, devlet adamlarının bir buluşması, önemli bir söylev, başat önemde bir mektup gibi dramatik ve kısa eylemleri" (Braudel, 1969/1992:32)

imlediğini belirtir. Braudel için olay, “aynı XVI. yüzyılda denildiği gibi, dakikası dakikasına haberdir. Yanıltıcı duvarlarıyla çağdaşların bilinçlerini doldurmakta, ama alevinin görülmesiyle kaybolması bir olmaktadır” (Braudel, 1969/1992:55). Olayı, ilgi çeken yepyeni bir şey olarak niteleyen Braudel, onu geçici olan ve ateşi görülmeyen patlayan bir bombaya benzetir. Patlamadan sonra ortaya çıkan duman nasıl ki insanların görüşünü bulandırıyor, olayın da tarihçinin görüşünü aynı şekilde bulandırdığını önerir. Bazen oldukça kalabalık bir ilişkiler dizisini de kapsayabilen olay, bazı durumlarda derin hareketleri temsil eder ve geleneksel tarihçiler tarafından çok benimsenen yapay bir neden-sonuç oyunu sayesinde, kendi sınırlarının çok ötesinde bir zaman dilimine egemen olabilir. Sonsuza kadar uzatılabilir bir dizi olayın altında yatan gerçekleri gevşek bir şekilde, ama sanki birbirinden ayıramazlarmış gibi birbirine bağlar. Nitekim Benedetto Croce, adeta bu eklemeler oyunuyla bütün tarihin ve insanın birbirleriyle birleştiklerini ve sonra kendilerini yeniden keşfettiklerini iddia etmiştir (Braudel, 1969/1992).

Braudel, olayı kısa zaman ya da kısa dönem olarak da adlandırır. Bireylerin hızlıca verilmiş yargılarından ve sanılarından oluşan ve içinde yaşanan zaman, kısa dönem zamandır ve bu zamanı Braudel, gazetecilerin zamanı şeklinde nitelendirir. Sözgelimi, tren kazası, sel baskını, gösterimdeki bir piyes, işlenen bir suç vb. gibi olayları birtakım kayıtlar ve gazeteciler insanlara aktarır. Bununla birlikte, kısa zaman dönemi toplumsal, kurumsal, dinsel, ekonomik, coğrafi, yazınsal ve politik olan her tür yaşam biçimi için de geçerlidir. Braudel, mikro-sosyolojinin ve sosyometrinin temel materyalini, bazıları önemsiz bazıları çarpıcı olan ve sürekli tekrarlanan bu küçük ayrıntılar yığınının oluşturduğunu belirtir. Oysa, tarihin biricik gerçekliğini, bu ayrıntılar yığınının oluşturmadığını vurgulayan Braudel, iyi bir tarihçinin, ‘olay’ı kullanabileceği bir materyal olarak görmediğini, en aldatıcı ve en kaprisli olarak nitelendirdiği kısa dönemden bilinçli

bir şekilde kaçındığını öne sürer (Braudel, 1958/2007a:119-121). Olaysal denilen geleneksel tarihe büyük bir tepki besleyen Braudel, aslında geleneksel siyasal tarihin zorunlu olarak olaysal olmadığını, ancak buna karşın siyasal olan son yüzyıl tarihçiliğinin zamansal kalınlıktan tamamen yoksun bir şekilde, her zaman büyük olaylar dramını merkeze alarak kısa zamanın içinde çalışmalarını sürdürdüğünü vurgular. 19. yüzyıl tarihçiliği, kesin olma tutkusu nedeniyle olaysal tarihi elçilerin mektuplarından veya parlamento görüşmelerinden itibaren adım adım izleyerek açığa çıkarmaya çalışan yeni tarz bir kronikçiliğe ulaşmıştır. Ancak günümüzde dinler, kurumlar, uygarlıklar tarihinin öncelikli rolü nihayet anlaşılmış ve büyük kronolojik mekanlara ihtiyaç duyan arkeoloji sayesinde klasik antikite incelemelerinin öncüllüğü anlaşılacak, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden ekonomik ve toplumsal tarihin lehine olan, siyasal tarihin ise aleyhine olan bir şekilde kopulmuştur (Braudel, 1969/1992:56-57).

Kısa dönemin ötesine geçiş henüz tam olarak genel bir uygulama haline gelmemesine karşın, yine de bunu 20. yüzyılın tarih çalışmalarının en önemli kazanımı şeklinde değerlendiren Braudel, böylece birey ve olay yerine, uzun dönem ölçeklerini gerekli kılan dinler, kurumlar ve uygarlıklar tarihinin önemini anlaşıldığını düşünür. Ona göre, ekonomik ve toplumsal tarihi göz ardı eden, kısa dönemi ölçüt olarak sadece siyasi tarihe odaklanan 19. yüzyıl tarihinden kopuş, tarih çalışmalarında önce bunalım, ardından kuşku ve sonra ilgi konularında ve yöntemlerde bir yenilenme durumu ortaya çıkarmıştır, örneğin, niceliksel tarih bu şekilde doğmuştur.

Tarihsel problemleri konjonktür ve yapıya dayandırarak açıklayan Braudel, geleneksel tarihten kopuşun en önemli kazanımını, geleneksel tarihsel zamanda bir bozulma meydana getirmiş olmasında görür. 19. yüzyılın siyasal tarihçisi için zaman günlerin bir toplamından ibaretken ve bir gün, bir yıl gibi süreler onun için oldukça iyi

ölçüler olarak görülürken; bugün örneğin, bir nüfus artışı, bir fiyat eğrisi, ücret hareketleri, faiz haddi değişimleri gibi olguların çözümlenmesi çok daha geniş zaman dilimleri, oldukça geniş ölçüler gerektirmektedir. İşte bu gereklilik, yeni iktisadi ve toplumsal tarihte on yıllık, çeyrek yüzyıllık ya da yarım yüzyıllık gibi devreleri içeren yeni tarz bir tarihsel anlatının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni tarz tarihsel anlatıyı Braudel, konjonktür anlatısı, devre anlatısı ya da devrearası anlatısı olarak adlandırır (Braudel, 1969/1992:57-58). Çeşitli ama eşanlı fenomenler arasındaki bağlantıyı anlatan konjonktür terimi, “yapı teriminin zıt tamamlayıcısı olarak, yani yanal bağlantılar iması taşımaksızın, uzun erimin zıttı olan kısa ya da orta erime gönderme yapmak için kullanılan bir terimdir” (Burke, 1990/2010:188). Böylece, Braudel için, konjonktür anlatı sayesinde, tarih gün ışığına ilk kez çıkan kıstasların izinden giderek kendisini anlatıdan açıklama düzeyine yükselten yeni bir zaman ölçüsüne sahip olmuştur.

Ayrıca, bazı iktisatçıların inceledikleri ve yüzyıllık eğilim adını verdikleri çok uzun bir dönemin tarihi sayesinde, konjonktür, devre ya da devrearasının ötesine de geçebilmek mümkün olmuştur. Söz konusu araştırmalar henüz taslak veya varsayım olarak ortaya konulsa da uzun süre tarihine yararlı bir giriş sağlamışlardır. Bu noktada Braudel, yapı kavramına tutunulmasını, kısa dönemin ötesine geçişte çok yararlı bir anahtar olarak görür ve yapıyı, “etki alanını ve hızını değiştirme yoluyla, zamanın etkisini çarpıtabilen bir gerçeklik” (Braudel, 1958/2007a:126) şeklinde tanımlar. Daha açık bir ifadeyle, yapı “bir toplumda ya da ekonomide hareket ettiğini ve değiştiğini bir gözlemcinin bakışına yakalanmayacak kadar uzun süren her şeyi” (Chaunu, akt. Burke, 1990/2010:192) anlatan bir terimdir. Özellikle tarihçiler için “yapı, zamanın fazla aşındıramadığı ve çok uzun süre taşıdığı bir gerçeklik” (Braudel, 1969/1992:59) anlamına gelir ve bazı yapılar çok uzun yaşadıklarından dolayı tarihin akışına hükmederek çok sayıda kuşağın sabit unsurları

durumuna gelirler. Buna karşın, daha çabuk çöken yapılar da bulunmaktadır. Ancak her iki durumda da yapılar, tarihin akışına bazen destek bazen de engel etkisi gösterebilirler. Bazı yapılar, sayısız kuşak boyunca varlıklarını sürdürerek insan eylemlerinin dışına çıkamayacağı, insanın aşamayacağı şekilde matematiksel anlamda kısıtlamalar oluşturarak, kendilerini sınır biçiminde ortaya koyarak tarihin akışına engel olurlar. Braudel, belirli coğrafi çerçevelerin, biyolojik gerçeklerin, üretim sınırlarının, ruhani bir düzenin yasakları gibi ussal çerçevelerin kırılmasının güçlüğünü buna örnek olarak gösterir. Ancak, Braudel (1958/2007a:126) için, özellikle coğrafi sınırlamalar bunun en tipik örneğini oluşturur:

İnsanoğlu yüzyıllardan beri iklimin, bitki örtüsünün, hayvan miktarının, tarım potansiyelinin ve her şeyi ateşe atma tehlikesine düşmeksizin terk edemeyeceği, yavaş yavaş oluşmuş bir dengenin esiri olagelmıştır. Dağ yaşamında sürülerin hareketinin önemini, kimi deniz canlıların ancak belirli kıyılarda bulunduğunu düşünün, kentlerin değişmeyen konumunu, yolların ve ticaretin sürekliliğini, uygarlığın coğrafi çerçevesinin nasıl da katı ve sabit olduğunu hatırlayın.

Coğrafi sınırlamalar gibi benzer kalıcılıkta yapılara kültür alanında da rastlandığını vurgulayan Braudel, buna örnek olarak Febvre'nin *Rabelais et le probleme de l'incroyance au XVI siecle* adlı çalışmasını gösterir. Bu çalışmasında Febvre, Rabelais dönemindeki Fransız düşüncesinin yaşam ve sanat, düşünce ve inanç gibi zihinsel gereçlerini, kavramlar dizisini tanımlamaya çalışmıştır. En özgür kafaları bile etkisi altına alan bu zihinsel gereçlerin, Febvre, Rebelais'in kendi zamanından çok daha önce başlamış olduğunu ve ancak çok uzun yıllar sonra etkisini yitirdiğini ortaya koymuştur. Benzer şekilde, yine Annales Okulu tarafından Haçlı Seferlerine ilişkin gerçekleştirilen bir çalışmada, Haçlı Seferleri fikrinin 14. yüzyılın çok ötesinde, sürekli olarak yenilenerek, birbirinden çok farklı toplumlardan ve psikolojilerden geçtiğini ve sürekliliği olan bir tavır şeklinde aslında 19. yüzyıla kadar ulaştığı ortaya konulmuştur.

Bunun yanı sıra, Braudel'e göre, uzun dönemin etkiliği ekonomik sistemlerde de gösterilebilir. Sözelimi, 14. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Avrupa'da ekonomik faaliyet olarak durumunu korumuş bir sistem söz konusudur. Yüzyıllar boyunca ekonomik faaliyet, demografik açıdan sallantıda olan nüfuslara bağımlı olmuştur. Büyük göç dalgalarına bakarak bunu söyleyen Braudel, taşımacılıkta yüzyıllar boyunca su ve geminin egemen olduğunu, kıyı şeridinde ticari büyümenin gerçekleştiğini, altın ve gümüş gibi madenlerin temel önemi nedeniyle tacirlerin başı çektiğini, mevsimlik tarım krizleri nedeniyle ekonominin sürekli yıkıma uğradığını, 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar Levanten ticareti ve 18. yüzyılda da sömürgeci ticaretin orantısız rollere sahip olduğunu belirtir. Braudel, Batı Avrupa'nın geçirdiği tüm değişimlere karşın, ekonomik yaşamın dört-beş yüzyıllık döneminin, endüstri devrimine kadar ortak ve sabit bazı özellikler taşıdığını, belirli bir bütünselliğe sahip olduğunu öne sürer.

Burada, Braudel için önemli olan bu yapıların görülebilmesidir ve yapıların görülebilmesi, ancak yeniden oluşturmakla mümkündür. Yeniden oluşturmak ise, tarihsel gerçekliği kısa zaman içindeki bize görünen yüzeysel biçimiyle kabul etmemek, verili olanı aşarak, ele alınan sorunsalı bileşenlerine ayırmak, karşılaştırmalar yapmak, hipotezler ve açıklamalar oluşturmak, çözümler yaparak yeniden düzenlemek anlamına gelir. Özellikle, karşılaştırma yapmak, karmaşık karakteristiklerin anlaşılmasına olanak sağlar ve öze ilişkin bilgiler sunar.

Bunun yanı sıra, tarihsel zamanın her şeye egemen olduğunu vurgulayan Braudel için, zamanın kendisi aslında bir bütündür, dolayısıyla insanların birbirinden ayırdığı zaman dönemleri insan zihninin bir ürünüdür. Çalışmalar sonunda, yapay olarak birbirinden ayrılan zamana ilişkin parçalar –uzun dönem, konjonktür ve olay- yeniden bir araya getirilerek birleştirilir. Bu zaman türlerinden birinde zihinsel olarak yer almak,

aslında hepsinde birden yer almak anlamına gelir. Burada Braudel, matematiksel bir zamanı imler. Fransız tarihçilerinin *demiurge* (Platon'da evreni düzenleyen Tanrı) dedikleri bu zaman, insanlar için neredeyse dışsal olan, dıştan doğan bir zamandır. Söz konusu zaman dünyaya aittir, insanların kendi renklerini taşıyan bireysel zamanlarının dışındadır ve bu egemen zaman insanları adeta sürükler ve kısıtlar. Buna karşın, toplumbilimcilerin bu zaman anlayışını benimsemediklerini öne süren Braudel, onların, görüp yaşanılan toplumsal gerçekliğin belirli bir boyutunu toplumsal zaman olarak kabul ettiklerini belirtir. Toplumbilimcilere göre, toplumsal zaman hem bireyin yaşamının hem de gerçekliğin dışsal değil, içsel bir parçasıdır. Aynı zamanda, dışa vurduğu göstergelerden, onu ayrı bir varlık yapan özelliklerden biridir. Bu zaman durdurulabilir, hareketi geri alınabilir ve değişik kanallara yönlenebilir, dolayısıyla Braudel için söz konusu zaman, toplumbilimciye hiçbir güçlük çıkarmayan uysal bir zamandır. Bu noktada, Braudel, tarihçinin zamanıyla toplumbilimcinin zamanının aynı olmadığını ve aslında toplumbilimcilerin tarihçilere değil, tarihsel zamana karşı olduklarını vurgular. Tarihçilerin zamanı, aynı ekonomistlerin zamanı gibi bir ölçü aracıdır. Her yapı, sürekli bir yıkım ve kendini yenileme sürecine tabidir. Maddi yaşamın dalgalanmaları, ekonomik devreler, toplumsal yapıdaki bir kriz ölçülebilir şeylerdir. Bunlar zaman içinde gözlenebilir ve hem kendi başına hem de paralel hareketlerle ilişkisi kapsamında kesin yeri saptanabilir. İşte, tüm bu hareketlerin kesişme noktaları, karşılıklı etkileşimleri ve kırılma noktaları tarihçinin asıl ilgilendiği şeylerdir. Bunlar ise, ayrı ayrı her birinin kendine özgü ölçüsünden ibaret olan çok-biçimli toplumsal zamana göre değil, tüm olguların hepsinin ortak ölçüsü olan tek-biçimli zamana göre kaydedilip saptanabilir (Braudel, 1958/2007a:156-157).

Aslında, Braudel, tarih de dahil olmak üzere tüm sosyal bilimlerin odak noktasını olaycılık oluşturduğu için eleştirir ve olaycılığın özellikle ekonomi, sosyoloji ve psikolojide net bir şekilde görüldüğünü öne sürer. Ona göre, sözgelimi, hükümetlere hizmet etmeye alışmış olan ekonomistler, sadece bugüne odaklanmakta ve plan ve tahminlerini en fazla birkaç yılla sınırlayarak ekonomik düşüncüyü aslında sekteye uğratmaktadırlar. Geçmiş ve şimdinin birbirini aydınlattıklarını vurgulayan Braudel, sosyal bilimlerdeki herhangi bir araştırmacının gözlemlerini şimdiki zamanla sınırlaması halinde, yani araştırmasına tarihsel zaman boyutunu ekmediği müddetçe, sadece hızlı, parlak, gürültülü ama oldukça yüzeysel ve eksik sonuçlar elde edeceğine dikkat çeker. Tüm sosyal bilimler için en yararlı gözlem ve düşünce yolunun uzun dönem olduğunu öne süren Braudel, tarihsel zamanla bağıntısı olmayan hiçbir toplumsal çalışmanın olamayacağını ileri sürer. Braudel, toplumsal gerçekliği sadece kısa döneme odaklanarak ele almamak gerektiğini, çok gürültü çıkaran aktörlerin en gerçek aktörler olduğu yanılgısına kapılmayıp, sessiz yığınlar olduğunun unutulmaması gerektiğini ve olay'ın çarpıcılığına karşın daima uyanık olmak gerektiğini vurgular.

Çünkü, Braudel'e göre, "tekil tarihsel olaylarla ilgilenmek, geçmişini şekillendiren daha derin gerçekliklere ulaşılmasını engeller" (Clark, 1985/2013:247). Yapılar ile olaylar arasında keskin bir karşıtlık bulunduğunu öne süren Braudel yüzeysel, dar, gelip-geçici, değişken ve koşullu olarak tanımladığı olaylar dünyasına adeta düşmandır ve bu olaylar dünyasını adeta bir yanılsama dünyası olarak görür. Ona göre, olaylar dünyasının gerçekliği, aktörlere görüldüğü şekliyle bir gerçeklik olup, olduğu gibi bir gerçeklik değildir. Olaylar dünyası bireyin bilinçliliğinin dünyası olmasına karşın, söz konusu dünyada yaşayan insanlar yanlış bilinçliliğin kurbanıdırlar. Bireylerin yaşamlarını değerlendirdikleri bakış açıları oldukça sınırlı olduğu için önemli olanla önemli olmayan

arasında tam anlamıyla bir ayrım yapabilmeleri mümkün değildir. Zamanın geçişini insanlar, niyet, seçim ve kendi kaderini belirleme kategorileri açısından düşünerek sadece günlük olayların penceresinden anlatısal olarak kavrarlar ve böylece gerçek tarihin çoğunu gözden kaçırlar. Braudel'e göre bu, tıpkı orkestrayı yöneten bir şef gibi, büyük adamların düzenli olarak şeyleri organize ettiği bir dünyadır. Tıpkı Türklerin ve Hıristiyanların kaderinin Akdeniz bölgesindeki ortak iklim, arazi ve bitki örüntüleri tarafından farkında olunmadan oluşturulması gibi ve hatta II. Philip'in kendi eylemlerinin coğrafi tarihteki sismik faaliyetlere verilen tepkiler olduğunu anlamaması gibi, kendilerinden ayrılmış olan, ancak yaptıkları tüm şeyleri biçimlendiren gerçek güçleri kavrayamazlar. Bu noktada Braudel, tarihçinin olaylar dünyasının yanılısamalarının kurbanı olmadan bu dünyaya ilgi göstermesi gerektiğini belirtir. Daha açık bir ifadeyle, tarihçi olaylardan kuşkulanmalı ve kendi dünyamızdaki aktörler olarak olaylara karşı bizi uyarmalıdır. Tarihçinin tarihi, küçük ölçekli olasılıklar bilimini imleyen sözde tarih olmamalıdır, tersine, gerçek aktörlerin söz konusu olduğu uzun dönemli tarih olmalıdır. Gerçek aktörlerin eylemleri, sıradan aktörlerin eylemleri kadar gerçektir ve hatta gerçek belirleyici gerçek aktörlerin eylemleri olduğu için, yoğun ve çok uzun süre etkide bulunan sonuçlara neden olurlar. Braudel'e göre gerçek aktörler, dağlar, denizler, araziler, yarımadalar, zaman ve mekan gibi tarihteki gayri şahsi güçlerdir ve hatta Akdeniz'i anlattığı ünlü çalışmasında Braudel, bu güçleri kişileştirmiş, antropomorfolojik olarak tasarlayıp amaçlar atfetmiştir (Clark, 1985/2013:232-233).

Ayrıca, Braudel gözlemci dahil edilmeden, şeylerin gerçekte oldukları gibi anlatıda resmedilebileceğini belirten tarihçilerin realizmine şiddetle karşı çıkar. Çünkü, onun anladığı gerçeklik, fiziksel nesnelere ve ilişkiler dünyasındaki tüm anlamlandırmaların dışında yer alan iklim örüntüleri, coğrafi-fiziksel oluşumlar, ekolojik

sistemler, demografik mekanizmalar gibi unsurlardır. Bir sistemin ögeleri arasındaki ilişkileri belirlemeye yönelik yapısalcı girişimi benimseyen Braudel'in ilgisi, kültürden ziyade doğa, sözcüklerden ziyade şeyler üzerinedir (Clark, 1985/2013:239-240).

Öte yandan, Braudel, disiplinler arası işbirliği yapmamalarından dolayı, toplumsal bilimlerin genel bir kriz içinde bulduklarını ve bu nedenle kendi gelişimlerine ayak uyduramadıklarını düşünür. Ona göre, toplumsal bilimler kendi alanlarının amaç, yöntem ve üstünlüklerini kesin bir şekilde tanımlayarak diğer toplumsal bilimlerle aralarında var olduğunu düşündükleri sınırları belirlemekte, diğer disiplinlerle sürekli bir rekabet hali içinde kendi buldukları yeri korumayla meşgul olmaktadır. Oysa, yapılması gereken, toplumsal bilimlere örgütlü bir şekilde bir araya getirmektir. Sadece birkaç akademisyenin bunu başarabildiğini düşünen Braudel, buna örnek olarak Levi-Strauss'un antropolojiyi, dilbilimi ve ekonomi politiği birbirine bağlayan iletişim bilimini gösterir.

Braudel, diğer disiplinlerin karşısında, kendi durumunu koruma derdine düşen disiplinlerin, aslında bunu amaçlamasalar da, toplumsal yaşamı bütünlüğü içinde kavramaya çalıştıklarını, diğer disiplinlerin çalışma alanlarına ve yöntemlerine kayarak yeni araştırmalara yönelmeye başladıklarını ve böylece bilinçli bir şekilde amaçlanmasa da toplumsal bilimlerin ortak pazarının temellerinin kabaca belirlenmeye başladığını öne sürer.

Bunun yanı sıra, toplumsal zaman kavramının, tarihçiler tarafından yeterince tanıtılmadığını bu yüzden de diğer disiplinlerin kendilerinin de lehine olabilecek bu zaman diyalektiğinin henüz önemini anlayamadıklarını vurgulayan Braudel, bu noktada toplumsal zaman kavramının ne olduğunu açıklar. Braudel'e göre, 'an' ile 'uzun dönem' arasındaki derin ve sürekli karşıtlık, toplumsal gerçekliğin en temel unsurudur ve bu unsur

hem geçmişin hem de günümüzün toplumsal yaşamının dokusunu oluşturur. Tek ve basit bir akışı olan bir toplumsal zamanın olmadığını, binlerce hızı, binlerce yavaşlığı olan toplumsal bir zamanın olduğunu ve bunun gazetecinin, kronikçinin veya geleneksel tarihin zamanıyla hiçbir ortak yanının bulunmadığını öne süren Braudel, “uygarlıkların gayya kuyusu gibi derinlikleri, yapısal ve coğrafi çizgiler itibariyle özellikle yavaş olan bir tarihin gerçekliğine inandığını” (Braudel, 1969/1992:33-34) belirtir. Tüm toplumsal bilimlerin ortak bir metodoloji geliştirebilmeleri koşulunu, toplumsal zamanın çokluğunun bilincine varılmasına dayandıran Braudel, buradan tarihsel zamana geçiş yapar.

Tarihsel zamanın açıklamasını, öncelikle sosyologlar, psikologlar, antropologlar, dilbilimciler, nüfusbilimciler, coğrafyacılar, ekonomistler ve istatistikçiler gibi diğer toplumsal bilimlerle uğraşanlar için yaptığını, çünkü onların araştırmalarını tarihçilerin yıllarca takip ederek, bu takibin tarih alanına yeni ışıklar getirdiğini öne süren Braudel, şimdi bunun karşılığı olarak komşu disiplinlere tarihsel zamanların çokluğuna ve uzun dönemin özel değerine ilişkin önemi açıklayıp, tanıtacağını belirtir. Hatta, uzun dönemin, diğer toplumsal bilimleri tarih biliminden çok daha fazla ilgilendirdiğini öne sürer.

Braudel’e göre, tarihçilerin bir tarz ve tavır değişikliğine giderek, uzun döneme odaklanarak araştırma yapmaları, ağır devinimli, neredeyse durgun bir zaman içindeki toplumsal yaşamı kavramaları anlamına gelir. Böylece, tarihsel zamanın sayısız düzeyi kavranılabilir ve Braudel, her şeyin çevresinde döndüğü merkezin bu olduğunu ileri sürer. En yararlı gözlem ve düşünce yolunun uzun dönem olduğunu vurgulayan Braudel, çoğu tarihçinin bu görüşü paylaşmayıp kısa dönem odaklı çalışmalar yaptığını, çünkü onların bu tavırlarının üniversite kürsülerince desteklendiğini belirtir. Yine de tarih araştırmalarında nihai yönelimin bu olması gerektiğine ilişkin bir sav öne sürmediğini, bir akım taraftarlığı

yapmadığını, tamamlanmışlık duygusundan daima kaçınılması gerektiğini ifade eden Braudel, sosyal bilimlerin sürekli dönüştüklerine dikkat çekerek, tarihi hem bugün hem de yarın tüm olası mesleki yetenek ve bakış açılarının bir toplamı olarak değerlendirir. Tüm sosyal bilimlere büyük bir duyarlılık gösteren yeni bir tarih biliminin ilk olarak Fransa’da 1900’de *Revue de synthse historique* ile birlikte ilk işaretlerinin ortaya çıktığını ve hemen ardından 1929’da *Annales* tarihçileriyle birlikte bu yeni tür tarihin görünür kılındığını vurgulayan Braudel, tüm sosyal bilimlerin aynı dili konuşmaları gerektiğini iddia eder. İşte, Braudel’in uzun dönem kavramına ilişkin vurgusu, tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlardan biridir. Braudel, uzun dönemin yanı sıra, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi de sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak diğer araçlar olarak görür. Uzun-dönemli istatistikleri, toplumsal gerçekliği hem berraklaştırdığı hem de basitleştirdiği gerekçesiyle çok yararlı bulur. Bunun yanı sıra, her toplumsal gerçeklik ele alınırken içinde yer aldığı mekanla bağlantısı boyutunda ele alınmalı, dolayısıyla coğrafyadan büyük oranda yararlanılmalıdır. 1903’te Vidal de la Blache’nin talep ettiği gibi, Braudel için de, her sosyal bilim coğrafi bir insanlık anlayışına yer açmalıdır. Çünkü, Braudel mekansal modelleri, toplumsal gerçekliğin izdüşümünü çıkaran ve bunları kısmen açıklayan haritalar olarak görür. Bu haritalar, özellikle uzun döneme ilişkin her hareket ve toplumsal yaşamın her kategorisi için bir model oluşturabilir (Braudel, 1958/2007a:161-162).

İşte Braudel, tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlar olarak gördüğü uzun dönem, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi, 1949’da yayımladığı ve Febvre’ye ithaf ettiği *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında bir araya getirmiştir. Ayrıca, *Annales Okulu*’nun rehber edinmiş olduğu bütüncül ya da bütünlleştirilmiş tarih idealine ya da diğer bir ifadeyle, insan hayatını tüm çeşitliliğiyle

yakalamak idealine Braudel'in söz konusu çalışmasıyla ulaşıldığı kabul edilir. Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'daki bir esir kampındayken *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* hakkındaki tezini geliştiren Braudel, bu çalışmada, II. Felipe ile rakiplerinin Akdeniz politikalarını ve siyasi yapıları, bölgenin hem fiziki hem de beşeri coğrafyasını, ekonomik ve sosyal hayat gibi her boyutu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır (Tosh, 1984/1997). Söz konusu çalışmada, "Braudel'in Akdeniz'i nihai anlamda coğrafi olarak belirlenmiş bir obje" (McLennan, 1981/2007:193) olarak karşımıza çıkar. Çünkü, aynı Bloch ve Febvre'de olduğu gibi, Braudel için de jeo-tarih çok önemli ve belirleyici bir role sahiptir.

Braudel (1965/2007c), *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın üç değişik zaman kavramıyla yazılmış yeni tarz bir tarih olduğuna dikkat çeker ve bu kitabın yazılış amacının, geçmiş zamanın değişik ölçülerini tüm çeşitlilikleriyle bir araya getirerek, bu değişik ölçülerin birlikte varoluşlarını, zıtlık ve çelişkilerini ve kapsadıkları deneyim zenginliğini bir bütün olarak okuyucuya tanıtmak olduğunu belirtir. Braudel, Akdeniz uygarlıklarının acımasız bir doğal çevreyle daima mücadele ettiklerini, içdenizi avuçlarında tutan anakaralara karşı kör ve sonsuz bir savaş sürdürdüklerini, bunun yanı sıra Hint ve Atlantik Okyanuslarının sonsuzluklarıyla da uğraşmaları dolayısıyla, söz konusu çalışmasını çok geniş bir coğrafi bölümle açtığını vurgular. Akdeniz tarihinin sabitleri olan yerel, kalıcı, değişmez ve sık tekrar eden özellikleri coğrafi bir araştırma çerçevesinde ele alan Braudel, çalışmasında geçmişteki tüm sıradan yapıları ve yinelenen yaşam dizgelerini değil, bunlar içinden en önemli gördüklerini ve gündelik yaşamı en çok etkileyenleri ortaya koyduğunu belirtir.

Akdeniz'in toplumsal tarihinin keşfedilmesi, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nın bir diğer yazılış amacıdır. Bu amaç, bizi doğrudan doğruya maddi varoluşun gerilemesi, bütün İslam dünyasının, İtalya'nın ve İberya'nın üstünlük durumlarının sona ermesi,

endüstri, yatırım, kamu maliyesi ve gemicilik gibi yaşamsal sektörlerin bozulup çözümleri gibi problemlere götürür. 16. Yüzyılda Akdeniz, büyük çoğunluğu köylüler olmak üzere, kiracı çiftçilerden ve toprak sahiplerinden oluşmaktadır ve ürün ile hasat, bu yüzyılın temel konularıdır. Tarımsal yaşam, hem uzun dönemde hem de kısa dönemde en önemli unsurdur ve dolayısıyla besin ve nüfus miktarı arasındaki ilişki 16. yüzyılın kaderini belirlemiştir. Böylece, Akdeniz'in parlak dönemi 1650'den itibaren sönmeye başlamıştır (Braudel, 1965/2007c).

Tarihsel zamanda üç farklı değişim hızı ayırt eden Braudel'in temel savı, tarihsel değişimlerin farklı hızlarda gerçekleştiğidir. Nitekim, onun *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi üzerinde yükselen üç kısımdan oluşur ve bu kısımların her biri geçmişe ilişkin farklı bir yaklaşım tarzının öneğini sunar. Birinci kısım, insanlarla çevrelerinin ilişkisi üstüne geçtiği fark bile edilemeyen jeo-tarihin zamanıdır. Döngülerin tekrar tekrar gelmesi ve sürekli olarak bir yinelenmenin söz konusu olduğu bu zamanı Braudel, *histoire structurale* olarak adlandırır. İnsan ile çevre arasındaki ilişkinin neredeyse zaman dışı tarihine ayrılan bu kısımda Braudel dağları, ovaları, iklim ve ulaşımı anlatır ve kendisi bu kısmı jeo-tarih olarak adlandırır. Tarihi coğrafya ile ilgili olan bu kısım Vidal de la Blache ve Febvre geleneğine bağlıdır. Braudel'in *histoire conjonkturelle* olarak adlandırdığı ikinci tarihsel zaman, yavaş olmasına karşın yine de fark edilebilir ritmleri olan uygarlıkların, devletlerin, toplumların, ekonomik sistemlerin zamanıdır. Kitabın bu ikinci kısmında, ekonomik, siyasi ve toplumsal yapıların yavaş değişen tarihinin yanı sıra, fiyat ve nüfus hareketlerinin ve bunun etkilerinin incelenmesi ele alınır. Braudel burada, tarihçilere uzun dönemle daha fazla ilgilenmelerine ilişkin tavsiyelerde bulunur. *Histoire evenementielle* ise, üçüncü tarihsel zamandır ve kitabın bu son kısmı, olayların hızlı gelişen tarihine ayrılmıştır.

Geleneksel tarihe konu olan, olayların ve bireylerin zamanı olan bu zaman türü hızlı hareket eder, yüzeyseldir, fakat gerisinde yatan güçleri açığa çıkardığı için çekicidir (Burke, 1972/2007; 1991/1994).

Braudel'e göre, tarihsel süreci anlamak için cephe ile arka plan ya da olay ile yapı arasındaki ilişkinin gösterilmesi gerekir, ancak bu ilişkinin gösterilmesi pek kolay değildir. Braudel, tarihçinin zamanı doğrusal bir şekilde kavramasını, buradaki zorluğun nedeni olarak görür. Diğer bir ifadeyle, geleneksel tarihçinin belirleyici özelliği tarihsel gelişmenin kesintisizliği olan tek bir ölçek olarak kavrayışına sahip olmasıdır. Bu zaman ölçeği, tarihçinin belgelere ağırlık vererek bu belgeleri yazanların zihinlerine ulaşmaya çabalaması yüzünden, yapıyı bir kenara atarak sadece ardışık birtakım olayları kaydeden kısa dönemli bir ölçektir. Bu noktada, bu soruna çözüm olarak Braudel, tek doğrultulu zaman anlayışının terk edilip, toplumsal zamanın çoğulluğuna tutunulması gerektiğini belirtir (Tosh, 1984/1997). Tarihin farklı kademeler veya düzlemler üzerinden aktığı düşüncesini imleyen toplumsal zamanın çoğulluğu kavramının anlaşılabilmesi için, öncelikle Braudel'in değişim görüşünün açıklanması gerekir.

Braudel'in değişim görüşü, tüm çalışmalarında yönlendirici bir ilke olarak karşımıza çıkar. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda tarihsel dönemleri yapı (structure), konjonktür (conjuncture) ve olay (event) olmak üzere üç temel kavramla anlatır ve bu üç temel kavramın her birini deniz derinliği (the sea depths), gel-git (the tides) ve yüzey dalgaları (the surfaca waves) şeklinde coğrafik gerçeklikle karşılar (Forster, 1978:63). Zamanı, insanlığın dışında bir güç olarak gören ve tarihsel zamanın çeşitli alanlarda meydana gelme oranına göre değişken süre birimlerine bölünebileceğini öne süren Braudel üçlü bir ayırım yaparak, öncelikle kısa zamanlar ya da kısa dönemler olarak adlandırdığı zamanı tanımlar. Braudel tarafından mikro tarihin hızlı akan, ani ve

anlık olanın zamanı olarak tanımlanan bu zaman, geleneksel anlatının tek ilgisidir. Olaylar tarafından harcanan bu zaman, tekil aktörlerin çeşitli meşguliyetleri sırasındaki zaman alanıdır. Konjonktürler ya da orta dönem zaman ise, orta seviye değişim oranının olduğu bir zamandır. Uygarlıkların, toplumsal yapıların, ekonomilerin ve siyasal kurumların daha geniş hareketlerinin izlendiği beş, on, yirmi ya da elli yıl gibi süreleri kapsar. Bu zamanda değişim daha yavaştır ve süreler, sözgelimi ticaret ve mübadelenin yönelim ve eğilimlerinin, fiyat ve ücretlerdeki döngüsel hareketlerin, demografik, teknolojik ve toplumsal değişimin ritim ve evrelerinin süreleridir. Son olarak, neredeyse durağan olan en uzun süreli zamanı Braudel, *histoire de la longue durée* olarak adlandırır ve bu zamanda tarihçi, herhangi bir değişimi kavramak ve sınırlarını çizmek için –yüzyıllık ya da yüzyılı aşan- çağların bakış açısına ihtiyaç duyar. Doğal ortamın etkisini, maddi hayatı ve zihinsel durumları ortaya çıkaran *histoire de la longue durée*, insanın biyolojik, coğrafi-fiziksel ve iklimsel koşullarının kendisini taşıyan ve besleyen dünya ile olan yakın ilişkisinin alanıdır. Zamanın ancak çok uzun bir sürede aşındırabildiği bu ağır gerçekliklere Braudel *yapılar* adını verir. Yapıların yavaş tarihinin, toplum kuramına önemli bir katkı sağlayacağına inanan Braudel, geçmişi şimdiyle ilişkili kılmak için geçicilikle ilgilenen bir zaman ölçeği yerine, süreklilik ve tekrara vurgu yaparak uzun dönemli bir zaman ölçeğini tercih eder. Nitekim, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması, Akdeniz'in çevresel özelliklerinin, fiziksel çevresinin ve ikliminin *longue durée*'siyle ve bunlar tarafından üretilen beşeri hareket, yerleşim ve iletişim örüntüleriyle başlar. Hemen ardından, II. Philip döneminin demografik, ekonomik ve ticari yönelimlerini, toplumsal gruplaşmaları, savaşları ve kurumları irdeler. Söz konusu çalışma en sonunda, olaylar, siyasetler ve insanlar ile son bulur (Clark, 1985/2013:230-231). Braudel'in burada dikkatimizi çekmek istediği şey, yapıların, içinde yaşayan insanlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip

olduğudur. Yapılar tarihin yoluna girerek akışını engeller ve biçimlendirir. Braudel'e göre, insanların yaşamları yapıların neden olduğu zincirlerden bazen kurtulabilir. Bireylerin yaptıkları her şey, edimde bulunmak zorunda olmaları çerçevesinde zoraki ve sınırlı olduğu için, insanlar çoğu zaman *longue durée*'nin mahkûmlarıdır. Ona göre, yüzyıllardır insanlar iklimden, bitki örtüsünden, tarımdan, hayvan popülasyonundan kaçamadıkları yavaş yavaş temellenmiş bir dengenin mahkûmu olmuşlardır. Hatta kültürel ilişkilerin geniş bir alanında da aynı süreklilik ve hayatta kalma ögesi mevcuttur. İklim, bitki örtüsü, tarım, hayvan popülasyonu gibi *longue durée*'e ait bu çerçeveler altyapısaldır ve bunlarda meydana gelen değişimler, tarihin diğer zaman katmanlarında olup-biten her şeyden nihai olarak sorumludur. Braudel'in tarihsel değişim görüşü hiyerarşik bir görünüme sahiptir. Bu hiyerarşide en belirleyici olan tarihin ön planında yer alan yapılarıdır, buna karşın en etkisiz olan şey ise, olaylardır. Nitekim, bu konuda Braudel (akt. Clark, 1985/2013:234-235) şunları söyler: “Bireyi düşünürken, her zaman çok az kendi payının bulunduğu bir kadere tutsak olmuş olarak, uzun dönemli tarihin sonsuz bakış açısının önündeki ve arkasındaki uzaklıkta uzanmış olduğu bir manzarayla kaynaşmış olarak düşünmeye meyilliyim. Bana göre, tarihsel çözümlemelerde, uzun dönem her zaman kazanır.”

Bu noktada, McLennan (1981/207:205), “Braudel'deki uzun dönemin statüsünün belirleyiciden ziyade, temele ilişkin bir yapı gösterdiğini” öne sürse de, kültürel bir deneyim görüşünden ziyade, doğal bir görüşü tercih etmesi Braudel'in coğrafi determinizmine dayanak oluşturmaktadır. Çünkü, *longue durée*'nin yapılarını doğal gerçeklikler olarak gören Braudel, bu yapıları sözcüklerin ve edimlerin hapsedildiği zorlayıcı çerçeveler olarak ele alır. Onun alışlagelmiş vurgusu, tamamen kültürün ötesinde bulunan yapısal determinizmedir ve bu determinizmde insan etkileyenden ziyade etkilenen durumundadır (Clark, 1985/2013:244-245).

Hatırlanacağı gibi, Febvre ve Berr tarih için rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak üzere üç nedensellik kategorisi öne sürmüşlerdi ve düzeylerin birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlaması ve karşılıklı etkilşim ve ilişki içinde olması gerektiğini vurgulamışlardı. İşte, metodoloji konusunda Braudel de nedenselliğe ilişkin bu üçlü bölünmeyi onlardan devralır, ancak onlardan farklı olarak, tarihsel ölçek açısından bu üçlü bölünme arasındaki farklılıkları tartışır. Braudel'e göre rastlantı, olaylar tarihine, yani yüzeysel dalgalanmalara, tarih akıntılarının güçlü sırtlarında taşıdığı köpük yığınlarına dönüşür. Toplumsal tarih, gruplar ve gruplaşmalar tarihi ise, zorunluluk kategorisini oluşturur. Bunun içine, yapı ve konjonktürü, ağır devinimiyle hızlıyı birleştiren kolektif yazgı ve genel eğilimler girer. Nedensellikte son kategori olan mantık ise, Braudel için, çevresiyle ilişki içinde bulunan insanın algılanamaz tarihidir, bu tarih hemen hemen sürekli bir tekrardan oluşur (McLennan, 1981/2007).

Görüldüğü gibi, Braudel tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesiyle, köklere ilişkin anlatıdan ya da bir ulusa ait önemli tarihlerin anlatısından, zamanın koşullarıyla ilgili (konjonktürel) olan nicelikleri, dizileri, bükülmeleri belirleyip tablolaştıran, çok çeşitli tarzlarda karşılaştırmalar yapıp tekrarları ve kalıntıları ortaya çıkarmaya çalışan, olayın zamanından döngüleri, konjonktürleri, yapıları ve buhranları belirlemeye yarayan bir toplumsal zamana geçiş yapmıştır. Böylece Braudel, olayla ve siyasi tarihle hiçbir ilgisi bulunmayan salınmaları ve geniş ölçekli hareketleriyle, derin katmanları ve yavaşlıklarıyla yeni bir tarihsel zaman anlayışı ortaya koymuştur (Hartog, 2000:229-230).

Bu noktada Braudel, ne kadar yavaş olursa olsunlar tüm yapıların değişime tabi olduğu bilincinin kazandırılmasını, tarihçilerin toplum bilimlerine yaptıkları özel bir katkı olarak görür. Hem bölgeleri hem de disiplinleri birbirinden ayıran sınırları reddeden Braudel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi tarihi bir total tarih halinde

bütünleştirmeyi istemiştir. İşte, Braudel'in tarihi bütüncül ve geniş ölçekte görme arzusunun en çarpıcı örneğini oluşturan *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* okuru, tarihte zaman ve mekanın taşıdığı önem konusunda başka hiçbir tarihçinin yapamadığı kadar bilinçlendirmiştir. Söz konusu çalışmada İspanyol İmparatorluğu değil, Akdeniz'in kendisi kahraman konumundadır ve iletişimde mesafelerin taşıdığı önem çok sık bir şekilde vurgulanmıştır. Bununla birlikte, Braudel'in bu çalışmasından önce de fiyatlar tarihi alanında tikel konular birkaç yüzyılı kapsayacak şekilde incelenmiştir. Aynı zamanda, sanat ve edebiyat tarihçileri de kültür alanındaki uzun vadeli değişimleri incelemiştir. Ancak, çevre, toplum, ekonomi, kültür, siyaset ve olaylar arasındaki karmaşık etkileşimle, uzun zaman incelemesini birleştirmek Braudel'in bu çalışmasıyla ilk defa gerçekleşmiştir ve bu onun kişisel bir başarısıdır. Braudel, tarihsel zamanı coğrafi zaman, toplumsal zaman ve bireysel zamana ayırarak ve uzun zamanın önemini vurgulayarak pek çok tarihçiye farkındalık kazandırmıştır (Burke, 1990/2010:84-86).

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası'ndan sonra Braudel'in en önemli çalışması olan *Maddi Uygarlık*, üç ciltten oluşmaktadır. Bu çalışmasında da aynı *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda olduğu gibi tarihin üç katlı bir inşası söz konusudur. Tarihsel sürecin her bir katmanı diğer katmanlarla hem etkileşim halindedir hem de onları açıklar niteliktedir (Sönmez, 2010). *Maddi Uygarlık: Gündelik Hayatın Yapıları* (1967/2004a) adlı I. ciltte, Braudel'in insanların en yavaş değişen alanı olarak öne sürdüğü neredeyse hareketsiz ve donuk bir tarih olan gündelik yaşam alanı; *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları* (1979/2004b) adını taşıyan II. ciltte, pazar adını verdiği mübadele alanı, çok ağır bir hızla ilerleyen kurumsal yapılar; *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı* (1979/2004c) adını taşıyan III. ciltte ise, Braudel tarafından en hızlı değişen alan olarak nitelendirilen kapitalizm, ekonominin uluslar arası biçimleri ve otorite üstünlükleri anlatılmıştır. *Akdeniz ve Akdeniz*

Dünyası gibi büyük ölçekli olan bu çalışmanın temel argümanı, büyük değişimlerin yalnızca global terimler çerçevesinde açıklanabileceğidir ve aynı *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda olduğu gibi yine bu çalışmada da zihinsel rutinlere pek yer verilmez.

Modernliğin, eskil toplum düzenini tüm dünya çapında nasıl çürütüp parçalayabildiği, karşısındaki engelleri nasıl aşabildiği ve bunu aştıktan sonra, modernlikten niçin sadece birkaç ayrıcalıklı insan topluluğunun yararlanabildiği soruları, Braudel'in söz konusu kitabının temel sorunsalıdır. Geçmişte kalan yüzyıllar için genel bir teori değil, bir model ya da global bir bakış açısı bulmaya çalışan Braudel (1975/2007b), 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar sadece birkaç ülkede insanların yaşamlarının ilerleme gösterdiğini söyler. Ancak, Braudel ilerleme sözcüğüyle hızlı ve kesintisiz bir büyümeyi kastetmez. Burada ilerleme, uzun bir zaman diliminde ağır ağır oluşan ve sert geri dönüşlerle kesintiye uğrayan bir gelişmeyi imler. Bu ilerlemenin 1750'lere kadar doğal afetlerden ve beklenmedik olaylardan etkilendiğini belirten Braudel, uzun zaman dilimlerinde bu ilerleme yürüyüşünün iktisadi krizlere karşın, insan gruplarının inisiyatifiyle ve sayısız çeşitlilikte bilinmeyen yollarla korunduğunu öne sürer.

Ona göre her ekonomi, toplum ve uygarlık, içsel olarak üyelerince eşitsiz biçimde bölünen kendi başına bir dünyadır. Bu yüzden, benzerlikler, farklılıklar, tekrar eden yönler ve hiyerarşiler açığa çıkarılmalıdır. Bu açığa çıkartma, her bir mekanizmanın önce parçalanmasını, ardından tekrar bir araya getirilmesini içerir.

Braudel, maddi yaşamı her şeyin kökeni olarak görür ve bu maddi yaşamın çok eski düzenlerden, miraslardan, başarılarından oluştuğunu öne sürer. Kitabında bilinçli olarak maddi yaşam kavramını sıklıkla kullandığını belirten Braudel, söz konusu kavramın ampirik süreçler, tekrarlanan eylemler, eski yöntemler, köyün kentten ayrılışı gibi çok eski çağlardan beri kuşaktan kuşağa aktarılıp süregelen çözümleri gösterdiğini belirtir. Maddi

yaşamın atılım dönemleri de vardır ve bunlar düzenli bir biçimde ama ağır ağır ortaya çıkmışlardır.

Günlük yaşamın daha ayrıcalıklı ve daha yüksek bir düzeyini anlatmak için iktisadi yaşam kavramını kullanan Braudel, bu kavramın ticaret, ulaşım, sanayileşmiş ülkeler ile sanayileşmemiş ülkeler arasındaki, zengin ve yoksul arasındaki, parasal ve para öncesi ekonomiler arasındaki ilişkileri içerdiğini belirtir. Braudel'e göre insan, iktisadi koşulların içine hapsedilmiştir ve bu hapisinin içinde bilinçsiz bir mahpustur. Birtakım koşullar tarafından desteklenen gruplar ya da uygarlıklar bu mahpusluktan kurtulabilmiştir. Ancak bu kurtuluş, diğerlerine zarar vererek mümkün olmuştur. Braudel, böyle bir gelişmenin sonsuza dek kurbanların üstünde yükseleceğini öne sürer.

Kapitalizm kavramını 1870'lerde kullanıma girdiği için çağdaş bir deyim olarak niteleyen Braudel, bu kavramın 20. yüzyılın başlangıcından itibaren hem siyasi hem sosyal hem de bilimsel tartışmalarda kendisine çok fazla taraftar bulduğunu vurgular. Kapitalizmi, geçmiş iktisadi yaşamın öncü bir kolu olarak gören Braudel, ilk dönemlerinden beri bu kavramın rasyonelliğin ve modernliğin bir göstergesi olarak kabul edildiğini öne sürer. Ancak, Braudel'e göre yeni doğan kapitalizm, iktisadi yaşamın tümünü kapsamaz. Çünkü ona göre, en az üç alan ya da üç düzey vardır: "Temel gereksinimlerle ilgilenen, çok yaygın ve kısa vadeli *günlük yaşam*; hesaplanan, düzenli bir biçimde birbirine bağlanan kurallar ve doğal gereksinimler sistemi olarak ortaya çıkan *iktisadi yaşam*; iktisadi ya da maddi tüm yaşam biçimlerine müdahale eden daha yetkinleşmiş bir düzey olan kapitalist mekanizma" (Braudel, 1975/2007b:169).

Çalışmasında iki olası yaklaşım olduğunu belirten Braudel, bu yaklaşımlardan ilki, insanın kazananlara bakarak diğerlerinin, yığınların ve onların tarihlerinin çerçevesini kısa zamanda çıkarabildiği alışılmış yoldur. Diğer yaklaşım ise, tarihin canlı, geveze

kayıtlarını bir kenara bırakıp, altta olan yığınların kendilerinin ön plana çıkartıldığı yoldur ve Braudel kitabında bu ikinci yaklaşımı benimsediğini vurgular (Braudel, 1975/2007b).

Öte yandan, Braudel'in toplum ve kapitalizm kavramlarını kullanımına ilişkin Marks'la benzerliklerinin olduğu öne sürülmektedir. Braudel, yüksek bir gelişme düzeyindeki her toplumun ekonomi, politika, kültür ve toplumsal hiyerarşi şeklinde çeşitli bileşenlere ayrılabilceğini ve ekonominin yayılmış bir durumda olduğundan ancak diğer bileşenler açısından ele alınarak anlaşılabilceğini savunur. Yani, burada eylem ve etkileşim söz konusudur. Bunun yanı sıra Braudel, maddi yaşamla uygarlığı bütünleştirmiştir. Hem maddi yaşamla hem de kültürel olguların nasıl karşılıklı ilişkiye girdikleriyle ilgilenir. Meta, simge, yanılsama, fantazy ve zihinsel modellerin bir bileşimi olan uygarlıklar böyle yürür ve maddi yaşamın en derinlerine işleyen bir düzen kurulur. Kapitalist ekonomik örgütlenme, tüm maddi ve kültürel yaşama yayılır. Braudel'in buradaki düşüncesi, kendi içinde kapitalist üretim tarzına ilişkin değildir, ekonomik örgütlenmenin birbirini tamamlayan bir dizi kültürel olguyu –uygarlığı- zorunlu kıldığı fikri söz konusudur. Braudel, kapitalizm kavramıyla ticaret sistemlerini, faiz getiren sermayeyi ve yüksek maliyetin kademelerini imler, ancak ticaret sermayesinin kendi başına bir üretim tarzı oluşturmadığını düşünür. Braudel için, sermaye malları, yenilenmiş üretim sürecinin bir parçasıdır. İşlenmeyen bir orman ya da kullanılmayan bir hazinedeki para ona göre sermaye olmaktan çıkmıştır (McLennan, 1981/2007). Marks'ın tersine, Braudel'e göre kapitalizm tek bir sınırlı kaynaktan meydana gelmemiştir. Kapitalizmde toplum, ekonomi, siyaset, kültür ve medeniyetin hepsi birden rol oynamıştır (Burke, 1990/2010). Bu noktada McLennan, Braudel'in kullandığı terminolojinin tam anlamıyla Ortodoks olmadığını, Marsizmin ne olduğuna ilişkin yeterli bilgisinin

olmadığını ve bu nedenle Marks'la birtakım benzerlikleri olmasına karşın, onunla kalmakta isteksizlik gösterdiğini öne sürer (McLennan, 1981/2007).

Son olarak, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması Annales Okulu'nun en büyük başarısı olarak kabul edilse de, söz konusu çalışmanın bütüncül tarihe tümüyle ulaşamadığına ilişkin birtakım eleştiriler söz konusudur. "Kitabın üç kısmı arasında fiili bağların kurulamadığı, Braudel'in üçlü zaman ölçeğinin beşeri ilişkilerin tam bir değerlendirmesini veremediği öne sürülmüştür" (Clark, 1985/2013:246). Diğer bir ifadeyle, söz konusu çalışmada farklı yaklaşımların birbiriyle bütünleşemedikleri, "kitabın üçüncü ve son bölümünü oluşturan siyasal anlatının, ilk iki bölümdeki coğrafi ve ekonomik panoramadan büyük ölçüde kopuk olduğu" (Tosh, 1984/1997:107) iddia edilmiştir. Ayrıca, Braudel, kendisinin total tarih olarak adlandırdığı tarih çeşidiyle ilgilendiğini vurgulamasına karşın, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında – Müslümanlık ve Katoliklik II. Felipe döneminde bariz bir önem taşımasına rağmen – inançlar, tutumlar, değerler ya da kolektif zihniyet hakkında çok fazla bir şey söylemediği için, Bloch ve Febvre'in çizgisinden büyük ölçüde ayrıldığı görülmektedir (Burke, 1990/2010).

Söz konusu çalışmaya diğer bir eleştiri, Bloch ve Febvre'in iradeciliğinin (voluntarism) tam karşıtı olan Braudel'in belirlenimciliğine (determinism) ilişkin olarak yapılmıştır. Braudel'in Akdeniz dünyasının, insanların denetleyemeyecekleri bir dünya olduğu öne sürülmüştür. Hatta bazı eleştirmenler daha da ileri giderek söz konusu çalışmayı, insanların olmadığı bir tarih şeklinde betimlemişlerdir. Çünkü, Braudel bu çalışmasında ve diğer yazılarında sık sık hapisane benzetmesini kullanarak, insanların hem uzun süreli fiziksel ortamın hem de kendi zihinsel çerçevesinin bir mahkümü olduğunu vurgular. Braudel, Bloch ve Febvre'den farklı olarak, yapıların insan eylemlerini

kısıtladığını, fakat aynı zamanda mümkün de kıldığını kabul etmez. Ona göre insan, uzak kökenlerin devasa ağırlığı altında ezildiği için, kendisinin pek fazla değiştiremeyeceği bir kadere mahkumdur. Burke'ye göre bu eleştiri, Braudel'in insan ilişkilerini, engin mekanlar ve uzun süreler çerçevesinde algılamasına izin veren kuşbakışı bir konumdan ele almasının bir bedelidir ve bu bedel onun insan varlıklarının önemini yabana atması şeklinde tezahür etmiştir (Burke, 1990/2010:82-83).

Braudel tarihsel açıklamalarını, olayın ve bireyin rolünü önemsemeden yapı ve konjonktüre dayandırarak yapmasına ilişkin ve tarihe bu kadar uzaktan bakıldığında insanın tarihteki rolünün ve eylem özgürlüğünün göz ardı edildiğine ilişkin eleştiriler almasını, dünyaya ilişkin bir perspektif sorunu olarak görür. Bu noktada Braudel, “bir çarpışma, devlet adamlarının bir buluşması, önemli bir söylev, başat önemde bir mektup gibi dramatik ve kısa eylemleri” (Braudel, 1969/1992:32) imleyen bu özde geçici ama hareketli parlak yüzeyin –olayın- olaylar tarihine saplanıp kalan tarihçiler için önem taşıdığını vurgular. Braudel, bireysel özgürlüğün gözden kaçırılması konusuna ilişkin eleştiriye ise, özgürlüğün farklı yüzyıllarda farklı anlamlar taşıdığını ve bu durumda bu kavramı nasıl yorumlayacağımız sorusunu sorarak karşılık verir. Bunun yanı sıra, ekonomik ve toplumsal birimlerin özgürlüğünün bireylerin özgürlüğünden ayırt edilmesi gerektiğini belirten Braudel, bu konuda şöyle der: “Tutunabileceği yollar anlamında 1571’de İspanya’nın özgürlüğü neydi? II. Philip ya da gemileri, müttefikleri ve ordusu arasında demir atmış durumdaki Avusturyalı Don John ne dereceye kadar özgürdüler? Bu sözde özgürlüklerin her biri bana küçücük bir ada, neredeyse bir hapisane gibi geliyor” (Braudel, 1965/2007c:183). İnsanın eylem sınırlarının darlığının belirtilmesinin, tarihte bireyin rolünü inkar etmek anlamına gelmediğini vurgulayan Braudel, insanın sadece iki ya da üç darbe vurmak seçimiyle karşı karşıya olduğunu ve tüm seçim hakkının sadece bu

kadar olduğunu bilerek, insanın darbeleri gereken güçlülükte vurabilip vuramayacağına dikkat çeker. Braudel bu noktada gerçek eylem adamının kim olduğunu tanımlar. Gerçek eylem adamı, “üzerindeki kısıtlamaları doğruya en yakın kesinlikle ölçebilen, bu kısıtlamalar içinde kalmayı ve hatta kaçınılmaz olanın ağırlığından yararlanmayı seçen ve kendi gücünü de aynı yönde uygulayan kişidir” (Braudel, 1965/2007c:184). Tarihin hakim akıntısının tersi yönünde harcanan bütün çabaların başarısızlığa mahkûm olacağını öne süren Braudel, bu yüzden bireyi çok fazla söz sahibi olamadığı uzun-dönemin sonsuz perspektiflerine bağımlı ve hapsolmuş olarak görür. Tarihsel analizde, her zaman için uzun sürecin kazandığını ve ana akıntıya –uzun sürece- uyum gösteremeyip silinip yok olan sayısız olay gibi, uzun sürecin bireyin özgürlüğünü ve şans faktörünü de ciddi bir şekilde kısıtladığını öne sürer: “Anladığım biçimiyle tarihsel açıklama, her zaman sonunda galebe çalan uzun zamandır. Bir olaylar kalabalığının, kendi akımı içinde sürüklemeyi başaramadığı her şeyin inkarcısı olarak, kuşkusuz insanların özgürlüğünü ve bizatihi tesadüfün payını sınırlamaktadır” (Braudel, 1949/1990:400). Bu noktada, kendisinin yapısalcı bir karaktere sahip olduğunu, bu yüzden de, olay ya da olayların aynı alanda gruplaşmalarından ibaret olan kısa dönem konjonktürünün kendisini cezp etmediğini belirten Braudel, tarihçinin yapısalcılığının günlük olana, en somut ve yok edilemez olana, bizzat yaşamın kaynaklarına yönelik olduğunu ve bunun diğer beşeri bilimlerde karşımıza çıkan fonksiyonel ilişkilerin matematiksel soyutlamalarına yönelik olan yapısalcılıkla aynı şey olmadığını vurgular (Braudel, 1965/2007c).

II.2. Ara Sonuç

Traian Stoianovich (akt. McLennan, 1981/2007:188-191), T. S. Kuhn ve G. H. Nadel’e atıfta bulunarak, tarihyazımına ilişkin birbirini izleyen üç paradigmanın

bulduğunu öne sürer. Birinci paradigma, tarihin bir ahlak dersi olduğu inancına dayanan örneksel paradigmadır. Bu paradigmanın Yunanlılardan Machiavelli'ye kadar egemen olduğunu belirten Stoianovich'a göre, örnek nitelikteki kamu hizmetleri ve ahlaki kusursuzluk, söz konusu paradigmada tarihin merkezini ve konusunu oluşturmuştur. Geçmişle ilgili her kaniya metodolojik kaynak çalışmasının bir temel oluşturduğu düşüncesinin, tarihçileri ahlaki ve sosyal yorumculardan ayıran bir kriter olduğuna ilişkin düşünceye bu paradigmada henüz rastlanmamaktadır. Belgesel kaynakların eleştirel bir şekilde incelenerek belirli tarihsel sekansların oluşturulduğu paradigma, ikinci paradigmadır ve Stoianovich bunu anlatsal (Rankeci) ya da gelişimsel paradigma olarak adlandırır. Son paradigma ise, yapısal-işlevsel paradigmadır ve bu paradigmanın hikaye anlatmaktan kaçınması, problem çözmeye ve sistematik açıklamaya odaklanması en belirleyici özelliğini oluşturmaktadır. Bu noktada Stoianovich, yapısal-işlevsel paradigmanın Annales Okulu'yla temsil edildiğini ve yeterli bir tarihsel çalışmanın ancak bu paradigmayla mümkün olabileceğini öne sürer.

Stoianovich'in öne sürdüğü paradigmalara ilişkin tespitlerinin yerinde olduğu söylenebilir. Çünkü, bilindiği gibi, 19. yüzyıla kadar tarih, siyaset kurumuna odaklanarak sadece siyasi olgulara yönelmiş, savaşların ne zaman, nerede ve kimler arasında yapıldığına ilişkin araştırmalarla sınırlı tutulmuştur. 19. Yüzyılda sanayinin gelişmesiyle birlikte, tarih bu sefer de ekonomi kurumunun belirleyiciliği altındaki araştırmalarla sınırlandırılmıştır. Tarihin ve toplumsal koşulların ekonomiye göre nasıl şekillendiğine ilişkin tarih araştırmalarının öne çıktığı 19. yüzyılda, tarih yine tek boyutlu, tek bir etkenin belirleyiciliği altında ele alınıp incelenmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra artık, krallar tarihinin devri kapanarak onun yerine toplum tarihi geçmiştir. Tarih anlayışında büyük bir değişimin gerçekleştiği bu dönemde tarihte tek bir etkenin belirleyici olduğunu

savunan eski anlayış aşularak, tarihsel olgular olduğu nedenler içerisinde bir bütün olarak ele alınmaya başlanmıştır. (Carr ve Fontana, 1980/1992:36-38). Söz konusu anlayışın aşılmasında, şüphesiz Annales Okulu tarihçilerinin etkisi büyük olmuştur. Nitekim, “Modern tarihin en devrimci grubu” (Jones, 1972/2007:334) olarak nitelendirilen Annales Okulu, sorun odaklı ve bütüncül bir tarih yaklaşımını benimseyerek, “toplumsal, iktisadi ve niceliksel tarih bakımından diğer ülkelerin tarihçileri için ilerici ve zirvede bir grup görünümünü taşımıştır” (Le Roy Ladurie, 1968/2007:231).

Dünyanın hem kapitalist hem de sosyalist kanadını etkilemiş olan Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları, ağırlıklı olarak modern öncesi dünya üzerine olmuştur. Iggers (1997/2003:64) bunun nedenini, Annales’in bilimsel ve teknolojik beceriler üzerine inşa edilmiş bir Batı uygarlığının üstün niteliklere sahip olduğu inancından ve sosyal bilim kuramının merkezi nitelikteki modernizasyon kavramından dikkate değer ölçüde uzak durmalarına dayandırır.

Yeni bir tarih türünü inşa etmede, siyasal olaylar tarihinin egemenliğine karşı bir tutuma sahip olma, gerileksel ve karşılaştırmalı metot, disiplinler arası işbirliği, nicel metotlar ve uzun süreli değişim konularına önem verme gibi yeniliklerle özdeşleştirilen Annales Okulu tarihçilerinin sağladıkları başarı, müşterek amaçlarını gerçekleştirmede öncellerinden çok daha fazla ileri gitmelerine, hızlı yaygınlaşan ve diriliğini çok uzun süre koruyan bir harekete ısrarlı bir şekilde önderlik etmelerine dayanır. Burke, Annales’in en göze çarpan başarısını, tarihin geniş alanlar yelpazesinde hak iddia etmesini sağlaması olarak görür. Geleneksel tarihin dışarıda bıraktığı insan eylemleri ve toplumsal gruplar Annales’le birlikte tarihin alanına katılarak tarihçinin gezindiği topraklar genişlemiş ve dolayısıyla tarih araştırmalarında yeni metotlar geliştirilmiştir. Annales tarihçilerinin coğrafya, sosyoloji, psikoloji, dilbilim, ekonomi gibi diğer disiplinlerle işbirliğini altmış yıl

boyunca geliştirip tahkim etmelerini ise, Burke, toplum bilimlerinin tarihinde eşî bulunmayan bir fenomen olarak değerlendirir (Burke, 1990/2010). Annales Okulu tarihçileri, tarihi siyasi olanla sınırlayıp ekonomik ve toplumsal olanı hapseden Rankeci yaklaşımın duvarlarını yıkarak tarih çalışmalarını özgürleştirmişlerdir. 20 yüzyılda karşımıza çıkan çok çeşitli tarihçilik anlayışlarının kök salmasına, Annales'in bu özgürleştirici işlevi ortam hazırlamıştır (Sönmez, 2010).

Tarihin yüzeyindeki olguların altında yatan yapıların ve eylem, faillik ve insani amaç arasındaki ilişkinin analizine odaklanan Annales Okulu tarihçileri, oldukça girift sosyolojik, ekonomik, kültürel, antropolojik, psikolojik ve dilbilimsel teoriler kullanmışlardır (Munslow, 2006:53). Çalışmalarında, insan bilimlerinin pek çok alanından yararlanan Annales Okulu tarihçileri, doğal olarak diğer disiplinleri de etkilemiştir. Özellikle coğrafyada, sosyolojide ve antropolojide bunu belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Ayrıca, Michel Foucault'nun düşünsel gelişiminde Annales Okulu tarihçileri önemli bir rol oynamıştır. Özellikle, Annales'in üçüncü kuşağıyla paralellik gösteren Foucault, tıpkı bu kuşak gibi tarihin konusunu genişletmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra, Foucault'nun arkeoloji ya da soykütüğü olarak adlandırdığı tarih çeşidi, Annales'in zihniyetler tarihiyle benzerlik gösterir. Çünkü, her ikisi de uzun süreli düşünce eğilimlerine büyük ağırlık vererek münferit düşünürlerle ilgilenmemişlerdir (Burke, 1990/2010).

Disiplinler arası tarihi temsil eden ve bölgesel ya da uluslar üstü bir tarihyazımını benimseyen Annales Okulu tarihçilerinin geçmişe yaklaşımları, "bireysel ve hususi olayları aşmak" (Skinner, 1985/2013:30) çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu okul, zaman ve mekan boyutunda çok geniş bir çeşitlilik gösteren sentezler yaparak tarihsel bakış açısını hem zenginleştirmişler hem de karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmışlardır. Annales Okulu tarihçileri, tarihte hiçbir toplum tek başına

varlık göstermediğinden ve o toplumun sahip olduğu en önemli niteliklerinden pek çoğu aynı zaman dilimi içinde çok geniş bir alanda hüküm sürmüş olduğundan, geçmişteki hiçbir toplumun tek başına ele alınmaması gerektiğini savunmuşlardır (Tosh, 1984/1997).

Ayrıca, Annales Okulu tarihçileri ‘açıklama’ hakkında özel bir görüşe sahiptir. Onlar birçok Anglo-Sakson ekonomi tarihçilerinin kurak açıklama tarzını terk ederek, tarihin nesnesini büyük oranda genişletmişler ve yeni konular, yeni ilişkiler önermişlerdir. Bu durum, kaynakların çok yaratıcı bir kullanımına yol açmıştır (Forster, 1978). Örneğin, “Goubert’in kilise kayıtlarının araştırılmasına ilişkin yapıtı Annales’in yönteminin dinsel tarih gibi ya da geçmişteki cinsel davranış gibi konuların da başarılı bir şekilde ele alabileceğini göstermiştir” (Harsgor, 1978:4). Tarihsel düşünceyi derinden etkileyen Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları, siyasal araştırma alanı dışında kalan alanlara karşı duyulan çekingenlik ve şüpheyi ortadan kaldırarak tarihçilerin daha derin ve canlı bir tarihsel bakış açısına sahip olmalarını sağlamış ve tarihsel olaylar ele alınırken türdeş disiplinlerden yararlanmanın yolu açılmıştır (Clark, 1985/2013). Sözelimi, demografi, Annales Okul’unun uzmanlık alanlarından biri olmuştur. Bu noktada Forster (1978:66), “Annales Okulu’nun demografiye olan ilgisinin Fransa’nın İkinci Dünya Savaşı’ndan önceki nüfus problemlerinden dolayı ortaya çıktığını, ekonomiye olan ilgisinin ise, 1930’lardaki dünya ekonomik bunalımından dolayı kaynaklandığını” öne sürmüştür.

Antik Yunandan 19. yüzyıla kadar egemen olan geleneksel tarihyazımıyla, 20. yüzyılda Annales Okulu tarihçileriyle birlikte ortaya çıkan yeni tarihyazımı arasındaki farklılıklara ilişkin şimdiye dek söylenenleri, aşağıdaki tablolastırmayla bütüncül bir şekilde görebilmek mümkündür:

Tablo II.2.1:

Geleneksel Tarihyazımı ile Annales Okulu Tarihyazımının Karşılaştırılması

| Geleneksel Tarihyazımı (Antik Yunandan 19. Yüzyıla Kadar) | 20. Yüzyıldaki Tarihyazımı (Annales Okulu Tarihyazımı) |
|--|--|
| Tek boyutlu diyakronik zaman | Zamanda görecelik (zamanın çoğulluğu: coğrafi-toplumsal-bireysel zaman) |
| Kısa dönem | Uzun dönem |
| Siyasi tarih | Toplumsal tarih:İnsan etkinliklerinin tamamı |
| Devlet | Toplum içindeki insan |
| Olay merkezlilik | Sorun odaklılık |
| Anlatı | Açıklayıcı-analitik |
| Geçmişteki benzersiz tekil olaylar | Düzenlilikler, genellemeler, karşılaştırmalar |
| Uzmanlaşma ve sınırlılık | Total tarih: Birleştirici-sentetik bütünsel tarih |
| Dar kapsamlı tarih | Geniş kapsamlı tarih (özgürleştirilmiş tarih) |
| Sosyal bilimlerde ayrım ve sınırlar | Tüm sosyal bilimlerle işbirliği |

Yukarıdaki tabloya, her iki tarihyazımının tarihte nedensellik ilkesine ilişkin tutumları dahil edilmemiştir. Bunun nedeni, belirlenimci varsayımlara sahip oldukları ileri sürülen Annales Okulu tarihçilerinin, tarihte nedensellik konusuna ilişkin aslında farklı yönelimlere sahip olmalarıdır. Bu noktada, Burke (1990/2010:183), “Annales tarihçilerine ilişkin, insanın eylem özgürlüğünü yadsıdıkları şeklinde genel bir klişenin hakim olduğunu” belirtmekle birlikte, “özgürlük ve belirlenmişlik arasındaki çatışmada, Annales tarihçilerinin bölünmüş durumda” (Burke, 1990:109) olduklarını vurgular.

Bloch ve Febvre, “aynı koşullar söz konusu olduğunda, insanın istediği takdirde eylediğinden başka türlü de eyleyebileceği, insan varlıklarının tümüyle belirlenmiş olmayıp, içinde bulunan maddi, ekonomik, biyolojik, fiziki ve tarihsel koşulları

aşabileceği” (Cevizci, 1996:282) anlamına gelen iradecilik görüşüne sahiptirler. Buna paralel olarak Bloch, insanların kendilerini aşan sistemler tarafından sürüklenirken, bir yandan da tarihin hareketliliğinin ifadesini bulduğu rastlantı etkeniyle de karşı karşıya kaldıklarını belirtir. Yani, Bloch için insan yaşamında zorunluluklar değil, olabirlikler söz konusudur. Tarihte nedensellik konusuna ilişkin olarak Bloch, olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasını, insan idrakının sezgisel bir ihtiyacı olarak görür. Bu ihtiyacın tarih alanında bir bilgi aracı olarak kullanılabilmesinin koşulunu ise, eleştirel bir bilinçlenmeye dayandırır. Bir olayın nedeninin, araştırmacının bakış açısına göre belirlendiğine dikkat çeken Bloch’a göre, tarihçi de aynı bir fizikçi ya da biyolog gibi ‘niçin’ ve ‘çünkü’ ile düşünür. Ancak tarihçi, adeta bir mantıkçi postulatı ya da bir sorgu hakimi alışkanlığı şeklinde tek neden saplantısına takılırsa, bu tutum tarihinin tarihsel olayları açıklamasının önünde bir engel işlevi görür. Tarihte tek neden saplantısını, değer yargısı aramanın sinsi bir biçimi olarak gören Bloch, tarihsel olguların çoğul ve karmaşık yapıya sahip olduğunu, aynı zamanda özleri gereği psikolojik olgular olduğunu, bundan dolayı tek bir nedenle açıklanamayacaklarını vurgular. Bloch’a göre, “bazen nihai sonuç, birbirinden bağımsız öylesine çok neden zincirinin buluşmasına bağımlı hale gelir ki, hiçbir öngörü yapılamaz” (Bloch, 1949/2013:117). Bunun yanı sıra, hem fiziksel bir olgu hem de sosyal bir olgu karşısında insanlar daima aynı tepkileri gösterip aynı ruh halini paylaşmazlar. Çünkü, Bloch’a göre, doğadaki en büyük değişken insanın kendisidir. Bu nedenle, “başka alanlarda olduğu gibi tarihte de nedenler önceden veri olarak kabul edilemezler. Araştırılmaları gerekir” (Bloch, 1949/2013:221).

Bloch gibi Febvre için de, zorunluluklar değil, yalnızca olabirlikler vardır. “Febvre kendisini coğrafi determinizmin tüm biçimlerinin karşısına koyar ve bunun yerine olasılıkçılığı izler ve çevrenin dış dünya hakkındaki vahşi olgular kadar, verili anlamların

aracı olduğu düşüncesini vurgular” (Clark, 1985/2013:229). Belli bir çevrenin dayattığı koşullara insanın çeşitli tepkiler verebileceğini öne süren Febvre, bu konuda şu örneği verir: “Bir ırmağı toplumun biri engel olarak görürken, başka bir toplum bir yol olarak görebilir. Kolektif tercihi belirleyen etken, son analizde fiziksel çevre değil, insanlardır. İnsanların hayat tarzları ve tutumlarıdır. Buna dinsel tutumlar dahildir” (akt. Burke, 1990/2010:44). Zaten Febvre’in Marks’tan kesin bir şekilde ayrı düşmesine neden olan etmen tam da bu noktada karşımıza çıkar. Marks’ın ekonomik determinizmini aydınlatıcı bulmayacak kadar da iradeci olan Febvre, toplumdaki iki grup arasındaki şiddetli mücadeleyi “yalnızca ekonomik olmayıp, aynı zamanda bir fikirler ve duygular çatışması olarak betimler” (Burke, 1990/2010:42). Febvre’den sonraki Annales kuşağı ise, tarihsel değişimde amaçsal beşeri eylem ögesini yok sayarak daha determinist bir bakış açısını benimsemişlerdir. Nitekim, Annales’in ikinci kuşağı içinde yer alan Braudel’de coğrafi belirlenimcilik karşımıza çıkar.

Braudel, en önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, idare ettikleri ekonomi ve kurumlarca belirlendiğini ve bu ekonomi ve kurumların ise, büyük ölçüde iklim ve coğrafyanın zorunluluklarıyla şekillendiğini öne sürer. Braudel’e göre bunun anlamı, tarihçilerin, hükümlerandan önce dağların önce geldiğini kabul etmeleri ve tarihçilerin bu temel olgunun içerimleriyle başa çıkabilmeleri için hem determinist hem de sosyolojik bir bakış açısına sahip olmaları gerektiğidir (Skinner, 1985/2013:30-31). Braudel’in coğrafi yapılarla yoğunlaşarak insanı tarihten bir şekilde dışlaması yoğun eleştirilere neden olmuştur. Braudel’de karşımıza çıkan coğrafi belirlenimcilik, aslında onun tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesini benimsemesine dayanır. Söz konusu olan zaman görüşünün temelleri ise, Febvre ve Berr’in belirledikleri nedensellik kategorisinde karşımıza çıkar. Febvre, Berr ile birlikte tarih için rastlantı, zorunluluk ve mantık olmak

üzere üç nedensellik kategorisi öne sürmüşlerdir. Nedenselliğin rastlantı, zorunluluk ve mantık düzeylerinin birbirleriyle rekabet etmek yerine, birbirlerini teorik olarak tamamlaması ve karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde olması gerektiğini vurgulamışlardır. İşte, metodoloji konusunda Braudel de nedenselliğe ilişkin bu üçlü bölünmeyi onlardan devralır, ancak onlardan farklı olarak, tarihsel ölçek açısından bu üçlü bölünme arasındaki farklılıkları tartışır. Braudel'e göre rastlantı kategorisi, olaylar tarihine denk düşer, yani yüzeysel dalgalanmalara, tarih akıntılarının güçlü sırtlarında taşıdığı köpük yığınlarına dönüşür. Toplumsal tarih, gruplar ve gruplaşmalar tarihi ise, zorunluluk kategorisini oluşturur. Bunun içine, yapı ve konjonktür, ağır devinimiyle hızlıyı birleştiren kolektif yazgı ve genel eğilimler girer. Nedensellikte son kategori olan mantık ise, Braudel için, çevresiyle ilişki içinde bulunan insanın algılanamaz tarihidir, bu tarih ise, hemen hemen sürekli bir tekrardan oluşan jeo-tarihe denk düşer (McLennan, 1981/2007).

Nitekim Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında, söz konusu çalışmasının her birinin kendi içinde bütünsel bir açıklama denemesi olan üç bölüme ayrıldığını belirtir. Birinci bölüm, insanın onu çevreleyen ortamla ilişkileri içindeki hemen hemen hareketsiz bir tarihe ayrılmıştır. Bu tarih akmakta ve değişmekte, yavaş sıklıkla ısrarlı geri dönüşlerden ve sürekli olarak yenilenen devrelerden meydana gelmektedir. Hemen hemen zaman dışı olan ve cansız nesnelere temasta olan bu tarih jeo-tarihtir. Burada, uzun süreli olan coğrafi bir zaman söz konusudur. Çalışmanın ikinci bölümünü, toplumsal yapıların incelendiği konjonktürel tarih oluşturur. Neredeyse hareketsiz olan jeo-tarihin üstünde yükselen bu yavaş ritimli tarih, grupların ve gruplaşmaların tarihi olarak devletleri, toplumları, ekonomileri içine alan toplumsal tarihtir. Üçüncü bölüm ise, geleneksel tarih olarak adlandırılan olay tarihine ayrılmıştır. Bireyler düzeyindeki bu tarihi Braudel, bir yüzey çarpıntısı, med-cezirlerin güçlü hareketleriyle meydana gelen dalgalar,

hızlı ve sınırlı salınımları olan kısa süreli tarih şeklinde betimler. Bu şekilde Braudel, tarihi kat kat düzlemler halinde parçaladığını ve böylece tarihsel zamanı coğrafi zaman, toplumsal zaman ve bireysel zaman şeklinde ayırd ettiğini vurgular (Braudel, 1949/1989:XVII-XVIII). Braudel için tarihsel zamanın bu düzlemleri, aynı Febvre ve Berr'in öne sürdüğü nedensellik kategorileri arasındaki ilişkiye sahiptir. Coğrafi, toplumsal ve bireysel düzlem, birbirleriyle rekabet etmek yerine birbirlerini tamamlarlar, karşılıklı etkileşim ve ilişki içindedirler.

Görüldüğü gibi Braudel'de, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı karşımıza çıkar. O, öne sürdüğü bu üç farklı zamanı, Bloch'dan devraldığı karşılaştırmalı yöntemi kullanarak tarihsel zaman içinde karşılaştırır. Braudel, aynı Bloch ve Febvre'de olduğu gibi, geçmiş ve bugün arasındaki diyalektiği vurgular. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının yanı sıra, *Maddi Uygarlık* adlı çalışmasında da tarihin üç katlı inşası söz konusudur. Tarihsel sürecin her bir katmanı diğer katmanlarla hem etkileşim halindedir hem de onları açıklar niteliktedir. Geçmiş ve şimdiki zaman birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatırlar. Dolayısıyla, Braudel'de tarih, sürenin diyalektiği olarak karşımıza çıkar (Sönmez, 2010:87-89).

Braudel'in zamanda görecelik düşüncesi, 19. yüzyılın tek boyutlu ard arda gelen (art zamanlı) çizgisel bir tarihsel zaman anlayışının tersine, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısını imler ve onun bu düşüncesi, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden tam anlamıyla bir kopuşu ifade eder. Tarihsel zamanın çeşitlilik içerdiğini öne süren Braudel, olayların içinde geçtiği dönemin, salt eylemin gerçekleştiği zamana odaklanarak incelenmemesi gerektiğini vurgular (Sönmez, 2010:84-85). "Göreceli tarihsel zaman algısından çıkan anlayışa göre, tarih gelip geçici olan birey ve yapılarla değil evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak

değerlendirmelidir. Bu, kımıltısız hareketsiz zamandır -longue duree-” (Braudel, 1963/1996:26). Çünkü, ona göre, an ile yavaş akan zaman arasındaki canlı, samimi ve sonsuza kadar tekrarlanan zıtlık, toplumsal gerçeğin merkezinde bulunur. Braudel, insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını, vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53).

Annales’in üçüncü kuşağına geldiğimizde ise, eğilimin yeniden iradecilik yönüne kaydığını görürüz. Okuma alışkanlıkları ya da evlilik stratejileri gibi çok çeşitli konulara yönelen bu kuşaktaki tarihçiler, Braudel’in tersine, bireylerin sahip olduğu kendi dünya görüşlerinin bir mahkümü olmadığını savunarak, bireylerin toplumsal baskılar karşısındaki direnişleri üzerinde yoğunlaşmıştır (Burke, 1990/2010).

Öte yandan, Annales Okulu ile Maksizim arasında bir yakınlık bulunup bulunmadığına ilişkin farklı görüşler ortaya atılmıştır. Peter Burke (1990/2010), geleneksel siyasi tarihin egemenliğine karşı bir mücadele içinde olan Annales’i, Marksistler’in sadece bir müttefiki olarak değerlendirir. Hem Annales’in hem de Marksistlerin yaptıkları tarih çalışmaları arasında bir yakınlık bulunduğunu, her ikisinin de yapılara ve uzun süreye ağırlık verdiğini, totaliteyi kavramaya çalıştıklarını, ancak yine de Annales’in Marksist olmadığını öne sürer. Benzer şekilde, Eric Hobsbawm (1999/2009), olaylar tarihinin ötesine geçip, içerik ve yöntem bakımından yeni bir tarih bilimi yerleştirmeyi hedefleyen Annales Okulu ile çeşitli ülkelerdeki Marksist sol arasındaki ilişkiyi dostça ve işbirliğine dönük olarak niteler. Kendilerinin farklı bir yol izlemelerine karşın, söz konusu okulun kurulu düzene muhalefet niteliğinde bir tarih anlayışı geliştirmelerinden dolayı bu okulun insanlarına derin bir saygı duyduklarını belirten Hobsbawm, Annales Okulu’nun özgün katkılarda bulunan herkese kucak açan bir okul olmasını, bu okulun en güçlü yanlarından birisi olarak görür. Ayrıca, İngiltere’de sıradan insanların –alttakilerin- tarihiyle uğraşan

Marksistlerin dikkatini zihniyet problemine çekmekte, Georges Lefebvre'in *Büyük Korku* adlı çalışmasının çok büyük bir etki yaptığını da vurgulayan Hobsbawm, bunun ötesinde aynı Burke'nin (1972/2007) öne sürdüğü gibi, bu okulla aralarında bir yakınlık bulunmadığını, Annales Okulunun Marksist olmadığını öne sürer. Buna karşın, R. Mousnier ve R. Pillorget, tarihsel materyalizmin dogmalarıyla Annales'in uyum gösterdiğini belirtir. McLennan ise, sadece Bloch'u ideoloji konusunda Marksist teoriye yakın bulur. Bloch'un "*French Rural History* (Fransız Kırsal Tarihi) adlı çalışmasında, toplumsal ilişki terimiyle, onun öncelikle sınıf ilişkilerini ve çatışan ekonomik hedefleri kastettiğini" (McLennan, 1981/2007:200) öne sürer. Yine, Bloch'da yol gösterici somut ilkelerin idelaist değil, materyalist olmasından dolayı ve aynı zamanda sosyal teori ve tarih, kaynak çalışması ve metodolojik anlık bileşimi, onun gerçekçi bir düşünür olduğunun kanıtları olarak gören McLennan'a göre, Bloch Durkheim'dan ziyade Marks'a yakın bir düşündürdür. McLennan'ın tersine, Burke, ekonomik tarihe çok ilgi duymasına rağmen Bloch'un Marks'ı değil, Durkheim'ı benimsediğini öne sürer. Braudel'in yaklaşımını ise, bir çeşit kültürel materyalizm olarak değerlendiren McLennan, onun sınıf farklılıklarının varlığını kabul etmesine rağmen, bunu merkezi bir şekilde kullanmadığını ve uzun dönemli yapısal perspektifinde sınıf mücadelelerine yer vermediğini belirtir. Bunun yanı sıra McLennan, Braudel'in Marsizmin ne olduğuna ilişkin yeterli bilgisinin olmadığını ve bu nedenle Marks'la kalmakta isteksizlik gösterdiğini öne sürer (McLennan, 1981/2007). Febvre'in ise, Marks'tan ayrı düşmesi keskin bir şekilde aşikardır. O, toplumdaki iki grup arasındaki şiddetli mücadeleyi "yalnızca ekonomik olmayıp, aynı zamanda bir fikirler ve duygular çatışması olarak betimler" (Burke, 1990/2010:42). Aynı zamanda, Marks'ı aydınlatıcı bulmayacak kadar da iradecidir. Özetle, genel olarak Annales tarihçileri ve

Marksistler arasındaki yakınlık, sadece egemen siyasi tarihe muhalif olmaları ve ona alternatif olacak yeni bir tarih paradigması ortaya koymalarıyla ilişkilendirilmektedir.

Son olarak, Annales Okulu'nun tarihsel bakışa kattığı tüm yenilik ve zenginliklere karşın, olumsuz olarak görülen birtakım özelliklere sahip olduğu da öne sürülmektedir. Annales'e yöneltilen eleştirilerden ilki, siyasi tarihi ihmal ettiklerine ilişkindir. Burke'ye (1990/2010:148-149) göre, Bloch'un çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda söz konusu eleştiri yersiz kalmaktadır. Örneğin, Bloch, *Feodal Toplum* adlı çalışmasında bir yönetim biçimi olarak feodalizmi uzun uzun tartışır ve Batı Avrupa'nın uğradığı Müslüman, Macar ve Viking işgallerine geniş bir şekilde yer verir. Buna karşın, Febvre'in çalışmaları dikkate alındığında bu eleştiri yerinde bir eleştiridir. Çünkü, Febvre her zaman siyasi tarihi sert bir şekilde eleştirerek zihniyetler tarihi ile din tarihine odaklanmıştır. Braudel'e geldiğimizde, onun *Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının yapısal kısımları imparatorluklar ve savaş örgütlenmesine ilişkin kısımlar içerse de, o, siyasi ve askeri olaylar tarihinin en yüzeysel tarih çeşidi olduğunu vurgulayarak siyasi tarihe öncelik vermemiştir. Öte yandan, Harsgor (1978:4), "Braudel'in Akdeniz'inde ilk defa yüzen okuyucunun yalnızca yeni bir tür jeo-tarih keşfetmekle kalmadığını, aynı zamanda ağdalı bir dilin denizinde de yüzdüğünü" öne sürer. Harsgor'a (1978:10) göre, "Annales'in bakış açısıyla tarihi anlamaya çalışan bir okur, politika, diplomasi, anayasal yapı, savaşlar, beden siyaseti, hâkim gruplar ve sosyal hiyerarşiler hakkında bir şeyleri öğrenmesi konusunda güçlüklerle karşılaşmaktadır. Çünkü okuyucu, tarih, ekonomi, sosyoloji ve uygarlıklar denizinde adeta kaybolmuş gibidir." Bunun yanı sıra, Annales Okulu'nda tarihin uzun zaman aralığı ile uygarlığın dönemi kastedilir. Uygarlığın döneminin zamansal niteliği, tarihi olayın zamansal niteliğini içine alır ve onu aşar. Bununla birlikte, olayların zamansal birliğini olanaklı kılan da yine uygarlığın bu uzun

zamansal aralıdır. Uzun zaman aralığı tarihin bütünlüğünü olanaklı kılan kavramsal bir çerçeve olarak iş görür. Ancak, insan olaylarının tekliğini dikkate almadığı için bu çerçeve eleştirilmiştir. Annales Okulu'na yönelik eleştiriler, onların bütüncül bir bakışa sahip olmalarından dolayı yapılmıştır. Örneğin, Trevor Roper, onların yapmaya çalıştığı büyük tarih türüne, zaman zaman insani güçlerin ötesinde görüldüğü şekilde eleştiri yöneltmiştir (Harsgor, 1978:8-9).

Annales Okulu tarihçilerinin çalışmaları coğrafi açıdan Fransa üstüne yoğunlaşmaktadır; kronolojik açıdan ise, 1500'den 1800'e uzanan tek bir döneme, yani Fransa'nın erken modern dönemine yöneliktir. Annales Okulu tarihçilerinin sadece Ortaçağ ve erken modern döneme odaklanması, onların tarih yaklaşımının ayrıksı olarak nitelendirilmesine ve dolayısıyla bireylere ve olaylara yeterince önem vermemeleri nedeniyle yoğun bir şekilde eleştirilmelerine neden olmuştur (Burke, 1990/2010). Ancak, Annales Okulu tarihçilerine en büyük eleştiri, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur'den gelmiştir.

III. BÖLÜM: TARİHTE NEDENSELLİK İLKESİ BAĞLAMINDA ANNALES OKULU TARİHYAZIMI VE TARİHSELÇİ TARİHYAZIMININ ELEŞTİRİSİ

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünü tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı argümanlarının Walter Benjamin ve Paul Ricoeur'ün bakış açısından, tarihte nedensellik ilkesine getirdikleri açıklamalar bağlamında eleştirisini içermektedir. Nedensellik ilkesi bağlamında tarih felsefesinde metodoloji problemini konu edinen bu çalışmanın sonuç bölümünde, farklı yönelimlere sahip iki karşıt metodoloji olarak konumlandırılan tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı perspektifleri karşılaştırmalı bir analize tabi tutularak tüm çalışma genel olarak değerlendirilmiştir.

Alman düşünür ve kültür tarihçisi Walter Benjamin'in tarihselci tarihyazımını eleştirisi, Dilthey'in öne sürdüğü empati düşüncesine yöneliktir. Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, tamamen taraflı bir şekilde galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik ve sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci yaklaşımı eleştirir.

Benjamin'e göre, tarih, egemenler tarafından fetihlerin ya da kazanımların aşamalı bir birikimi olarak görülmesine karşın, mağluplar ya da ezilenler için tarih, binlerce yıldır süregelen bir mağlubiyetler ya da felaketler dizisidir. Bu nedenle Benjamin için tarih, ezilenlerin bakış açısından ele alınıp anlaşılmalıdır. Ezilen sınıfları tarihin öznesi olarak gören Benjamin, şimdiye kadar ezilenlerin geleneği olarak tarihin, egemen sınıflarca ezilenlere karşı daima bir baskı ya da hükmetme aracı olarak kullanıldığını ve böylece ezilenlere karşı binlerce yıldır uygulanan tahakkümcü ya da yok sayıcı bakış açısının,

kurulu ve resmi düzene bir meşruluk ve konformizm kazandırmaya çalıştığını vurgular. Bu noktada Benjamin, tarihi kesintisiz bir ilerleme olarak gören bu tahakkümcü geleneğin kesintiye uğratılmasının yolunu, ezilenler tarafından, geçmişten beslenen bir şimdi'nin zamanında gerçekleşecek olan devrimci bir müdahalede görür. Bu devrimci müdahalenin ortaya çıkabilmesi ise, montaj tekniğinin tarihe uygulanmasıyla, yani şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın yakalanıp hatırlanmasıyla mümkündür.

Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur ise, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu ve en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını iddia etmiştir. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan Ricoeur, tarihin anlatsal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatsal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatsal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatsal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, Ricoeur için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi

olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

III.1. Paul Ricoeur: Tarihte Nedenselliğin Anlatı Olarak Temellendirilmesi

İnsan varlığı ve zaman arasındaki kesintisiz ve karşılıklı ilişkiyi kendisine konu edinen düşünürlerden biri olan Paul Ricoeur (1913-2005), insan varlığının zamanın deneyimine varma açıklığının, ancak zamanın anlatisallaşması dolayımında mümkün olduğunu öne sürer. İnsan varlığındaki zaman bilincinin nasıl olduğunu araştıran Ricoeur, insan yaşamının anlatisallaşmasına odaklanarak, bu anlatisallaşmanın tarihi de kapsayacak şekilde genişletilmesinden yanadır. Zamanın ancak anlatı dolayımında deneyimlenebileceğini savunan Ricoeur, tarih ve kurguyu birleştirmeye çalışır (Kurtar, 2009:70-71).

Ricoeur için anlatı, olayörgüsünün kurulması/yaratılması anlamına gelir. Bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde amaçlar, nedenler ve rastlantılar ancak olayörgüsüyle bir araya getirilir. “Olayörgüsü çok sayıdaki ve dağınık olayları ‘birlikte kavrayarak’ bütün ve eksiksiz bir öykünün içine katar ve böylece bir bütün olarak ele alınan anlatıya bağlı kavranabilir anlamı şematize etmiş olur” (Ricoeur,1983/2007:16). Böylece, kavranılabilirlik şematize etme yoluyla gün ışığına çıkar. Bunun yanı sıra, anlatı, bilimsel tarihyazımının kullandığı kural koyucu usallıktan ayrılır. Çünkü, bu usallık daha çok şematizm içinde kök salmış bir kavrayış gücüne öykünmeyi amaçlar.

Ricoeur, insani olanı duyumsatabilmenin en açık tekniği olarak anlatı tekniğini görür. O, bu tekniğin tarihi hem insani kıldığını hem de anlatıcının hiç deneyimlemediği bir zamanı insan ölçeğinde dile getirebilmesinin olanağını sağladığını düşünür. Böylece,

tarihçi bir türden dil aracılığı ile geçmişi şimdide canlandırmanın olanağına sahip olur (Delice, 2011:123).

Çünkü, Ricoeur'e (2002/2008:89-90) göre, anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur. Anlatı yapmak, asıl olarak anımsamanın kurduğu temel gücün izini sürmektir. Anımsamak ise, akla-getirme denilen zihinsel çabanın çok ötesinde bir şeydir: “Temel olarak bir toplanma, kendimizin ardından gelme, öykülemeli kimlik diyebileceğimiz bir kimliği kendimize verme biçimidir” (Ricoeur, 2002/2008:89). ‘İnsan, kendi tarihinin kurduğu şeydir’ şeklinde ifade edilen Alman atasözüne göndermede bulunan Ricoeur, anlatının, eylemin kim’ini söylediğini belirtir. İnsanın kendisini hem konuşan hem de eylemde bulunan özne olarak anlaması, ancak kendisini anlatmasıyla mümkündür. Ricoeur anlatma gücünü, günlük dilin en basit kullanımlarından, tarihsel anlatı ve kurmaca anlatının biçimlerine kadar yayılan bir pratik olarak görür. Ona göre, “anlatı yapmak olayları, durumları, niyetleri, rastlantıları, ama aynı zamanda anlatılan bir öykünün kahramanları olarak kişilikleri olayörgüsü biçiminde bir araya getirmektir” (Ricoeur, 2002/2008:89).

Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatsal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatsal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatsal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğine sahiptir. Anlatıyı, “zamanın bir bekçisi ya da koruyucusu” (Rifat, 2008:55) gibi gören Ricoeur, tarihyazımı ile kurmaca anlatının yapısal bir benzerliğe sahip olduğunu ve gerçeklik gerekliliği arasında hem tarihyazımında hem de kurmaca anlatıda derin bir yakınlık bulunduğunu öne sürer. Ona göre, anlatsal işlevin yapısal benzerliğinin ve anlatsal yapıtın gerçeklik

gerekliliğinin nihai hedefi insan deneyiminin zamansal niteliğidir. Her anlatsal yapıtın sergilediği dünya her zaman zamansal bir dünyadır. “Zaman ancak anlatsal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür, buna karşılık olarak da anlatı ancak zamansal deneyimin özelliklerini gösterdiği ölçüde anlamlı hale gelir” (Ricoeur,1983/2007:23). Diğer bir ifadeyle Ricoeur (1983/2007:108), “insan deneyiminin zamansal niteliği ile bir öyküyü anlatma etkinliği arasında salt rastlantısal değil, kültürler ötesi bir gereklilik biçimi sunan karşılıklı bir bağıntı” bulunduğunu düşünür.

Ricoeur’e göre, dilin, zamansal deneyimi belli bir görünüme büründürüp yeniden biçimlendirmesi ölçüsünde zamansallığın dile taşınması olanaklıdır. Ricoeur için, bu sav döngüsel bir niteliğe sahip olmasına karşın, o, söz konusu döngünün kısır, tükenmiş ve gereksiz bir yineleme olduğu anlamına gelmediğini (Ricoeur,1983/2007:111), daha çok, düşüncüyü birçok kez aynı noktadan ama farklı yükseklikten geçiren sonu olmayan bir sarmal –spiral- şeklinde olduğunu (Ricoeur,1983/2007:140) öne sürer.

Burada, asıl olarak Ricoeur’ün amacı, zaman ve anlatı arasındaki karşılıklılık ilişkisini göstermektir. Bu noktada Ricoeur, zamanı, kozmolojik zaman ile yaşanmış zaman olmak üzere ayırt eder. “Kozmolojik zamanın şimdisi olmadığı için, bu zaman insanı yok eden bir zamandır. Buna karşın, yaşanmış zaman şimdide var olur” (Rifat, 2008:56). Diğer bir ifadeyle, Ricoeur, şimdiye sahip olan, insanın deneyimlerinin zamanını yaşanmış zaman; içinde anların sürekliliği olan, şimdisi olmayan evrenin zamanını ise, kozmolojik zaman olarak adlandırır ve yaşanmış zamanı, kozmik zamana kazımaya çalışır. Bunun ise, ilk olarak tarih ve edebiyata ilişkin çalışmaların akla geldiği anlatı ile olanaklı olabileceğini düşünür. Çünkü, Ricoeur, anlatıyı zamanın düzenleyicisi olarak görür ve ona göre zaman ancak anlatı aracılığıyla anlamlı bir bütünlük kazanabilir. Bu noktada, tarih alanında anlatının kaçınılmaz olduğunu öne süren Ricoeur, tarihsel zaman ve zamanın

biçimlendiricisi olarak gördüğü anlatı kavramlarından hareketle tarihe ilişkin bir sorgulamaya girişir (Acar, 2008:1-2).

Yaşanan zaman, kozmik zaman üzerine tarih aracılığıyla yazılır. Daha açık bir ifadeyle, birbirinden farklı ve ayrık olan yaşanan zaman ve kozmik zaman arasında bir dolayım sağlanabilmesi için tarihsel zamana ihtiyaç vardır (Ricoeur, 1985a:263). Çünkü, “tarih kurgusal karakteri ile zamanı yeniden biçimlendirmekte, doğa zamanının anlatsal olmayan özelliğine anlatı bir karakter kazandırmaktadır. Böylelikle şimdisi olan zamanı (yaşanmış zamanı) şimdisi olmayan zamanın (bilimsel ya da fiziksel zaman) içine yüklemektedir. Bu da imgelemin dolayımı ile gerçekleşmektedir” (Delice, 2011:123). Yaşanan zamanın, tarih aracılığıyla kozmik zaman üzerine yazılması, “kozmetik zamanın ölçümlerinin ya da zamanı bölmesinin silinişi ile gerçekleşmektedir. Bu silinme, zamanın deneyiminin (yaşantısallaşmasının) kozmik zamanla kurduğu bir tür ilişkidir” (Kurtar, 2009:93).

Ricoeur için zamansallık, anlatının dolaylı söyleminin -zamanın imgesel dönüşümlerinin- aracılığını gerektirir. Çünkü, Ricoeur’ün temel varsayımı, “zamanın düşünülen değil, anlatılan (öykülenen) zaman olacağı ölçüde, anlatıyı zamanın gardiyanı saymaya” (Ricoeur, 1984/2013:399) dayanır. Anlatılan/öykülenen zaman, Ricoeur için kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevini görür. Bu noktada Ricoeur, “zamanın aporilerine anlatının yanıtının uygun olduğunu ve zamanın, olayörgüsünün ağlarına takılarak yakalandığını” (Ricoeur, 1984/2013:447) belirtir.

Zamansallık ve anlatsallık arasında karşılıklı olarak birbirini destekleyen döngüsel (dairesel) bir özellik bulunduğunu öne süren Ricoeur, anlatsallık ve zamansallık arasındaki karşılıklı ilişkiyi incelemek için önce Augustinus’un *İtirafı*’ndaki zaman

kuramını –zaman çözümlemelerini-, ardından da Aristoteles’in *Poetika*’sındaki olayörgüsü-mythos- kuramını ele alarak birbirinden bağımsız ve birbirinden farklı olan iki girişle bu savını serimlemeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur, anlatisallığın merkezinde birlik ve çeşitlilik sorununun bulunduğunu öne sürer ve bu sorunu bize birbiriyle çatışan iki yorum üzerinden göstermeye çalışır.

Augustinus *İtiraflar*’da, Tanrı’nın ebedi mevcudiyetine karşın, insan bedeninin tamamlanmamış olduğunu, şimdinin geçici bir kırılması ve patlaması olması bakımından insan varoluşunun bir uyuşmazlık, bir dağılma –dispersion- olduğunu öne sürer. Buna karşın, Aristoteles’in *Poetika*’sında karşımıza çıkan, varoluşun yeniden anlatıldığı tragedya kuramı, onu bir birliğe kavuşturmanın yolu olarak görülür. Bu noktada, Ricoeur, zamanın uyumsuzluğu ve öykünün uyumu karşıtlığı bağlamında anlatisallığı ele alır ve her tarihinin bu karşıtlığın yol açtığı sorunla karşılaştığını öne sürer (Kearney, 2008:143-144).

Zamanın paradokslarını irdeleyen Augustinus, zamanın özneliliğini araştırır, buna karşın Aristoteles ise, anlatının kavranabilir düzenleniş yanını araştırır. Her bir kuramın, öbürünün ters görünümünü ürettiğini öne süren Ricoeur, Augustinus’un zaman kuramındaki uyumsuzluğun, ruhu oluşturan uyumluluk arzusunu yalanladığını, buna karşın Aristoteles’in kuramının olayörgüsünün biçimlendirilmesi süreci içinde uyumluluğun uyumsuzluğa göre üstünlüğünü kurduğunu belirtir. İşte Ricoeur’e göre, *İtiraflar* ile *Poetika* arasındaki karşılaştırmanın ana ilgi odağını, bu uyumluluk ile uyumsuzluk arasındaki ters ilişki oluşturur (Ricoeur,1983/2007).

Augustinus (2005:211) zaman kuramında, yaşanmışların şimdiki zamanı, şu an yaşananların şimdiki zamanı ve ileride yaşanacakların şimdiki zamanı olmak üzere zamanı üçe ayırmakta ve bu üç zamanın insan ruhunda var olduğunu öne sürmektedir. Ricoeur’e (1984/2013:21-22) göre, Augustinus’un zaman kuramı kozmolojik zaman kavrayışını

psikolojik zaman kavrayışıyla ikame edememiştir. Augustinus'un zaman kuramının en büyük başarısızlığı olarak bunu gören Ricoeur, Augustinus'un tinin gerilmesinden yayılımın ve zamanın ölçüsünün ortak ilkesini türetmeye çalıştığı için başarısız olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, Augustinus'un zaman kuramı, ölçünün zamanın özgün niteliği olduğu, yani zamanın ölçülebilir olduğu görüşünü dışlamaktadır.

Zamanın, hareketten farklı bir şey olduğu için bir cismin hareketi olamayacağını öne süren Augustinus'un, *İtiraflar*'ındaki "eğitimli bir insana güneşin ve ayın hareketlerinin zamanı oluşturduğunun söylendiğini işittim ve ben bunu kabul etmedim" (Augustinus akt. Ricoeur, 1984/2013:22) şeklindeki alıntıya yer veren Ricoeur, Augustinus'un sadece zamanı başlıca bu iki gezegenin döngüsel hareketiyle basitçe özdeşleştiren görüşü kabul etmemekle yetindiğini ve Aristoteles'in *Fizik*'te çok daha incelikli olarak dile getirdiği, zaman hareket değildir ama "harekete dair bir şeydir" (Aristoteles akt. Ricoeur, 1984/2013:22) düşüncesini gözden kaçırdığını vurgular. Augustinus gibi Aristoteles için de zaman hareket değildir, ancak Aristoteles hareket olmadan zamanın olamayacağını öne sürerek Augustinus'un zamanın ölçüsünü tinin gerilmesinde arama düşüncesini geride bırakmıştır. Augustinus'un zaman kuramı "öncelik ve sonralık yani ardışıklık ilişkisi şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek kavramlarına, dolayısıyla bu kavramlar üzerinde gelişen yönelme ve uzama diyalektiğine yabancıdır" (Ricoeur, 1984/2013:34).

Ricoeur'e göre, Augustinus'un zamana ilişkin ölçünün ilkesini sadece tinin gerilmesinden türetmeye çalıştığı için uğradığı bu başarısızlık, zaman sorununu dünyadan, evrenden, doğadan hareketle ele alma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, Augustinus'un zaman kuramının tanımadığı dünyanın zamanının belirgin bir hale gelmesini sağlamak için Ricoeur, Aristoteles'e yönelir. Öncenin ve sonranın başlangıcı

olan an, Aristoteles'in zaman kuramının temel parçasını oluşturur. "Bu ayrıca ölçülebilir ve sayılabilir iki an arasındaki aralıktır. Bu açıdan an kavramı, zamanı zamanın temeli söz konusu edildiğinde harekete bağımlıdır" (Ricoeur, 1984/2013:35). Bununla birlikte, Aristoteles geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı, sadece an'ın ve öncelik-sonralık ilişkisinin bir belirlenimi olarak görür. Şimdiki zamanı konumlandırılmış bir an olarak gören Aristoteles, zamanın harekete bağımlılığı savını tehdit edeceği için, "şimdiki zamanı an'dan, geçmiş ve gelecek ilişkisini öncelik-sonralık ilişkisinden ayırtmamıştır" (Ricoeur, 1984/2013:39).

Aristoteles'in öne sürdüğü fiziğin zamanıyla Augustinus'un öne sürdüğü ruhun zamanını karşılaştıran Ricoeur, bunun sonucunda, "ruhun gerilmesinin tek başına zamanın uzayışını üretmediği gibi hareketin dinamiklerinin de tek başına üçlü şimdiki zamanın diyalektiğini üretmediği" (Ricoeur, 1984/2013:40) sonucunu ortaya koyar.

Çünkü, Augustinus'a göre zaman, yaratılan tüm şeylerle birlikte başladığı için, bu zaman, bütün yaratılmışların zamanı olan kozmolojik zamandır. Zamanın fiziksel tanımını yapan Aristoteles ise, bu fiziksel zamanın kavranılışının psikolojik koşullarını hesaba katmamıştır. Aristoteles, zamanın hareket olmadığını ve anları ayırt etmek, araları-fasılaları- saymak için bir ruh gerektiğini bilmesine rağmen, ruhun bu içerimi, zamanın 'önce olanla sonra olana göre hareketin miktarı' şeklindeki katıksız tanımında görülmez. Ricoeur, bunun nedenini, Aristoteles'in, zamanın, hareketi bir güç olarak -gücün entelekyası olarak- gören Fizik'in en yüksek ilkeleri düzeyine yükselmesini istememesinde görür (Ricoeur, 1984/2013:403). Diğer bir ifadeyle Aristoteles, zamanı, doğanın ilkesi mertebesine çıkarmaktan sakınarak, "bir ruhun, anları ayırt ederek ve durakları sayarak zamanın birliğini nasıl düşünebildiğini söyleyemez" (Ricoeur, 1984/2013:412).

Özetle, Ricoeur, Yunan ve İbrani olmak üzere Batı düşüncesinin iki arkaizmi olduğunu öne sürer. Bunlardan ilkini, Aristoteles'in *Fizik*'inin arka planında işittiğimizi belirtir. Aristoteles'e göre, zamanda olan şeyler zaman tarafından kuşatılmıştır ve onun 'zamanın içinde olmak' ifadesine getirdiği yorum, hareket miktarının anlamına açıklık getirmek içindir. Zamanın harekette miktar olması bakımından varlıkların zamanda olduğunu düşünen Aristoteles'e göre, varlıklar zaman tarafından miktar içinde olan şeyin yer tarafından kuşatıldığı şekilde kuşatılır ve bir yerde olan şey de yer tarafından kuşatılır. Zamanda olan her şeyin zaman tarafından kuşatıldığını ve zamanın eyleminden etkilendiğini savunan Aristoteles için, zaman kendiliğinden, daha çok bir bozulmuş nedendir, hareket miktarı olduğundan harekette var olan şeyi iptal eder (Ricoeur, 1984/2013:429-430).

İkinci arkaizmi ise, Augustinus'un fenomenolojisinin arka-planında işittiğimizi öne süren Ricoeur, Augustinus'un bizim sözlerimiz geçip gittiğinde kaim olan söz'ün sonsuzluğunu bir övgü tininde kutsadığını belirtir. Dolayısıyla, kaim olma gelip geçiciliğin işaretiyle damgalanmış bir zamansal deneyim bakımından bir nevi sınır-idea rolü oynar. Yarattılmış şeyler kalıcı olmayandır, daima kalıcı olan ise sonsuzluktur. Augustinus zamanı, dopdoluluğa oranla noksanlık olarak, diğer bir ifadeyle yoklukla/hiçlikle çevrelenmiş olarak düşünür. Ardından, Augustinusçu ruh kendisini kalıcı sonsuzluk ufku altında 'eşitsizlik diyarı'na sürgün edilmiş bulur ve Ricoeur'e göre bu şikayet kipindedir. Parçalanmış ruhun sızlanmaları burada hem basit bir mahlûkun hem de bir günahkarın sızlanmaları şeklindedir. Böylece, Hıristiyan bilinç kültürel sınırları aşarak sonlu insanın hüznünün ezgisini seslendiren büyük ağıtı hesaba katar. Bunun yanı sıra Augustinusçu ruh, daima daha az 'uzatılmış' ve daima daha fazla 'sıkıştırılmış' zamansallaşma düzeylerini - bu düzeyler sonsuzluğun, zamansal deneyimi düzeyler halinde hiyerarşik kılmak ve

böylece onu yürürlükten kaldırmaktan ziyade derinleştirmek için içeriden çalışabildiğine tanıklık eden- bir umut hamlesinde aşar. Ricoeur'e göre, sonsuzluk ve zaman üzerine Augustinusçu spekülasyona eşlik eden övgünün, şikayetin ve umudun arkasında 'kimsem oyum' şeklindeki İbrani söz bulunur. Bu sözün yorumlanması ise, sonsuzluğu, sabit bir şimdinin kalıcılığına indirgemeye kesinlikle imkan vermeyen bir anlam çeşitliliği sergiler (Ricoeur, 1984/2013:433-434).

Sonuç olarak, Augustinus'un zaman çözümlenmesi, Ricoeur'ün oluşturmak istediği 'insan zamanı'na gerekli olan desteği veremediğinden, Ricoeur, oluşturmak istediği 'insan zamanı'na gerekli olan desteği, Aristoteles'in *Poetika*'sındaki mimesis (yaratıcı taklit) ve mythos (olayörgüsü/senaryolaştırma) kavramlarına tutunup bunları daha da geliştirip derinleştirerek sağlar. Bir eylemi taklit eden yapıtlar oluşturma sanatında, olayörgüleştirmeyi başat kategori olarak konumlandıran Aristoteles, olayörgüsünü, bir eylemin mimesis'i olarak görür. Ricoeur ise, mimesis kavramını genişletip derinleştirerek onun üç ayrı anlamını ayırt eder ve ona göre her anlatı mimesis'in bu üç ayrı anlamını kendinde barındırır: "Eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön-kavrayışa yapılan gönderme; kurmaca dünyasına giriş ve son olarak da eylemin ön-kavranış düzeninin kurmaca aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesi" (Ricoeur,1983/2007:18). Eylem düzeni hakkında alışık olduğumuz ön-kavrayışa yapılan gönderme, ön biçimlendirmedir ve bu mimesis I'e karşılık gelir. Mimesis I'de bir olayı temsil etmede gerekli olan eylem tasarımını taşımak söz konusudur; kurmaca dünyasına giriş, biçimleniştir ve mimesis II'ye karşılık gelir. Mimesis II'de olayörgüleştirme yöntemleri, olayörgüsünün oluşturulması ele alınır; eylemin ön-kavranış düzeninin kurmaca aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesi, yeniden biçimlendirmedir ve bu da mimesis III'e karşılık gelir. Mimesis III'de karşımıza

çıkan “yeniden biçimlendirme sorunu, yapıtın dünyasıyla okurun dünyasının karşılaşmasıyla başlar“ (Ricoeur, 1984/2012:19).

Öte yandan, Ricoeur, dolaylı bir türeme bağı aracılığıyla, tarihsel bilginin anlatının anlaşılması olgusundan kaynaklandığını öne sürer. Dolaylı bir türeme bağı aracılığıyla tarih ile anlatı arasında bağ kurmak, tarihçinin düşüncesindeki yönelmişliği gün ışığına taşımak demektir. İnsan eyleminin temeldeki zamansallığına ve alanına dolaylı olarak ancak bu yönelmişlik aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia eden Ricoeur, pragmatik yeteneğimiz içinde türemiş biçimde kök salan tarihyazımının, insanın zaman içinde meydana gelen olaylara düzen vermesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Zamansal yapılandırmaların anlatı zamanına tarihyazımı tarafından eklenmiş olduğu düşüncesine paralel olarak, bu zamansal yapılandırmalar aracılığıyla tarihyazımı praksis alanına biçim verir ve böylece tarihyazımı, anlamını praksis alanını yeniden biçimlendirme içinde bütünleyerek varoluşun yeniden gözden geçirilmesi düşüncesine katkı sağlar (Ricoeur, 1983/2009:9-11).

Tarihin zamanı yeniden biçimlendirme yeteneği, onun eylem ve yaşam içine katılması, Ricoeur’e göre tarihteki gerçeklik sorununu gündeme getirir. Tarihteki gerçeklik sorunu ise, tarihin gerçeklik ve kurmaca iddiaları arasındaki *kesişmeli gönderme* sorunundan ayrı bir şey değildir. Yani, anlatının yeniden biçimlendirdiği zaman sorunu, gerçek anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki *kesişmeli gönderme* sorununun çözümüne bağlıdır. Ricoeur anlatsallık ve dildeki gönderme sorunu arasındaki ilişkiye dair görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

Bu sorunu bizi, gerçekten vuku bulmuş şeylerle uğraştığımızı iddia eden tarihle, kurgunun düzenine ait olan romanın kesişimine getirir. Gönderme, tarihin ve kurgunun birleşimini gerektirir. Göndermenin geçerliliğini açıklarken bir eğretileme analizinden ziyade, bir anlatsallık analizinin işime daha çok yarayacağını tahmin ediyorum. Şiirsel veya eğretisel bir söylemde gönderme yapısını saptamak zordur hep, fakat anlatsal bir söylemde –insan eyleminin

düzeninde- gönderme yapılan daha açıktır. Şüphesiz, insan eyleminin kendisi öyküler, semboller, ritüeller vs. gibi kurgusal öğelerle yüklüdür. Marx'ın *Alman İdeolojisi* 'nde belirttiği gibi, insanlar varoluşlarını praksis formunda ürettiklerinde bunu kendilerine kurmaca ve hatta din yoluyla temsil ederler. Herhangi bir şekilde sembolik olarak yapılanmamış bir praksis söz konusu değildir. İnsan eylemi her zaman göstergelerle ifade edilir, kültürel gelenekler ve normlar ışığında yorumlanır. Bu birincil yoruma veya insani eylemin aldığı bu şekle anlatsal kurgularımız eklenir daha sonra. Bu nedenle, anlatı zaten tanımlanmış bir şeyin yeniden tanımlanması, zaten yorumlanmış bir şeyin yeniden yorumlanmasıdır. Anlatıda gönderme yapılan, yani insan eylemi, hiçbir zaman ham ve dolaysız bir gerçeklik değildir, durmadan sembolize edilen ve yeniden sembolize edilen bir eylemdir. Bu nedenle anlatı, önceki sembolleştirmeleri yeni bir düzleme taşır ve bunu, duruma uygun olarak, ya onları tamamlayarak ya da patlatarak yapar. Hal böyle olmasaydı, örneğin edebi anlatı insan eylemi dünyasına kapalı olsaydı, edebiyat kendi halinde ve zararsız bir şey olurdu. Fakat edebiyat, insanlık tarihini ve insan praksisini okuma biçimimize meydan okumaktan hiç vazgeçmez. Bu bağlamda edebi anlatı, bilimin ve gündelik varoluşumuz içinde bizim de göz ardı ettiğimiz, dilin yaratıcı bir kullanımını içerir. Edebi dil, gündelik varoluşumuzu sorgulama gücüne sahiptir, sözcüğün tam anlamıyla edebiyat tehlikelidir (Ricoeur akt. Kearney, 2008:147-148).

Bu noktada Ricoeur, açıklamayı, anlatının anlaşılması -kavranması- olayına bağlamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur tarihsel bilginin anlatsal kavrayıştan dolayı olarak türediğini iddia ettiği için açıklama ve anlama arasındaki bağıntıları çözümler. Çünkü ona göre, zamanın yeniden biçimlendirilmesinde tarihsel anlatının katkısını sorgulamak, her şeyden önce tarihsel açıklama ile anlatsal anlama arasındaki bağıntının açığa çıkarılmasını gerektirir (Ricoeur, 1983/2009:10-13).

Daha açık bir ifadeyle Ricoeur, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında var olan metodoloji probleminde karşımıza çıkan açıklama ve anlama arasındaki ayrımı kaldırmaya, daha doğrusu açıklama ve anlamayı kaynaştırmaya çalışır. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur'e (akt. Rızvanoğlu, 2008:228) göre, "anlama ya da kavrama, yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamının kendini ifade ettiği her türlü göstergelyi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Açıklama ise, sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tespit edilmiş

olan göstergeleri kapsar.” Bunun yanı sıra, olayörgüsünde anlamak, “tam ve eksiksiz bir eylem içinde, koşullar, amaçlar ile araçlar, girişimler ile etkileşimler, baht dönüşleri ve insan eyleminden doğan istenmedik sonuçlardan oluşmuş çeşitli öğeleri bir araya getiren işlemi yeniden yakalamaktır” (Ricoeur,1983/2007:17) ve Ricoeur için, olayörgüsünde daha fazla açıklamak, daha iyi anlamak anlamına gelmektedir.

Ricoeur’de, anlama ve açıklama adeta iç içe geçmiş gibidir. Söylem alanı içinde anlama, açıklama ve yorum kavramları üretildiği takdirde, o zaman bunların hepsi anlam olarak anlaşılabilir. Aynı anlam evreni paylaşıldığı zaman karşılıklı anlamının ortaya çıkması söz konusu olduğundan, konuşan kişinin neyi söylemek istediğinin anlaşılmasıyla, sözcenin anlamının anlaşılması döngüsel bir süreci oluşturur. Bu noktada Ricoeur, anlama ve açıklama arasındaki diyalektik ilişkiyi açıklamak için, yorum terimini arabulucu bir terim olarak kullanır. Bu terimi, yazılı yaşam ifadelerinin yanı sıra, anlama ve açıklama sürecine de uygulayan Ricoeur, anlamadan açıklamaya doğru giden, ardından da açıklamadan anlamaya doğru işleyen diyalektik bir süreç düşüncesi ortaya koyar. Burada, Ricoeur’ün yazma ve okuma tasarımı karşımıza çıkar. Ricoeur için, bir metin, yazı tarafından sabitlenmiş söylemdir ve metin ile söylem birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu kabul, yazma ve okuma ilişkisi içinde metnin düşünülmesini sağlar. Metnin anlamının bir bütün olarak naif bir biçimde kavranması anlamadır ve bu durumda anlama sadece bir kestirimdir. Ardından, kavrama, anlamının karmaşık bir biçimi haline gelir. Başlangıçta sadece bir kestirim olan anlama, daha sonra, metnin nesnelleşmesiyle bağlantılı bir şekilde uzaklaşmaya yanıt veren kendinin kılma kavramıyla uyumlu hale gelir. Metnin ufkunun genişletilmesinin önkoşulu olan uzaklaşma, zamansallığın dışına çıkarma süreciyken; kendinin kılma, metnin göndermesini oluşturan bir dünyayı ortaya çıkarmanın gücüdür. İşte açıklama, anlamının bu iki ayrı düzeyi arasında bir araç işlevi görür. Anlam ile niyeti

birbirinden ayıran Ricoeur için, bir metnin anlaşılması, o metnin yazarına katılmak anlamına gelmez. Metnin sözlü anlamı yazı biçimine geçirildiğinde, metnin niyeti ve metnin örtük anlamı artık örtüşmez olur. Metin, hem kendi adına hem de okur adına konuştuğu için dilsizdir. Bu durumda, Ricoeur için, olayın nesnelleştiği metinden yola çıkarak yeni bir olay üretilmesi, anlamak demektir. Bir metnin doğru bir şekilde anlaşılması, yazarın niyetiyle çözülemeyeceği için, metnin anlamına ilişkin kestirimlerde bulunulur. Dilin eğretilmeli yapısı, kestirimin kaynağını oluşturur. Kestirimde bulunmak ise, metnin sözlü anlamının yorumlanmasıdır. Metnin sözlü anlamı, daima onun bütünlüğü içinde yorumlanır ve bütünü yorumlamak aynı zamanda ayrıntıları da yorumlamaktır. Metin, tekil bir bütündür ve bu bütün bir kerede bütünüyle görülemez, ancak başka yönleriyle görünebilir. Metindeki eğretilmeler ve simgeler, metnin anlamının gizil ufuklarını içerirler. Dolayısıyla, Ricoeur için bir metne ilişkin yorumlar sınırsızdır, bütün yorumlar eşittir ve metin olanak verdiği yorumlarla sınırlıdır. Bu noktada ise, açıklamadan anlamaya geçilir. Bu aşamada, okur ya gönderme yapılan dünyada askıda kalır ve bu durumda metin dünyasız bir varlık olarak görünür ya da metnin yeni durumundaki görünmez göndermelerin olanaklarını gerçekleştirir, bu durumda ise, okuma içinde yeni bir gönderme yaratılır. Ricoeur'ün okuma kuramında bu iki olanak da eşit şansa sahiptir ve okuma, insan eylemlerini de içinde barındıran metnin yazgısının tamamlandığı somut bir eylemdir (Rızvanoğlu, 2008:228-233).

Yukarıda görüldüğü gibi, tarihte metodoloji problemi, tarihte açıklama ve anlama problemini de beraberinde getirmiştir. Bu ise, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki yöntem sorununu imlemektedir. Bu noktada Ricoeur'ün amacı, anlama ve açıklamayı kaynaştırmaktır. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur'e (akt. Rifat, 2008:52) göre, "açıklama ile anlama birbirleriyle çatışmaz;

birbirlerinin yerine geçerler, sonunda da bir araya gelirler. Çünkü açıklama, sonuçta anlamaya yarar.” Bu noktada, Rifat (2008:52-55), Ricoeur’de anlamanın, açıklamaya oranla daha ağır bastığını belirtmekle birlikte, Ricoeur’ün yaklaşımının temelinde ‘daha iyi anlayabilmek için daha fazla açıklamak’ düsturunun bulunduğunu vurgular.

Tarihte metodoloji probleminin bağrında yer alan anlama ve açıklama sorunsalı, Ricoeur’ü, hem Annales Okulu’yla hem de mantıksal pozitivismle sıkı bir hesaplaşma içine sokmuştur. Ricoeur’ün buradaki temel savı, tarihyazımının anlatsal söyleme bağlı olduğu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatsal olduğudur. Bu savını serimlemek için öncelikle Annales Okulu’yla, ardından da mantıksal pozitivismle bir hesaplaşma içine giren Ricoeur, modern tarihin anlatı biçiminden uzaklaştığını vurgulayarak, bunun nedenini anlatsal tarihe karşıt bir tutuma sahip olan birbirinden bağımsız iki düşünce akımına dayandırır. Ricoeur’e göre, anlatsal tarihe karşı olan düşünce akımlarından birini Annales Okulu tarihyazımı temsil etmektedir. Bu tarihyazımı, epistemolojik olmaktan ziyade yöntembilimseldir ve tarihsel pratiğe daha yakındır. Anlatsal tarihe karşı olan diğer düşünce akımı ise, mantıksal pozitivism savlarından doğmuştur ve Annales Okulu tarihyazımının tersine, bu düşünce akımı yöntembilimsel olmaktan ziyade epistemolojiktir (Ricoeur, 1983/2009:12).

Felsefeyi, Hegel türü tarih felsefesiyle bir tutan Annales Okulu tarihyazımı, tarih felsefesine tam bir kuşkuyla bakar. Hegel’in tarihsel eylemin kahramanları olarak gördüğü dünya tarihinin büyük insanların yerine, toplumsal güçleri yerleştiren Annales Okulu tarihyazımı, tarihsel eylemi bireysel edenlere dağıtır. Siyaset tarihinin, toplum, kültür ve iktisat tarihinin lehine olacak bir şekilde görmezden gelinmesi, kişilerin bulunmadığı bir tarihi ortaya çıkarır. Kişileri bulunmayan bir tarih ise, anlatı olarak kalmayı başaramaz. Tarihte açıklamanın epistemolojik yapısı üstüne hiçbir düşünce öne

sürmeyen bu tarihyazımının gücü, tarihçi mesleğine çok sıkı bir şekilde bağlı oluşundan gelir. Alan çalışması yapan insanların ortaya koydukları yöntembilim, Annales Okulu'nun en iyi sunduğu özelliğidir. Annales Okulu tarihyazımının tersine, yeni-pozitivizm tarihteki açıklamayı bilimsel bilgiyle tanımladığı modellerle ölçer. Dolayısıyla, yeni-pozitivizmin çalışmaları yöntembilimden ziyade epistemolojiye bağlanır. Ricoeur'e göre, hem tarih felsefesine hem de tarihin anlatısal özelliğine karşı çıkmaları, bu iki heterojen düşünce akımının ortak özelliğini oluşturur. Annales Okulu tarihyazımıyla birlikte anlatının gerilediğini vurgulayan Ricoeur, bunun nedenini tarihin konusunun yer değiştirmesinden kaynaklandığını öne sürer. Çünkü, Annales Okulu tarihyazımıyla birlikte tarihin konusu eylem halindeki bireyden, bütünüyle ele alınan toplumsal olguya kaymıştır. Bunun yanı sıra, mantıksal pozitivizmle birlikte yine anlatının gerilemesi söz konusu olmuştur. Buradaki gerileme ise, anlatının anlaşılması ile tarihin açıklanması arasındaki epistemolojik kopuktan kaynaklanmıştır (Ricoeur, 1983/2009:15-16).

Bu noktada Ricoeur, tarihin anlatısal özelliğine karşı çıkan Annales Okulu tarihyazımının ve mantıksal pozitivizmin tarihsel olay ve tarihsel süreye ilişkin bakış açılarını irdeleyerek anlatının gerilemesini serimler.

Olayların tarihinin bir eleştirisi şeklinde karşımıza çıkan Annales Okulu tarihyazımı, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahiptir ve bu tutum tarihin anlatı özelliğini reddeder. Ricoeur'e göre, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere tarihsel olay kavramına ilişkin eleştirilmemiş iki sav bulunmaktadır. Ontolojik varsayıma göre, tarihsel olay, geçmişte gerçekten olup bitmiş şeyleri imler ve bu varsayım üç önemli özelliğe sahiptir. Gerçekleşmiş olma özelliği ile henüz gerçekleşmemiş olma özelliğinin birbirinden köklü bir biçimde ayrıldığı kabul edilmesi, bu özelliklerden ilkidir. Burada, geçmişte meydana gelmiş olan şeyin, geçmişin mutlak bir özelliği olduğuna inanılır ve dolayısıyla,

geçmiş yeniden oluşturmalarımızdan bağımsız olarak görülür (mutlak var olmuşluk). Ontolojik varsayımın bir diğer özelliği, tarihsel olayların alanının sınırlı olmasına ilişkindir. Tarihsel olaylar, geçmişte eylemde bulunan kişilerin eylemlerinin bilinmesi şeklinde görüldüğü için, ilgi sadece geçmişte eylemde bulunan insanlara yüklenen olaylar alanıyla sınırlandırılmıştır (mutlak olarak geçmiş insan eylemi). Ontolojik varsayımın son özelliği, olası iletişim ortamına ilişkin pratiğin alanındaki sınırlamanın bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Buna göre, iletişim kurma yeteneğimizi etkileyen mutlak ötekilik ya da farklılık kavramı, insanın geçmişi kavramına oluşturucu bir engel olarak eklenir. Uyumu ve anlaşmayı aramak, iletişim kurma yeteneğimizin bir özelliği olarak kabul edilir, ancak bu yetenek burada, yabancıнын yabancılığıyla bir meydan okuma ve bir engel olarak karşılaşır ve bu durumda o yabancıyı anlayabilme, yabancıнын yok edilemeyecek ötekiliğini kabul etmekle olanaklıdır (mutlak ötekilik) (Ricoeur, 1983/2009:17-18).

Ricoeur'e göre, bu üçlü ontolojik varsayıma sırasıyla mutlak var olmuşluk, mutlak olarak geçmiş insan eylemi ve mutlak ötekilik olmak üzere üçlü bir epistemolojik varsayım denk düşer. Bu noktada Ricoeur, tarihsel olay kavramına ilişkin eleştirel olmayan kendi yaklaşımının üstü kapalı önvarsayımlarını yüzeysel olarak sıralar. Olayın yinelenemez tekilliğini, yasanın tümelliğinin karşısına yerleştiren Ricoeur, gerek nedensel bağ, gerek işlevsel bağıntı gerekse istatistiksel olarak çok rastlanırlık olsun, olayın daima bir kez meydana gelen bir şey olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, mantıksal ya da fiziksel gerekliliğin karşısına pratik olumsuzluğu yerleştirir. Yani, olay başka türlü de gerçekleşmesi mümkün olan bir şeydir. Son olarak, Ricoeur'e göre, ötekilik epistemolojik karşılığını, her türlü oluşturulmuş modelden ya da değişmezden sapma kavramı içinde bulur (Ricoeur, 1983/2009:18).

Ricoeur, Raymond Aron'nun *Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnelliğin Sınırları Üstüne Deneme* adlı kitabında öne sürdüğü 'inceleme nesnesinin çözülmesi' savıyla, 'olayın mutlak özelliği' savını olumsuzladığını öne sürer. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur'e göre, Bloch ve Febvre tarafından 1929 yılında kurulan *Annales d'histoire économique et sociale* (iktisadi ve toplumsal tarih yıllıkları) den on yıl sonra yayımlanan söz konusu kitap, olayın gerçekten meydana gelmiş olma özelliği (olayın mutlak özelliği) savının çürütülmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Tarihsel nesnelliğin sınırlarını belirleyerek pozitivismi hedef alan 'inceleme nesnenin çözülmesi' savını öne süren Aron, bu savla, tarihinin geçmişe ilişkin olayların anlaşılmasında ve açıklanmasında yer alması ölçüsünde, mutlak bir olayın tarihsel söylemle kanıtlanamayacağını işaret eder. Bir yeniden-oluşturma olan anlama, basit bir sempatiden çok daha fazla bir şeydir ve kesinlikle doğrudan bir sezgi değildir. Aslına sadık kalarak yeniden üretebileceğimiz hazır bir tarihsel gerçeklik yoktur, ancak değerler, niyetler ve nedenlerin bir aradalığıyla tarihsel bir olgu kavranılabilir bir bütün içine katılır ve ancak bundan itibaren çok çeşitli yeniden-oluşturmalar, nesnelliği tekrarlanamayan canlı deneyimden ayıran kopukluğu göstermekten başka bir şey yapmaz. Aron'a göre, nesnenin çözülmesi daha eksiksiz olarak, nedensel düşünce düzeyinde gerçekleşir. Tarihte nedenselliğe ilişkin Aron ve Max Weber'in aynı düşünceyi paylaştıklarını belirten Ricoeur, her ikisi için de özelden özele bir ilişki şeklinde görülen tarihte nedenselliğin, geçmişe dönük bir olasılık aracılığıyla gerçekleştiğini vurgular. Mutlak tekilliğin eşdeğeri olmayan rastlantısallık, olasılık aşamasının en alt derecesinde bulunurken, fiziksel ya da mantıksal zorunluluktan ayrı olan uygunluk, bu aşamanın en üst derecesinde bulunur. Şeylerin içinde değil, sadece zihnimizde bulunan olasılık, nedensel ilişkilerin ve tarihsel çözümlerinin kısmi olma özelliğinden doğar. Bu nedenle, olasılığın tarihsel değerlendirilmesi, bilim adamının mantığından uzak, buna

karşın yargıcın mantığına yakındır. Aron'a göre, geçmişe ilişkin her türlü yazgı yanılısamasını yok edip tarih kuramını geleceğe dönük eylemin doğallığına – kendiliğindenliğine- açmak, felsefenin iddiasıdır. Ricoeur'e göre, Aron'un *Tarih Felsefesine Giriş: Tarihsel Nesnellüğün Sınırları Üstüne Deneme* adlı kitabında ulaştığı kesin sonuç, gerçekten meydana gelmiş şeylerin toplamı olarak görülen geçmişin, tarihçinin aslında ulaşım alanının dışında kaldığıdır (Ricoeur, 1983/2009:18-20).

Bunun yanı sıra, tarihçinin pratiğinin belirgin bir şekilde karşımıza çıktığı 1954 yılında yayınlanan *De la connaissance historique* (Tarihsel Bilgi Üstüne) adlı kitabında Marrou da, aynı Aron'un öne sürdüğü sava benzer bir sav ileri sürmüştür. Marrou'ya göre, tarihi bilme ötekinin tanıklığına dayandığı için, inanma yoluyla gerçekleşen bir bilmedir. Zihinsel bir serüven olan tarih, tarihçi için varoluşsal bir değerle donatılmıştır ve anlamını, değerini ve ciddiyetini buradan edinir. Dolayısıyla, bütün kişiliğiyle kendini bu zihinsel serüvene kaptıran tarihçinin anlama eylemi, onun bütün çalışmalarını kapsar. Böylece, anlama eylemi tarihin gerçekliği içine katılır. Ayrıca, Marrou için açıklama nesnel yan, anlama ise öznel yan değildir. Ona göre, öznellik bir hapisane, nesnellik de bu hapishaneden kurtuluş anlamına gelmemektedir. Çünkü tarih, hem geçmişin gerçekliği üstüne hem de tarihçinin tanıklığı üstünde yükselen çift bir gerçekliğe sahip olduğu için, öznellik ve nesnellik birbirleriyle çatışan değil, tam tersine, birbirlerini güçlendiren şeylerdir (Ricoeur, 1983/2009:20-21).

Marrou için, tarih bir bilme olduğundan ve tarihçi de tarihi bilmenin içinde yer aldığından, tarih ancak, tarihçinin geçmişle kuracağı ilişkiyle mümkün olmaktadır. Tarihi bilme çabası içindeki tarihçinin bu amaç için başvurduğu bütün yöntemler, tarihi bilme denkleminin parçasını oluşturduğundan, geçmiş sadece bir postulat olarak öne sürülebilir. Anlamlandırmalar ve değerler üstüne kurulu düzenli bir görüşü amaçlayan tarih, yaratıcı

özellik taşıyan bir çabanın sonucudur. Tarihçi, çağrıştırdığı geçmiş ile kendi şimdisi arasında bu çaba aracılığıyla bağıntı kurar. Dolayısıyla, Ricoeur için Marrou, Aron'un öne sürdüğü 'nesnenin çözülmesi' savında onunla birleşmektedir (Ricoeur, 1983/2009:21).

Tarihin, geçmişin anımsanması olarak tasarlanmasının hem Annales Okulu tarihyazımı hem de pozitivism tarafından yasakladığını belirten Ricoeur'e göre, tarih, tarihçinin geçmişle olan ilişkisiyse, tarihçi geçmişe eklenen, saf dışı bırakılması gereken bozucu bir faktör olarak ele alınamaz. Dolayısıyla, Ricoeur, tarihsel olgunun belgelerde gizlice varlığını sürdürdüğü ve tarihçinin tarihsel denklemin asalağı durumunda olduğu şeklindeki yöntembilimsel argümanı bir yanılısama olarak görür. Çünkü, Ricoeur'e göre, tarihte inisiyatif belgeye değil, tarihçinin sorduğu, tarihe ilişkin soruşturmada mantıksal önceliği olan soruya aittir. Marrou'nun çalışmasının, Aron'un 'kendinde geçmiş' önyargısına karşı savaşımına destek verdiğini belirten Ricoeur, söz konusu çalışmanın aynı zamanda Annales Okulu'nun anti-pozitivist eğilimiyle de bir bağlantı sağladığını öne sürer (Ricoeur, 1983/2009:22).

Ricoeur, Annales Okulu'nun anlama sorunsalına katkısının, Almanların anlama (verstehen) sorunsalından etkilenmiş olan Aron ve Marrou'nun katkılarından büyük ölçüde farklı olduğunu belirtir. Annales Okulu'nun anlama problemine büyük ölçüde yabancı kaldığını vurgulayan Ricoeur, bu okulla birlikte meslekten tarihçilerin yöntembilimiyle karşılaştığına dikkat çeker. Bloch'un *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmasını, Annales Okulu'nun en kuramsal denemelerinden biri olarak değerlendiren Ricoeur, Bloch'un bu çalışmasını, kendi meslekleri üzerine düşünen sanatkar incelemesi şeklinde nitelendirir. Söz konusu çalışmada Bloch tarafından Annales Okulu'nun üslubunun belirlendiğini öne süren Ricoeur, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmanın tarihyazımının çözümsüzlüklerine dikkat çektiğini ve "gündelik görevi üstüne

düşünmeyi her zaman sevmiş bir sanatkarın akıl defteri, ölçme cetveli ile tesviye aletini, kendini matematikçi olarak görmeksizin, uzun süre kullanmış işçinin cep defteri” (Ricoeur, 1983/2009:23) olmayı istediğini belirtir.

Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği adlı çalışmasında Bloch, anlatıların sadece ‘gönüllü tanıklar’ sınıfını oluşturduğunu düşünür ve arkeoloğun, iktisat ve toplumsal yapılar tarihçisinin kullandığı tüm izleri imleyen ‘istemeyerek yapılan tanıklıklar’ yardımıyla, bunların tarih üstüne etkisinin azaltılması gerektiğini savunur. Belgesel kaynakların sonsuz şekilde genişletilmesi, tanıklık kavramının belge kavramını da içermesinin sonucunda eleştiri, özü bakımından her türlü düzmeceye, sahteciliğe ve intihale karşı olan tanıklığın eleştirisi olarak, diğer bir ifadeyle gerçekliğin sınanması şeklinde karşımıza çıkar. Söz konusu çalışmada anlatı, tarihçinin yazdığı bir yapıtın yazımsal biçimi olarak değil, Bloch’un eleştirisini yaptığı tanıklık türlerinden biri olarak konumlandırılır. Bu tür tanıklık, okura bilgi vermeye yönelik, bilerek yapılmış tanıklıklar olarak ortaya konulur. Bloch’un döneminde, İngiliz araştırmacıların epistemolojisi neden ve yasa sorunlarına odaklanmasına karşın, iz kavramının tarihsel olayların ruhsal bir niteliğe sahip olması nedeniyle kendine özgü bir durum kazanarak, Bloch’un neden ve yasa sorununa karşıt olan tanıklık eleştirisine önem vermesine neden olmuştur. Bloch’a göre, toplumsal koşullar derin yapılar içinde ruhsal –zihinsel- özelliklere sahiptir. Tanıklık eleştirisi, ruhsal gerçeklikler üstünde çalıştığı için hem bir incelik sanatıdır hem de zihnin birkaç büyük işlemine özgü yöntemli pratiğe dayanan akılcı bir sanattır. Ricoeur, Bloch’un bu düşüncesini belge kavramının tanıklık kavramına boyun eğmesinin karşıt bir özelliği olarak değerlendirir ve onun tanıklık eleştirisinin ruhbilimsel-toplumbilimsel çözümlemenin adeta bir tutsağı şeklinde olduğunu öne sürer. Bloch’un, istatistik eleştirinin önemini gördüğü halde Max Weber ve Raymond Aron tarafından ele alınan olasılık

mantığının önemini göremediğini belirten Ricoeur, o dönemde olasılık mantığının tanıklığın eleştirisinden kaynaklanmadığını, tarihteki nedensellik sorunundan kaynaklandığının Bloch'un fark edemediğini iddia eder. Bir olayın meydana gelebilme şanslarının ölçülmesi, o olayın olasılığının değerlendirilmesi anlamına gelir. Bloch'a göre, geçmişin çizgisi, bir bakıma hayali olarak geriye itilmiş olduğundan, burada söz konusu olan, bugün bizim için geçmiş olan şeyin bir parçası üstünde kurulmuş, bir zamanlara özgü gelecektir. Ricoeur'e göre, Bloch tahmini, tamamlanmış geçmişe uygular gibi görünen usavurma biçiminin farklılığını gözlemlediğinde aslında Weber ile Aron'dan uzakta değildir, ancak tanıklığın eleştirisini yalnızca tanıklığın yetersizliklerini ortaya koymak ve bu yetersizlikleri açıklamak için kullandığı için Bloch, onun gücünü kaçınılmaz olarak sınırlamıştır. Çünkü, Bloch için en sonunda tanıklığın eleştirisi, benzer ile benzemeze, tek ile çok olana ilişkin metafiziksel bir içgüdüye dayanarak sınırlı benzeşme ilkesinin kullanılması içinde kendini gösterir (Ricoeur, 1983/2009:23-24).

Tarihi, “olayların sıralanmasına ilişkin tanıklıktan öte bir alan olarak gören Ricoeur, tarihinin imgelem yetisini kullanarak anlatı oluşturması gerektiğini” (Acar, 2008:18) savunduğu için, Bloch'un tanıklık eleştirisini aynı zamanda arşive koymaya karşı bir direniş olarak da görür. Bloch, tarihe belgesel tarzda girmeyi reddederek, hafızaların tanıklık aşamasında kalmasına odaklanmıştır. Şimdiye kadar tarihle hafızanın birlikte ele alınmadığını, oysa tarihle hafızanın birbirinden kopuk bir şekilde ele alınmaması gerektiğini vurgulayan Ricoeur için, insanlar geçmişi nasıl anımsıyorlar sorusuyla birlikte, hafızanın da tarihi yapılmaya başlanır. Bu noktada, olmuş olanla şimdi olmayan arasındaki aralıkta bulunan temelin, insana bütünüyle dışsal olduğunu belirten Ricoeur, belgeler ve izlerin bu dışsal temeli oluşturduğunu öne sürer. Hafızanın kendisini bir iz olarak ele alan Ricoeur, bu izin kendisini bir iz olarak tanınmasının mümkün

olamayacağını ve bu nedenle belgelenmiş izlerin bulunup ortaya çıkarılmasına ihtiyaç olduğunu, okurların incelemesine sunulmak için belgelenmiş izlerin arşivlerde korunmuş olması gerektiğini vurgular. Bizden kaçan bir geçmişi kendimize yakınlaştırmak için belgesel tarihten daha iyi olan bir araca sahip olmadığımızı iddia eden Ricoeur, tarihle hafızanın birlikte ele alınması gerektiğine dikkat çeker (Direk, 2008:199-200).

Ricoeur'e göre, "tanıklık tarih söyleminin kökeninde yer almasına karşın, bazı tanıklık türlerinin tarihyazımında kullanılmasını kısıtlar" (Sarlo, 2005/2012:33). Sözgelimi, Ricoeur "Holokost'un neden olduğu tanıklıkları sınırda tanıklıklar olarak adlandırır. Bu sınırda tanıkların resmi arşivlerde yer almasının neredeyse imkansız olduğunu ve bu nedenle tanıklık kavramı bunalımının ortaya çıktığını" (Ricoeur, 2000/2012b:200) belirtir.

Öte yandan, Ricoeur tanıklık anlatılarını birer söylem olarak görür. Anlatıcı anlattığı hikayenin bir parçası olur ve hikayesi böylece bir ikna retoriği olarak kayda geçer. Anlatıcının olaylara karışmış biri olması bir koşuldur, sözceleme sırasında dışsal bir hakikatin peşinde değildir. Ricoeur, söylemin üzerinde şimdiki zamanın bir hegemonya oluşturmasını kaçınılmaz olarak gördüğünden, geçmişi anlatma ediminde bugünün damgasının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Sözlü geçmiş zaman kipleri sözcelemenin şimdiki zamanının fenomenolojik deneyiminden azade değildir. Söylemde şimdiki zamanın geçmiş üzerindeki hegemonyası deneyimin buyruğundadır ve tanıklık söz konusu olduğunda bu durum bellek ve öznellikle desteklenir. Geçmişin yeniden hatırlanmasını söylem için bir koşul olarak gören Ricoeur, bunun bir seçim olmadığını öne sürer. Dolayısıyla, hatırlamadan kurtulmak ya da güncelin sözceleme üzerine dayattığı önermelerden kendini sıyırmak mümkün değildir (Sarlo, 2005/2012:43-44).

Ricoeur, tanıklık kavramına ilişkin görüşlerini aşağıdaki gibi ifade eder:

Anlatı iletilebilir, paylaşılabılır ve içlerinde yer aldığımız farklı grupların, toplulukların ortak belleği diyebileceğimiz şeyin işlenmesine katkıda bulunabilir. Bu açıdan, anlatının toplumsal

kullanımının örnek bir biçimi, mahkeme kurumunun ve tarih pratiğinin özel bir biçimde kullandıkları tanıklıktır. Tanıklık da, dünyada meydana gelmiş olgular konusunda tanıklık etme olarak belleğe bağlıdır; tanık şunu söyleyendir: “Bana inanın ya da inanmayın, ben oradaydım ve eğer bana inanmıyorsanız bir başkasına sorun.” Tanıklığın kabul edilme, kaydedilme, korunma biçimi, üzerinde sözleşmelerin, ittifakların, anlaşmaların ve genel olarak ötekinin sözüne güvene dayanan tüm anlaşmaların yükseldiği güvene dayalı niteliği, ötekinin sözüne duyulan güven ilişkisini ortaya koyar. Anlatıyı yapma yeteneğine dışarıdan bakış, öyküleme yapılarıyla ilgili başlı başına bir bilime yol açmıştır: Bu bilim, anlatıyı göstergebilim imparatorluğunun bir eyaleti olarak kayda geçirir. Fakat, özne, sözüyle bağlandığı ve ötekinin inanmasına sunduğu ant ediminde, anlatma yeteneğini kendisi için yeniden alır ve sahiplenir. Tanıklık eden yalnızca bir olayı aktarmaz, kendi güvenilirliğini de riske atar. Şu zayıflıkları olduğu söylenen güçtür bu: Yalan söyleme, gizleme, aldatma yeteneği, fakat aynı zamanda, kendisini kimliklendirme ve anlama yolu üzerinde hem kavranılır hem de kabul edilebilir bir anlatının biçimini olayların akışına vermenin güçlüğü. Zordur bir yaşam anlatısının kuruluşu (Ricoeur, 2002/2008:90).

Ricoeur için tanıklığın her türlü, okurlardan ya da dinleyicilerden göndergesel hakikatlerinin doğruluğunun kabul edilmesini talep eder. Bunu da anlattığı olaylara bizzat katlanmış öznenin bakış açısından ahlaki argümanlar öne sürerek gerçekleştirir. Her tanıklık ona inanılmasını ister, ancak kuşkusuz dışardan gelmedikleri sürece, doğruluğunu gösterecek kanıtlara sahip değildirler (Sarlo, 2005/2012:32).

Bu nedenle, Dosse'nin (2008:130-132) de belirttiği gibi, Ricoeur Kantçı bir biçimde, ölçsüzlüğün ve onun içerdiği çeşitli gizleme türlerinin önüne geçmek amacıyla, tarih ile bellek arasındaki ilişkiler üstüne odaklanır. Bu noktada, o tarihin geçmiş karşısında etik bir borca sahip olduğunu vurgular. Şimdiki kuşakların geçmişe karşı görevini, borcunu, sorumluluk etiğinin kaynağını savunur. Diğer yandan, Ricoeur için bellek, zamanın izini taşır ve belleğin maddi boyutu, belgesel izlerle birlikte yürür. Diğer bir ifadeyle, belgesel izler, maddi belleğin izleridir ve bu alan tarihinin araştırma alanını oluşturur.

Burada, Ricoeur'ün iz kavramından tam olarak ne anladığına yer vermek uygun olacaktır. Ricoeur (1984/2013:196) iz kavramını, spekülâtif düşüncenin birbirinden ayırdığı zamana ilişkin perspektifleri birbirine bağlamak bakımından, fenomenolojinin teşvikiyle yeni ve nihai bir bağlayıcı olarak görür. Daha açık bir ifadeyle, Ricoeur (1984/2013:310) iz'den, “yaşanmış zamanın (bir şimdi ile birlikte zaman) katışıksız olarak ardışık bir zamana (şimdi olmaksızın zaman) yeniden-kaydedilmesinin nihai varsayımını meydana getirmek için dolayımlayan ve şematize eden, kesinlikle, saklama, seçme, bir araya toplama, danışma, en sonunda da arşivlerin ve belgelerin okunması etkinlikleri” nin bütünü anlar. Kozmik zamana ait olan insan varlığı, doğum ve ölüm arasında bir başlangıç ve son ile nitelenen yaşam aralığına sahiptir (Ricoeur, 1984/1985c:106). Dolayısıyla, insanların geçmiş zamanda ortaya çıkan geçişlerini, burada ve şimdiki zamanda belirten iz kavramıyla her türlü araştırma yönelir. Kendi devrini tamamlamış bir geçmişin anlamlılığını araştıran tarih, bu anlamlılığı geçmişin ardında bıraktığı kalıntılarda aramak zorunda olduğundan tarihin izler aracılığıyla elde edilen bir bilgi olduğunu düşünen Ricoeur, tarihi bütün iz'lerin bir bütünü olarak değerlendirir (Ricoeur, 1984/2013:202-203).

Tarih biliminin araştırmalarını yönlendiren iz, aynı zamanda, gösteren ‘işaret eden’ şey ile ‘işaret edilen’ şey arasında bir neden-sonuç ilişkisi de ortaya koyar:

İz bir geçişin ardında bıraktığı kalıntı düşüncesinde daha iyi fark edilen anlamlılık ilişkisini gösterenin (işaretin) şey olma niteliğinin içerdiği nedensellik ilişkisiyle birleştirir. İz bir sonuç-göstergedir. İki ilişki sistemi kesişir: Bir yandan izi takip etmek oradan geçmek eylemini oluşturan işlemler zincirini baştan sonra nedensellikle düşünmektir; öte yandan işaretten işaret eden şeye yükselmek tüm olanaklı nedensellik zincirleri içinde ek olarak kalıtın geçişle ilişkisine özgü anlamlılığı taşıyan zincirleri ayırtmaktır. İzin bu ikili bağlılığı muğlaklık olmaktan uzaktır. İzin iki düşünce rejimini ve dolayısıyla zaman hakkındaki iki perspektifi birbirine bağlamasını sağlar. İzin aranan nesnenin geçişini uzayda işaret etmesi bu geçiş takvim zamanında ve bunun da ötesinde astral zamanda işaret ettiği anlamına gelir.

Muhafaza edilen ve artık bırakılmış olma niteliğini kaybetmiş olan iz tarihlendirilmiş bir belgeye dönüşür (Ricoeur, 1984/2013:203).

Bu noktada Ricoeur, iz ile temsil edicilik arasında sıkı bir bağ olduğunu ve bu bağın ortaya çıkartılması gerektiğini ifade eder. İz çözümlenmesi, temsil ediciliğin, benzeşenin ‘gibi’ şeklinde anlaşılmasıyla yürütülebilir. Ricoeur en başında iz’i, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi açısından ele almaktaydı; fiziksel düzlemdeki nedensel bir ilişki, göstergebilimsel düzlemdeki bir anlamlandırma ilişkisiyle uyumluluğunu, yeniden kaydedildiğinde sağlamaktaydı ve bu haliyle iz’i etki-gösterge (effet-signe) şeklinde tanımlamaktaydı. Ancak bu tanım ya da adlandırma, Ricoeur’e göre, iz olgusunu tüketmemektedir:

İz, ortaya çıkarmaksızın işaret eder. Temsil edicilik çözümlenmesi, nöbeti bu noktada devralır; geçmişe ilişkin olarak iz aporisi ...gibi görme’de kısmen bir çıkış bulur. Bu eklemlenmiş, üç unsurunda -Aynı, Başka, Benzeşen- topyekun alınmış temsil edicilik çözümlenmesi, fenomenolojik zamanın kozmik zaman üstüne yeniden-kaydedilmesi sorunsalına eklediği zamansal mesafe sorunsalından kaynaklanır. Ama bu sorunsal ona dıştan eklenmez, zira itiraza yer bırakmayan şekilde, zamansal mesafe, iz’in açıp serdiği, katettiği, geçtiği şeydir. Temsil edicilik ilişkisi sadece, zamanın iz aracılığıyla bu katedilişinin açıkça belirmesini sağlar. Daha kesin deyişle, temsil edicilik ilişkisi aralığını (espacement) dolayına (mediation) dönüştüren katedilişin diyalektik yapısını açıkça belirtir (Ricoeur, 1984/2013:262).

Ricoeur açısından iz, tarihsel zamanın düzenlenişine adeta mührünü vurur. İzin karma bir yapıya sahip olması, imgesel dolayımı bir etki-gösterge olarak kabul eder. “Bu karma yapı, bırakılan emare olarak ize uygulanan nedensel türde çıkarımlar ile geçmişteki bir şey değerinde olan mevcut şey olarak izin işaret edici karakterine bağlı yorumlama etkinliklerinin bileşime girdiği sentetik bir etkinliği kısa yoldan ifade eder” (Ricoeur, 1984/2013:310). Ricoeur, bu bireşimsel etkinliği ‘nakletmek’ fiilinin en iyi bir şekilde ifade ettiğini belirtir. İz’i, belge ya da arşiv fenomeniyle sınırlamayan Ricour, onu, tarihsel zamanın güncel bir işleyicisi olarak değerlendirir:

İzi aracı kılan ve şematize eden etkinliklerin imgesel karakteri, bir kalıntının, bir fosilin, bir arkeolojik harabenin, müzedeki bir sikkenin, bir anıtın yorumlanmasına eşlik eden düşünce çalışmasında tanıklıkta bulunur: Onlara iz değeri, yani etki-gösterge değeri ancak, yaşam bağlamını, toplumsal ve kültürel çevreyi, [...] bugün var olmayan dünyayı imgesel bir etkinlik olan zihinde biçimlendirerek atfedilebilir (Ricoeur, 1984/2013:310).

Görüldüğü gibi Ricoeur, iz'i belge ya da arşiv fenomeniyle sınırlamamakta, ancak belgesel izleri, maddi belleğin izleri olarak görmektedir ve tarihçinin araştırma alanını da işte bu alan oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, Ricoeur tarihle belleği birlikte ele alır. Ricoeur'e (2000:116) göre, "bellek tarihin matrisidir" ancak, tarih bellek boyutuyla sınırlı değildir. Sadece, "tarihsel çalışmaya ilişkin hareket noktalarından birini oluşturur" (Ricoeur, 1985a:264). Biyolojik zaman üzerinde yükselen ve dahil olduğumuz toplumda hazır olarak bulunan kolektif bellek, özel ya da kişisel bellekten önce gelir ve tarihçinin çalışma alanını oluşturur. Ricoeur'ün buradaki amacını Dosse (2008:133), tarih ve bellek gibi birbirinden iki farklı boyutu, birbirine ekleme girişimi olarak görür. Bu noktada yazı, Ricoeur tarafından tarihsel söylemle bellek boyutu arasındaki kopukluğun nedeni olarak görülür. Ricoeur burada, Platon'un yazının keşfi mitosunun yer aldığı *Phaidros*'unda karşımıza çıkan hem ilaç hem de zehir anlamına gelen *pharmakon* sözünden yola çıkar. Ricoeur'e göre yazı, bellekle ilişkilendirildiğinde unutmadan koruyan bir ilaç olmakla birlikte, belleğin çabasının yerini aldığı takdirde adeta bir zehire dönüşür (Ricoeur, 2000/2012b).

Ricoeur için, şimdiki zaman içinde geçmişi barındırır ve bu durum tarihçi açısından büyük bir öneme sahiptir. Tarih nasıl ki geçmişte ortaya çıkmış olan olaylardan bazılarını seçip ayırıyorsa, entelektüel bir yapı olan bellek de geçmişten böyle bir seçim yapar. Bu noktada tarihçi, geçmişi yineleme ve anmayla yetinmemeli, "geçmişle ilişkisinde daha mesafeli, daha nesnellikten yana, kişisel özelliklerden uzak olduğu ölçüde, özel

belleklerin tekeline olan şeyleri yumuşatma amacıyla doğruluktan yana bir rol üstlenmelidir” (Dosse, 2008:134).

Doğruluktan yana bir rol üstlenmek ise, bizi tarihte nesnellik sorununa götürür. Ricoeur’e (1983/2009:149) göre tarih alanında “nesnellik, farklı tarihlerin anlattıkları olayların birbirleriyle birleşebileceklerine ve bu tarihlerin ortaya çıkardıkları sonuçların birbirlerini bütünleyebileceklerine olan ikili inançtan başka bir şey değildir.” Ancak, tarih bir nesnellik projesi içerdiğinden, nesnelliğin sınırları sorunu anlatıcının naifliğine ve saflığına yabancı kalır. Çünkü, tarihçiden hem anlatması hem de anlatısını doğrulaması beklenir. Dolayısıyla, ideolojik bir içerme, tarihin açıklayıcı biçimleri arasında bulunur.

Yukarıdaki gerekli olan açıklamaların ardından, şimdi yeniden Ricoeur’ün, Bloch’a yönelik eleştirilerine geri döndüğümüzde, Ricoeur, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmanın ‘tarihsel çözümleme’ye ayrılan bölümünü, Bloch’un gerçek başarıları olarak görür. Tarihsel açıklamayı, benzer olgu zincirlerinin oluşumu ve bu olgu zincirlerinin etkileşimlerinin bir düzenlenişi olarak görmesi, diğer bir ifadeyle analizin senteze göre öncel olması, Bloch’un tüm tarihsel olgular içinde iktisadi, siyasal ve sanatsal özelliklerin birbirinden farklı olduğunu belirlemesini sağlayarak olguları sınıflandırma sorununa katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, Bloch’ta analizin senteze öncel olması, onun ‘terimsel adlandırma’ sorununu da başarılı bir şekilde tartışmasını sağlamıştır. Terimsel adlandırma ise, hem olguların sınıflandırılması sorununa bağlıdır hem de dilin özelliğinden kaynaklanan başka bir sorun ortaya koymaktadır: Bu noktada, ‘belgeler aracılığıyla belirtilen geçmişteki olgulara anakronizm –zaman kaydırması- yoluyla modern terimlerle bakma gereği var mıdır?’ sorusunu soran Ricoeur’e göre, böyle bir bakış geçmişte var olmuş olguların özgüllüğünü tehlikeye atarak kendi kategorilerimizi ölümsüzleştirme durumunu ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla, Bloch’da tarihsel eleştiriyi

yönlendiren benzer ile benzemeyin diyalektiği, tarihsel çözümlemeyi de yönlendirmektedir.

Söz konusu kitabın ‘tarihsel çözümleme’ye ayrılan bölümünde analizin senteze göre öncel olması, Bloch’un anlatıyı sadece bir kez, yeniden-oluşturma evresine bağlamasına neden olmuştur. Bunu ise, Michelet’den yaptığı bir alıntı sayesinde ortaya koymuştur: “Ama hayati önem taşıyan büyük bir olay gerekiyordu, çünkü bu farklı öğeler anlatının birliği içinde ve bir arada dolanıyordu” (Bloch akt. Ricoeur, 1983/2009:25).

Ricoeur, Bloch’un *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* adlı çalışmasında, açıklama sorununun ve dolayısıyla tarihte nedensellik sorununun, gözlem sorunuyla ve dolayısıyla tarihsel olgu ve olay sorunuyla eklemeliği üstüne geliştirilmiş bir düşüncenin olmayışını, söz konusu çalışmanın en eksik yanı olarak görür. Ricoeur’e göre, eğer Bloch hem anlatı üstüne hem de olay ve anlatı arasındaki bağ üstüne bir düşünce geliştirebilmiş olsaydı, bu eklemeliği noktasını aydınlatmış olacaktı.

Bunun yanı sıra Ricoeur, Bloch’un *Feodal Toplum* adlı çalışmasında Avrupa ile Japonya’daki köleliği haklı olarak karşılaştırdığını, ancak tarihte karşılaştırma yapmanın daha genel bir gerçekliği ortaya çıkarmada ve açıklayıcı bir tarihe yol açma konusunda hiçbir işe yaramayacağını öne sürer. Çünkü Ricoeur’e göre, karşılaştırma sadece özel olayörgülerine gönderme yapan bulguları bir yana sahiptir (Ricoeur, 1983/2009:144).

Ricoeur buradan, Annales Okulu’nun gerçek bildirgesi olarak nitelendirdiği, Braudel’in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasına yönelir. Braudel’in, olayların, bireylerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeyler olduğuna ilişkin varsayımı geçersiz kıldığını belirten Ricoeur, bunun yanı sıra bireyin tarihsel değişikliğin nihai taşıyıcısı olduğu ve en anlamlı değişikliklerin belli bir anda ansızın ortaya çıkan noktasal değişiklikler olduğu varsayımının da Braudel ve onun takipçileri tarafından sert bir

biçimde eleştirildiğini vurgular. Kısa ve aniden oluşan noktasal değişiklikler için olay terimini kullanan Braudel'in bu iki varsayıma ilişkin eleştirisi, olaylar tarihinin anlatısal tarihten başka bir şey olmadığına ilişkin üçüncü bir varsayımı da harekete geçirir. Dolayısıyla, Braudel siyasal tarihi, olay tarihini, anlatısal tarihi neredeyse eşanlamlı terimler olarak kullanır. Tarihin anlatısal statüsünü sorgulayan Ricoeur, Braudel'in anlatı eleştirisini salt siyasal tarihin eleştirisi şeklinde yaparak anlatı kavramının kendisini hiç sorgulamamış olmasını şaşkıncı bulur. Sadece Rankeci anlatısal tarihi yadsımakla yetinen Braudel gibi Bloch da anlatıyı belgelerin, gönüllü tanıkların bir parçası olarak görür. Benzer şekilde Febvre de tarihinin kendisi tarafından oluşturulmuş olan tarihsel gerçekliği savunarak, tümüyle kaynakların sağlamış olduğu tarihin atomu biçiminde tasarlanan tarihsel olgu kavramını eleştirir. Oysa Ricoeur'e göre, Febvre'in savunduğu ve eleştirdiği şey temelde, tarih tarafından yaratılan tarihsel gerçekliği, anlatıcı tarafından yaratılan kurmaca anlatıya yaklaştırır, ancak Febvre'in bunu göremediğini belirten Ricoeur, Annales Okulu'nda anlatısal tarihin eleştirisinin, sadece bireyi ve olayı öne çıkaran bir siyasal tarih eleştirisiyle sınırlandırılmış olduğunu vurgular (Ricoeur, 1983/2009:26-27).

Annales Okulu tarihçilerine göre, tarihin konusunu birey değil, toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel ve dinsel açıdan her boyutuyla ele alınan bütünsel nitelikli toplumsal olgu oluşturur. Zamansal sıçrayış olarak tasarlanan olay kavramının karşısına, konjonktür, yapı, eğilim gibi kategorilere sahip olan iktisat, demografi ve toplumbilimden alınan toplumsal zaman kavramını yerleştirirler. Bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun eleştirdiği bireyin ve olayın önceliğine yönelik kavramlar arasında aslında bir bağlantı olduğuna ve bu bağlantının yakalanması gerektiğine dikkat çeker. Ricoeur'e göre, bu okulun bireyin ve olayın önceliğine karşı çıkışları eylem ve zaman konusu üzerine kapsamlı bir düşünmeden kaynaklanmamaktadır. Söz konusu eleştirileri, tarihsel araştırma

ekseninin siyasal tarihten toplumsal tarihe doğru kaymasının bir sonucudur. Siyasal tarihte bireylerin –devlet başkanları, bakanlar, komutanlar, diplomatlar gibi büyük adamların- tarihi yaptıkları kabul edilir. Bu alanda, belli bir anda bir patlamaya benzetilen olay hüküm sürer. Dolayısıyla, savaşların tarihi ve olay tarihi birlikte yürürler. Bu nedenle, siyasal tarihte birey ve olay ön planda olmak zorundadır. Ricoeur, Annales Okulu'nun bireye ve olaya yönelik eleştirisinin Hegelci felsefe anlayışına yönelik bir karşı duruştan kaynaklanmadığını, Fransa'da 20. yüzyılın başlarında tarih araştırmalarında ağırlık kazanan pozitivist geleneğe karşı sürdürülen metodolojik bir mücadeleden kaynaklandığını belirtir. Bu geleneğe göre büyük olaylar, iktidar dağılımını etkileyen değişiklikler ve aksaklıklar çevresinde oluşturulmuş olan arşivlerde yer alırlar. Savaşların ve olayların tarihinin değil, bütünsel insan olgusunun tarihinin yapılması gerektiğini savunarak ve iktisadi- toplumsal koşullara büyük bir önem vererek toplumsal tarih üzerine çalışmalar yapmışlardır. Topluluklar, gruplar, sınıflar, kentler, köyler, sanatkarlar, işçiler, köylüler toplumsal tarihin kolektif kahramanlarıdır. Özellikle, Braudel ile birlikte tarih adeta bir coğrafi tarihe dönüşmüştür ve Akdeniz de baş kahraman olmuştur (Ricoeur, 1983/2009:28-29).

Olay kavramını anlatan kısa zamana, karşıt bir zaman olarak Braudel tarafından öne sürülen uzun zaman –la longue duree- bu eleştirel bağlamda ortaya atılmıştır. Birey boyutlu tarihi en yüzeysel tarih olarak gören Braudel'e göre, insanlık tarihi açısından en zengin olmasına karşın en tehlikeli olan olay tarihi hızlı, kısa ve dipdiri salınımlara sahiptir. Olaylar tarihinin odaklandığı bireysel zamanın altında, yavaş ritimli uzun zamanın söz konusu olduğu, toplulukların ve derin eğilimlerin tarihi olan toplumsal tarih bulunur. Ricoeur'e göre, tarihçi uzun zaman kavramını iktisatçıdan öğrenmiştir, ancak aynı zamanda söz konusu zaman siyasal kurumların ve zihniyetlerin tarihidir de. Uzun zamanın

daha derininde, insanı çevresiyle ilişkileri açısından ele alan coğrafi bir zamanın hüküm sürdüğü yarı hareketsiz bir tarih bulunur. Ricoeur, Fransız tarih epistemolojisinde neden ve yasa kavramları üzerine daha titiz bir tartışma olmadığından, Braudel'in zamanı bu şekilde kat kat sıralamasını Annales Okulu tarihyazımının tarih epistemolojisine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri olarak görür. Birey ile olayın eşzamanlı aşılması gerektiği anlayışını, Annales Okulu'nun en güçlü noktası olarak değerlendiren Ricoeur, Braudel ile birlikte tarihin savunulmasının yerini, binlerce hızı ve yavaşlığı olan anonim, derin ve sessiz bir tarih olan toplumsal zamanın savunulmasına bıraktığını belirtir (Ricoeur, 1983/2009:29). Bununla birlikte Ricoeur, Braudel'in öne sürdüğü tarihsel zamanın anımsamayla, beklentiyle ve bireysel edenlerin davranışıyla doğrudan bir bağlantısının olmadığını ve dolayısıyla öznel bir bilincin, yaşadığı şimdiye bağlanamadığını öne sürer:

Tarihsel zaman, bir yandan nedensel ya da nomolojik açıklamanın taşıyıcısı olan türdeş zaman aralıklarının dizilişiyle verilmiş gibidir; öte yandan da zamanların çoğulluğu içinde dağılır. Bu çoğulluk da dikkate alınan varlıklara göre şöyle düzenlenir: Olayın kısa zamanı, konjonktürün yarı-uzun zamanı, uygarlıkların uzun zamanı, toplumsal statüyü kuran simgeselliklerin çok uzun süresi. Braudel'in deyişiyle bu 'tarihin zamanları' eylemin zamanıyla, ya da Heidegger'den yararlanarak belirttiğimiz şu 'zaman-içindelik'le, yani daima elverişli ya da elverişsiz olan zamanla, yapmak için zamanla ayırt edilebilir bir bağıntı içinde değildir (Ricoeur, 1983/2009:150-151).

Ricoeur'e göre, Braudel'in toplumsal gerçekliğin bağrında an ile yavaş geçen zaman arasındaki keskin karşıtlığı öne sürmesi felsefi düşünceye değil, tarihçilik mesleğine dayanmaktadır. Ricoeur, toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilincin, tüm insanbilimlerinin metodolojisinde ortak bir yapı taşına dönüşmesi gerektiğini öne süren Braudel'in, kısa zamanın, sürelerin en kaprislisi ve en aldatıcı olmasından dolayı toplumsal bilimin olaydan adeta tiksindiğini iddia etmesi nedeniyle, onun aksiyomunu neredeyse paradoks sınırına kadar getirdiğini ileri sürer. Epistemolojiyle ilgili olanlar, Braudel'in

zamanın çoğulluğuna ilişkin ifadelerinin belirsizliği karşısında şaşırabilirler. Çünkü, o kısa zaman ile uzun zamandan, yani zaman süreleri arasındaki nicel farklılıklardan söz etmenin yanı sıra, yavaş zaman ve hızlı zamandan da söz etmektedir. Oysa, Ricoeur'e göre, zaman aralıkları için hız sözcüğü kullanılamaz, mutlak anlamıyla ifade edildiğinde hız sözcüğü, bu zaman aralıklarını kat eden hareketler için kullanılabilir. Ricoeur, Braudel'in zamanın çoğulluğuna ilişkin ifadelerinde bir kesinliğin bulunmadığını onun çalışmalarından bazı alıntılar yaparak gözler önüne sermeye çalışır. Örneğin, Braudel'in kısa zamanın eşanlamlısı olarak kullandığı olay'ın önemsizliğini, değersizliğini göstermek için kullandığı birtakım metaforlara dikkat çeker:

Yüzeydeki çarpıntı, güçlü gelgit hareketleriyle güçlenen dalgalar- kısa, hızlı, dipdiri salınımları olan bir tarih [...] Çağdaşlarının kendi yaşam ritimlerine uygun olarak hissettikleri, betimledikleri ve yaşadıkları bu hala yanmakta olan tarihten sakınalım, onların yaşamları da bizlerinki gibi kısaydı [...] Kör bir dünya, her yaşayan dünya gibi, bizim dünyamız gibi, derinliklerdeki tarihlerden tasalanmayan kaygımızın 'sarhoş gemi' gibi üzerinden aktığı hareketli suların kaygı duymayan bir dünya (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:30).

Ardından Ricoeur, Braudel'in kısa zamanın aldaticılığını anlatmak için kullandığı metaforlara da yer verir: "Büyüler... duman... kapris... aydınlatmayan ışıklar... yanılsamalarımızın kısa zamanı... aldaticı yanılsamalar..." (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:30). Hemen ardından, Ricoeur, Braudel'in uzun zamanın olağandışı değerini anlatmak için kullandığı metaforlara dikkat çeker: "Anonim, derin ve çoğunlukla sessiz olan şu tarih (...) İnsanlar tarafından yaratılmaktan çok, insanları yaratan tarih (...) Zamanı, bizlerin eski ölçülerine uymayan ağır bir tarih (...) Uygarlıkların sessiz ama kaçınılmaz tarihi" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:31).

Burada Ricoeur, Braudel'in kullandığı çeşitli metaforların aslında neyi gizlediğini ve neyi açığa çıkardığını irdeler. Sözelimi, 'bizlerin tarihi yapmadığı' itirafında Braudel'in, 'bizler' sözcüğüyle kastettiği, Hegel'in dünya tarihine yön veren

büyük adamlarıysa, o halde Braudel sessiz ve derin zamanın baskısını görünür ve işitilir kılmayı istemektedir. Ricoeur'e göre, bu isteğin temelinde ise, dengede tutulan birbirine karşıt iki kavrayış karşımıza çıkar. Bu kavrayışlardan ilki, tarihin uzun süreye, sürekli dengeye özgü bir tutarlılığa, diğer bir ifadeyle değişiklik içinde bir tür istikrara ait olan bir kavranılabilirlik durumuna ilişkindir. Ricoeur, uygarlıkları, zamanın kötü kullandığı ve çok yavaş taşıdığı, çok uzun süreli bir gerçeklik olarak tanımlayan Braudel'in bu düşüncesine paralel olarak, Toynbee'nin de bunu tam olarak gördüğünü öne sürer. Çünkü, Toynbee de yaşamlarını daima sürdüren gerçekliklerin bazılarıyla ilgilenmiştir. O, yüzyıllar boyunca etkilerini sürdürmüş olan olaylara, İsa, Muhammed, Buddha gibi, insanların üstünde yer alan uzun süreli insanlarla ilgilenmiştir. Manzaraların sürekliliğini içinde barındıran coğrafi zaman söz konusu olduğunda, sürenin 'kaya'sının karşısında, olayın 'duman'ı yer alır. Bir uygarlığın her şeyden önce mekan, yer ve kültür alanı olduğunu belirten Braudel, uzun süreyi, yapıların ve yapı topluluklarının aşınmaz ve sonu gelmez tarihi olarak görür. Burada Ricoeur, süre kavramı aracılığıyla Braudel'in değişene değil, varlığını sürdürene, aynı kalana ulaştığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle, burada 'süre' adının anlattığından ziyade, 'sürmek' fiilinin daha iyi anlattığı şeye ulaşmıştır. Gerçek değişikliklerin büyük yavaşlığına duyulan bu saygının arkasında, olayın taşkınlığına karşıt olarak ölçülü bir bilgelik sezilir (Ricoeur, 1983/2009:31-32).

Bununla birlikte, sosyal matematik uzun süreye kendi akronik yapılarını, zaman dışı modellerini uygulamayı önerdiğinde Braudel tarafından hemen karşıt bir algılama belirir. Tarihçi, böyle bir eğilime değişikliğin bekçisi olarak karşı durur. Çünkü, bu eğilimde tarihin toplumbilimine kayma tehlikesi bulunur. Nitekim, Braudel uzun süreyi savunmasına karşın, sosyal matematiğe ilişkin olarak dile getirdiği düşüncelerinde bunu açıkça belirterek söz konusu eğilime karşı çıkar:

Tarihçinin dilinde tam bir eşsüremlilik –senkroni- asla olamaz [...] Matematikçi toplumbilimciler neredeyse zaman dışı, yani çok uzun sürenin karanlık ve bilinmeyen yollarından geçen [...] Modeller, sözünü ettikleri gerçekliğin süresi kadar geçerlidirler, değişken sürelidirler, çünkü işin daha da anlamlı yanı, yaşamın derin yapıları onların kopma noktalarını, çelişkili baskıların etkisiyle ani ya da yavaş bozulmalarını oluşturur (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32).

Braudel'e göre, tarihçi için önemli olan bir modelin izleyeceği yoldur. Onun denizle ilgili metaforu burada da karşımıza çıkar: "Geminin batması her zaman en anlamlı andır" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32). Zaman içindeki yolculuklar için, nitel matematiğin modelleri elverişli değildir: "Çünkü, her şeyden önce zamanın sayısız yollarından yalnızca biri üstünde, uzun, çok uzun süre dolaşırlar, kazalardan, bunalımlardan, kopukluklardan uzak olarak (...) Claude Levi-Strauss'un oluşturduğu modeller böyledir, onun modelleri her seferinde aşırı yavaşlıktaki sanki zaman dışı bir olguya uygulanır" (Braudel akt. Ricoeur, 1983/2009:32). Sözgelimi, ensest'in yasaklanması ya da yavaş gelişen mitler çok uzun süreli gerçekliklerdir. Anlaşılabilirliğin atomları (mitbirimler), sonsuz derece küçük olanı çok uzun süreyle birleştirirler. Buna karşın, çok uzun süre, tarihçi açısından çok fazla uzun süredir. Çünkü, söz konusu süre, yaşamın bütün devinimlerinin, değişikliklerinin, sürelerinin ve çeşitliliğinin unutulmasına neden olur.

Ricoeur'e (akt. Kearney, 2008:144) göre, Braudel, tarih yerine sosyolojik yaklaşımın tarafına daha yakın durmasına karşın, Levi-Strauss tarzına uygun olan zaman dışı paradigmatları benimsemeden önce duraksamıştır. Çünkü, Strauss'un sosyal antropolojisi bir anlamda tarihten feragat etmek demektir: O, tarihsel ve diyakronik gelişimleri olmayan, yukarıda belirtilen, sözgelimi ensest tabusu gibi zamansal değişimlerden çok fazla etkilenmeyen adet ve normlara sahip soğuk toplumlarla ilgilenmiştir.

Bu noktada Ricoeur, uzun süre kuramcısının hem olay cephesine hem de fazlasıyla uzun süre cephesine savaş açmış durumda olduğunu ve iki cephede birden savaşmak durumunda kaldığını vurgular. Dolayısıyla, olaylar tarihine yöneltilecek eleştiri, olayın adeta bir patlama gibi kısa ve şiddetli olmasından ziyade, bir olayörgüsünün gelişmesine katkısı daha önemli olduğundan, olay tarihçiliğine saldırı, tarihçinin olay kavramı konusuna ilişkin son sözü olamaz. Burada Ricoeur, Braudel'in ardından tüm Annales Okulu tarihçilerinin 'uzun süre'nin yol açtığı gediğin içinde adeta kaybolduklarını öne sürer (Ricoeur, 1983/2009:33).

Diğer yandan Ricoeur, anlatısal kategorilerin bilimsel tarihte görülen kullanımındaki analogik özelliği kanıtlamak için, yarı-olayörgüsü, yarı-anlatıkişisi ve yarı-olay kavramlarını ortaya koyar. Esasen bu analogi, tarihi, anlatının etki alanı içinde tutarak tarihsel boyutu koruyan ince ve gizli bağı açığa çıkarmak içindir. Bu noktada Ricoeur, aslında anlatısal niteliği en az olan tarihyazımının bile, kendi üslubu içinde anlatısal kavrayışa bağımlı olduğunu iddia eder (Ricoeur, 1983/2009:235). Nitekim, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının bile, olayörgüsünü temelden desteklediğini ve söz konusu çalışmaya olayörgüsünün aslında alttan alta sokulmuş olduğunu öne sürer.

Ricoeur, tarihsel belgelere ilişkin bakış açısında köklü değişiklik yapmasını, sorular dizisini genişletmesini, tarihsel bir olguda sorunsala öncelik vermesini ve tarihsel araştırmalarda bilinçli bir biçimde kavramlaştırmalara gitmesini Annales Okulu'nun tarih çalışmalarına ilişkin getirmiş olduğu yenilikler olarak görür ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için 'uzun süre'yi savunduğunu vurgular. İşte tam bu noktada Ricoeur, Annales Okulu'nun savunduğu 'uzun süre'nin bile aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu iddia eder ve olay kavramının bu okulun tarihçileri tarafından belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstermeye çalışır. Ricoeur'e göre, tarihçinin oluşturduğu zaman,

anlatıya özgü zamansallıktan doğar. Tekillik, olumsuzluk ve sapma'nın, olay teriminin yaygın olan kullanımında karşımıza çıkan epistemolojik postulatlar olduğunu belirten Ricoeur, bu postulatları olay ve anlatı arasında olayörgüsü aracılığıyla ortaya çıkan bağlantıyı göstermeye çalışarak açıklamaya çalışır. Ona göre, olay terimi olayörgüsünün ilerlemesine yaptığı katkıdan dolayı bir kavranabilirliğe sahip olduğundan, olay teriminin yaygın olan kullanımında karşımıza çıkan epistemolojik postulatlar olan tekillik, olumsuzluk ve sapma kavramları değişikliğe uğrar. Çünkü, “tarihsel olaylar bir olayörgüsünün çerçevelediği olaylardan köklü biçimde farklılık göstermezler” (Ricoeur, 1983/2009:198).

Braudel'in öne sürdüğü ‘uzun süre tarihi’ kavramının olayörgüleştirilmiş-olaydan türediğini göstermeye çalışan Ricoeur, Braudel'in tarihin katlar halinde düzlemlere ayrıştırılması olarak belirttiği zamanın çoğulluğu kavramını, anlatı zamanının kuramına önemli bir katkı olarak görür. Neredeyse devinimsiz bir tarih, yavaş ritimli tarih ve birey boyutlu tarih (olaylar tarihi) olmak üzere birbirinden farklı sürelerle sahip üç tarihsel zaman ayırt eden Braudel, kendi ortaya koyduğu çalışmalarını da söz konusu zamanlara göre bölümlendirmiştir. Bu noktada Ricoeur, birbirinden farklı sürelerle sahip bu üç tarihsel zaman arasındaki ayrımı neyin mümkün kıldığını sorar ve söz konusu süreler birbirinden farklı olmasına rağmen, Braudel'in bu sürelerle göre bölümlendirdiği çalışmasının üç bölümünü bir arada tutabilen şeyin, birlik ilkesi olduğunu öne sürer. Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının önsözünde, kitaptaki bölümlerden her birinin tek başına bir açıklama denemesi olduğunu söylese de, kitabın okurları söz konusu bölümlerin her birinin ayrı olarak var olabilme hakkı bulunduğunu kabul etmekle yetinmez. Kaldı ki, Braudel'in kitabının başlığı hem Akdeniz'e hem de II. Felipe'ye ilişkin ikili göndermesiyle, yapı ile olay arasında uzun sürenin nasıl geçiş yaptığını sorgulamak için okurları çağırır. Ricoeur'e göre, uzun sürenin yapı ile olay

arasındaki bu dolayımını anlamak, Braudel'in birbirinden farklı sürelerle sahip olan üç tarihsel zamana göre bölümlendirdiği çalışmasının, üç bölümünün oluşturduğu bütüne bağlanan olayörgüsünün ayırıcı niteliğinin tanınması anlamına gelir. Braudel'in, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının bütünlüğündeki tutarlılığı sağlayan, geçiş yapılarıdır. Ricoeur, geçiş yapısı kavramıyla, bir yapının önden arkaya ve arkadan öne doğru okunabilmesinin olanağı olan çözümleme ve sunuş yöntemlerini imler. Braudel'in kitabının birinci bölümünde hem coğrafya ağır basmaktadır hem de söz konusu bölüm tarihsel özelliğini korumaktadır. Ricoeur'e göre bu durum, kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerini haber vermekte ve bu bölümlerde kendi olay kişilerini kullanacağı sahneyi hazırlayan belirtileri sunmaktadır. Birinci bölümün sonunda, bir mekan olarak Akdeniz'in anlatıldığı fizik birliğinden, tüm kitabın yönelmiş olduğu insan birliğine yönelinmiştir. Hem ayrı bir araştırma konusu hem de bir geçiş yapısı olan kitabın ikinci bölümü ise, uygarlıkların uzun süreli zamanına ayrılmıştır. Bu bölüm, kitabın birinci bölümündeki Akdeniz dünyasıyla, kitabın üçüncü bölümündeki II. Felipe'yi bir arada tutmaktadır. İkinci bölüm bir geçiş yapısı işlevine sahip olduğu için, kitabın birinci ve üçüncü bölümlerini birbirine bağlamaktadır. İkinci bölüm, birinci bölüm tarafından hem öncelenmiş hem de içerilmiş bir durumdadır ve böylece coğrafi tarih hızlı bir şekilde coğrafi siyasete dönüşmüştür. Dolayısıyla, ilk iki bölüm siyaseti ve insanları sahneye çıkaran bir olaylar tarihine zemin hazırladığından, söz konusu bölümlerde olaysal göstergeler bir belirti ve tanıklık olarak geniş ölçüde kullanılmıştır (Ricoeur, 1983/2009:199-207).

Bunun yanı sıra, Braudel'in çalışmasında, savaşlar ve antlaşmaların azımsanmayacak sayıda olduğunu belirten Ricoeur, onun aslında kendi olaylar tarihini yapılandırıldığını öne sürer. Çünkü, Braudel de diğer tarihçiler gibi olayları dönemlere ayırmıştır ama ardından, konjonktürlerin ve yapıların içine, konjonktürleri ve yapıları

toplayıp yoğunlaştıran olayları yerleştirmiştir. Olayı, konjonktürlere ve yapılara tanıklık etmek amacıyla işin içine katan Braudel, kitabında uzun süreli tarihi, yani Akdeniz'in büyük tarihini anlattığını iddia etmesine rağmen, kitabını bireysel bir yazgıyla –ölümle bitirdiği için, Ricoeur burada ironik bir tarzda, “madem ki anlatılan bu tarihi, peki o zaman neden anlatıma II. Felipe'nin 13 Eylül 1598'de ölümüne ilişkin şatafatlı sayfalarla son verildiği” (Ricoeur, 1983/2009:208) sorusunu sorar. Gerçekten de Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (1949/1990) adlı çalışmasının 392'den 394'e kadar olan sayfalarında II. Felipe'nin ölümünü detaylı bir şekilde anlatarak çalışmasını sonlandırmıştır. Ricoeur'e göre bu durum aslında, en değişmez görünen yapılarda bile bir şeyin –olaysal niteliğinin meydana geldiğini söylemek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Braudel tarihin yapılandırılmasına ilişkin o büyük yapıtını “bir ölümün anlatımıyla, Akdeniz'in değil de, II. Felipe'nin ölümünün anlatımıyla bitirmekten kendini alamaz” (Ricoeur, 1983/2009:228).

Ayrıca, Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasının üç bölümüyle, bir yarı-olayörgüsü oluşturduğunu öne sürer. Yani, söz konusu çalışmanın, olayörgüleştirmedeki anlatsal model ile olan yakınlığından söz eden Ricoeur, onun bu çalışmasının üç farklı zamansallığa karşın birliğini sağlayan şeyin, gücül bir olayörgüsü olduğunu söyler. Üç farklı zamansallığı birbirinden ayrı olarak ele alan Braudel, Ricoeur'e göre, parçalara ayırıcı ve çözümleyici yöntemiyle olayörgüsünün yeni bir türünü ortaya koymuştur. Daha açık bir ifadeyle, Ricoeur, olayörgüsünü, türdeş olmayan öğelerin bir bireşimi olarak değerlendirdiği için, Braudel çalışmasında çelişkili kronolojileri, birbiriyle türdeş olmayan üç farklı zamansallığı bir araya getirerek olayları, çevrimleri ve yapıları birleştirmeyi öğrettiğinden, onun bu çalışmasının gücül bir olayörgüsü niteliği taşıdığını öne sürer. Braudel'in çalışmasında karşımıza çıkan yarı-olayörgüsü, yarı-olayı taşır. Yarı-olayörgüleri içinde yer alan yarı-olaylar da anlatsal bir statü elde ederler. Yarı-olay

kavramıyla Ricoeur (1983/2009:227), “olay kavramının yayılmasının, kısa ve anlık zamanın ötesinde, olayörgüsü ve anlatı kişisi kavramlarının benzer yayılımıyla bağlantılı” olduğunu anlatmak ister. Çünkü, Ricoeur için, oldukça dolaylı ve dolambaçlı da olsa, olayörgüsüyle yarı-anlatı kişilerinin ayırt edilebildiği her durumda bir yarı-olay da bulunur ve “her değişiklik tarihin alanına yarı-olay olarak girer” (Ricoeur, 1983/2009:227).

Bunun yanı sıra, Ricoeur için, Braudel’in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması iki karşıt okumaya-yorumlamaya- olanak tanır. Bu okumalardan ilki, “olay tarihini uzun süre tarihine, uzun süreyi de coğrafi zamana bağımlı kılan” (Ricoeur, 1983/2009:214) bir okumadır. Bu okumada vurgu, Akdeniz üstünedir ve dolayısıyla coğrafi zaman, tarihsel özelliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tarihin, tarihsel olarak kaldığı ve vurgunun II. Felipe üstüne olduğu diğer okuma biçiminde ise, birinci bölüm, ikinci bölüme yaptığı göndermeyle kendini tarihsel olarak konumlandırır. Benzer şekilde, ikinci bölüm de tarihsel olma niteliğini, üçüncü bölümü taşımasından dolayı kazanır. Ricoeur, Braudel’in çalışmasının üç bölümünü de bir arada tutmayı sağlayan olayörgüsünün, birbirine karşıt olan iki okumaya da eşit bir hak sunduğunu belirtir. Ricoeur’e göre, Braudel’in kitabında uzun sürenin anlatıldığı bölüm bir denge noktasıdır ve bu denge noktası kitabın iki farklı okumasına olanak tanır, iki okuma da uzun süre tarihinin orta konumunda kesişir (Ricoeur, 1983/2009:209-214).

Öte yandan, Braudel’in tersine, Ricoeur için olayın, adeta bir patlama gibi kısa ve ani olması zorunlu değildir. Çünkü, Ricoeur’e göre olay, hem olayörgüsünün akışına katkıda bulunur hem de olayörgüsüne bir baht dönüşünün dramatik biçimini de verir. Ricoeur olayı, olayörgüsünün bir değişkeni olarak nitelendirir ve bu niteliğiyle olay, Braudel’in kitabının sadece üçüncü bölümüne değil, farklı işlevleriyle kitabın bütün bölümlerine aittir. Diğer bir ifadeyle, kitabın birinci ve ikinci bölümlerinde olay, belirti ve

tanıklık özelliklerine sahip olarak karşımıza çıkarken, kitabın üçüncü bölümünde patlayıcı olma özelliğine sahip olarak karşımıza çıkar. Sözelimi, kitabın üçüncü bölümünde karşımıza çıkan II. Felipe'nin ölümünün, insanlara ve siyasete ilişkin önemli bir olay olduğu aşikardır. Kitabın ikinci bölümünde ise, denizler siyasetin alanları haline gelmiştir. Uygarlıklar, imparatorluklar arasındaki güç ilişkileriyle birlikte olaylar uç vermeye başlamış ve böylece, coğrafi tarih hızlı bir şekilde coğrafi siyasete dönüşmüştür. Benzer şekilde, söz konusu kitabın birinci bölümünün konusu zamandan ziyade mekan olsa da, değişmeyen neredeyse devinimsiz bir Akdeniz anlatılmaya çalışılsa da, aslında okyanuslar, denizler, kıyılar, adalar insanlar tarafından keşfedilmek için, ticaret yapabilmek için, ovalar tarım yapabilmek için vardılar. Yine örneğin, özgür insanlar için bir sığınma ya da korunma yeri olarak dağlar karşımıza çıkar (Ricoeur, 1983/2009:200-201).

Görüldüğü gibi Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz*'indeki üç katmanlı zamanı, "olayörgüsünün işbirlikçileri" (Hartog, 2000:235) olarak görmektedir. Söz konusu çalışmanın, birçok alt olayörgüsüne indirgenmiş olduğunu, yapıların, döngülerin ve olayların türetimi olarak gizil bir yarı-olayörgüsü oluşturduğunu öne sürerek Braudel'in çalışmasının da aslında bir anlatı olduğunu iddia etmektedir.

Buna ek olarak, Ricoeur, Braudel'in tarihçinin zamanı olarak anladığı matematiksel zaman düşüncesini de eleştirir. Braudel'e (1958/2007a:156) göre, "Fransız tarihçilerinin *demiurge* (Platon'da evreni düzenleyen Tanrı) dedikleri zaman, insanlar için neredeyse dışsal olan, dıştan doğan bir zamandır. Söz konusu zaman dünyaya aittir, insanların kendi renklerini taşıyan bireysel zamanlarının dışındadır ve bu egemen zaman insanları adeta sürükler ve kısıtlar." Ricoeur'e (1983/2009:214) göre, "bu durumda uzun süre, tarihsel zamanı kozmik zamana sürükleyen yollardan biri durumuna gelir ve süreler ile hızları çoğaltma biçimi olmaktan çıkar. Tarihsel zaman, kendi yapılarını kozmik zamanın

üstünde yükseltir ama değişik renklerdeki özel zamanların birleştirici ilkesini fiziksel zamanda aramak gerekir.” Uzun süre, eğer olaya uzanmazsa, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında var olan canlı diyalektikten tarihsel zamanı kopartır. Uzun süre geçmişsiz, şimdiniz ve geleceksiz bir zaman olduğu takdirde, insan zamanını doğanın zamanına götürür ve bu durumda tarihsel bir zamandan da söz edilemez (Ricoeur, 1983/2009:226).

Ricoeur, Braudel’in ardından, nicel tarih çalışmalarına odaklanan Annales Okulu tarihçilerine yönelir. Annales Okulu’nun iktisattan almış oldukları nicel yöntemleri toplum, kültür, nüfus ve hatta dinler tarihi de dahil olmak üzere tüm tarih çalışmalarında kullanmaları konusu, tarihsel olayın doğasıyla ilgili olan, yani tarihsel olayın tek olduğu için yinelenemez olma özelliğiyle ilgili olan önemli bir tartışma konusudur. Ricoeur’ün buradaki amacı, nicel tarihi serilmeyerek olay tarihçiliğine karşı olan Annales Okulu tarihyazımının, tarihin anlatsal biçimde yazılmasına karşı sürdürdükleri mücadelenin sürekliliğini göstermektir. Nicel tarih, Pierre Chaunu’nün ifadesiyle ‘dizisel/serial tarih’dir. Yinelenebilir, türdeş öğeler dizisini oluşturmaya dayanan bu tarihte, tarihsel zamanın bütün büyük kategorileri dizisel bir temelde yeniden tanımlanır.

Ricoeur’e göre, yapı kavramında zaman özelliğini korumaya çalışmayan iktisatçı ya da toplumbilimcilerin tersine, iktisat tarihi uzmanları söz konusu özelliği korumaya özen gösterirler. Ricoeur, tarihçilerin iki cephede sürdürdükleri çatışmada, rastlantısal, yalıtılmış olayın büyüüne kapılmaya (tarih geleneğinin kendisine aittir) direnmede ve modellerin kronolojiden tamamen arındırılmasına (komşu toplumsal bilimlerin eğilimidir) direnmede, ‘uzun süre’ kavramının onlara yardımcı olduğunu belirtir. Ancak, en yoğun ve hararetle çatışmanın daima olay cephesinde gerçekleştiğini vurgulayan Ricoeur, daha geniş çapta ise, iktisat tarihinin gelişmesinin, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı’yla ortaya çıkan meydan okumaya bir yanıt oluşturduğunu öne sürer. Uzun vadeli

bir çözümlene sayesinde, olay'ın felaket olma özelliğinden arındırılmasına karşın, akronik –zamandışı- yapılar cephesindeki çatışmanın tümüyle yok olmadığını belirten Ricoeur, bunun nedeni olarak iktisatçılar tarafından uygulanan nicel tarihin, ‘uzun zaman’ı kesin bilimlere sunağında kurban etmesinde görür. Salt nicel iktisat anlayışının Kuznets ve Marzewski tarafından geliştirilmesiyle birlikte, dizisel tarih, ulusal muhasebeyi model olarak ulusal çerçeve içine kapanan salt nicel tarihten kendini ayırmıştır. Bu yüzden, Braudel’in coğrafi siyasetiyle paralel olarak büyük coğrafi alanlara yayılma, ‘uzun süre’ye tarihsel dizinin bağlı kalması ve bu bağlılık sayesinde geleneksel tarihin içine aşılma durumu kalmaması için bir zorunluluktur. Dolayısıyla, konjonktür ve yapı kavramları birbirlerine karşıt bir şekilde ele alındığında bile, zamansal evrim süreci içinde içkin bir mantığın yalıtılmış olaya ve rastlantısal olana karşı üstünlüğünü gösterirler (Ricoeur, 1983/2009:34-35).

Burada Ricoeur, bir çözümlene modeli olarak iktisat tarihinin dallara ayrılarak geliştiğine dikkat çeker. Örneğin, Annales Okulu tarihçilerinden Ernest Labrousse, iktisat tarihinden aldığı fiyatlar tarihiyle ilgilenmiş ve bu ilginin içine konjonktür ve yapı kavramlarını dahil etmiştir. Fiyatlar tarihini, toplumsal-mesleki soruşturmalara dayalı toplumsal tarihe taşıyan Labrousse, nicele açılmış olan bu alanın genişlemesini sağlamıştır. Labrousse, yapıyı, insanın karşılıklı toplumsal bağımlılık sınırları/sınıfları içinde üretimle ve öteki insanlarla olan bağıntılarıyla ilgili bir kavram olarak görür ve bu nedenle yapı, toplumsal özelliklidir. 1950’lerden itibaren toplumsal niceliğe karşı çıkararak istatistik aygıtının nicelendirmeye daha çok tepki gösteren bölgelere doğru kaydığını belirten Labrousse, toplumsal niceliğin Marksçı geleneğe bağlı kalma kaygısı taşımadan, ama Marks’ın otantik çizgisini takip ederek iktisadi düzeyden (birinci düzey), toplumsal düzeye (ikinci düzey) bir geçiş olduğunu öne sürer. Bir çözümlene modeli olarak iktisat tarihinin

dallara ayrılarak geliştiği görülmektedir. Bu gelişme, ilk önce demografi yönünde kendini göstermiş ve hemen ardından, Labrousse'nin üçüncü düzey olarak adlandırdığı toplumsal-kültürel olgu ve anlayışlar yönüne kaymıştır (Ricoeur, 1983/2009:35-36).

Ricoeur, iktisat tarihinde izlenen bu metodolojik yaklaşımın Annales Okulu'nun kurucuları olan Bloch ve Febvre'in antipozitivist mücadelesiyle bir kopukluktan ziyade bir sürekliliği gösterdiğini iddia eder. Tarihin, geliştirilmiş devlet kroniğiyle özdeşleştirilmesine karşı olan Annales Okulu kurucuları, yinelenesi mümkün olmayan biricik tekil olayın büyüleyici olduğuna ilişkin anlayışa da karşıdırlar. Bunun yanı sıra, tarihsel olguları seçmede bir ölçütün olmamasına, dolayısıyla sorunsallık ölçütünün bulunmamasına da karşı gelen Annales Okulu tarihçilerine göre, belgeler bir sorunsallığa göre seçilirler, bu nedenle olgular belgelerde verilemez. Olaylar antolojisinden oluşan ve devletin kroniği olarak tasarlanan resmi arşivler, tarihin lehine olan örtük bir seçimi yansıtan kurumlar olduğu için, belgeler belirli (verilmiş) değildir. Tarihsel olgunun belge tarafından yönlendiriliyormuş gibi görünmesinin yanı sıra, tarihçinin de sorunlarını bu verilerden alıyormuş gibi görünmesinin nedeni, bu örtük seçimin açıklanmamasındandır (Ricoeur, 1983/2009:36).

Ricoeur, nicel ya da dizisel tarihin, tarihin tüm alanlarına yayılmasında insanların sayısı ve bu sayının, kuşakların dünya üzerinde yerleşmeleri boyutunda hesaplanması üzerine odaklanan demografi tarihinin özellikle belirtilmesi gerektiğini vurgular. Zamansal bakış açısına göre yapılan tarihsel demografi, bir tek kitle olarak ele alınan insanlığın biyolojik evrimini tablolştırır. Bunun yanı sıra, 'uzun süre' yi yarım-binyıl ölçeğine taşıyan ve geleneksel tarihin dönemlere ayrılmasını tartışılır hale getiren dünya üzerindeki nüfus ritimlerini ortaya çıkarır. Ayrıca, uygarlık ve kültür düzeyleri ile nüfus düzeyi arasındaki bağı açıklar. Bu açıdan Ricoeur, tarihsel demografiyi Labrousse'un daha önce öne sürdüğü üç düzeyiyle şu şekilde belirtir: "İktisadi düzeye ilişkin bir dizisel

tarih ile, toplumsal düzeye ilişkin bir dizisel tarih, ardından da kültürel ve dinsel düzeye ilişkin bir dizisel tarih arasındaki geçişi sağlar” (Ricoeur, 1983/2009:37). Toplumsal düzey, geniş bir olaylar yelpazesini imler ve bu yelpaze Braudel’in *Maddi Uygarlık: Gündelik Hayatın Yapıları* adlı çalışmasında karşımıza çıkan davranışlar, konut, beslenme vb. gibi pek çok şeyi kapsayan maddi uygarlıktan, başkalarının anlayışlarının tarihine kadar uzanır. Kuşatıcı bir özelliğe sahip olmasından dolayı maddi uygarlık gerçek bir alt küme oluşturur. Braudel’in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışmasında karşılaşılan tarihsel zamanın üç katlı inşası, uzun zamanın ve sayıya dayalı dizilerin kalıcı olmasından dolayı, bu çalışmada da söz konusudur.

Görüldüğü gibi, olay tarihçiliğine karşı olan Annales Okulu tarihyazımının, tarihin anlatısal biçimde yazılmasına karşı sürdürdükleri mücadelenin sürekliliğini göstermek için nicel tarihi serimleyen Ricoeur, Annales Okulu tarihyazımının olay tarihçiliğinden kurtulmak için zamanı ana uğraş olarak görmeyen bir disiplinle (coğrafya) birleştiğine dikkat çeker. Tarihin coğrafya ile birleşmesinden ‘uzun süre’ yi inceleyen tarih ortaya çıkmış ve bir uzun süre tarihi olan nicel tarih ise, uzun süreyi inceleyen tarihin iktisat ile birleşmesi sonucunda doğmuştur. Ricoeur’ün ifadesiyle, “tarihin bu tür bir ‘mantık evliliği’ yapması, yani tarihin başka bir disiplinle birleşmesi, tarihin ne ölçüde tarihsel olarak kaldığı sorununu daha çok keskinleştirmektedir” (Ricoeur, 1983/2009:38).

Ricoeur’e göre, Annales Okulu tarihyazımının coğrafyaya olan ilgilerindeki gibi, tarihsel antropolojiyle olan ilgilerinde de aynı durum söz konusudur. Coğrafi uzaklığın antropoloğa verdiği bir tür yabancılık duygusunu tarihsel uzaklığa aktarmaya çalışan tarihsel antropoloji, gelenekleri, davranışları özetle halk kültürünü yeniden keşfeder. J. Le Goff’un 1977 yılında yayınlanan, sanayi öncesi Batı’nın tarihsel antropojisini oluşturmayı amaçladığı *Bir Başka Ortaçağ İçin Batı’da Zaman, Çalışma ve*

Kültür (Pour un autre Moyen Age, Temps, travail et culture en Occident) adlı çalışmasını bu türün en belirgin yapıtı olarak değerlendiren Ricoeur, yazarın söz konusu çalışmasında ‘uzun Ortaçağ’, ‘tarihimizin ayırt edici uzun süresi’ gibi ifadeleri sık sık kullandığını belirtir. Ancak burada, felsefecinin zamana ilişkin söylenmiş şeylerle ilgilenmemelik edemeyeceğini vurgulayan Ricoeur, söz konusu ilginin anlatılan olayların zamanına yönelik olmadığını, Ortaçağ insanları tarafından temsil zamana ilişkin olarak söylenenlere yönelik olduğunu belirtir. Tarihçi açısından, olayı yaratacak olan tam da zamanın temsili olmasıdır ve Ricoeur bunu işin eğlendirici yanı olarak görür. “Kilisenin zamanı ile tüccarların zamanı arasındaki çatışma... Ortaçağ’ın bağrında yapıların ve iktisadi pratiklerin bozulmasının yarattığı baskı sonucu, modern dünya ideolojisinin hazırlandığı yüzyılların zihinsel tarihindeki en önemli olaylardan biri olarak ortaya çıkar” (Le Goff akt. Ricoeur, 1983/2009:38). Antropolojik tarihçiyi ilgilendiren, insanların zamanına yani halklar tarihine ulaşmak için, özellikle tüccarların zamanının ilerleyişini belirleyebilmek için, günahların tanımındaki ve günahların kategorilere ayrılmasındaki değişiklikleri gösteren ve bir çeşit itiraf niteliğinde olan dua kitaplarının incelenmesi gerekir. Kronolojik çerçevenin geçirdiği zihinsel ve dinsel sarsıntının değerlendirilebilmesi, saatlerin bulunduğu ve yayıldığı zamanın dikkate alınmasına bağlıdır. Çünkü, saat sayesinde kırsal çalışma/iş gününün ve kilise yasalarının belirlediği kanonik zaman aralıklarının yerini kesin bir zaman almıştır. Ricoeur’e göre asıl olarak, tarihçi, okumuşların kültürü ile halk kültürü arasındaki karşıtlık sorunsalının ekseni durumuna getirildiğinde kendini bir antropoloğa dönüştürür. Bu durumda sorun, böyle bir tarihin, hangi özelliğiyle tarihsel olarak kalıp kalmadığının bilinmesidir. Tarihin tarihsel olarak kalması, ‘uzun süre’nin ‘süre’ olarak kalmasıylaadır. Ricoeur, bu bakımdan Le Goff’un diyakroniğe ilişkin sözcük dağarcığı konusunda kuşkulu davrandığını belirterek, onun bu kuşkusunun, Braudel’in, Levi-

Strauss'un modelleri konusundaki kuşkusunu çağrıştırdığını öne sürer. Zaman dışı bir etnolojiye yönelmeye karşı çıkararak diyakroninin 'soyut dönüştürüm' sistemlerine göre işlem yaptığını ve tarihçinin somut toplumların geleceğine yaklaşabilmek için kullandığı evrim şemalarından, 'soyut dönüştürüm' sistemlerinin çok farklı olduğunu düşünen Le Goff'un asıl amacı, yapı-olay ikilemini aşmaktır (Ricoeur, 1983/2009:38-39).

Tarihin, zamanın ana kategori olarak kabul edilmeyen bilimlerle birleşmesinin bir diğerinin, zihniyetler -anlayışlar- tarihinde karşımıza çıktığını belirten Ricoeur, Marksist kökenli bir ideolojiler toplumbiliminin; Freud'cu psikanalizin; yapısal anlambilimin ve söylemler retoriğinin bu alanda başvurulan bilimler olduğunu ifade eder. Ona göre, ideolojilere, kolektif bilinçdışına, spontane konuşmalara odaklanmak ise, tarihe bir uzaklaşma, yabancılaşma ve farklılaşma katar. Burada, egemen söylem tarafından konuşma hakkı çoğu zaman elinden alınmış gündelik yaşamın insanının, tarih aracılığıyla konuşma hakkına kavuşması söz konusudur. Ricoeur böyle bir özelliği, niceli üçüncü düzeye –aşk, cinsiyet, ölüm, ideolojiler ve dinler, sözlü ya da yazılı söylem- taşıma girişiminin bir göstergesi olarak görür. Bu özelliğe sahip olan tarihin dizisel nitelikte kalabilmesinin koşulu, saptanabilir nitelikte homojen olgular dizisinin düzenlenmesine uygun olan belgeler bulmasına dayanır. Aynı iktisat tarihinde karşılaştığımız gibi, tarihçi burada da kendine özel belgelerin bir çeşit yaratıcısı durumundadır. Bunlar önceden pazar fiyatlarıdır, daha sonra ürün vergileri olmuştur, günümüzde ise, yazılı gereçler, cemaat kayıtları, şikayet listeleri, vasiyetnameler başta olmak üzere kiliselerin verdikleri izin belgeleri söz konusudur (Ricoeur, 1983/2009:39-40). Bu durumda da tarihsel zaman sorunu yeni bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Chauvin'e (akt. Ricoeur, 1983/2009:40) göre, "nicel çözümleme bir yapıyı, dahası bir değişimi, hatta bozulma ritmi iyice ölçüp biçmeye dayalı bir yapının sonunu ortaya çıkarmayı amaçlayan bir dolayım aracıdır." Böylece nitel, nicel tarafından

kurtarılmış olur, ancak buradaki nitel, seçilmiş ve türdeş kılınmış bir niteldir. Dolayısıyla, yapılar istikrar, değişme ve bozulma açısından sahip oldukları zamansal nitelikleriyle tarihin alanına dahil olurlar.

Zihniyetler tarihini, Georges Duby'nin eserlerinin en iyi biçimde örneklendirdiğini öne süren Ricoeur, Althusser'in ideoloji tanımını alan Duby'nin bu sorunu yakın terimlerle ortaya koyduğunu belirtir: “Belli bir toplumda bir varoluş ve bir tarihsel rolle donanmış olan, kendi mantığı ile kendine özgü kesinliği bulunan bir tasarımlar –yerine göre imgeler, mitler, fikirler ya da kavramlar- sistemidir ideoloji” (Duby akt. Ricoeur, 1983/2009:41). Bir toplumbilimci olarak ideolojileri globalleştirici, yarıştırıcı, deforme edici, değişmez kılıcı ve eylem üretici olarak niteleyen Duby'nin öne sürdüğü özellikler, öykülemeye ve kronolojiye başvuran özellikler değildir. Buna karşın, toplumbilim tarihe de yer bırakır. Ancak, toplumbiliminin tarihe yer bırakmasının koşulu, değer sistemlerinin “kendi tarihlerine sahip olmaları ve bu tarihin gidişatı ile evrelerinin, nüfusun ve üretim biçimlerinin gidişatı ile evrelerine uygun düşmemesine dayanır” (Duby akt. Ricoeur, 1983/2009:41). Ricoeur için de yapıların dönüşümüyle ilgilenen tarihçidir. Dönüşümler ise, hem somut koşullarda ve yaşanılan ilişkilerde görülen değişikliklerin baskısıyla ortaya çıkabilir hem de çatışmalar ve karşı çıkışlar sayesinde de ortaya çıkabilir.

Bunun yanı sıra Ricoeur, Annales Okulu tarihyazımının insanın ölümle ilişkisini ele alan çalışmalarını da, nicel araştırmanın nitel araştırmayı ele geçirmesinin örneklerinden biri olarak görür. Ölüm, en bireysel ve en kişiye özel olmakla birlikte, vasiyetnamelere kaydedilmesiyle ve halkın ölüm karşısındaki davranışlarıyla genel ve kamusaldır da. Eski Ahit'teki peygamberlerin, cesur şövalyelerin ve Tolstoy'un köylüsünün kabul ettiği ölüm; XVI. ve XVII. yüzyıllardaki barok ölüm; XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki entimist-içtenci ölüm ve sanayi sonrası toplumlarda gizlenen ve yasaklanan ölüm olmak üzere ölüme ilişkin

dört zamanlı bir model sunan Philippe Aries'in, *L'Homme Devant La Mort* (Ölümün Karşısında İnsan) adlı yapıtının, Chaunu ve Vovelle'nin çalışmalarında olduğu gibi dizisel incelemelere kavramsal bir anlatım sağladığını belirten Ricoeur, söz konusu yapıtın aynı zamanda bu incelemelerden tek doğrulama yolunu alabildiğini de öne sürer. Yinelenebilir ögenin hesaplanmış sıklık derecesine dayanan bu doğrulama yolu, geçmişe ilişkin her çeşit deney yapma yolundan tarih yoksun olduğunda, tarihin başvurabileceği bir doğrulama yoludur. Ricoeur ölümün tarihini bu açıdan, hem dizisel tarihin hem de bütün tarihin ulaştığı en uç nokta olarak görür (Ricoeur, 1983/2009:41-42).

Özetle, Ricoeur için, olaysal olmayan tarihi, tarihin anlatsal yorumu ile bağdaşmaz gördükleri için savunan, tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya çıkan anlatıya karşıt olan analitik bir tutumu benimseyen Annales Okulu, siyaset tarihini toplum, kültür ve iktisat tarihi lehine gözden çıkarmıştır. Hegel'in dünya tarihinde karşımıza çıkan büyük insanların tarihsel eylemi, Annales Okulu tarihçileri tarafından bireysel edenlere dağıtılıp toplumsal güçler üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla, bu tarih Ricoeur'e göre, kişilerin bulunmadığı bir tarih görünümündedir ve kişileri bulunmayan tarih ise, anlatı olarak kalmayı başaramayan bir tarihtir (Ricoeur, 1983/2009:150). Delice'nin de belirttiği gibi, Ricoeur, Annales Okulu'nun "olayları zamanın geniş aralığında tutmasını, tarihin insandan uzaklaşması olarak yorumlamıştır. O, niceliksel tarih aracılığı ile kurgulanmak istenilen tarihsel zamanın genişliğinin, tarihsel durumu anlamayı ortadan kaldırdığını varsayarak, okulun olayı nasıl ihmal ettiğini göstermeye çalışmıştır" (Delice, 2011:102). Bununla birlikte, Ricoeur, tarihin anlatsal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Öte yandan Ricoeur, Annales Okulu'nun yöntembilimsel tutumu gibi, mantıksal pozitivistin tarih epistemolojisine ilişkin tutumunu da insanı tarihsel olandan uzaklaştırıp anlatının gerilemesine neden olan bir tutum olarak gördüğünden, burada Ricoeur'ün Viyana Çevresi'nden gelen epistemolojinin bir devamı niteliğinde olan analitik felsefeden kaynaklanan epistemolojiye ilişkin eleştirilerine de kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Annales Okulu tarihyazımı ile analitik felsefeden kaynaklanan epistemolojinin birbirlerinden çok farklı olmalarına karşın, Ricoeur bunları anlatının gerilemesi başlığı altına yerleştirir. Bunun nedeni olarak Ricoeur, her iki yaklaşımın da denektaşı olarak olay kavramını ele alıp bu kavrama ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olmalarını ve anlatının, tarihsel değişikliğin atomu olarak kabul edilen olayla aynı anda belirlendiği düşüncesini kabul etmiş olmalarını gösterir.

Ricoeur'e göre, çok sayıda olgunun incelenerek bunlardan yasalar çıkarmaya dayanan nomotetik yöntemi savunan mantıksal pozitivistin anlamaya karşı yürüttükleri eleştiri ile uzun süreyi savunan Annales Okulu tarihçilerinin olaya karşı sürdürdükleri eleştirinin iddiaları farklı olmasına karşın sonucu aynı olmuştur, yani anlatı gerilemiştir. Bu noktada Ricoeur, Carl G. Hempel'in *Tarihteki Genel Yasaların İşlevi* (The Function of General Laws in History) adlı çalışması üzerinden mantıksal pozitivistin anlamaya karşı yürüttükleri eleştirinin anlatının gerilemesine nasıl sebep olduğunu göstermeye çalışır. Söz konusu çalışmanın öne sürdüğü sav, anlama ve açıklama ayırımını ortadan kaldırarak, hem tarihte hem de doğa bilimlerinde genel yasaların benzer işlevleri olduğuna ilişkindir.

Ricoeur'e göre, olayın statüsüyle ilgili olan bu sav, olayın tekilliği ile tümel bir varsayımın iddiası arasında var olduğu düşünülen doğrudan bir ilişkiyi imler. Tarihsel olay kavramını anlatısal statüsünden uzak düşüren bu görüşü benimseyenler açısından tarihsel olay, bütün fiziksel olayları ve her çeşit beklenmedik olayı içeren genel bir olay kavramı

doğrultusunda bulunur. Ardından, özgül türden bir olayın gerçekleşmesinin, başlangıçtaki koşulları betimleyen birinci öncülden ve tümel biçimli bir varsayımı, yani bir düzenliliği dile getiren ikinci öncülden hareketle sağlandığı kabul edilerek, ikinci öncülün doğrulanabildiği takdirde de bir yasa olarak adlandırılabilceği öne sürülür. Ele alınan olayın gerçekleşmesi, bu iki öncülün doğru bir biçimde uygulanabilmesine bağlıdır ve gerçekleşen olay da mantıksal olarak tümdengelimli biçimde elde edilebilmiş, açıklanabilmiş olmaktadır.

Yasa korumalı model olarak adlandırılan yukarıdaki modeli Ricoeur, nomolojik model şeklinde adlandırır ve burada yasa, neden ve açıklama kavramlarının birbirleriyle örtüşen kavramlar olduğunu belirtir. “Bir olay, bir yasa ile korunduğunda açıklanır ve olayın geçmişindekiler de meşru olarak onun nedenleri olarak adlandırılır. Buradaki temel kavram, düzenlilik kavramıdır” (Ricoeur, 1983/2009:45). Ricoeur’e göre, nomolojik modelde tekil olaylar değil, özgül bir türe ilişkin yinelenebilir olaylar söz konusudur. Hempel burada, tarihsel olayın tekil olma özelliğine karşın hiçbir güçlük görmemektedir. Oysa, bireysel bir konunun bütün özellikleriyle açıklanması her alanda olanaksızdır. Bir olayın bütün özelliklerinin belirlenmesi istendiğinde, hiçbir bireysel olayın açıklanması mümkün değildir. Bir açıklamadan tek tek olayları tüketmesi değil, sadece çok özel ve kesin olması istenebilir. Bu nedenle, tarihin geleneksel bir engeli olan olayın tekillik özelliği, bilimin ufkundan uzak tutulması gereken bir mit durumundadır (Ricoeur, 1983/2009:46-47).

Ricoeur, ideal bir açıklamanın ne olması gerektiğini belirttiği için, nomolojik modeli son derece buyurucu özellikli bir model olarak görür ve Hempel’in bu modelle tarihe haksızlık ettiğini düşünür. Tarihi bir çeşit sanat olarak görülmekten kurtarıp bilim olarak konumlandırmak isteyenlerin tutunduğu bu modele göre, olaylar rastlantıdan dolayı

ortaya çıkmazlar. Olaylar, aynı anda gerçekleşen koşulların bilinmesinin ardından ve olayın tündengelimine ilişkin büyük önermeyi oluşturan evrensel varsayımlar doğrulandıktan sonra öne sürülen tahmine uygun şekilde meydana gelirler. Burada söz konusu olan tahminin, bu özeliğinden dolayı kehanetten bütünüyle ayrıldığı kabul edilir. Oysa Ricoeur'e göre, bir tarihsel olayı açıklama girişimini temellendiren genel önermeler düzenli bir niteliğe sahip olmadıklarından dolayı tarihsel bir olay istatistiksel kesinlikten uzaktır.

Hempel, tarih metodolojisinde empati aracılığıyla anlamaya dayalı yöntemi, bir yöntem olarak görmez. Ona göre, bu sözde yöntem en fazla keşfettirici bir yöntemdir ve bu keşfettirici yöntem hem yetersizdir hem de gereksizdir. Çünkü, ona göre bu sözde yöntemle başvurmadan da tarihte açıklama olanağı bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Hempel, tarihsel bir olayla fiziksel bir olay arasında ilkece hiçbir ayırım görmeyerek, tarihsel olayın bireyselliğini, sadece bir kez meydana gelmiş olduğundan yinelenmeme özelliğini göz ardı etmektedir. Bu durumun farkında olan Hempel'in takipçileri, nomolojik modeli zayıflatarak, bu modele sürerlik sağlamaya, onun uygulanabilirliğini arttırmaya çalışmışlardır. Öncelikle, tarihteki açıklamanın doğa bilimlerindeki gibi iş görmediğini kabul ederek, tarihin nomolojik modelde söz konusu olan yasaları düzenlemeyip onları kullandığını, yani tarihteki açıklamanın, anlatının ön anlaşılabilirliği üstüne aşılandığını öne sürmüşlerdir. Buna göre, tarihteki yasalar örtük yasalardır, bu nedenle tümellik ve düzenlilik açısından türdeş olmayan düzeylerden kaynaklanabilirler. Sözgelimi, P. Gardiner, tarih alanında yasa benzeri açıklamalardan söz ederek, bu alanda 'durumsal' türden düzenliliklerin olabileceğini belirtmiştir (Ricoeur, 1983/2009:48-50). Böylece, tarihi empati ya da sezgi yoluyla anlamamanın, açıklamanın önüne geçmesi engellenmiş olmaktadır.

Öte yandan, seçme yöntemlerinin rolü, yani tarihte nesnellik konusu tarih alanında karşılaşılan sorunlardan bir diğeri olarak görülür. Pozitivist epistemoloji, tarihteki

nesnelliği, nomolojik modelin yazgısına kesin biçimde bağlayarak bu sorunu bertaraf etmeye çalışmış ve bunun ardından da nomolojik modelin savunulmasıyla tarih alanındaki nesnellüğün savunulması eşit bir duruma gelmiştir. Bu noktada Ricoeur, seçme sorununun hiçbir zaman, tarihçinin incelediği konuların oluşturduğu alana ait olmasının, bir fizikçinin fiziksel dünyaya ait olmasından farklı bir şey olduğu konusuna bağlanmadığını belirtir. Bunun yanı sıra, tarih alanında olaylar sürecinin, ‘başlıca’ nedeni olarak kabul edilen şeyle sınırlandırılması, tarihsel araştırmanın güvenilirliğinin önünde bir engel olarak görülmüştür. Nedensel değişkenlerin öneminin görece olması, nesnel olmaya pek de uygun olmayan bir ‘ölçüp biçme’yi gerektirir. Bu durumda, nedenlerin önemlilik derecelerinin ‘ölçülüp biçilmesi’ mantığına gerçeklik kazandırılması, istatistik aracının yetkinleştirilmesine bağlı olacaktır. Oysa bu soruna ilişkin olarak Ricoeur, anlama ve açıklama arasındaki diyalektik ilişkinin hesaba katılması gerektiğine dikkat çeker (Ricoeur, 1983/2009:51-53).

Nomolojik modelin uygulanabilirliğini sürdürmek için zayıflatılmasına ilişkin bir başka çaba, açıklama evresini yeniden biçimlendiren Charles Frankel’de görülür. Frankel, tarihsel bilgi için yorumlamayı gerekli bir an olarak kabul eder ve bu anı olaylar arasında nedensel bağlantılar kuran açıklama anından ayrı olan, tarihçinin anlam ve değer yüklediği bir an olarak görür. Buna göre, iyi bir tarihçi birbirinden farklı olan bu iki anı ayırt ederek yorumları, açıklamanın sınırlayıcı gereklerinin önüne geçmemelidir. Daha sonra Frankel, argümanını tolerans sınırına kadar götürerek açıklamanın, yorumlama üstünde eklemlendiğini de kabul etmiştir (Ricoeur, 1983/2009:54-55).

Nomolojik model yanlıları için benimsedikleri temel varsayım açısından bundan daha ileri gitmek oldukça güçtür. Tarihteki açıklamanın diğer bilimlerdeki açıklamadan tamamen farklı olmadığına ilişkin olan bu varsayıma bağlı olan nomolojik model yanlıları,

tarih biliminin nesnellik mücadelesini haklı çıkarmak için, açıklama modeline göre uyumsuz görünen tarih yönteminin özelliklerini tarih biliminin içinde bulunduğu duruma uygulamaya çalışmışlardır. Nomolojik modelin bilimsellik gereklerini, anlatının hiçbir şekilde yerine getiremeyeceğini kabul ederek bu modeli savunanlar tarafından anlatı, daima basit bir söylem olarak görülmesine karşın, nomolojik modelin uygulanabilirliğini sürdürmek için yürütülen onu zayıflatma çabaları, açıklama kavramının parçalanmasına yol açmıştır (Ricoeur, 1983/2009:57-58). Özetle, nomolojik model yasa biçiminde genelleştirmelerle sarmalanmış tarihsel açıklamayı, anlatıya ilişkin basit anlama'dan uzaklaştıran bir kopukluğa neden olarak, tıpkı Annales Okulu gibi o da modern tarihi bir yandan anlatıdan uzaklaştırmıştır, ancak diğer yandan da anlatisalcı -öykülemeci- görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Nomolojik açıklama modelinin öne sürdüğü bilimsellik gereklerini anlatının karşılayamayacağını, diğer bir ifadeyle onun açıklama iddiasında bulunamayacağını iddia etmesi, anlatının yeniden değerlendirme konusu yapılarak anlaşılabilirlik bakımından sahip olduğu olanaklara odaklanan anlatisalcı -öykülemeci- görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Ricoeur, Arthur C. Danto'nun 1965 yılında yayınlanan *Tarihin Analitik Felsefesi* adlı çalışmasını, tarihin anlatisal yorumunun lehine olan ilk çalışma olarak görür. Anlatisal tümceyi çözümleyerek bir anlatının zaten bir açıklama biçimi olduğunu öne süren Danto'ya göre, meydana gelen bir şeyi betimlemek ile bir şeyin neden meydana geldiğini açıklamak birbiriyle örtüşen şeylerdir. Anlatıda, sadece basit bir olay sıralaması söz konusu değildir, çünkü "bir olayın anlamı ve gerçekliği -doğruluğu- başka bir olayın anlamına ve gerçekliğine göre belirlenir (...) Bir olayın genel bir yasayla korunabilmesi için, bir olayın dil içinde belli bir betimlemeyle, dolayısıyla anlatisal bir tümce içinde verilmiş olması gerekir" (Danto akt. Ricoeur, 1983/2009:102-103). Bu

noktada Danto, tarihçiye bu anlatısal tümceleri kurma görevini yükler. İşte, “Ricoeur de tıpkı Danto gibi, tarihçinin imgelem yetisini kullanarak anlatı oluşturması gerektiğini düşünür (....) Geçmişe ilişkin nesnel bir bilginin peşine düşmeyi tarihçinin görevi olarak görmemek, yine bu iki düşünürün ortak bir noktasını” (Acar, 2008:18-19) oluşturur.

Ricoeur, Danto'nun yanı sıra, anlatılan bir öykünün izlenebilirlik kavramı üzerine yoğunlaşan W. B. Gallie'nin çalışmasını da tarihin anlatısal yorumunun lehine olan bir diğer çalışma olarak görür. Bir öyküyü izlemek, “özel bir doğrultu sunan art arda dizilmiş eylemleri, düşünceleri ve duyguları anlamak demektir” (Ricoeur, 1983/2009:105). Burada Ricoeur, Gallie'nin, bir öykünün bütünselliğini sağlamaya yarayan izlenebilirlik kavramının, olayörgüleştirilmeye yakın bir kavram olduğunu belirtir. Ortaya konulan gelişme, bizim ileri doğru itilmemizi sağlar. Bu itilmeye karşı, toplam sürecin sonuçlanmasıyla ilgili olan, ereksel açıdan yönlendirilmiş beklentilerimizin bulunduğunu gösteririz. İşte, bu süreçte anlama ve açıklama çözülemeyecek bir biçimde birbirlerine karışmış durumdadır. Bir anlatıda, toplam sürecin sonuçlanmasına ve bütünlenmesine çıkarsama yoluyla ulaşılamaz ya da bir anlatısal sonuç önceden haber verilecek bir şey değildir. Çünkü, bir öykü içinde rastlantıları, sürprizleri, karşılaşmaları ve tanınmaları içerdiğinden, öyküyü sonuç bölümüne kadar izlemek gerekir ki böyle bir izleme de, sonucu zorlayıcı olan bir argümanı izlemekten çok farklıdır. Diğer bir ifadeyle, buradaki sonuç tahmin edilebilir değil, kabul edilebilir bir sonuçtur ve dolayısıyla burada, bir sürecin yasallığına ilişkin zihinsel bir kavrayış değil, kabul edilebilirlik ile olumsuzluğu birleştiren bir öykünün iç tutarlılığına ilişkin bir kavrayış söz konusudur. Ricoeur, Gallie'e tarafından öne sürülen bu düşüncelerin, kendi *mythos* kuramında, Aristoteles'in *peripeteia* (baht dönüşü) yaklaşımından yola çıkarak ortaya koyduğu *uyumsuz uyumluluk* kavramıyla benzer olduğunu ifade ederek, izlenebilirlik kavramının da alımlama ruhbiliminden ortaya

çıkıldığını vurgular. Bu noktada Ricoeur, bir yapıtın alımlanmasının ruhsal koşullarla ilgili görülmesinin, bir yapıtın anlamının o yapıtın okunması sırasında tamamlanacağını öne süren yorumbilim içinde de yeri olduğunu belirtir (Ricoeur, 1983/2009:105-107).

Bunun yanı sıra, her öykünün ilkece kendi kendisiyle açıklanıyor olması, izlenebilirlik kavramının bir diğer özelliği olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifadeyle, neyin meydana geldiğini söylemek, bunun niçin meydana geldiğini de söylemektir. Aynı zamanda, güç ve zahmetli bir süreç olan bir öyküyü izlemek, tıkanıklık yaşayabilir ya da kesintiye uğrayabilir. Çünkü, her anlatıda ‘biri öbüründen ötürü’ olanı, ‘biri öbüründen sonra’ olandan çıkarıp almak her zaman kolay değildir. Bu noktada ise, anlatıya ilişkin kavrama, ilgi ve sempatilerimizin yönlendirdiği beklentilerimiz, eleştirel aklın ortaya attığı nedenlerle karşı karşıya gelir. Önyargılarımızın düzeltilmeleri, bu nedenlerin anlam kazanabilmelerinin gerekli bir koşuludur. İlgilerin yönelttiği beklentiler ile eleştirel aklın düzenlediği nedenler arasındaki ilişki ise, bizi tarihsel açıklamada yasaların işlevi sorununa getirir (Ricoeur, 1983/2009:108-109).

Tarihsel bir açıklamada tarihçi, olumsuzlukların tarihin akışına katkı yapacağını bilerek, yasalardan olumsuzlukların elenmesini istemez. Dolayısıyla, çıkarsamalar yapmak ve önceden haber vermek tarihçinin sorunu değildir. Tarihçi, zincirleşmelerin birbiriyle kesişerek bir olayın gerçekleşmesine doğru yöneldiğini bildiğinden, bu zincirleşmelerin karmaşıklığını daha iyi anlamaya çalışır. Tarihçi, geçmişte ortaya çıkan şeyi daha iyi anlamak istediğinden, olumsuzlukların indirgenmesi pahasına genellikler alanını genişletme çabasında değildir ve bu yönüyle fizikçiden ayrılır. Hatta Gallie'nin (akt. Ricoeur, 1983/2009:112) belirttiği gibi “eylemi olumsuzluk üstünde yükseltmek gerekir.” Ricoeur'e göre, olumsuzlukların tarihçinin ilgisini çekmesi, onun duygusal davrandığı anlamına gelmez. Çünkü, tarihçi olumsal olayları kabul edilebilir bir anlatı içine katıp, olumsuzluğu

bütünsellik taşıyan bir taslağın içine yerleştirme çabasıdır. Bu ise, tarihsel bir olgunun izlenebilirliği açısından temel bir özelliktir.

Öte yandan Ricoeur, anlatısalcı/öykülemeci anlayışın temel argümanına Louis O. Mink'in çalışmalarıyla birlikte epeyce yaklaşıldığını belirtir. Anlatıların son derece düzenli bütünlükler olduğu ve yargılama türünden özel bir anlatım edimini gerektirdiği, anlatısalcı anlayışın temel argümanını oluşturur. Buradaki “yargılama terimi, ‘birlikte ele alma’nın bireşimsel işlevi ile her türlü bütünleştirici işleme bağlı dönüşümsel/düşünümsel (refleksif) işlevi” (Ricoeur, 1983/2009:114) imlemektedir. Çünkü, Mink’e göre nasıl ki her anlama dünyayı bir bütünlük olarak kavrama idealini kendinde barındırıyorsa, tüm anlatılar da böyle bir kavramayı sağlamaya yarayan birleştirici bir özelliğe sahiptir. Bu birleştirici özellik sayesinde, anlatı içinde yer alan birbirinden bağımsız ya da ayrı ayrı olaylar, birbirleriyle anlamlı bir bütün olabilecek şekilde ilişkilendirilirler.

Tarihin anlatısal yorumunun lehine olan çalışmalardan biri de, Mink'in açtığı yolu derinleştirerek izleyen Hayden White'in çalışmalarıdır. Ricoeur, mimesis II’de açıkladığı olayörgüleleştirme yöntemlerinin, tarih ile kurmaca arasındaki bağıntıyı yeniden düzenleyen Hayden White’in çalışmalarıyla birlikte, tarihyazımında anlatısal yapıya ilişkin olarak ilk kez ele alındığını belirtir. White’a göre, anlatısal yapı bakımından tarih ve kurmaca aynı sınıfa aittir ve tarih özü bakımından yazınsal yapıdır. Yazınsal/dilsel yapı, “uzun geçmişleri olan, bu yüzden deneysel ya da nesnel denetimlerden geçirilemeyecek olan yapılar ve süreçler modelidir” (White akt. Ricoeur, 1983/2009:124) ve bu bakımdan tarihsel anlatılar dilsel kurmacalardır. Dilsel kurmacaların içerikleri hem yaratılmış hem de bulunmuş olduğu için bunların biçimleri bilim alanından ziyade edebiyat alanıyla ortak yönleri sahiptir. Ancak, bu noktada, White’ın bu kabullerine ilişkin olarak Ricoeur, tarihi bir yazınsal yapı –edebi artefakt- olarak sınıflandırmanın, onu bilimsel

olma özelliğine sahip bir bilgi olma durumundan çıkarmadan mümkün olup-olamayacağı sorusunu sorar.

Ayrıca, White'ın bu argümanı, tarihi kendi *mythos* problematiğinden kesin olarak dışlayan Aristoteles'in argümanına karşıt bir durumdadır. Çünkü, Aristoteles'e göre tarih, gerçekten meydana gelmiş olanı aktardığından yan öykülerle -epizotlarla- doludur ve gerçek, şairin tasarladığı baht dönüşü'nün (*peripeteia*'nın) canlandığı *olabilirden* farklı bir biçimde, şairin ustalığından kaçıp kurtulan bir olumsuzluk barındırır. Şair kendini olumsal gerçeklikten koparıp gerçeğe benzer bir olabilirlik üstünde yükselir, çünkü şairin anlattığı olayörgüsünün yaratıcısı yine şairin kendisidir. Dolayısıyla, *Poetika*'nın çerçevesi içine tarihin aktarımı hiç de masum bir eylem değildir ve gerçek olumsuzluğun incelenmesi açısından önemlidir (Ricoeur, 1983/2009:125-126). Burada Ricoeur'ün White'ı eleştirdiği nokta, tarihsel anlatıyı olayörgüleleştirme kavramıyla tamamen bir tutmasına yöneliktir. Çünkü, Ricoeur olayörgüleştirmeyi, anlatmak ile açıklamak arasındaki geçişi sağlamaya yarayan bir işlem olarak görür. Diğer bir ifadeyle, olayörgüleleştirme “anlatının bütün eklemlenmiş düzeylerini dinamikleştiren bir işlem” (Ricoeur, 1983/2009:137) dir. Bu bağlamda Ricoeur, tarihin değerinin bilimsel açıdan azaltılması ile olayörgüsünün savunulmasını birleştirmeye çalışan Paul Veyne'in, 1971 yılında kaleme aldığı *Comment on écrit l'histoire* adlı çalışmasına dikkat çeker. Söz konusu çalışmada Veyne, tarihi gerçeğe uygun bir anlatı olarak tanımlar ve onun yasalarla açıklanamayacak derecede ay- altı bir bilim olduğunu öne sürer. Ona göre tarih, anlatma -öyküleme- gücünü yükseltip, açıklama iddiasını azaltmalıdır. Nitekim, anlatı ile olayörgüsü uygun bir biçimde bir araya getirildiği takdirde tarihin anlatma gücü yükselir.

Bu noktada Ricoeur, yine Annales Okulu'na göndermede bulunur. Ona göre, Bloch, Febvre ve Braudel için anlatıyı, kendi yaşadıkları anın karışıklığına ve donukluğuna

teslim olmuş kişiler -oyuncular- oluşturduğundan, onlar tarihin anlatma/öyküleme gücünü yükseltmeye çalışmamışlardır. Oysa Ricoeur'e göre anlatı, "oluşturulmuş bir şey olduğu için hiçbir şeyi yeniden yaşatmaz" (Ricoeur, 1983/2009:138). Bunun yanı sıra, Veyne, olayı olayörgüsüne katarak, Annales Okulu'nun olaysı-olan ile olaysı-olmayan arasındaki sürdürdükleri tartışma dramatik durumundan kurtulmuştur. Çünkü, bir olayın tek ölçütü olayörgüsü olduğunda uzun süre, en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırır. Olaysı-olmayan yalnızca, olayörgülerinin izlerini ve olayların belirlenmiş alanını gösterir. Hatta bu durumda nicel tarih bile, olayörgüsünün yörüngesi içindedir.

Veyne'ye göre, "olayörgüsü amaçların, nedenlerin ve rastlantıların bir birleşmesi" (akt.Ricoeur, 1983/2009:174) anlamına gelir ve olasının mantığı, olayörgüsüyle bağdaşabilen tek mantık türüdür. Aristoteles'in kavramlarını kullanan Veyne için, ay-ötesi düzende bilim ve yasalar egemenken, insana özgü ay-altı düzende olasılar söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, Veyne'ye göre, tarih olayörgüleriyle hareket eder ve ay-altı bölgesine bağlıdır, dolayısıyla gerekirciliğin bir parçası değildir. Böylece, tarihinin olaylar alanını özgürce parçalara ayırabilme yeteneğinin bir sonucu olarak olasıcılık karşımıza çıkar. Olasıcılığı, olayörgüsünün doğrudan bir özelliği olarak gören Veyne, anlama ve açıklama arasında herhangi bir ayrım yapmayı gerek görmez. Ona göre açıklamak, "anlatının anlaşılabilir bir olayörgüsü biçiminde düzenlenme biçimidir (...) Tarihi açıısından açıklamak, olayörgüsünün akışını göstermek, onu anlaşılır kılmaktır (...) Ay-altı açıklama, anlama'dan ayrılmaz" (Veyne akt. Ricoeur, 1983/2009:141-142). Bunun yanı sıra Veyne, nedenleri olayörgüsünün çeşitli epizotları olarak görür. Ona göre anlatı, en başından beri nedenseldir, anlaşılabilir özelliklere sahiptir. Dolayısıyla Veyne için, daha fazla açıklamak, daha iyi anlatmak anlamına gelir. İnsani özellik taşıyan en

küçük tarihsel olgu bile, anlatının etkenleri olan rastlantı, somut neden ve özgürlüğü kendinde barındırır.

Burada Ricoeur (1983/2009:152), anlatsalıcı görüşlerin savundukları ‘anlatmanın kendisinin zaten açıklama olduğuna’ ilişkin sava katıldığını ifade eder. Bu say, Aristoteles’in, olayörgüsünün mantıksal bağlantısını sağlayan ‘biri ötekisi nedeniyle’ anlamına gelen *Di’allela* kavramına dayanır. Bu noktada Ricoeur, olayörgüsünde, düzenlenişin, yani nedenselliğe dayalı bir bağın, düzenlenmiş olayları tipik kıldığını öne sürer ve burada Aristoteles’in *Poetika*’sına göndermede bulunur. Aristoteles’in *Poetika*’da, gerçekten olmuş şeyler ile gerçeğe benzerlik ve zorunluluk bakımından olabilecek şeyleri karşı karşıya getirdiğini ve ‘genel’i, bir insanın gerçeğe benzer ya da zorunlu olarak yaptığı veya söylediği şey olarak tanımladığını söyleyen Ricoeur, buradan yola çıkarak, olası’yı, genel’i, olayların düzenlenişi dışında aramamak gerektiğini, çünkü zorunlu ya da gerçeğe benzer olması gereken şeyin olayörgüsünün bizzat kendisi olduğunu belirtir. Olayörgüsü genelleştirilmiş -tümelleştirilmiş- olduğundan, olayörgüsünde eylem, kişilere göre daha ağır basar. Olayörgüsünde belirli bir kişiden söz edildiğinde bile, o kişi genelleştirilir. Bu nedenle Ricoeur, öncelikle olayörgüsünün tasarlanması gerektiğini, daha sonra da adların konulması gerektiğini belirtir. Aslında burada bir döngüsellik-dairesellik- söz konusudur: Olası ve genelin koşulu zorunlu ve gerçeğe benzerdir; olası ve genel, zorunluyu ya da gerçeğe benzeri belirtir. Dolayısıyla, Ricoeur’e göre, olayörgüsünün düzenlenişi – nedenselliğe dayalı bağ- düzenlenmiş olayları tipikleştirir (Ricoeur, 1983/2007:88-89).

Zamansızlık olasılığı –zaman ve yer birliğine gerek olmama- Aristoteles’in *Poetika*’sını dayandırdığı olayörgüsünün temel özelliğine, yani tümel olanı öğretme yeteneğine bağlıdır (Ricoeur, 1983/2009:140). Nitekim, olayörgüsü düzenlenmiş olduğundan dolayı hem genellik -tümellik- içerir hem de onun tamamlanmışlığı ve

bütünlüğü sağlanır. Ancak Ricoeur, burada söz konusu olan tümelliği Platoncu idealar gibi görmez; çünkü, olayörgüsündeki eylemin yapısı, eylem içi bağa dayandığından pratik bilgeliğe, dolayısıyla etiğe ve politikaya yakın olan tümeller üretir. Tümelleştirmenin ilk adımını, işte bu iç bağın kendisi oluşturur. Mythos (senaryolaştırma/olayörgüsü) un anlatı ya da öykü özelliği yerine, onun tutarlılık özelliğiyle ilgilenmesi, mimesis (yaratıcı taklit/temsil) in ayırıcı bir niteliğidir. Bu durumda, en başından itibaren onun yapımı ya da edimi tümelleştirici bir edimdir. Ricoeur'e göre, anlatıya ilişkin olan anlamak sorunu, bu tümelleştirici edimin bağrında yer alır. Olayörgüsünün oluşturulmasını, rastlantısal olandan kavranabilir olanı; tikel olandan tümel olanı; yan-öyküsel olandan gerçeğe benzer ya da zorunlu olanı ortaya çıkarabilmek şeklinde ifade eden Ricoeur, (1983/2007:89-90), *Poetika*'dan bir alıntıya yer vererek Aristoteles'in de aynı bunu söylediğini ve onda şairin eylem taklitçisi/olayörgüsü yapımcısı olarak karşımıza çıktığını vurgular:

Bundan açıkçası şu sonuç çıkar: Şair, ölçülü dizeler şairi olmaktan çok öykülerin şairi olmalıdır, çünkü o, temsil etme özelliğinden ötürü şairdir, temsil ettiği şeyler de eylemlerdir. Şairin gerçekten olmuş olaylar üstüne bir şiir yazdığını düşünsek bile, bu onun şairliğini azaltmaz, çünkü gerçekten olmuş bazı olayların gerçeğe benzerlik ve olasılık düzeni içinde meydana gelebilecek olaylar olmasını hiçbir şey engellemez, işte şair de bu nedenle bu tür olayların şairidir (Aristoteles akt. Ricoeur, 1983/2007:90).

Ricoeur için, tikel olaylar söz konusu olduğunda bile, bu olaylar arasında nedensel bir bağ olduğunu düşünmemiz, tümelleştirme yaptığımız anlamına gelir. Nitekim, tek olayörgüsü ile yan-öykülü olayörgüsü arasında varolan karşıtlığın bunu doğruladığını vurgulayan Ricoeur, tragedyanın tekdüzeliğe düşmemek için bu yan-öyküleri kullanmamazlık edemediğini, benzer şekilde destanın da bu yan-öyküleri kullandığını ve bu noktada Aristoteles'in yan-öykülere karşı olmadığını, ancak onun bağlantısız olduğundan dolayı yan-öyküleri kınadığını belirtir: “Yan-öykülerin gerçeğe benzemez biçimde ya da zorunlu olmadan birbirini izlediği (ama birbirine bağlanmadığı)

olayörgülerini, yan-öykülü olayörgüsü diye adlandırıyorum (...) ‘birbiri ardından gelerek’ ile ‘biri öbürü nedeniyle’ (...)” (Aristoteles akt. Ricoeur, 1983/2007:89) arasında temel bir karşıtlık bulunur. Diğer bir ifadeyle, yan-öyküsel diziliş birbiri ardından gelene karşılık gelir ve dolayısıyla gerçeğe benzemez olanı imler; buna karşılık tek olayörgüsü biri öbürünün nedeniyle olana karşılık gelir ve burada nedensel bir zincirleşmiş söz konusudur, dolayısıyla tek olayörgüsü gerçeğe benzer olanı gösterir (Ricoeur, 1983/2007:89). Bunun yanı sıra, Aristoteles’in olayörgüsüyle ilgili olarak söylediği, ‘ötekenden ötürü bu’yu, ‘ötekenden sonra bu’ya üstün tutması, Ricoeur’e (1983/2009:143) göre, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunun farklı bir şekilde ifade edilmesi anlamına gelmektedir.

Ayrıca, bir öykü olayörgüsü yoluyla oluşturulurken, ya olaylar veya tikel ara olaylar arasından bir öykü ortaya konabilir ya da olaylar veya tikel ara olaylar bir öykü haline getirilebilir. Bu durum, olayörgüsünde anlatılan öykü ile olaylar arasında bir dolayım olduğuna işaret eder. Bu durumda, olayörgüsünün gelişmesine yapacağı katkıya göre bir olay tanımlanır. Ancak öykünün de, olayların bir diziliş düzeni içinde sıralanmasından çok daha fazla bir şey olması, yani bir biçimlendiriş çıkarması gereklidir. Buradaki biçimlendiriş yada biçimlendirici edim kavramıyla Ricoeur (1983/2007:131), “bütün olarak anlatsal kavrayış alanına” işaret eder. Diğer bir ifadeyle, olayların kavranabilir bir bütünlük içinde düzenlenmesi gerekliliğini imler.

Olayörgüsünün ikinci dolayımı, türdeş olmayan etkenleri düzenlemesi boyutunda ortaya çıkar. Amaçlar, edenler, etkileşimler, araçlar, koşullar ve beklenmedik sonuçlar gibi birbirleriyle türdeş olmayan etkenler birlikte düzenlenmelidir. Nitekim, Aristoteles de olayörgüsü, karakter ve düşünce olarak belirlediği tragedyanın üç önemli ögesinden, anlamlı bir bütün oluşturarak taklidin neye yönelik olduğunu araştırmıştır.

Dolayısıyla bir olayörgüsünün güçlenmesi ya da zenginleşmesi, olayörgüsü kavramının olayörgüsü, karakter ve düşünce bütünlüğüne yayılmasına bağlıdır. Bu noktada, olayörgüsünü türdeş olmayanların bir bileşimi olarak adlandıran Ricoeur, olayörgüsündeki paradigmatic ya da dizisel tabloyu, eylemin anlamsal düzeninin belirlediğini ve anlatının, paradigmatic tablonun içinde olabilecek bütün bileşenleri sentagmatic (dizimsel) bir düzen içine yerleştirdiğini öne sürer (Ricoeur (1983/2007:129-130)).

Zamansal özellikler düzeyinde, olayörgüsünün üçüncü dolayım işlevi karşımıza çıkar. Olayörgüleştirme, kronolojik olan ve kronolojik olmayan iki zamansal boyutu değişken oranlarda birleştirir. Öykünün olaylardan kurulu olması, yani anlatının olaylarla ilgili boyutu kronolojik zaman boyutudur. Kronolojik olmayan zaman boyutu ise, öykünün biçimlendirme boyutudur ve ancak bu boyut aracılığıyla olaylar bir olayörgüsü içinde öykü haline getirilir. Biçimlendirici edim, bir öykünün ara olaylarını ya da ayrıntı eylemlerini birlikte ele alır (Ricoeur, 1983/2007:131).

Biçimlendirici edim kavramıyla, bütün olarak anlatısal kavrayış alanına işaret eden Ricoeur, birlikte ele alma, şemalaştırma ve gelenekselliği biçimlendirici edimin belirgin nitelikleri olarak görür. Değerlendirici bir özelliğe sahip olan ve olaylar arasındaki bağlantıyı imleyen 'birlikte ele alma' edimiyle, farklı olaylar arasında zamansal bir bütünlüğün birliği sağlanır. Olayörgüleştirme, bir öykünün teması/düşüncesi ile karakterlerin, koşulların, yan-öykülerin ve baht dönüşlerinin sezgisel olarak sunulduğu arasında karma bir anlaşılabilirlik sağlar ve bu noktada anlatıdaki biçimlendirici edimin şemalaştırma özelliği karşımıza çıkar. Söz konusu özellik ise, belli bir geleneğin tüm özelliklerini kendinde barındıran bir tarih içinde şekillenir. Ricoeur için, buradaki geleneksellik ölü bir birikimin aktarımı olmayıp, daima harekete geçirilebilecek bir yenilenmenin canlı bir aktarımıdır ve dolayısıyla biçimlendirici edimin niteliklerinden olan

geleneksellik, olayörgüsünün zaman ile olan bağıntısını daima güçlendirip zenginleştirir (Ricoeur, 1983/2007:131-135).

Bir dizilişten bir biçimleniş ortaya konulması, okur açısından öykünün izlenebilirliği içinde kendini gösterir. “Bir öyküyü izlemek, olasılıklar ve beklenmedik olayların arasında, sonuç bölümünde sona erecek bir beklentinin etkisiyle ilerlemek demektir” (Ricoeur, 1983/2007:132). Geçmişteki birkaç tane öncül tarafından mantıksal olarak içerilmemiş olan sonuç bölümü, öykünün bir bütün olarak algılanabileceği bir bakış açısı sağlayan bir son noktadır. Çünkü bir öykünün ne anlattığını anlamak, olayörgüsü içinde birbirinin ardı sıra dizilen yan olayların, okuru neden ve nasıl belli bir sonuca götürdüğünün anlaşılması demektir. Sonuç bölümünün, olayörgüsünde bir araya getirilen yan öykülerle uygun düşmesi, yan öyküler bakımından kabul edilebilir bir özellik taşıması gerekir. Bunun yanı sıra, öykünün, kendini izletir kılması, canlı bir diyalektik de ortaya koyar:

Bir yandan, anlatının olaysal boyutu, anlatı zamanını çizgisel tasarım yönüne çeker. Bunu da birçok biçimde yapar. Bir kere, ‘peki ya sonra?’ sorusuna verdiğimiz ‘sonra-ve-sonra’ yanıtı, eylemin evrelerinin bir dışarıdalık ilişkisi içinde olduklarını gösterir. Ayrıca, yan öyküler açık bir olaylar dizisi oluşturur: Bu dizi de ‘sonra-ve-sonra’ya bir ‘ve benzeri’nin eklenmesine olanak tanır (Ricoeur, 1983/2007:132).

Yan-öykülerin fiziksel ve insansal olayların ortak zamanının geri döndürülemez düzeniyle uyum içinde olarak birbirlerini izlediklerini belirten Ricoeur, buna karşın, biçimlendirici boyutun, yan öyküsel boyuta göre ters olan zamansal özellikler ortaya koyduğunu öne sürer. Bu ise, çeşitli tarzlarda gerçekleşir:

Önce, biçimlendirici düzenleme, olayların dizilişini olayların bir araya getirilmesi eyleminin bağımlılık karşılığı olan anlamlı bir bütünlüğe dönüştürür ve öykünün izlenebilir olmasını sağlar. Düşüncenin bu dönüşlü edimi sayesinde, bütün olayörgüsü bir ‘düşünce’ye çevrilebilir: Bu da, olayörgüsünün ‘tepe noktası’ndan ya da ‘tema’sından başka bir şey değildir. Ancak, böyle bir düşünceyi zamandışı olarak değerlendirirsek, bütünüyle yanılgıya düşmüş oluruz. Northrop

Frye'in deyişiyile belirtecek olursak, 'anlatı ile tema'nın zamanı, yan öyküsel görünüş ile biçimsel görünüş arasındaki dolayımı sağlayan anlatı zamanıdır (Ricoeur, 1983/2007:133).

Ayrıca, ara-olayların belirsiz dizilişine bir 'son nokta duygusu'nun benimsettirilmesi, yine olayörgüsünün biçimlendirilişiyile sağlanır. Öykünün tam bir bütünlük olarak görüldüğü 'son nokta'nın yanı sıra, bir öykünün sona ermesinin yapısal işlevi, anlatma eyleminden ziyade, yeniden-anlatma eyleminde ayırt edilebilir. Geleneksel anlatılar, halk anlatıları ve bir topluluğun kuruluş olaylarını aktaran ulusal kronikler gibi iyi bilinen öykülerde bile, bir öyküyü izlemek demek, beklenmedik olayları ya da buluşları bir bütün olarak ele alınan öyküye bağlı anlamın tanınması içine kapamaktan çok, kendileri de iyi bilinen yan öyküleri söz konusu sonuca ulaştıran öğeler olarak kavramak demektir ve Ricoeur, söz konusu kavrayıştan zamanın yeni bir niteliğinin ortaya çıktığını öne sürer (Ricoeur, 1983/2007:133).

Son olarak, Ricoeur, anlatılan öykünün bir bütünlük olarak yeniden ele alınmasının, geçmişten geleceğe doğru akan zaman tasarımına karşı bir seçenek ortaya koyduğunu belirtir: "Yeniden-derleme eylemi zamanın 'doğal' denilen düzenini tersyüz ediyormuş gibidir. Sonucu başlangıcın içinde, başlangıcı da sonucun içinde okuyarak, zamanın kendisini de ters yönde okumayı öğrenmiş oluruz: Bu ise, bir eylemin akışındaki başlangıç koşullarının bitişteki sonuç bölümünde özetlenmesi gibidir" (Ricoeur, 1983/2007:134).

Sonuç olarak, Ricoeur (1983/2009), anlatısalıcı görüşlerin savdukları her savı kabul etmese de, 'anlatmanın kendisinin zaten açıklama olduğuna' ilişkin savı kabul ettiğini belirtir. Bunun yanı sıra, Danto'nun öne sürdüğü hem temsil edici hem de betimleyici olan anlatı cümlelerinin olaylar arasında bağlantı kurup, geçmişteki olayları yansıttığı görüşü; Gallie'nin bir öykünün bütünselliğini sağlayan izlenebilirlik kavramı;

Mink'in anlatı'nın birleştirici bir özelliğe sahip olduğuna ilişkin görüşü ve son olarak da Veyne'nin öne sürdüğü, 'daha fazla açıklamanın daha iyi anlatmak anlamına geldiğine ilişkin görüşünün yanı sıra, olayörgüsüyle bağdaşan tek mantık türü olarak olasının mantığını görmesi, Ricoeur'ün kendi olayörgüleleştirme kuramında da karşımıza çıkan özelliklerdir.

Öte yandan, Ricoeur, kendi tarihsel yaklaşımında önemli bir kavram olan yönelmişlik kavramına dikkat çeker. "Toplumların topyekün oluşumunda iç içe geçmiş çok sayıdaki zamansallıklar arasında görülen ritim uyumsuzlukları, en az noktasallık içeren tarihsel değişikliklerle ani baht değişiklikleri –bunlar anlatıda olay diye kabul edilirler- arasındaki derin yakınlığı ortaya koyar" (Ricoeur, 1983/2009:233). Ricoeur bunu, tarihin temel noetik (düşünsel) amacı olarak görür ve söz konusu amacı, tarihin tarihsel niteliğinin bozulmaktan korunmasını imleyen tarihsel yönelmişlik kavramıyla adlandırır. Ona göre, tarihyazımını toplumbilim, iktisat, demografi, coğrafya, etnoloji gibi bilimler ve çeşitli ideolojiler içinde bozulmaktan ancak tarihsel bilginin yönelmişliği koruyabilir. Söz konusu yönelmişlik ise, tarih biliminin yöneldiği yöntem ve varlık alanını karşımıza çıkarır.

Bu noktada Ricoeur, tekil (özel) neden yüklemeye ayrıntılı bir şekilde yer verir. Ricoeur'e göre, tarihteki her açıklamanın bir nedensel bağlantısı (nexus) olan tekil neden yükleme, olayörgüsü yardımıyla anlama ile yasalarla açıklama arasında geçişi sağlar. Diğer bir ifadeyle, tekil neden yükleme, "Aristoteles'in 'biri öbüründen sonra' olgusundan ayrı tuttuğu 'biri, öbürü nedeniyle' olgusunun yapısı olan anlatsal nedenlilik ile açıklayıcı nedenlilik arasında geçiş sağlayan açıklama modelidir" (Ricoeur, 1983/2009:158) ve bu modelde Aristoteles, 'biri, öbürü nedeniyle' olgusunu, 'biri öbüründen sonra' olgusundan üstün tutar. Ricoeur'e (1983/2009:143) göre, bu üstün tutma, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunun farklı bir şekilde ifade edilışıdir. Bu modelde

usavurma, geçmişe ilişkin gerçek dışı koşullar üzerinde hayalgücünün de işin içine katılmasıyla gerçekleşir. Belli bir olaya ilişkin olarak sorulan ‘eğer bir başka karar alınmış olsaydı hangi sonuçları beklemek gerekirdi?’ sorusu, hayalgücünü işin içine katarak, belli bir olaya ilişkin olası ya da gerekli zincirleşmelerin bulunmasını sağlar. Sözgelimi, “bir tarihçi, tarihsel koşullar karmaşası içinde yer alan tekil bir olayı düşüncesinde değiştirerek, ‘bu olayın bazı tarihsel ilişkileriyle ilgili’ olarak farklı bir olaylar gelişmesi yaşanacağını ileri sürerse, bu durumda söz konusu olayın tarihsel anlamı hakkında karar verecek olan bir neden yükleme yargısını ortaya koyabilir” (Ricoeur, 1983/2009:161).

Ricoeur, tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında kesintisizlik ve kesintililik bağıntısı bulunduğunu öne sürer. Olayörgüleştirmede, gerçek nedensel ilişkileri ayırt edebilmek amacıyla gerçek dışı ilişkiler oluşturulur ve dolayısıyla tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında kesintisizlik, hayalgücünün rolü düzeyinde söz konusudur. Etken çözümlemesinde ya da işin içine deneyim kurallarının katılmasında ise, kesintililik söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasındaki kesintililik, uygun nedenselliğin belirlenmesini ayarlayan olasılık derecelerinin verilmesinde karşımıza çıkar. Bundan dolayı Ricoeur, tarihçinin basit bir anlatıcı olmadığını belirtir:

Neden bir başkasını değil de bu etkeni belli bir olaylar akışının yeterli nedeni olarak ileri sürdüğünün gerekçelerini açıklar. Şair de nedensel iskeletiyle ayakta duran bir olayörgüsü yaratır ama bu bir kanıtlama konusu yapılamaz. Şair kendini öyküyü üretmekle ve anlatarak açıklamakla sınırlı tutar [...] Şair biçimden hareket eder, tarihçi biçime doğru yönelir. Biri üretir, öbürüye kanıtlar. Tarihçi kanıtlar, çünkü başka türlü de açıklama yapabileceğini bilir. Böyle bir durumun gerekli olduğunu bilir, çünkü o da tıpkı yargıç gibi, bir tartışma ve dava ortamı içindedir ve savunması hiçbir zaman tamamlanmamıştır. Çünkü, William Dray’ın deyişiyle, nedensellik adaylarından yalnızca birini geriye dönüşü olmaksızın taçlandırmak yerine, onların hepsini bir sınamadan geçirip elemeye tabi tutmak, en inandırıcı iş olacaktır (Ricoeur, 1983/2009:164).

Bu noktada, kullanılması gereken geçmişe dönük olasılık mantığıdır ve bu mantık tarihsel zamansallıkla doğrudan ilgilidir:

Tarihçinin yitip gitmiş ya da değişmiş öncellerden birini düşünce yoluyla tasarladığı, ardından da bu varsayış doğrultusunda neyin yaşanmış olabileceğini oluşturmaya çalıştığı hayali işlemin epistemolojiyi aşan bir anlam taşıdığını anlamak gerekir. Tarihçi burada, zamanın üç boyutunu kurmaca bir şimdiye göre yeniden tanımlayan bir anlatıcı olarak davranır. Bir başka olayı düşleyerek ‘ükronya’yı (zamanın olmadığı zamanı) geçip gitmiş olanın çekiciliğiyle karşılaştırır. Olasılıkların geçmişe dönük olarak değerlendirilmesi, böylece, salt epistemolojik anlamını aşan ahlaksal ve siyasal bir anlam üstlenir. Nedensel açıklama, olası niteliğiyle geçmişe, geleceğin belirtisi olan önceden kestirilemezliği katar ve geçmişe dönüş içine olayın belirsizliğini sokar (Ricoeur, 1983/2009:167).

Burada, Ricoeur, tarih alanında tekil neden yükleme ile olayörgüleştirme arasında bir zincirleme bulunduğu kabulünün, bizi siyasal olana, olaysal tarih düzlemine yakınlaştırdığı şeklinde öne sürülen savı kabul etmediğini belirtir. Çünkü, Ricoeur’e göre, tekil neden yükleme argümanı, örnekseme yoluyla büyük çaplı tarihsel olaylara yayılabilir olduğu müddetçe, yukarıda iddia edilen yakınlaştırma söz konusu olamaz. “Bu türden büyük olaylarda neden, tekil olarak kalmakla birlikte, artık bireye özgü olma niteliğini yitirmiştir” (Ricoeur, 1983/2009:168). Diğer bir ifadeyle, tekil neden yüklemede, nedenin bireysele değil, kolektif türden olduğu olay zincirlerine yayılıyor olması gerekir. Böyle bir yayılma ise, tarihsel neden yüklemine ahlaksal yüklemeye indirgenemez olmasının bir göstergesidir. Ancak, tekil neden yüklemede sunulan olaylar akışı, bireysel olmayan etkenleri ortaya koymasına karşın, tarihçi tarafından bu olaylar akışı daima kendi biricikliği içinde ele alınır. Bu açıdan, Ricoeur için, özel nedenin ilk örnekseme ögesi, bireydir (bireysel karardır). Dolayısıyla, “bireysel bir kararın tarihsel anlamının incelenmesinden çıkarılan argüman örnek bir değer taşır” (Ricoeur, 1983/2009:170). Nedensel açıklamanın tekil olarak kalması, bireysel bakış açısına indirgendiği anlamına gelmez. Belli bir tekil nedensel açıklama, tarihin nedensel bir bütünü içine girebildiği takdirde bireysel bakış

açısına indirgenemez. Çünkü, tarihin nedensel bir bütünü içine girebilen şey, bu nedensel bütün/diziliş içine girebilen olguları gösteren şeydir, dolayısıyla tarihe ilişkin bir nedensel diziliş içine girebilenler, bireysel olgu değildir (Ricoeur, 1983/2009:170). Bu noktada Ricoeur, tekil neden yüklemeye, olayörgüsünün örneksemeli olarak uygulanabileceğini belirtir. Çünkü, Paul Veyne gibi Ricoeur de olayörgüsünü amaçların, nedenlerin ve rastlantıların bir birleşmesi olarak görür. Dolayısıyla Ricoeur için, “bir olayı, bir olayörgüsü içine sokmak, anlaşılabilir olan, dolayısıyla özgül olan bir şeyi dile getirmek demektir. Bir bireyle ilgili olarak dile getirilebilecek her şeyin bir tür genel yanı vardır” (Sarlo, 2005/2012:46).

Bu noktada Ricoeur, Aristoteles’in ‘biri, öbürü nedeniyle’ olgusunu, ‘biri öbüründen sonra’ olgusundan ayrı ve üstün tuttuğu tekil neden neden yüklemeye, en elverişli desteği, tarihsel açıklamanın nomolojik değil, nedensel olduğunu imleyen yarı-nedensel (quasi-causal) açıklama modelinin sağladığını düşünür. Analitik felsefe geleneğine bağlı bir mantık uzmanı olan Georg Henrik Von Wright (1916-2003) tarafından ortaya konulan yarı-nedensel (quasi-causal) açıklama, Hempel’in yasal açıklama modeline karşı, başta tarih olmak üzere tüm insan bilimleri çalışmaları için uygun olan, mantıksal bağlantı temeline dayanan ve eylemin yönelimselliğinin dikkate alındığı bir açıklama modelidir.

‘Bu oldu, çünkü,...’ şeklinde bir açıklama modeli olan yarı-nedensel açıklamaya, ‘o bağırdı, çünkü acı hissetti’ ve ‘halk ayaklandı, çünkü yönetim bozuk ve baskıcıydı’ şeklinde örnekler veren Wright, ikinci örneğin ereksellik içermesine karşın, her ikisinin de toplumsal bilimlerde karşımıza çıkan geçerli bir açıklama türü olduğunu öne sürer (Dereko, 2015:33). Çünkü, “yarı-nedensel ve ereksibilimsel açıklamaların neden ile

sonuç arasında öne sürdükleri ilişki yasa-türünden bir ilişki değildir, öne sürülen ilişkinin sağlanmaması halinde bile bu açıklamalar geçerliklerini sürdürebilir” (Dereko, 2015:40).

Yasalı bir bağlantının geçerliliğinin, yarı-nedensel açıklamalar ile erekbilimsel açıklamalarda aranmadığını belirten Wright, erekbilimsel açıklamada niyetli eylemin merkezi bir konumda bulunduğunu belirtir. Wright için, bir eylem birden fazla aşama ve yön içerir ve niyetlilik bu yönlerden biridir. Niyetlilik, eylem-türü davranışların içsel yönünü, eylemin neticesi de dışsal yönünü oluşturur. Ancak eylemin kısımlarını ya da birliğini sağlayan şey, eylemin içsel yönüdür, yani niyetlilik. Sözgelimi, bedenimizde bir sıcaklık hissetmemiz ya da terlememiz, pencereyi açma eyleminin nedensel önce gelenidir ve bu pencereyi açma eyleminin içsel yönünü oluşturur (Dereko, 2015:34).

Ayrıca Wright, Wittgenstein gibi, bir niyetin kendi durumu içine, yani insan adetleri ve kurumları içine gömülü olduğunu ve bunlardan bağımsız olarak çözümlenip anlaşılamayacağını vurgular. Dolayısıyla Wright için, neden (burada eylem) ve sonuç (burada niyet) insan bilimlerinde birbirlerine mantıksal olarak bağımlıdır ve bu bağımlılık ya da ilişki yasalı-nedensel bir ilişki değildir. Tarihsel-toplumsal sürecin anlaşılması, eylemin yönelimselliğinin yanı sıra, eylem ve netice arasındaki karşılıklı mantıksal gerekliliğe dayanır, ancak bu gereklilik eylem-netice sürecinin önceden saptanabilmesini sağlamaz (Dereko, 2015:38).

Dereko (2015:39), “Wright’ın anlamayı, açıklama karşısında bir temel ve zemin olarak gördüğünü ve açıklamanın, ancak anlam zemini üzerinde analiz edilebileceğini” öne sürdüğünü belirterek onun görüşlerini şu şekilde özetler: “Davranışın erekbilimsel olarak açıklanabilir olması için öncelikle yönelimselci biçimde (intentionalistically) anlaşılır olması gerekir. Eyleme ilişkin bir erekbilimsel açıklama normalde, davranışa ait veriler

üzerine yönelimselci (intentionalist) bir anlama edimi tarafından öncelenir (precede)” (Wright akt. Dereko, 2015:39).

Bu noktada Ricoeur, senaryolaştırma edimini, yukarıda anlatılan yarı-nedensel açıklamadaki yasalı ve erekbilimsel kısımlar arasındaki birliği sağlayan bir edim olarak görür. Ricoeur için senaryolaştırma, farklı türden unsurları sentezleyen bir almaşık olmasından dolayı, yarı-nedensel açıklamadaki yasalı ve erekbilimsel kısımlar arasındaki birliği sağlayarak, tarih alanındaki anlatisallık yönünü açıklayabilir (Dereko, 2015:41).

Öte yandan, tarihsel yönelmişlik, yukarıda anlatılan tarih biliminin yöneldiği yöntem alanının yanı sıra, tarih biliminin yöneldiği varlık alanını da karşımıza çıkarır: Tekil neden yüklemde, tarihin konusu ile anlatının kişileri arasındaki yakınlığı sağlayan, Ricoeur’ün birinci dereceden varlıklara gönderme yapmak için kullandığı katılımcı aidiyet biçimleridir. Katılımcı aidiyet biçimleri, birinci dereceden varlıkları ‘...in üyeleri’ olarak eylem alanına bağlar. Tarih söyleminin başvurduğu kesintisiz varoluşa sahip birinci dereceden varlıklar –halklar, uluslar, uygarlıklar- bu katılımcı aidiyet biçimlerini yönlendirir. Ricoeur’e göre, tarih bu birinci dereceden varlıklara yöneldiği ölçüde tarihsel olarak kalır. Çünkü, söz konusu varlık alanı “hem praksis hem de anlatı alanından gelen somut edenlerin (ajanların) katılımcı aidiyetlerinin yok edilemez izlerini taşır. Bu varlıklar, tarihyazımıyla üretilmiş bütün yapıntılar (artefakt’lar) ile olası bir anlatının kişileri arasında geçiş nesnesi olarak kullanılır” (Ricoeur, 1983/2009:156-157). Ricoeur bunları, yarı-anlatı kişileri olarak da nitelendirir. Diğer bir ifadeyle, Toplumu belirten varlıklar olarak birinci dereceden varlıklar tamamen gerçek olmalarına karşın, bireysel eylemler dizisine ayrıştırılamazlar. Ancak, tanımlarında ve yapılarında anlatı kişileri olarak kabul edilebilecek bireyleri de belirttikleri için, tarihyazımı varlıkları ile anlatisal varlıklar arasındaki dolayım yarı-anlatı kişileri olarak adlandırılan geçiş nesnelere tarafından

sağlanır. Yarı-anlatı kişileri, bir bilim olarak tarihin, anlatı düzeyine yönlendirilmesine ve anlatı düzeyi aracılığıyla da gerçek eylem edenlerine yönlendirilmesine kılavuzluk ederler. Çünkü, Ricoeur'e göre, tarihin yöneldiği birinci dereceden varlıklar ile anlatı kişileri arasında epistemolojik bir kopukluk söz konusudur. Ricoeur, bu konuda şöyle der:

Anlatı kişinin kimliği belirlenebilir, kendisine bir ad verilebilir, belli eylemlerin sorumlusu olarak görülebilir: Bir eylemin yaratıcısı ve kurbanı olabilir, bu eylem sayesinde mutlu ya da mutsuz olabilir. Oysa, tarihin açıklamaya çalıştığı değişiklikleri ilişkilendirdiği varlıklar [...] anlatı kişileri değildir: Bireysel eylemlerin arka-planında etkili olan toplumsal güçler sözcüğün tam anlamıyla anonimdirler (Ricoeur, 1983/2009:174-175).

İşte bu yüzden, tarihçinin yöneldiği birinci dereceden varlıklar, ancak anlatı kişisi kategorisi aracılığıyla eylem alanının varlıklarıyla bir ilişki kurabilir. Bunun yanı sıra, Ricoeur, bu eylem alanı varlıklarının çok sayıda olduğunu vurgular: “Nasıl ki, tarihçi için bütün olayörgülerini kucaklayacak tek bir olayörgüsü yoksa, tarihyazımının süperkahramanı olabilecek bir tarihi kişilik de yoktur tarihçi açısından. Halkların ve uygarlıkların çoğulluğu tarihçinin deneyiminde kaçınılmaz bir olgudur, çünkü tarihi yapan ya da yaşayanların deneyimlerinin de kaçınılmaz bir olgusudur” (Ricoeur, 1983/2009:191). Bu bakımdan, Ricoeur için, tekil neden yükleme, ancak bu çoğulluğun sınırları içinde işlem yapabilir ve bu nedenle, içinde birlikte eyleyen insanların bulunduğu tekil/özel bir toplumun koşullandırdığı bir nedensel zorunluluğa uyabilir.

Sonuç olarak Ricoeur, Veyne'nin, tarihin olayörgüleri oluşturmak ve anlatmak olduğuna ilişkin görüşü belli bir noktaya kadar getirdiğini, ancak Veyne'nin de dahil olduğu tüm anlatsal görüşlerin aynı nomolojik açıklama modelinin yazgısı gibi, tam olarak tarihsel açıklama düzlemine ulaşmak için parçalanma derecesinde çeşitlenmiş olduklarını belirtir. Ricoeur, tarihsel açıklamanın, anlamayla (anlatsal kavramayla) arasında var olan bağları belirsiz bir şekilde de olsa gördükleri için, tarihin anlatsal

yorumunu nomolojik yorumdan daha doğru ve yerinde bir yaklaşım olarak görür. Bununla birlikte, naif bir anlatı yazımıyla tarihyazımını bir görmeleri ve tarihin anlatsal dokusu içine yasalarla açıklamayı katamadıkları için anlatsalci savları eleştiren Ricoeur, tarihyazımıyla ilgili olarak, tarihi öykü/hikaye türünün basit bir örneği olarak göremeyeceğimizi vurgular (1983/2009:232). Çünkü, Ricoeur, hem tarihsel açıklamanın özgül olduğunu hem de tarihin anlatı alanına ait olduğunu düşünür ve tarihyazımı ile anlatı arasında doğrudan değil, dolaylı bir bağ bulunduğunu savunarak tarihsel anlatıyı, kurmaca anlatıdan ayırır.

Anlatıbilimin çağdaş kullanımı kurmaca anlatı üstünde yoğunlaşsa da, Ricoeur (1984/2012a:15-18) bu terimi, tüm anlatı yapılarının bir bilimi olarak adlandırır. Ancak, Ricoeur tarihsel anlatıyı, alanına roman, destan, halk masalı, trajedi, komedi gibi yazınsal yaratımlar giren kurmaca anlatıdan ayırt eder. Ona göre, hem tarihsel anlatı hem de kurmaca anlatı üretici hayal gücünün bir işlemi olmasına karşın, gerçekliği yansıtmada konusunda bu iki anlatı biçimi birbirinden ayrılır.

Gündelik yaşamda bile her türlü olayın bildirilmesi anlatı aracılığıyla sağlanır. Dünyada gerçekleşen olaylara ilişkin bilginin çok büyük bir bölümü anlatıyla aktarılır. Dolayısıyla, anlatma edimi anlatı alanının eyleme ilişkin simgesel dolaylıların bir parçasını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, yazıdan kaynaklanan anlatma/öyküleme sanatları başta olmak üzere, tüm anlatma/öyküleme sanatları, günlük sıradan konuşmalardaki söz alışverişlerinde gerçekleşen anlatıların bir öykünmesidir. Ricoeur'e göre, bu durum hem tarihsel anlatının hem de kurmaca anlatının ortak bir kökenidir. Bunun yanı sıra, Ricoeur, Aristoteles'in *mythos* kavramından yola çıkarak ortaya koyduğu, imgelem aracılığıyla oluşturulan ve zamanın düzenlenmesinin ya da zamanın anlatı yoluyla yeniden biçimlendirilmesinin bir yolu olan olayörgüleştirmenin, tüm anlatı türleri için bir

gereklilik olduğunu belirtir (Ricoeur, 1984/2012a:284-285). Çünkü, “nasıl romancılar kurgularının malzemesini anlatsal bir düzene sokmak için belirli bir olayörgüsü seçiyorlarsa, tarihçiler de geçmişteki olayları belirli anlatsal yapılara veya olayörgülerine göre düzenlerler” (Kearney, 2008:141). Ricoeur bu konuda şunları söyler: “Tarih, bir öykünün anlatımıyla başlar ve son bulur, anlaşılabilirliği ve tutarlılığı bu öykü anlatımına dayanır. Görevim, tarihin ve öykünün yapılarının nasıl paralel bir şekilde işlediğini göstermektir. Çünkü, insana özgü zamanın yanında insani cemaatin de yeni biçimlerini bu paralel işleyiş yaratır” (Ricoeur akt. Kearney, 2008:144).

Yalnız bu noktada, Ricoeur’ün, insana özgü zamanla neyi kastettiğine kısaca değinmek gerekir. Ricoeur, özel zaman ve kamusal zamanı birbirine karşıt olan iki zaman formu olarak görür. Heidegger’de olduğu gibi Ricoeur için de insan, ölüme-doğru-varolan (sein-zum-tode) bir varlıktır, dolayısıyla özel zaman ya da varoluşumuz, ölümlü zamanı imler. Birey, kendi varoluşunun ölümle kapanmış bir varolma olduğunu anladığı anda, zamanı kendisine ait kılmak yükümlülüğüne girer. Bununla birlikte, özel zamanın karşısında fiziksel ya da saat zamanı anlamına gelmeyen kamusal zaman bulunur. Ricoeur, kamusal zamanı, birey öldükten sonra bile devam eden dilin zamanı olarak görür. “İnsani zamanda yaşamak, ölümlülüğümüzün özel zamanıyla, dilin kamusal zamanı arasında yaşamaktır (...) Bruno Chenu bile tarihin esasının demografi olduğunu, yani kuşakların yeniden oluşması, yaşayanın ve ölümlü öyküsü olduğunu kabul eder. Yaşayanın ve ölümlü böyle –kamusal anlatsallık olarak- hatırlanışı insani zamanı üretir” (Ricoeur akt. Kearney, 2008:145).

Bu kısa açıklamanın ardından, yeniden tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki farka geri döndüğümüzde, gerçeklik/hakikat sorunu söz konusu olduğunda, bu noktada tarih gerçek bir anlatı olarak kurmaca anlatıdan ayrılır. Çünkü, “tarihsel anlatı,

gerçek yani fiilen meydana gelmiş bir geçmişe gönderme yaptığını iddia eder” (Ricoeur, 1984/2013:12). Tarih, anlatısını inşa ederken, geçmişte yaşanmış ve olup-bitmiş bir şeyi yeniden inşa etmektedir. Bu bakımdan, tarihçinin geçmişte gerçekten olup bitmiş olaylara ilişkin oluşturduğu kurgular, kurmaca anlatıdaki yeni yaratımlar gibi değildir.

Dolayısıyla, Ricoeur için, tarihyazımı ile anlatı arasında tarihin bir öykü türü olarak kabul edilmesini sağlayacak şekilde doğrudan bir bağ değil, dolaylı bir bağ bulunmaktadır. Yöntemler düzeyinde tarihyazımı, araştırma olarak, açıklamaya sunduğu özgül kullanım biçiminden doğar. Kendi kendini açıklayıcı bir özelliğe sahip olan anlatının ‘niçin’ ve ‘çünkü’ biçimlerinin aralarında var olan bağlantıların olayörgüsünün içinde yer almasından dolayı, tarih, açıklama sürecini anlatı örgüsünden ayırarak farklı bir sorunsal haline getirir. Tarihçinin çalışmalarıyla birlikte, açıklayıcı biçim bağımsızlığını kazanarak gerçekliği kanıtama ve doğrulama sorununun ayrı bir konusu haline gelir. Bu noktada, bir tartışmanın gerçek ya da potansiyel bir durumu içine dahil olan tarihçi, bir açıklamanın diğer bir açıklamaya göre daha iyi olduğunu kanıtlamaya çalıştığından Ricoeur burada, tarihçinin konumunun bir yargıç konumunda olduğunu belirtir. Bu kanıtlamada kendisine güvenilir gerekçeler bulmak durumunda olan tarihçi, en başta belgesel kanıtlara tutunur ve anlatarak açıklamaya başlar.

Bu noktada Ricoeur, anlam sorunu ile gönderme sorununa ya da kendisinin deyimiyle, biçimleniş sorunu ile yeniden-biçimlendirme sorununa yönelir. Olayörgüleştirme kavramı ile ona bağlanan zaman kavramının dışarıya açılması, her kurmaca yapıtın aşkınlık (transandans) hareketini izlemekle mümkündür. Ricoeur’e göre bu hareket, yapıtın kendisi dışına bir dünya yansıtmasıdır ve o bu hareketi yapıtın dünyası olarak adlandırır. Her yapıt, kurmaca biçim üzerinden dünyada yaşama tarzlarını yansıtır. Dünyada yaşama tarzları ise, okur tarafından yeniden ele alınarak canlandırılır. Yapıtın

dünyasıyla okurun dünyasının karşılaşması, ancak okurların yapacağı okuma aracılığıyla, okurun katılımıyla mümkündür. İşte, yeniden-biçimlendirme kesin olarak sadece böyle bir karşılaşmayla başlar. Bu noktada, zaman ile kurmaca arasında yeni bir ilişki ortaya çıkar. Metnin dünyasına ilişkin zamansal özelliklerle, metin tarafından metnin dışına yansıtılan dünyada yaşama tarzları arasında bir paradoks ortaya çıkar. Ricoeur'e göre, dünyada yaşamının zamansal tarzları düşsel olarak kalır, çünkü bu zamansal tarzlar sadece metin aracılığıyla ve metnin içinde vardılar. Bununla birlikte, Ricoeur için, dünyada yaşamının zamansal tarzları, "okurun dünyasıyla çatışmaya izin veren bir tür içkinlik içinde aşkınlık oluştururlar" (1984/2012a:19). Diğer bir ifadeyle, okurun yaşam dünyası, metnin dünyasının tamamlayıcı ögesini oluşturur ve bu tamamlayıcı öge olmadan, her yazınsal yapıtın anlamı eksik kalır. Yazınsal her yapıtın tam olarak anlamlandırılması, ancak metnin yansıttığı dünya ile okurun yaşam dünyasının kesişmesi anında ortaya çıkar. Metnin dünyası ile okurun dünyasının karşılaşması ise, hayali dünya ile gerçek dünya arasındaki kesişmenin ayrıcalıklı bir alanını oluşturabilen bir okuma kuramından geçmeyi gerektirir (Ricoeur, 1984/2012a:289-290). Bu okuma kuramı ise, "okurun yaşantısındaki yorumun, metnin anlamını ortaya çıkardığı" (Ricoeur, 1983/1985b:27) kabulüne dayanır.

Söz konusu okuma kuramına göre, bir metin, dünya ve dünyayı gözlemleyip anlamaya çalışan insan arasındaki ilişkilerin askıya alındığı bir evren olarak görüldüğünde, o metin ancak yapısal türden bir açıklamayla birlikte ele alınabilir. Diğer bir ifadeyle, bir metin adeta dış dünyası ve yazarı yokmuş gibi kendi kapalılığı içinde anlamlı bir bütün olarak ele alınabilir. Böyle bir uygulamanın yanı sıra, dış dünyayı işin içine katıp toplumsal-tarihsel bir bağlamla söz konusu metnin kapalılığı da açılabilir. Böyle bir açma ise, ancak anlama ve yorumlamayla mümkündür. Metnin göndergesine (*referan*'ına) yönelindiği anda, yorumlama eylemi başlamış demektir. Göstergelerin dolayımı

aracılığıyla, anlamak ve yorumlamak, okur ile metin arasında uyumu başlatır. Okuma süreci, öteki'nin bilgisiyle önce karşılaşmayı, ardından da bütünleşmeyi başlattığından, uzakta olanı yakınlaştıran bir süreçtir. Ricoeur'e göre, bir metin okuma sürecinden önce gücül (*virtüel*) halde bulunur. Okuma süreci başladığı anda ise, o metin gücül durumdan oluş durumuna geçerek bir edim haline getirilir. Çünkü, yorumbilim ve göstergebilim içinden bakıldığında bir şeyi anlamak, onu yeniden üretebilme gücüne en azından gücül olarak sahip olmak anlamına gelir. Dolayısıyla, okuma yoluyla harekete geçirilemeyen her metin sessizdir. Bu sessizlik, okuma süreciyle bozulur ve böylece metnin anlamlarının özel bir gerçekleştirilme süreci başlar. Okur tarafından konuşTURULmaya başlayan metnin anlamları, okurların beklentileriyle ortaya çıkar. Ricoeur için, sadece bir tek değil, pek çok okuma ve pek çok yorumlama vardır. Çünkü, o her şeyin inşa edilip yapılandırıldığını düşündüğü için, global, kuşatıcı bir tek yargıdan söz etmek Ricoeur açısından mümkün değildir. Dolayısıyla, dünyanın anlamlarına ilişkin öne sürülen yorumlar da her zaman çoğul olmak durumundadır.

Yukarıda anlatılan okuma kuramına göre, ancak okurların yapacağı bir okuma aracılığıyla metin oluşsa da, Ricoeur, her anlatının aslında belirli bir düzen çağrısı olduğunu da öne sürer. "Anlatı bizi, varoluşun baskıcı düzeninden alıp onun ötesine, daha özgürleştirici ve daha saf bir düzene taşır. Anlatısallık sorusu, ne kadar modernist veya avangard olursa olsun, düzen probleminden ayrı düşünülemez" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:146).

Son olarak, Ricoeur'ün okuma kuramının ardından, bilimde nedensellik yasasıyla ortaya konulan ilişkinin, metin içindeki karşılığının nasıl olduğunun anlatılmasıyla bu bölümü bitirmek yerinde olacaktır. Metin yüzeyinden derindeki gramerine doğru hareket edildiğinde, anlatı mantığını anlayabileceğimizi belirten

Ricoeur, “tekil neden yüklemenin, anlatı mantığına yabancı olmadığını” (Ricoeur, 1983/2009:163) söyler ve buradan Marcel Proust’un zaman üstüne bir anlatı olarak nitelendirdiği *Kayıp Zamanın İzinde* (A la recherche du temps perdu) adlı romanı üzerinden giderek, bilimdeki nedensellik yasasıyla ortaya konulan ilişkinin, anlatı alanındaki karşılığını göstermeye çalışır. Anlatıda nedensellik, işlevleri birbirinden farklı olan iki olgunun, güzel bir üslupla cümle içinde birleştirilmesiyle ortaya konulan bağlantıları imlemektedir. Bu bağlantı ise, eğretilenme yoluyla ortaya konur. Diğer bir ifadeyle, anlatıcının, farklı olgu ya da nesnelere ortak özü ortaya çıkararak onları eğretilenme (istiare, metafor) içinde birleştirmesiyle sağlanır. “Bu eğretilenmeli bağlantı, iki farklı nesnenin, bu farklılıklarına karşın, özlerine doğru yükseldiği ve zamanın olumsuzluklarından kurtulduğu bütün bağlantıların kalıbı haline gelir” (1984/2012a:271). Burada Ricoeur, Proust’un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı romanının bütünü açısından, anıların ve duyumların “güzel bir üslubun zorunlu halkaları içine hapsedildiğini” (1984/2012a:271) belirtir. Ancak, burada sözü edilen üslub anlatıcının tekniğiyle ilgili değil, vizyonu/görüşüyle ilgilidir. Görüşün işaret ettiği kavram ise, tanıma (anlama, fark etme) kavramıdır. Daha açık bir ifadeyle, görüş kavramından “öğrenme döneminden geçmeyi gerektiren, göstergelerin okunmasını anlamak gerekir. Anlatıcı, zamanı yakalama deneyimini görüş diye adlandırıyorsa, bunu söz konusu öğrenmenin bir tanıma –fark etme, anlama- süreciyle taçlandırması ölçüsünde yapar” (Ricoeur, 1984/2012a:272). Böylece, iki ayrı izlenimin sahip oldukları farklılıkları yok etmeden öz düzlemine yükseltme, hem eğretilenmenin hem de tanımanın ortak noktasını oluşturur. Birbirine zıt olan iki şey aynı adlandırma altında düşünüldüğü için, eğretilenme, tanımanın mantıksal karşılığını; tanıma da eğretilenmenin zamansal karşılığını ortaya koyar. “Böylece, tanımanın stereoskopik düzen içinde tuttuğu yer

neyse, eğretileninin de üslup düzeni içinde tuttuğu yerin o olduğu söylenebilir” (Ricoeur, 1984/2012a:273). Bu noktada Ricoeur, anlatıda yakalanan zamanın aslında yakalanan bir izlenim olduğunu öne sürer. Eğretileninin, tanımanın ve yakalanan izlenimin dahil olduğu bağlantı, aslında yaşam ile edebiyat arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Söz konusu bağlantı ise, unutmaya ve ölümü içerir. Diğer bir ifadeyle, Ricoeur (1984/2012a:276), “yakalanan zamanın, hem farklılıkları güzel bir üslubun zorunlu halkaları içine hapseden eğretileme, hem stereoskopik görüşü taçlandırılan tanıma, hem de yaşam ile edebiyatı uzlaştıran yakalanan izlenim olduğunu” belirtir.

III.2. Ara Sonuç

Alpay (2008:213), Ricoeur’ü, “modern düşüncenin Çin duvarlarıyla, bilim bilim ya da akım akım birbirinden ayırdığı, neredeyse birbirini göremez duruma getirdiği disiplinler arasında yeni ortak alanlar oluşturmaya değilse bile, kesişme/ortaklaşma noktaları görmeye çalışan düşünürlerden” biri olarak değerlendirir. Benzer şekilde Rızvanoğlu (2008:218-219), Ricoeur’ün metin merkezli yeni bir yöntembilim geliştirme amacıyla olduğunu söyleyerek, onun metin tasarısını, tüm insan bilimlerine uygulanabilecek bir yöntem arayışının sonucu olarak görür. Söz konusu tasarımı, bütün insan eylemlerinin bir metin olarak değerlendirilerek anlaşılabilirliğini savunur.

Disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu’nun da coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yaparak dar uzmanlaşmaya karşı bir tavır sergiledikleri hatırlandığında ve ayrıca özellikle Braudel’in, tüm sosyal bilimlerin ortak bir metodoloji geliştirebilmeleri koşulunu, toplumsal zamanın çokluğunun bilincine varılmasına dayandırdığı; uzun dönem, matematikleştirme ve mekana indirgemeyi tüm sosyal bilimler arasında ortak bir dil oluşturmaya yarayacak araçlar olarak

gördüğü göz önünde bulundurulduğunda, Ricoeur'ün yoğun bir şekilde eleştirdiği Annales Okulu'yla bazı bakımlardan ortak bir zeminde durduğu söylenebilir. Ancak, elbette bu ortak zemin, Ricoeur'ün ve Annales Okulu'nun tarihte metodoloji problemine ilişkin tutum ve yönelimleri arasındaki büyük farklılığı ortadan kaldırmaz.

Tarihte metodoloji problemi, tarihte açıklama ve anlama problemini de beraberinde getirmiştir. Bu ise, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasındaki yöntem sorununu imlemektedir. Anlama ve açıklama arasında diyalektik bir ilişki olduğunu düşünen Ricoeur, anlama ve açıklamayı kaynaştırmaya çalışmıştır Tarihte metodoloji probleminin bağrında yer alan anlama ve açıklama sorunsalı, Ricoeur'ü, Annales Okulu'yla sıkı bir hesaplaşma içine yöneltmiştir. Ricoeur'ün buradaki temel savı, her tarihyazımının anlatsal söyleme bağlı olduğu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda anlatsal olduğudur.

Annales Okulu tarihçileri sorun odaklı bir tarihe önem vermeleri nedeniyle, olaylar tarihine karşıt bir tutuma sahiptirler. Braudel'e göre, tarihin yüzeyinden ibaret olan ve yapıların tarihini yansıtmakta bir ayna işlevi gören olaylar tarihi, sadece yüzeyin altındaki akıntılara ilişkin daha derin gerçeklikleri açığa çıkarmaya yararlar. Bu noktada Ricoeur, Braudel'in *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* adlı çalışması da dahil olmak üzere, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne sürmüştür. Ricoeur, konvansiyonel tarih çeşitlerinin, yapısal tarih çeşitlerinin barındırdıklarının zamansallık ve nedensellik bakımından benzerliklerini göstererek bu iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır (Burke, 1990/2010:154-155).

Delice'nin (2011:123) de belirttiği gibi, Ricoeur'e göre, "tarih, insan ve toplumlara ilişkin bir anlatıdır (...) anlatılar ise, insan var oluşunu açıklayan bütünlüklerdir." Tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Ricoeur

için, tarihin tarihsel olma özelliği anlatsal söylemle olan bağından kaynaklanır. Çünkü, anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahiptir ve bu yanıyla o adeta zamanın bir gardiyanı konumundadır. Ricoeur'e göre anlatı, olayörgüsünün kurulması (yaratılması) anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, "anlatı yapmak olayları, durumları, niyetleri, rastlantıları, ama aynı zamanda anlatılan bir öykünün kahramanları olarak kişilikleri olayörgüsü biçiminde bir araya getirmektir" (Ricoeur, 2002/2008:89). Anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur. İnsanın kendisini hem konuşan hem de eylemde bulunan özne olarak anlaması, ancak kendisini anlatmasıyla mümkündür. Çünkü, Ricoeur anlatma gücünü, günlük dilin en basit kullanımlarından, tarihsel anlatı ve kurmaca anlatının biçimlerine kadar yayılan bir pratik olarak görür (Ricoeur, 2002/2008).

Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur (1983/2007), tarihsel anlatı ile kurmaca anlatının yapısal bir benzerliğe sahip olduğunu ve gerçeklik gerekliliği arasında hem tarihyazımında hem de kurmaca anlatıda derin bir yakınlık bulunduğunu düşünür. Çünkü, ona göre anlatsal işlevin yapısal benzerliğinin ve anlatsal yapının gerçeklik gerekliliğinin nihai hedefi insan deneyiminin zamansal niteliğidir. Her anlatsal yapının sergilediği dünya her zaman zamansal bir dünyadır. Tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki benzerlik, özellikle senaryolaştırma ediminde karşımıza çıkar. "Nasıl ki romancılar kurgularının malzemesini anlatsal bir düzene sokmak için belirli bir olayörgüsü seçiyorlarsa, tarihçiler de geçmişteki olayları belirli anlatsal yapılara veya olayörgülerine göre düzenlerler" (Kearney, 2008:141). Ayrıca, hem tarihsel anlatı da hem de kurmaca anlatı da senaryolaştırma edimi, imgelem aracılığıyla oluşturulur. Bununla birlikte, tarihçi, zamanı biçimlendirmek için her ne kadar romandaki kurgusal özelliği

kullanarak geçmişte ortaya çıkan tarihsel olayları anlamlı bir bütün şeklinde açıklasa da, Ricoeur için, tarih öykü/hikaye türünün basit bir örneği değildir. Dolayısıyla, tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasında doğrudan değil, dolaylı bir bağ bulunmaktadır (Ricoeur, 1983/2009:232).

Ricoeur'e (1984/2013:12) göre, "tarihsel anlatı, gerçek yani fiilen meydana gelmiş bir geçmişe gönderme yapar." Yani, tarih, anlatısını inşa ederken, geçmişte yaşanmış ve olup-bitmiş bir şeyi yeniden inşa eder. Bu noktada tarihçi, geçmişte olup bitmiş bir açıklamanın diğer bir açıklamaya göre daha iyi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu kanıtlamada kendisine güvenilir gerekçeler bulmak durumunda olan tarihçi, en başta belgesel kanıtlara tutunur ve anlatarak açıklamaya başlar. Belgesel kanıtlar maddi belleğin izleridir, dolayısıyla bu alan tarihçinin araştırma alanını oluşturur. Diğer bir ifadeyle, tarihçi tarihsel belgeler üzerinden araştırmalarını yürütür (Ricoeur, 1985a:264). Bununla birlikte, Ricoeur, tarihçinin araştırma alanını oluşturduğu ve maddi belleğin izleri olarak gördüğü belgesel kanıtları mutlak olarak görmez. Çünkü, bu belgeleri yazan kişiler de sonuçta kendi değerlendirmelerine, kendi bakış açılarına göre tarihsel olayları yansıtmışlardır. "Tarihte, geçmişe ait kaybolan, ele alınmayan ya da aktarılmayan bölümler olabilir. Ricoeur, geçmiş olduğu gibi bilmeyi, bu anlamda olanaklı görmez" (Acar, 2008:17).

Ricoeur için, tarih nasıl ki geçmişte ortaya çıkmış olan olaylardan bazılarını seçip ayırıyorsa, entelektüel bir yapı olan bellek de geçmişten böyle bir seçim yapar. Bu noktada tarihçi, geçmişini yinleme ve anmayla yetinmemeli, "geçmişle ilişkisinde daha mesafeli, daha nesnellikten yana, kişisel özelliklerden uzak olduğu ölçüde, özel belleklerin tekelinde olan şeyleri yumuşatma amacıyla doğruluktan yana bir rol üstlenmelidir" (Dosse, 2008:134).

Doğruluktan yana bir rol üstlenmek ise, tarihte nesnellik sorununu imler. Ricoeur'e (1983/2009:149) göre tarih alanında "nesnellik, farklı tarihlerin anlattıkları olayların birbirleriyle birleşebileceklerine ve bu tarihlerin ortaya çıkardıkları sonuçların birbirlerini bütünleyebileceklerine olan ikili inançtan başka bir şey değildir." Ancak, tarih bir nesnellik projesi içerdiğinden, nesnelliğin sınırları sorunu anlatıcının naifliğine ve saflığına yabancı kalır. Çünkü, tarihçiden hem anlatması hem de anlatısını doğrulaması beklenir. Dolayısıyla, ideolojik bir içerme, tarihin açıklayıcı biçimleri arasında bulunur.

Öte yandan, tarihçinin araştırma alanını, birinci dereceden varlıklar oluşturur. Tarih söyleminin başvurduğu kesintisiz varoluşa sahip birinci dereceden varlıklar –halklar, uluslar, uygarlıklar- katılımcı aidiyet biçimlerini yönlendirir. Katılımcı aidiyet biçimleri, birinci dereceden varlıkları '...in üyeleri' olarak eylem alanına bağlar. Ricoeur'e göre, tarih bu birinci dereceden varlıklara yöneldiği ölçüde tarihsel olarak kalır. Çünkü, bir bilim dalı olarak tarih, anlatısının her şeyi kapsayabileceği ütopyasından uzaktır. Tarih, alanındaki yöntemsel ve açıklayıcı nedenlerden dolayı eksiltilebilir yol almak durumundadır. Ricoeur, bireysel ve özgül arasında bir ayrım yaparak bu sorunsala yönelir. Ona göre, bir olayın, olayörgüsü içine sokulması, anlaşılabilir-olanı, dolayısıyla özgül-olanı söylemek demektir ve bir bireyle ilgili olarak söylenebilecek her şeyin bir tür genel yanı bulunur (Sarlo, 2005/2012:46). Bu bağlamda, belli bir tekil nedensel açıklama, tarihin nedensel bir bütünü içine girebildiği takdirde bireysel bakış açısına indirgenemez. Çünkü, tarihin nedensel bir bütünü içine girebilen şey, bu nedensel bütün/diziliş içine girebilen olguları gösteren şeydir, dolayısıyla tarihe ilişkin bir nedensel diziliş içine girebilenler, bireysel olgular değildir (Ricoeur, 1983/2009:170).

Tarihçi, geçmişte meydana gelmiş kolektif olguları, zamanı düzenlemenin yolu olan senaryolaştırma edimiyle bir araya getirerek anlamlı bir bütün haline getirir. Her

tarihsel anlatı olayörgüleştirme sayesinde nedensel bir bağlantı ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle, tarihçi, geçmiş bir zamanda ortaya çıkmış olan olaya göndermede bulunan, o olayı temsil eden betimleyici cümleler oluşturarak, birbirinden ayrı olaylar arasında bağlantılar kurarak olayları birbiriyle ilişkilendirir. Dolayısıyla, tarihsel bir açıklama nomolojik değil, nedenseldir. Ancak, tarihsel alandaki nedensellik, “yarı-nedensel (quasi-causal) denen açıklama modelinin çekirdeğini oluşturur ve olasılık içerir. Bu model, eylemin yönelmişlik (niyetsel) evrelerine karşılık gelen ereksel kısımlarını ve fiziksel evrelerine karşılık gelen doğa yasalarına ilişkin kısımlarını kendi aralarında eklemler. Tarihsel şimdi üzerine refleksiyon en elverişli epistemolojik desteğini bu modelde bulur” (Ricoeur, 1984/2013:385). Bu noktada, kullanılması gereken geçmişe dönük olasılık mantığıdır ve bu mantık tarihsel zamansallıkla doğrudan ilgilidir.

Ayrıca, Ricoeur, anlatisallığın yapısının, geçmişte olup bitmiş olan şeyleri anlatarak geçmişe bir düzen vermeye çalıştığını ve dolayısıyla kimliğimizi açığa çıkardığını düşünür. Geleceğe ve geçmişe doğru olma, birbirleriyle uyumsuz değildir. Tarihi tekrar etmek ya da yeniden anlatmak, insanın imkanlar ufkunun hem sorumlu hem de kararlı bir tavırla tekrar tekrar bir araya getirilmesi ve toparlanması demektir. Dolayısıyla, anlatının geriye/geçmişe bakan karakteri, geleceğin muhtemel ufkuyla çok yakından bağlantılıdır. Anlatı, geçmişte kalan anlamı koruyarak gelecekteki yeni bir anlamın ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla, Ricoeur için, geçmişin anlatsal devamlılığının olmaması, diğer bir ifadeyle bir toplumda anlatının olmaması, o toplumun ortak bir deneyimi paylaşmadığı, deneyimlerini birbirlerine aktarmadığı anlamına da gelir:

İnsanlara belleklerini geri vermek, onlara geleceklerini de vermektir, onları yeniden zamanın içine oturtmak ve dolayısıyla, Leibniz’in terimini ödünç alırsak, onları ‘anlık zihin’ lerinden kurtarmaktır. Geçmiş, geçip gitmiş değildir, çünkü geleceğin teminatı, tam da anlatsal bir kimliğe sahip olma, geçmiş tarihsel veya kurmaca bir biçimde toplama kabiliyetimizdir [...] Dili çalıştırmak, kim olduğumuzu yeniden keşfetmektir. Deneyimde kaybedilen genellikle dilde

kurtarılır, çünkü kelime hazinesi, izlerin birikintisi olarak çökelmiştir [...] Anlamı yeniden keşfetmek için, dilin çok katmanlı çökelmelerine, öğelerinin karmaşık çoğulluğuna dönmemiz gerekir, çünkü söylenmiş olanı, unutuşun yıkımından kurtaran bunlardır (Ricoeur akt. Kearney, 2008:152).

Özetle, Ricoeur, bütün toplumların sembolik söylemler bütününe sahip olduğunu ya da onun bir parçası olduğunu düşünür. Rızvanoğlu'nun (2008:218) da belirttiği gibi, "Ricoeur, ele aldığı sorunları hep bir dil sorunu olarak görmüştür. Özünde ele aldığı ise, bir yapıt olarak dil sorunudur." Nitekim, tüm çalışmalarının, dildeki –özellikle şiirsel ve anlatsal dil- anlamın dolayımı üzerine hermeneutik bir düşünüm olarak özetlenebileceğini ifade eden Ricoeur, dilin icat gücü doğrultusunda, anlatsallık üzerine olan araştırmasını geliştirdiğini belirtir. Anlatsallığı, insana özgü zamansallığı ortaya çıkararak yollardan biri olarak gören Ricoeur, bu yolla anlamın üretilebildiğini ya da yaratılabildiğini savunur. Olayörgüsü ve nitelendirme modları yaratarak yeni bir zaman yapısı oluşturulmasını, edebi bir metindeki anlatsal işlemleri çözümleyerek göstermeye çalışan Ricoeur, amacının, "bir öykü anlatma ediminin nasıl *doğal* zamanı, matematiksel ve kronolojik saat zamanına indirgenemeyen, belirli bir biçimde insana özgü olan bir zamana dönüştürdüğünü keşfetmek" (Ricoeur akt. Kearney, 2008:141) olduğunu belirtir. O, anlatıda kullanılan dilin, insan varoluşunun özünün nihayetinde bir anlatı olduğunu açığa çıkardığını düşünür. Çünkü, Ricoeur, öznenin kendisini zamanda ancak anlatı yoluyla kurabildiğini savunur ve bu bağlamda onun adeta bitmeyen bir anlatı olduğunu, süregelen bir maceranın öznesi olduğunu vurgular:

İnsan varoluşunun anlamı dünyayı değiştirme veya ona hükmetme gücü değildir yalnızca, anlatsal bir söylem sayesinde unutulmama ve anımsanma kabiliyetidir de, hatırlarda kalma, unutulmaz olma kabiliyetidir. Anlatsallığın bu varoluşsal ve tarihsel imaları birçok şeyi ve birçok kişiyi etkiler, çünkü bir kültürün kendi geçmişine ve kimliğine ilişkin algısında neyin muhafaza edileceğini ve kalıcı kılınacağını belirleyenler bunlardır (Ricoeur akt. Kearney, 2008:142).

Öte yandan, dilin çeşitliliğinin ve gizil gücünün, gündelik yaşamla, teknokratik ve politik çıkarlarla koşullanarak gölgelendiğini düşünen Ricoeur, insan dilini yöneten bu tür sınırlamalara ve kodlara karşı yine de üretici ve yaratıcı olduğunu göstermeye çalışır. Bunu gösterebilmek için, dilin anlatsal ve eğretilmeli kaynaklarının gücünden yararlanır. Dilin entelektüalist ve davranışçı bilgi formlarına indirgenemeyecek kadar yaratıcı ve gizil bir güce sahip olduğunu düşünen Ricoeur, dilin anlatsal düzeninin denetim altında tutulmasını sağlayan yasa ve kodlar tarafından sarmalanmasına rağmen, dilsel yaratıcılığın bu yasa ve kodların dışına çıkabilme gücünü daima kendinde barındırdığını öne sürer. Yaratıcılık ise, Ricoeur için, insanları adeta hizaya sokan düzene verilen bir tür tepkidir (Kearney, 2008). Bu bakımdan Ricoeur, geçmişin anlatsal devamlılığını, iktidarda olan planlayıcı ve yasa koyucu söyleme karşı oluşturulan bir mücadele olarak da görür.

Son olarak, Ricoeur'ün, bir bütün olarak yorumbilim anlayışını değerlendiren Kearney (2008:151), "Ricoeur'ün yorumbilim anlayışının, yorumların çoğulluğunu indirgeyici bir şekilde totalize edebilecek, mutlak bir bilgi fikrini reddetmeye dayandığını" belirtir. Nitekim, bu konuda Ricoeur, kendi felsefi düşünce yapısını çok net bir şekilde aşağıdaki gibi ortaya koyar:

Felsefi görev, daireyi kapatmamak, bilgiyi merkezileştirmemek ve totalize etmemektir. Söylemin indirgenemez çoğulluğunu sürekli açık tutmaktır. Farklı söylemlerin nasıl birbirleriyle ilişkilenebileceğini veya kesişeceğini göstermektir esas olan. Fakat bu sırada, bu farklı söylemleri özdeş kılmaya ve aynıya indirgemeye karşı da direnmek gerekir [...] Öznenin, merkezileştirici bir efendiden ziyade, kendisinden çok daha büyük olan dilin bir öğrencisi ya da çömezi olduğunu bana öğreten ilk kişi Karl Barth'tı. Daha geniş bir kültürel düzeyde bakmak gerekirse, özel olarak sadece Batı düşünce geleneğiyle ilgilenmemek ve Avrupa-merkezci olmamak için temkinli davranmalıyız. Yunan ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin önemini vurgularken, örneğin Uzak Doğu'nun radikal bir biçimde heterojen söylemlerini çoğunlukla görmezden geliriz [...] Kendimizi merkez sanmaktan vazgeçmemiz için, tüm diğer söylemleri kendi totalize edici düşünce şemalarımıza indirgeme eğilimimizi terk etmemiz için, belirli bir sıfır dereceyi veya bir boşluğu katetmemiz gerektiğini düşünüyorum. Eğer nihai bir birlik varsa, başka bir yerde, bir tür eskatolojik umutta ikamet etmektedir. Fakat bu düşüncem bana ait bir

sır, daha doğrusu, kendi kendime tuttuğum bir bahis, merkezileştirici bir felsefi söyleme çevrilebilecek bir şey değil (Ricoeur akt. Kearney, 2008:151).

III.3. Walter Benjamin: Tarihte Nedenselliğin Montaj Olarak Temellendirilmesi

1925'ten itibaren Almanya'da Hitler Faşizmi'nin yükselişine tanık olan ve Hitler-Stalin paktının devam ettiği 1940 yılında intihar eden Alman düşünür ve kültür tarihçisi Walter Benjamin (1892-1940), Adorno'nun (1950/2012) deyişiyle, bütün akımların dışında ve bütün akımlara mesafeli olan özgün bir düşünürdür.

Sanat, tarih, kültür ve dil gibi çok çeşitli alanlarda çalışmalar ortaya koymuş olan Benjamin'in felsefesini Kardeş (2009:524-525), sistem kelimesinden çok labirent kelimesinin anlattığını öne sürer. Her noktası ya da her parçası, bütünü kendinde barındıran bu labirent, sürekli inşa halindedir. En küçük parçadaki bütün dışında, bütünlüklü bir imgeye sahip olmayan labirentin kendisi, ancak en küçük nokta ya da parçasından anlaşılabilir.

Benjamin'in yaşadığı dönemde, matematiğin felsefede başat bir konumda bulunması, bilimsel bilgi teorisi eksenli bir felsefe anlayışının egemen olmasına neden olmuştur. Bu durumun, felsefenin dilsel ve hermeneutik asıl meselelerinin görmezden gelinmesine yol açtığını düşünen Benjamin, nesnel yorumlamaya dayalı bir hermeneutik felsefe geliştirmiştir. Onun felsefesinde yorumlama edimi, hakikatin sunması ile özdeşleştirilebilecek fikir-monadları açığa çıkarmaya yarayan bir işleve sahiptir. Benjamin için her fikir, kendi içlerinde bir dünya resmi barındıran birer monaddır ve dünya resmini bulup ortaya çıkarmak, fikirlerin sunmasının amacıdır. Benjamin'e göre bütün, bütün üzerinden değil, ancak bütünlüğü anlamak için bir imkan sunan tekil üzerinden anlaşılabilir. Tekillüğün bünyesinde var ettiği dünya resmi, bu imkanı bize sunar (Kardeş, 2009:497-498). Benjamin, parçalardan, ayrıntılardan yola çıkılarak hakikatin

anlaşılabilirliğini savunduğundan, onun ortaya koyduğu çalışmalar dikkate alındığında, Kardeş, Benjamin'in çalışmalarında kullandığı üslup ve yöntemin, savunduğu düşünceye uygunluğunu açıkça görebileceğimizi belirtir: "Yazı yöntemi olarak deneme yazmayı bütünlüklü bir kitap yazmaya, fragmant yazmayı uzun bir makale kaleme almaya tercih etmiştir. Zira, Benjamin bütünün, parçadaki diyalektik imge üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir" (Kardeş, 2009:489).

Benzer şekilde Oskay (1995a:130) da, Benjamin'in çalışmalarındaki üslup ve yönteminin farklılığından söz eder. Benjamin çalışmalarını düz bir dille değil, diyalektik imgelerle anlatıp yazmaktadır. Açılması gereken bir anlam kümesi olarak konularını ele alan Benjamin, bu anlam kümelerini yan yana getirip yeni bir anlam kümesi oluşturmaktadır.

Farklı bir üslup ve yöntemine sahip olan Benjamin'in amacı, modern dönemin insanlara dayattığı yaşamın yapısını ortaya koyarak, söz konusu yapının içinde var olan özgürleştirici öğeleri gün yüzüne çıkarmaktır. Benjamin, diyalektik bir düşünceyle 19. yüzyılın kültürel tarihini inceleyerek, yaşamdaki şeyleşmeyi ortaya koyarak bu amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Teknolojideki değişimlerin metaların kitlesel üretimlerinin yanı sıra insan ilişkilerinin de şeyleşmesine neden olması, modern dönemin betimleyici bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneğin ve geleneğe dayalı yaşam tarzının yok olması, nesnelere ve imgelerin metalaşarak birer algı nesnelere olmaları, kısaca algılama ve fantazyaya düzeyinde de yaşam deneyimlerinin dönüşüme uğraması, modern dönemin betimleyici özelliğinin bir sonucu olarak belirmiştir. Bu noktada, özgürleşmek, Benjamin'in temel sorunsalını oluşturmaktadır. Geleneğin tahribinin ortadan kalkması, ebedi bir aynılık ve adeta bir illüzyon oluşturan meta fetişizminin yok edilmesi, ancak özgürleşmenin ortadan kalkmasına neden olan tehditleri bilmekle ve özgürlüğe açılan bir

tarih anlayışına sahip olmakla mümkündür. Çünkü, Benjamin için kurtuluş ve özgürleşme, tarihin amacını oluşturur ve bu amaç zamanın içinde genişleyip yayılarak gerçekleştirilebilir. Bu nedenle Benjamin, tarihin sürekliliği ve değişmezliği varsayımını yıkan süreksizleştirici bir tarih anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Tarihin devamlılığı ya da sürekliliği düşüncesini, yönetici/egemen sınıflar tarafından oluşturulmuş bir yapıntı olarak gören Benjamin, bu düşüncüyü besleyip güçlendiren, tarihe bir devamlılık ve değişmezlik olarak bakan Rankeci tarihin yerine, siyasetin zaman boyutunda kefarete beklentisini savunup gerçekleştirebilen somut bir tarih anlayışının geçmesi gerektiğini savunmuştur (Oskay, 1995a:129-141). Savunduğu bu tarih anlayışını Benjamin, ünlü çalışması *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde ortaya koymuştur. Ancak, Benjamin'in *Hikaye Anlatıcısı* (1936/2012b), *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* (1937/2007) ve *Pasajlar* (1983/2013a) adlı çalışmaları, onun son çalışması olan *Tarih Kavramı Üzerine* (1950/2012a) tezlerde ortaya koyduğu kendi tarih anlayışını önceleyen çalışmalar olduğundan, bu çalışmalara da kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Benjamin, *Hikaye Anlatıcısı* (1936/2012b) adlı çalışmasında, 1831-1895 yılları arasında yaşayan ve yaşamın pratik sorunlarıyla ilgilenen Rus hikâye anlatıcısı Nikolay Leskov üzerinden, kendi döneminin tarih felsefesinde hikaye anlatmanın olanaksız olduğunu göstermeye çalışır. Bir şeyi layıkıyla hikâye edebilen insanların gittikçe azaldığını, deneyimlerimizi paylaşma yeteneğimizin elimizden alındığını ve anlatıcılık sanatının sona ermesiyle birlikte dinleme yeteneğimizin de ortadan kalktığını düşünen Benjamin, deneyimin değer kaybetmesini, bunun nedenlerinden biri olarak görür: “Gazetelere her göz atışımızda, deneyimin daha da gözden düştüğünü, yalnızca dış dünyayı değil, ahlaki dünyayı algılayış biçimimizin de bir gecede, tahayyül edemeyeceğimiz kadar değişmiş olduğunu fark ediyoruz” (Benjamin, 1936/2012b:77).

Burada Benjamin, 'bir gecede' derken, Birinci Dünya Savaşı'yla başlayan bir süreci işaret etmektedir. Bu süreçte, bulutlardan başka her şeyin değiştiğini, cepheden dönenlerin dilsizleştiklerini, başkalarıyla paylaşabilecekleri deneyimler açısından yoksullaştıklarını, gerçek deneyimin iktidar sahipleri tarafından daima yalanlandığını öne süren Benjamin (1936/2012b:78), "on yıl sonra ortalığı saran savaş kitaplarının, ağızdan ağıza aktarılan deneyimle hiçbir ilgisinin bulunmadığına" dikkat çeker.

Bu noktada Benjamin, enformasyonu, hikâye anlatıcılığını ve dolayısıyla deneyim aktarımını tehdit eden yeni bir iletişim biçimi olarak görür. Hikaye anlatıcılığının ruhuna ters düşen bu iletişim biçiminde, uzakların bilgisi -geleneğe dair zamansal bilgi ve yabancı ülkelerle ilgili mekansal bilgi- değil, en yakınımızda olup biten ve doğrulanabilir olma iddiası taşıyan bir bilgi söz konusudur. Benjamin'e göre, bu iletişim biçimi çoğu zaman, eski yüzyılların bilgisinden daha kesin olmamasına karşın, kendinde ve kendi için anlaşılabilir görünerek, geçmiş bilgisinin mucizevi olandan beslenme eğilimine karşı makul görünür. Oysa Benjamin için, anlatma sanatı, hikayeyi açıklama katmadan anlatabilmeye dayanır ve bu konuda Rus hikâye anlatıcısı Nikolay Leskov'u bir usta olarak nitelendirir. Leskov'un olağanüstü ve mucizevi şeyleri bütün ayrıntılarıyla anlatmasına karşın, hiçbir zaman olayların arkasındaki psikolojik bağı kabul etmeye okuru zorlamadığını belirtir. Olayları nasıl anlayacağı, nasıl yorumlayacağı okurun kendisine bırakılmıştır. Bu açıdan, Benjamin için anlatı, enformasyonun kendinde barındırmadığı bir genişliğe sahiptir. Bunun yanı sıra, enformasyonun sadece an'ı yaşaması, yalnızca yeni olduğu an değer taşıması, onun hikayeye arasındaki bir başka farklılıktır. Enformasyonun tersine, gücünü çok uzun yıllar boyunca koruyup tüketmeyen ve şeylerin saf özünü aktarmayı amaçlamayan hikaye, yıllar sonra bile harekete geçirebilme gibi önemli bir özelliğe sahiptir (Benjamin, 1936/2012b:82-83).

Öte yandan, Benjamin (1936/2012b:93), “iyi bir hikâye anlatıcısının, her zaman halktan, özellikle de zanaatkârlar tabakasından beslendiğini” belirtir. Hikâye anlatıcısının malzemesi, kendisinin ve başkalarının deneyimlerine dayanan insan hayatıdır ve bu malzemeyle ilişkisi de zanaatkâra özgü bir ilişkidir. Yani, aynı bir zanaatkar gibi o da malzemesini yararlı ve benzersiz bir tarzda işler. Nasıl ki, atasözleri eski hikâyelerin bir enkazı olarak kabul ediliyor ve adeta bir ibret dersi sunuyorsa, bu bakımdan hikâye anlatıcısı da öğretmenlerin, ermişlerin saflarına katılır. Hikâye anlatıcısı kulaktan kulağa aktarılan bilgiyi aynı bir ermiş gibi, kendi deneyimine eklemiştir. Bunun yanısıra, hikaye anlatıcılığı duyular dikkate alındığında sadece sesin bir eseri değildir; hikaye anlatıcısının ruhu, gözleri ve elleri zanaatkâra özgü sıkı bir işbirliği içindedir ve aynı bağlama sahip olarak birbirini etkileyerek bir pratiği belirler. Ancak, Benjamin için, bu pratik ne yazık ki artık tanımadığımız bir pratiktir. Özellikle, yüzlerce jestle anlatılanları destekleyen el, üretimde daha mütevazî bir rol oynayarak hikaye anlatıcılığındaki yerini de yitirmiştir (Benjamin, 1936/2012b:99).

Ayrıca, Benjamin, tarihi yazanla anlatan –vakanüvis- arasındaki farklılığa da değinir. Benjamin, vakanüvis’in, tarihte gerçekleşmiş olan şeylerin hiçbir zaman kaybolmayacağını öne sürüp her şeyi kayıt altına aldığını ve böylece tarihi bir süreklilik ve değişmezlik olarak gösteren egemen sınıfların aldaticılığını paylaştığını öne sürer. Bu nedenle tarihçi, vakanüvis’in yaptığını yapmamalıdır. Çünkü, Benjamin için, “tarihte bir kez olmuş olan bir şeyin gerçekten yitirilmemesi için, geçmişin, kendini özgürleştirerek kendi kefaretiyi kendi eylemiyle gerçekleştirebilmiş bir insanlık tarafından yeniden yapılanmış olması gerekir” (Oskay, 1995a:136).

Bu noktada, Sarlo (2005/2012:21-24), *Hikaye Anlatıcısı* adlı çalışmasında, Benjamin’in oldukça karamsar ve melankolik bir bakış açısına sahip olduğunu öne sürer.

Benjamin için deneyim, sadece yaşanmakla kalmayıp aynı zamanda başkalarına aktarılıp bir anlatıya konu olabilen şeylerdir. Oysa Birinci Dünya Savaşı'nda yaşananlar, deneyimle anlatı arasında ayrılmaz bir bağ oluşturmasına karşın, mağdur, tanıklık edemediği için deneyim var olamamış ve dolayısıyla söz konusu savaş, deneyimi yok etmiştir. Deneyimin yok olması ise, yaşanan bir şeyin anlatısının da yok olması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Benjamin, modern dönemde, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonunda yaşanan şok döneminde, deneyimlerin anlatılmadığına ve söylem örgüsünün parçalandığına dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, Benjamin, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, siperlerden ve cepheden dönen tanıkların, deneyimlerini anlatma imkanını ortadan kaldıran bir dilsizleşme durumu içinde bulduklarından tanıkların azaldığını, anlatıyı doğuran deneyimlerin tükendiğini ve dolayısıyla anlatının da tükendiğini öne sürer. Birinci Dünya Savaşı'nda ve bu savaşın sonuçları karşısında yaşanan şok, Benjamin'in deyişiyle, 'küçük ve korumasız insan bedeni' için fazlasıyla ağır olduğundan, aktarılabilir deneyimi ortadan kaldırmıştır. Artık var olan tablo, Benjamin için oldukça karamsardır: Dil tutulması, açlık, hastalık, sakatlık ve milyonlarca ölünün ardından değişmeden kalan tek şey, 'bulutlar'dır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, mağdurun tanıklık edememesinin yaşanmış deneyimi ortadan kaldırarak söylem örgüsünün, anlatının tükenmesine neden olduğuna dikkat çeken *Hikaye Anlatıcısı*'nin ardından Benjamin'in, Frankfurt Okulu'nun dergisinde *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* (1937/2007) adlı denemesi yayımlanmıştır. Benjamin'in diyalektik materyalizme ilişkin düşünceleri Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinden farklılık gösterdiğinden, bu okulun Sosyal Araştırmalar Dergisi'nde yazılarının yayınlanması çok kolay olmasa da, söz konusu denemesi Frankfurt Okulu'nun dergisinde nadir yayımlanan çalışmalarından biridir.

Bu çalışmada Benjamin, ilerlemeciliğin, pozitivistimin ve Darwinci evrimciliğin bir karışımı olarak gördüğü, tekniğin gelişmesinde sadece doğa bilimlerindeki ilerlemeleri görüp, toplumun gerilemesini kavrayamadığını düşündüğü Sosyal Demokrat Marksizm'e saldırır (Löwy, 2001/2007:18) ve bu noktada tarihsel materyalistin görevini, bu bakış açısına, geleneksel ilerleme ideolojisine karşı çıkmak olarak belirler. Benjamin, teknolojinin en başta savaş tekniğini ve basın yayın organlarında propagandasının yapılmasını talep ettiği için, teknolojinin geliştirdiği enerjileri yıkıcı enerjiler olarak görür. Benjamin tekniği, salt bilimsel bir olgu olarak değil, tarihsel bir olgu olarak da değerlendirir. Bu durum, doğa bilimleri ve insan bilimleri arasında kurulmaya çalışılan pozitivist, diyalektik olmayan ayrımın sorgulanması gerekliliğini de beraberinde getirir. Benjamin, insanlığın doğaya yönelttiği soruların kısmen üretim seviyesi tarafından koşullandığını belirtir ve bu noktada pozitivistimi başarısız görür. Pozitivism, teknolojinin gelişiminde doğa bilimlerinin ilerleyişini görebilmesine karşın, gelişimin, kapitalizm tarafından koşullandığı gerçeğini görmezden gelerek toplumun geri kalışını görememiştir (Benjamin, 1937/2007:42).

Söz konusu çalışmada Benjamin, asıl olarak *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde ortaya koyduğu tarihselcilik ile tarihsel materyalizm arasındaki farka da değinir. Ona göre, geçmişin ebedi bir imgesini sunan tarihselciliğin tersine, tarihsel materyalizm geçmişle tekil bir deneyimi sunar. Söz konusu deneyimde, tarihselciliğin 'bir zamanlar'ında adeta hapis kalmış olan güçler, özgürlüğüne kavuşur. Bu açıdan Benjamin, tarihsel materyalizmin görevini, her 'şimdi' için özgün olarak kabul ettiği bir edimde, yani deneyimin tarihle birleşmesini sağlamak ediminde görür. Böylece, tarihsel materyalist sahip olduğu 'şimdi' bilinciyle, tarihin devamlılığı düşüncesini boşa çıkartır. "Tarihsel materyalizm tarihsel anlayışı, anlaşılmış olan ve nabzının izi şimdide sürülebilecek olanın

ölüm sonrası yaşamı olarak kavrar” (Benjamin, 1937/2007:38). Benjamin’e (1937/2007:63) göre, “asli olan hiçbir zaman olgusal olanın çıplak, aşikar varoluşunda çıkmaz ortaya. Asli olanın ritmi, kendini sadece çift görüşe açar. Bu görüş asli olanın, ön ve izleyen tarihiyle ilgilidir.” Bu bakımdan, tarihsel materyalist, tarihin epik ögesinden vazgeçmelidir. Böylece, tarihi boş zamanda konumlanamayan, belirli bir dönemde ve yaşamda, belirli bir yapıtta terkip edilen bir kurgunun nesnesi olarak gören “tarihsel materyalist, dönemi, somutlaştırılmış ‘tarihsel devamlılığında’ raydan çıkartır ve bu yolla yaşamı bu dönemden, yapıtı da yaşam yapıtından çekip alır. Bu kurgu, yapıttaki yaşam yapıtının, yaşam yapıtındaki dönemin ve dönemdeki tarih akışının eşzamanlı olarak muhafaza edilmesiyle ve yürürlükten kaldırılmasıyla sonuçlanır” (Benjamin, 1937/2007:37).

Benjamin’in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerden önce kaleme aldığı tamamlanmamış bir çalışma olan *Pasajlar*’da (1983/2013a) ise, yine 19. yüzyılın egemen dünya görüşü olan ilerleme anlayışı eleştirilir. Benjamin’e göre, idealist felsefeler ile pozitivist ve tarihselci yaklaşımlar ilerlemeyi, bir bütün olarak tarihsel akışın göstergesine dönüştürmüşlerdir. Oysa, doğaya egemen olma anlamındaki insanın bilgi ve becerilerindeki ilerlemeye karşın, insanlığın, toplumun gerilemesi söz konusu olmuştur (Tiedemann, 1982/2013:29). Benjamin’e göre, doğa üzerinde egemenlik kurmayı imleyen bir kavram olan ilerleme kavramı, insanlığı sadece tehlike ve felaketlere sürüklemiştir.

Özbek (2000:80-90), montaj mantığıyla ve Mesihçi bir zaman anlayışıyla yazılmış olan *Pasajlar*’ın ana konusunun, 19. yüzyılın ilk yarısında sanatların yazgısı olduğunu belirtir. Bu yazgı, kapitalist endüstrileşme süreçlerinin sanat ve teknik ilişkisinde yarattığı köklü değişikliğin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. 19. yüzyılda kültür sadece bir meta durumundadır. Her sanat yapıtı kendisini, aldatıcı görüntü niteline sahip olmayı işaret

eden fantazmagori olarak sergiler. Fantazmagori, sanat yapıtının halesini yitirerek malın fetiş karakterine ve aldatıcı çekiciliğe bürünmesidir.

Sanat yapıtının halesini yitirmesi, onun tarihsel tanıklığını, şimdi ve buradalığı ile biricikliğini yitirmesi demektir. Dolayısıyla Benjamin'e (1937/2007:61) göre, "her kitle sanatı incelemesi, bizi kaçınılmaz olarak sanat yapıtının teknolojik olarak yeniden üretimi sorununa yönlendirir." Daha açık bir ifadeyle, sanayi kapitalizmine geçişten itibaren, mekanik yeniden-üretim tekniklerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, sanat ürününün özgüllüğünü ve biricikliğini imleyen halesi ortadan kalkmaya başlamıştır. Halenin yok olması ise, nesnelerin her bakımdan birbirleriyle aynı olması, tüm nesnelerin tarihsizleşmesi anlamına gelmektedir.

Bu noktada Benjamin (1937/2007:55), "sanatın bütün esasi öğeleriyle verili bir sosyal durumun idealize edilmiş maskesi olduğunu" vurgular ve "faşizmin, kendi içinde tutarlı olarak, politik yaşamın estetize edilmesini amaçladığını" (Benjamin, 1936/2013b:77) öne sürer. Çünkü, varlığını gerekçelendirmeye çalışan her baskın siyasi ve sosyal durumun, kendini idealize etmeye zorlanması Benjamin'e göre ebedi bir yasadır. *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı* (1936/2013b:78-79) adlı çalışmasında Benjamin, faşizmin, savaşı sanat yoluyla yücelttiğini aşağıdaki gibi ifade eder:

Politikanın estetize edilmesine yönelik bütün çabalar, tek bir noktada doruğuna varır. Bu nokta, savaştır. En büyük boyutlardaki kitle hareketlerini geleneksel mülkiyet ilişkilerini değiştirmeden koruyacak belli bir hedefe yöneltmeyi, yalnızca ve yalnızca savaş sağlayabilir. Olayın politika açısından ifadesi budur. Teknik açıdan ifadesi ise şöyledir: İçinde yaşanan zamanın bütün teknik araçlarını, mülkiyet koşullarını koruyarak harekete geçirmeyi yalnızca savaş sağlayabilir. Faşizmin savaşı yüceltme eyleminin bu kanıtları kullanmaması, doğaldır [...] 'Sanat olsun isterse dünya batsın' diyen faşizm, tekniğin değişime uğrattığı, duyuşsal algılamının sanatsal düzlemde doyuma ulaştırılmasını, Marinetti'nin itiraf ettiği gibi, savaştan bekler. Bu, herhalde tam anlamıyla sanat sanat içindir'in gerçekleşmesi olmaktadır. Bir zamanlar Homeros'ta, Olimpos Dağı'ndaki tanrıların gözünde bir tür sergi malzemesi olan insanlık, şimdi kendi

kendisi için bir sergi malzemesi olup çıkmıştır. Kendine yabancılaşması, ona kendi yıkımını birinci sınıf bir estetik haz kaynağı niteliğiyle yaşatacak boyutlara varmıştır. Faşizmin politikayı estetize etme çabalarının vardığı nokta, işte budur. Komünizm, buna sanatın politize edilmesiyle yanıt verir.

Bununla birlikte, Benjamin için “halesini kaybetmiş sanat, işlevsel dönüşümüyle kurtuluşa giden yolda gerekli bilincin uyanması için kullanılabilir. Politize edilmiş sanat dönüştürücü bir üretim ilişkisi olarak konumlanarak ontolojik özerkliğini işlevselleştirmektedir. Böylece, sanatın tinselliği maddi koşulları dönüştürücü bir işlev yüklenerek, bu koşullarla diyalektik bir ilişkiye girmektedir” (Anlı, 2014:37). Nitekim, Benjamin, faşizmden kurtulma imkanını da kendi içinde barındırdığını düşündüğü sanatın, ilerlemeye ilişkin her türlü bağıntıyı adeta ışığı kırar gibi kırarak, ilerlemenin gerçek işlevine hizmet edebileceğini öne sürer: “(...) ilerlemeye ilişkin her türlü bağıntıyı ışığı kırarcasına kırdığı varsayılan sanatın, ilerlemenin gerçek işlevine hizmet edebileceğidir. İlerlemenin asıl yuvası, zamanın akışının sürekliliğinde değil, ama bu akışın kesintilerindedir” (Benjamin akt. Tiedemann, 1982/2013:35-36).

Öte yandan, Adorno (1950/2012:75-76) Benjamin’in bitiremediğı *Pasajlar*’ı, sosyolojik açıdan önemli malzemeyi montaj tekniğıyle birleştirerek oluşturabileceğine inanarak yazılmış en önemli çalışması olarak görür. Buna ek olarak, Benjamin’in bu çalışmasındaki duruşunun asla bir sosyolojizm olmadığını vurgulayan Adorno, onun en üst düzeyde teorilerin peşinde olduğunu ve felsefi gerçeğin özüne, toplumsalı somutlaştırarak ulaşmak istediğini belirtir. Yine Adorno’ya (akt. Tiedemann, 1982/2013:10) göre, “*Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, *Pasajlar* tasarısındaki düşüncelere eşlik eden, bilgi kuramına ilişkin düşünceler özetlenmiştir.” Hatta daha da ileri giderek, Adorno (akt. Beiner, 1984/2013:614), “tezlerin, geniş bir alana yayılan ve eksik olan *Pasajlar* projesinin tamamlanmış birkaç kısmından birini teşkil ettiğini” iddia eder ve

burada Beiner (1984/2013), söz konusu iddiayı doğru kabul ettiğimizde, tezlerin *Pasajlar* adlı çalışmanın bağlamı içerisinde okunması gerektiğine dikkat çeker.

Pasajlar çalışmasında, Benjamin'in, Marksizmin tersine, kültürün ekonomi açısından doğuşunun sergilenmediğini, yani ekonominin bir yansıması olarak görülmediğini, ekonominin kültürdeki anlatımının sergilendiğini öne süren Tiedemann (1982/2013), Benjamin'in yaşamının son on üç yılında kaleme aldığı tamamlanmamış bir yapıt olan *Pasajlar* çalışmasına ilişkin olarak, bu çalışmanın eğer tamamlanabilmiş olsaydı, 19. yüzyılın materyalist tarih felsefesi niteliğine sahip bir yapıt olacağını belirtir. Somut olandan, görülebilenin alanından yola çıkan, özelde geneli sergilemeye çalışan Benjamin, tarihsel materyalizmin odak noktası olarak gördüğü sorunu, *Pasajlar* çalışmasıyla aydınlatmayı düşünmektedir. Onun söz konusu ettiği sorun, daha yüksek düzeyde bir somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmenin hangi yolla mümkün olabileceği sorunudur. Bu noktada Benjamin, montaj (kurgu) ilkesinin, tarihe dahil edilmesini, bu yolun ilk aşaması olarak görür. Somut biçimde üretilmiş çok küçük yapı öğelerinden büyük yapıların oluşturulmasına dayanan bu ilkeye göre, bir olayın bütününün kristalinin ortaya çıkması, ancak tek tek küçük öğelerin çözümlenmesiyle mümkündür. Tiedemann, Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasındaki sayısız alıntıları, bütün bir yapıyı oluşturan öğeler olarak görür. Ona göre, bütünün mimarisini bu şekilde tanıyan okur, "yapı bakımından o parçaya ne gibi bir işlev düştüğünü, olayın bütününün oluşturduğu kristalin, parçanın hangi yönünden yansıdığını saptayabilir" (Tiedemann, 1982/2013:12). Soyut bir kurgulamaya başvurmadan, 19. yüzyılın tarihini sergilemeye çalıştığı *Pasajlar* yapıtında Benjamin, tarih felsefesine ilişkin olarak ne derece somut olunabileceğinin bir örnek bağlamında irdelenmesini hedeflemiştir. *Pasajlar*'ın ilk notlar kısmı, çalışmada nelerin ele alındığını gösteren bir tür tema kataloğu

gibidir. “Bu notlarda, caddelerden ve büyük mağazalardan, panoramalardan, dünya sergilerinden ve ışıklandırma türlerinden, modadan, reklamdaki ve fahişelikten, koleksiyonculardan, Flaneur’dan, kumarbazlardan ve can sıkıntısından söz edilmiştir. Pasajlar ise, yalnızca çeşitli temalardan biridir” (Tiedemann, 1982/2013:13). Benjamin, modern çağın göstergesini, kapitalizmin üretim güçlerinde karşımıza çıkan buluş ve yeniliklerin çok hızlı bir şekilde eskimesinde bulur. Görünmez olanın dışa yansıyan görüntülerinden bu göstergeye ulaşmaya çalışan Benjamin, parçalardan hareketle bir kurgulamaya gider. Özele ve somuta, herhangi bir kuramın aracılığına başvurmadan duysal bir deneyimle ulaşmaya çalışır. Benjamin için burada önemli olan, kavramların yerini görüntülerin aldığı duyumsanan bilgidir. Küçümsendiği ya da ilgisiz görüldüğü için daha önce tarihte gözlem dışı bırakılmış nesne ve alanları gözlem konusu haline getiren Benjamin, 19. yüzyılı düşünmüş nesnelere oluşan bir dünya şeklinde betimler. Ona göre, tarih kapitalist üretim koşullarının egemenliği altındadır ve bu durumu düş gören insanın bilinçsiz eylemine benzetir. Daha açık bir ifadeyle, tarih, insanlar tarafından yapılmasına karşın, tarihi yapan insan bilinçsiz ve plansız bir şekilde adeta bir düş içindeymiş gibi tarihi yapmaktadır (Tiedemann, 1982/2013:14-17).

Nitekim, *Pasajlar* çalışmasının yöntemine baktığımızda, nesnelere uzamsal olarak yakınlaştırıp insan yaşamının içine dahil etmek ve geçmişin düşsel kesitlere indirilmesi, *Pasajlar* çalışmasının bir tür yöntemi ya da düzenlenmesi olarak karşımıza çıkar. Bu düzenlemeye göre Benjamin 19. yüzyılı, insanın bir düş içinde bulunduğu ve bu düşten uyanılması gerektiği şeklinde düşünür. Bu düşten uyanıldığında ortaya çıkacak olan görüntüleri Benjamin, anlatım ve yorum arasındaki var olan ilişkiye benzetir. Düşten uyanılması için görüntülerin anımsanıp yorumlanması gerekir. Bir dönemden gerçek anlamda kopuş anlamına gelen uyanış düşüncesinde, 19. yüzyılın korunmasının, onun

kurtarılması aracılığıyla aşılabacağına inanılır. Ayrıca, *Pasajlar* çalışmasında Benjamin, bir doğa görüngüsü olan kapitalizmle birlikte, Avrupa'ya mistik güçlerin yeniden etkinlik kazandığı düşlerle dolu bir uyku geldiğini vurgular. Benjamin'in başlangıçtaki düşünce sisteminin kavramlarının metafizik-tanrıbilimsel kaynağın etkisi altında olduğunu ve bu yüzden de kapitalizmi belirlemede doğa, düş ve mitos kavramlarını kullandığını öne süren Tiedemann, *Pasajlar* taslağı aşamasında Benjamin'in tanrıbilimsel ve politik kategoriler arasında bir özdeşlik kurduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, Benjamin için, 19. yüzyıla egemen olan bilinç içerikleri hem en yeni ve modern olanın sansasyonuna hem de hep aynı olanın daima geri dönüşüne ilişkin bir görüntüden ibarettir. Bu bilinç içerikleri ise, tarih tanımayan kolektif tarafından görülmüş bir düşü, olup biten şeylerin düşsel biçimini işaret eder (Tiedemann, 1982/2013:18-20).

Bu noktada, Benjamin, *Pasajlar* çalışmasının ilk taslaklarında, olmuş olana ilişkin, henüz bilincinde olmadığımız bir bilginin var olduğunu ve bu bilginin desteklediği takdirde anımsamanın bir örneği olan uyanışın gerçekleşeceğini öne sürer. "Benjamin'in uyanma diye adlandırdığı yöntem, geçmiş-şimdi-gelecek ilişkilerinin bir sorgulamasını içerir. Onda gelecek, geçmişin bir tamamlanması olmaktan çıkar. Buna karşın, şimdi, geçmişin çağrısına yanıt verebilirlik olarak düşünülür" (Kardeş, 2009:516). Politikaya, tarih karşısında bir öncelik tanıyan Benjamin, tarihsel olguların şimdi karşılaştıklarımıza dönüştüğünü ve bunun saptanmasının ise, anımsamayla mümkün olduğunu belirtir. Çünkü, hem idealist hem de pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları, bir ilerleme ilizyonuna tutunarak geçmişi unutulmuşluğa terk ettiklerinden, Benjamin, uyanışı, anımsamanın diyalektik ve Kopernik noktası niteliğindeki bir dönüşümü olarak görür ve uyanış ve anımsama arasında çok sıkı bir bağ olduğunu öne sürer. Burada, rüya görenin, gördüğü rüyadan hazırlıklı bir şekilde uyanması söz konusudur. Rüyaların hızı ve yoğunluğu ile,

tinsel düzeyde olmuş olanı yaşamayı öğreten, tarihçiliğin yeni diyalektiğinin yöntemidir (Benjamin, 1983/2013a:266-267).

Benjamin'in, tarihçiliğin yeni diyalektiğinin yöntemi dediği şeyi, onun *Pasajlar* çalışmasında 19 yüzyılın yaşam, görüntü ve biçimlerinden 20. yüzyılın yaşam, görüntü ve biçimlerini çıkarmaya çalıştığı ve diyalektik görüntüler adını verdiği geçmiş ile şimdinin oluşturduğu gruplaşmaların içeriğini oluşturan durağan konumdaki diyalektik oluşturur. Bu diyalektik, “ilerleyişin, sürekliliğin değil, imgelerin diyalektiğidir” (Gülenç ve Kulak, 2011:90). Daha açık bir ifadeyle, geçmişteki bir anın bugüne getirilerek geçmişle şimdinin adeta kavuşmasını imleyen durağan diyalektik, “geçmişteki bir özsel durumun, bir kökenin, bir ur-fenomenin, bugün hissedilen bir dertte, bir kayıp anında, bugünün bir kıymeti tehdit altındayken tekrar canlanıvermesi, kendini bellekten dışarı zorlayıvermesi ve içinde yaşadığımız anla birleşivermesi, anlaşılır olmasıdır” (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:21). Nitekim, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, tarihsel materyalist konularını ele alırken, durağan konumdaki diyalektik bir yöntem olarak iş görür:

Tarihsel maddeci geçiş olmayan, fakat içinde zamanın damgasını taşıyan ve durağan konuma geçtiği bir şimdiki zaman kavramından vazgeçmez. Çünkü, tarihsel maddecinin içinde bulunduğu ve kendisi için tarih kaleme aldığı şimdiki zamanı tanımlayan bu kavramdır [...] Materyalist tarihçiliğin temelinde kurucu bir ilke yatar. Düşünme eylemi, yalnızca düşüncelerin deviniminden değil, aynı zamanda onların durağan konumundan da oluşur. Düşünme, gerilimlerden yana doyuma ulaşmış bir konumda ansızın mola verdiğinde, bir monad niteliğiyle kristalize oluşundakinin aynı şoku yaşar. Tarihsel maddeci, bir tarihsel konuya ancak bu konunun bir monad niteliğiyle karşısına çıktığı noktada yaklaşır. Bu yapı içerisinde olayların Mesihvari bir tavırla durağanlaşmasının, başka deyişle baskı altına alınmış geçmiş uğruna girişilen kavgaya ilişkin devrimci bir fırsatın göstergesini saptar (Benjamin akt. Tiedemann, 1982/2013:33).

Tiedemann, Benjamin'in düşünmesinin her zaman diyalektik görüntüler içinde gerçekleşen bir eylem olduğunu vurgular. “Oluşmuş her biçimi devinimin akışı içerisinde

kavrayan Marks'ın diyalektiğinin tersine, Benjamin'in diyalektiği devinimlerin akışını durdurmaya, her oluşu bir varlık niteliğiyle kavramaya çalışır” (Tiedemann, 1982/2013:33). Benjamin'in yönteminin gösterdiğini, yani görsel bir yöntem olduğunu belirten Tiedemann, söz konusu yöntemin, tarihsel-toplumsal görüngülerin doğa tarihine ait görüngüler gibi okunmasına dayandığını belirtir. Görüngüler diyalektik görüntülere dönüştürülmüştür ve bu dönüştürme her görüngünün sahip olduğu tarihsel içerik aracılığıyla gerçekleşmiştir. Böylece, belli bir çağın geçmişi, hep eskiden beri olagelen niteliğini bu diyalektik görüntü içerisinde kazanarak bir mitos havasına sahip olmuştur. Ancak, Benjamin için, tarihçinin belli bir çağın diyalektik görüntüsünü yakalaması her konuya uygulanabilecek bir yöntem değildir. Nasıl ki Marks'ta tarihçilik politik praksisten ayrı düşünülemezse, Benjamin'de de geçmişin tarihçi tarafından kurtarılması, insanlığın pratikte kurtarılmasına bağlı kılınmıştır. Bununla birlikte, Marks'ta doğal bir sürecin zorunluluğuyla kapitalist üretim kendi olumsuzlamasını ortaya koymasına karşın, Benjamin'de her tarihsel an, politik konumu çıkış noktası alan kendine özgü devrimci şansını içinde taşır. Geçmişte gizli kalmış ya da üstü örtülüp görmezden gelinmiş bir tarihsel an'a politik eylemle girebilme gücü, söz konusu devrimci şansını gerçekleştirme araçlarından biridir. Bu noktada, Mesihvari bir eylem olarak politik eylem kendisini tanıtmalıdır. Çünkü, Benjamin'in politik alandaki Mesih anlayışı, tarihsel materyalizm anlayışıyla birlikte gider. O, kapitalizmin doğal bir ölümle yok olmayacağını, içinde yaşanan kuşağın deneyimine dayandırır. Kapitalizmin ardından devrimin gelişi, tarihin eskatolojik sonudur. Ona göre, tarihte ilerlemenin son hedefi sınıfsız bir toplum değildir, son hedef tarihte ilerlemenin kesilişidir. Bu noktada, belli bir çağın diyalektik görüntüsünü yakalayan tarihsel maddeciye düşen görev, tarihsel geleneği kuşatıldığı konformizmden kurtararak geçmişteki umut kıvılcımlarını körükleyip, dikkatleri tarihteki

kazananların galiplerin bakış açısından kurtarıp, ezilenlerin, kaybedenlerin kurtarılmasına çekmektir (Tiedemann, 1982/2013:33-34).

Benjamin ezilen sınıfı tarihsel bilginin öznesi olarak gördüğü için, tarihçiyi ezilen sınıfın bayraktarı gibi düşünür. Benjamin için tarihçi, adeta zayıf bir Mesihvari güçle donatılmıştır, dolayısıyla geçmişte görmezden gelinen görüntüleri saptayıp, onu şimdiki zamanda unutulma tehlikesine karşı korumakla yükümlüdür. Mesih'in imparatorluğunun başlangıcı, tarihçinin tarihte herhangi bir ilerlemeyi değil de, sıçrama gibi olan bir ilerlemeyi saptamasıyla, yani tarihin dışına atlama anlamına gelen ve on dördüncü tezde belirtilen 'geçmişe bir kaplan sıçrayışı' nı gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Benjamin'in mistik tarih anlayışına durağan konumdaki bir diyalektik eşlik eder. Bu diyalektikte uzlaştırıcılık değil, yıkıcılık ve eleştirelilik başat bir role sahiptir. Tarihsel akışın sürekliliği içinden diyalektik ögenin koparılışı, on beşinci tezde dile getirilen saat kulelerine ateş açarak durdurmak isteyen Temmuz Devrimi'nin Paris'teki anarşik eylemin itici gücü gibidir. Geçmişin görüntüsünün parladığı bilinebilirliğin şimdisinde, geçmiş ile şimdi birleşerek, Mesih'in ya da devrimin bakış açısıyla geçmişin görüntüsü, diyalektik ve dönüştürücü bir görüntü haline gelir. Bu noktada diyalektik ve dönüştürücü görüntü, kolektif bilinçaltında bulunan mitos niteliğindeki en eski deneyimleri, yeni ile iç içe girerek ütopyayı üretir. Bu ütopyanın izdüşümlerine, kalıcı yapılardan geçici modalar kadar yaşamın sayısız konumunda rastlanır. İşte, durağan konumdaki diyalektik, bu türden izleri gün ışığına çıkararak tarihin atıklarını toplayıp kurtarır (Tiedemann, 1982/2013:35-36) ve böylece 19. yüzyılın düşünden uyanılmasını sağlar. Benjamin'in, *Pasajlar* çalışmasında ele aldığı 19. yüzyılın düşünden uyanılması tasarımı, birazdan ele alacağımız *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde de sürdürülür.

Benjamin, ölümünden önce son çalışması olan *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, 1940 yılında kaleme almış ve kendi deyişiiyle, yirmi yıl boyunca koruyup kendisine sakladığı düşüncelerini bu çalışmasıyla ortaya koymuştur. İçinde bulunduğı savaş ortamının kendisini yazmaya zorladığını belirten Benjamin, Adorno'ya yazdığı mektupta, birtakım yanlış anlamalara neden olacağı gerekçesiyle söz konusu tezleri yayımlamayı düşünmediğini belirtir. Benjamin'in ölümünün ardından yayımlanan on sekiz tez ve iki ekten oluşan tezler, birbirinden kopuk kopuk olmasına karşın, tezlerin ana temasının geleneksel ilerlemeci ideolojinin sorgulanıp eleştirilmesinden oluştuğı söylenebilir.

Benjamin'in yakın arkadaşı Gershom Scholem'e (akt. Beiner, 1984/2013:604) göre, *Tarih Kavramı Üzerine* “tezler, Benjamin'in, antlaşmanın şokundan uyanmasını sağlamıştır.” Benzer şekilde Löwy (2001/2007:25) de, Alman-Sovyet anlaşmasını, İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcını ve Avrupa'nın Naziler tarafından işgalini, Benjamin'i *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri yazmaya iten nedenler olarak görür ve aynı zamanda söz konusu çalışmayı, Benjamin'in tüm düşüncelerinin en son ve en yoğunlaşmış bir ifadesi olarak değerlendirir. Bunun yanı sıra, Löwy (2001/2007:5), “esrarlı, imalı, hatta bilmecemsi olan bu metnin kapalılığı, imgelerle, alegorilerle, apansız gelen ilhamlarla bezeli, garip paradokslarla yüklü, başdöndürücü sezgilerle kuşanmış” olarak nitelendirdiğı *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, 20. yüzyılın en önemli siyasal ve felsefi metinlerden biri olarak görür. Löwy'e (2001/2007:135) göre, imkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç anlayışı ortaya koyan 1940 tezlerinde Benjamin'in kullandığı kavramlar metafizik soyutlamalar değildir; onlar alegoriler ve diyalektik imgeler şeklinde somut tarihsel deneyimlere gönderme yaparak tarihin açılımı için adeta bir çeşit felsefi manifesto oluştururlar.

Beiner ise, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* “tezlerin kendilerini çok farklı bir çehre içinde sunduklarını, tezlerin her birinde, genel anlamda tarihselcilik ile ilişkili

pozisyonunu formüle etme çabasının yanı sıra, tarihsel materyalizmin gerçek doğasını tanımlamaya çalıştığı izlenimini verdiği” (1984/2013:604) öne sürer. Diğer bir ifadeyle, Benjamin tarihsel materyalist kategorileri reddetmemekte, sadece bu kategorileri yeniden tanımlayıp tarihsel materyalist bilinçle olan bağlılığını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu noktada Beiner, tezlerin bölük pörçük ve deneysel bir karaktere sahip olduğundan, kesin bir durumunun saptanmasının ve tam olarak anlaşılmasının zorluğundan söz eder (1984/2013:613).

Her ne kadar, Erdağı ve Dinçer (2007:22), Benjamin’in çalışmalarına, “kendisinin bütünsel diyalektik anlayışıyla yaklaşıldığı takdirde, onun çalışmalarının muğlaklık içerdiğine ilişkin şikayetlerin azalacağını” öne sürse de, söz konusu tezler incelendiğinde ve bu tezlere ilişkin çok çeşitli ve farklı yorumların bir aradalığına bakıldığında, Beiner’in haklılığı görülmektedir. Benjamin’in çalışmalarını inceleyen yorumcular arasında onun tam olarak ne demek istediğine ilişkin bir uzlaşma bulunmaması, Benjamin’in hem yaşamının hem de yazdıklarının kaotik ve girift bir yapıya sahip olmasına bağlandığı gibi söz konusu durum, onun, tarih üzerine olan kendi düşünce izleklerini oluştururken, birbirine karşıt iki düşünce olarak konumlandırılan Yahudi mistisizmine dayanan teolojiden ve Marksizmden etkilenmiş olmasına da dayandırılmaktadır. *Tarih Kavramı Üzerine* tezlere baktığımızda, teoloji ve maddeciliğin adeta bir paranın iki yüzü gibi olduğu görülür. Bunda elbette Benjamin’in hem Yahudi mistisizminin önde gelen isimlerinden Gershom Scholem’le yakın arkadaş olması hem de pratik siyasete ilişkin Bertolt Brecht’e olan yakınlığı etkili olmuştur. Nitekim, Benjamin’in çok tartışılan özellikle birinci tezinde, teoloji ve maddeciliğin iç içe geçmişliği açık bir şekilde görülmektedir:

Satranç oynayan bir otomattan çok söz edilmiştir. Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde

bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklanın kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefi karşılığı düşünülebilir: ‘Tarihsel maddecilik’ adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın (Benjamin, 1950/2012a:39).

Maddecilik ile teoloji arasındaki ilişkiden söz edildiği bu tezde, Benjamin, “satranç makinesini faşist devlet aygıtına karşı bir savaş makinesinin imkanı gibi kullanmak istemektedir” (Tüzün, 2007:152). Ağzında nargilesi ve geleneksel Türk giysileri içindeki kukla tarihsel maddeciliğe karşılık gelirken, görünmez bir şekilde masanın altında duran satranç ustası kambur cüce ise, teolojiye karşılık gelmektedir. Tarihsel maddeciliğin/kuklanın, oyunu kazanabilmesi için teolojinin/cücenin yardımına ihtiyacı vardır. Tezin ilk cümlelerinde, satranç ustası kambur cüce, iplerle kuklanın kollarını oynattığı için kuklanın efendisi gibi algılanmakla birlikte, söz konusu tezin son cümlesinde cücenin, kuklanın hizmetinde olduğu vurgulanır. Löwy’e (2001/2007:35) göre bu durum, tarihsel maddecilikle teoloji arasında diyalektik bir tamamlayıcılık ilişkisi olduğuna, her ikisinin birbirlerine ihtiyaçları bulunduğuna işaret etmektedir. Benjamin’de tarihsel maddeciliğin ve teolojinin birbirlerine indirgenmediğini öne süren Löwy, dönemin Marksizm’in Stalinci komünist versiyonuyla, sosyal demokrat versiyonunun mekanik bir maddecilik anlayışıyla tarihsel maddeciliğin devrimci gücünü ortadan kaldırdıklarını belirtir. İşte tarihsel maddeciliğin devrimci gücünü, tinsel canlılığını geri getirmeye yarayacak olan teoloji, bu yanıyla ezilenler sınıfının mücadelesine hizmet eder. Bunun yanı sıra, aynı tezde söz edilen, tarihsel maddecilik adlı kuklanın daima oyunu kazanacağı cümlesindeki kazanmak kelimesi, Löwy’e (2001/2007:32) göre, çifte bir anlama sahiptir. Hem egemenler/ezenler sınıfına karşı mücadele etme anlamına gelen tarihin doğru bir biçimde yorumlanmasını hem de tarihsel düşmanın/faşizmin yenilmesini işaret etmektedir.

Teoloji ya da Mesiyaniğin ruh olmadan tarihsel maddeciliğin devrim eyleminin başarıya ulaşması imkansızdır. Çünkü, otomatın, cansız bir yapının canlı ve hareketli bir hale gelmesi, ancak cücenin/teolojinin bir ruh olarak onu canlandırmasıyla mümkündür. Benjamin için teoloji, onun tarih anlayışının temel unsurlarını oluşturan hatırlama ve Mesiyaniğin kefareti kavramlarına göndermede bulunan bir kavramdır (Löwy, 2001/2007:32-35).

Benzer şekilde, Anlı (2014:37) için de, Benjamin'in düşüncesi hem teolojik hem de Marksist boyutu içermekte, sanat ve tarih içerisindeki tinsellik ile maddiliğin diyalektik ilişkisini açığa vurmaktadır. Onun düşüncesine göre, ne tinsel olan maddi olanı ne de maddi olan tinsel olanı belirlemektedir. Benjamin'in kurtuluş düşüncesini mesiyaniğin bir yaklaşımla anlamlandırılması ondaki teolojik boyutun açığa vurulması olmasına karşın, bu durum onun düşüncelerindeki Marksist boyutu askıya almamaktadır. Nitekim, Benjamin'in birinci tezinde kullandığı alegoride, faşizm ile olan savaşın kazanılmasını imleyen oyunun kazanılması, ancak teolojiye işaret eden şekilsiz bir cüce ile onu hizmetine almış olan tarihsel materyalisteye işaret eden kuklanın birlikteliğiyle mümkün gözükmeye, Benjamin'in ne Marksist düşünceleri teolojik terminoloji ile ifade ettiğini ne de teolojik bir özü Marksist terminoloji ile dile getirdiğini göstermektedir.

Tiedemann (1973/2006:283) ise, söz konusu tezdeki kukla ve cücenin, satranç tahtası ve masanın hepsinin, otomatik adamı yapmak için gerekli olduğunu, çünkü ancak teoloji ve tarihsel materyalizm güçlerini birleştirdikleri takdirde oyununun başlayabileceğini öne sürer.

Diğer yandan, Benjamin'in yakın arkadaşı Gershom Scholem'e (akt. Beiner, 1984/2013:604) göre, *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, Benjamin'in tarihsel materyalizmden nihai anlamda kopuşunu ve kendi erken dönem düşüncesinin metafizik-teolojik ilgilerine

geri dönüşünü imlemektedir ve burada Scholem, Benjamin'in aşkınlığa sıçrama umudunu, tezlerin anlaşılması kolay olmayan özü olarak değerlendirir. Bu noktada, Beiner, Scholem'ün yorumunda Benjamin'in, “maddi kategorilerin parçalanması için mücadele eden, en sonunda da Yahudi teolojisinin Mesih'i için tarihsel materyalizmin meleğini terk eden başarısız bir teolog olarak gözüktüğünü” (Beiner, 1984/2013:604) belirtir. Löwy (2001/2007:27) ise, Scholem'in bu tek yönlü bakışını eleştirmekle birlikte, onun Benjamin üzerindeki etkisinin azımsanmayacak derecede olduğuna da dikkat çeker.

Scholem'ün tersine, Gandler (2007:161) ise, tezleri, Marks'ın eleştirel, mekanik olmayan maddeciliğini radikalleştirme yolunda bir girişim olarak gördüğünden, oldukça maddeci bir metin olarak değerlendirir. Ona göre, sosyal demokrasi kuramcıları tarihsel maddeciliği burjuva doktrinlerine yaklaştırdıkları için, Benjamin teolojinin yardımıyla tarihsel maddeciliğin radikalliğini yeniden inşa etmek istemektedir.

Benzer şekilde, Kardeş (2009:511) de, söz konusu tezde Benjamin'in, teolojik olanı kurtarmaya çalışmadığını, tersine, tarihsel materyalizmin, teolojiyi kendi hizmetine alması gerektiğine işaret ettiğini ileri sürer.

Tezleri genel olarak değerlendiren Witte (1985/2002:163), Benjamin'in, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, proletaryanın devrimci çıkarları doğrultusunda sınıfsız toplum kavramına gerçek mesiyani çehresini yeniden kazandırmaya çalıştığını ve bu amaçla yeniden kurma görevini ise, materyalist tarih yazarına yüklediğini ifade eder.

Buna karşın, Beiner, *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, tarihsel materyalist olmanın genel olarak ne anlama geldiğine ilişkin çok fazla aydınlatıcı bulmadığını belirtir ve söz konusu çalışmada, tarihsel materyalist olmanın ne demek olduğunun sadece Benjamin açısından açıklığa kavuşturduğunu öne sürer. Beiner'e göre, bir devrimcinin neden tarih yazdığı sorusuna, Benjamin'in tezlerine dayanarak ancak şu cevap verilebilir:

“Ölüleri unutulmaktan korumak için” (Beiner, 1984/2013:614). Nitekim, Benjamin’in *Pasajlar* çalışmasında ise şu satırlar karşımıza çıkar: “Herhangi bir zaman diliminde yaşayanlar, kendilerini tarihin gün ortasında görürler. Geçmiş için bir şölen düzenlemeye zorlanırlar. Tarihçi, ölüleri masaya davet eden habercidir” (Benjamin, akt. Beiner, 1984/2013:614).

Hanssen (2004) ise, Benjamin’in tezlerde, Tevrat’ın ezoterik anlamını yorumlayan negatif güçler öğretisinden esinlenerek gizemci bir terminolojiyle ‘ne o ne de bu, hem o hem de bu’ şeklinde bir yol izlediğini öne sürer.

Yukarıda görüldüğü gibi, *Tarih Kavramı Üzerine* tezler, üzerinde bu derece çok tartışılıp polemik yaratabilen nadir çalışmalardan biri olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda, Benjamin’in söz konusu tezlerini Löwy (2001/2007:25), belirli bir konjonktürün ürünü olmakla birlikte, onu doğuran trajik olaylar kümesini aşan bir anlamın taşıyıcısı olarak da görür. Tezlerin, günümüzde hala güncelliğini koruyup polemik yaratabilmesini, tezlerin modern tarihin bütününe ve 20. yüzyılın insanlığın toplumsal güzergahı içindeki yerine ilişkin sorular sormasına dayandıran Löwy, bu noktada *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinin farklı yorumlarına ilişkin olarak üç ekol ayırt eder:

1. Maddeci Ekol: Walter Benjamin tutarlı bir maddeci, bir Marksisttir. Teolojik formülleri birer metafor olarak, maddeci gerçeklerin üzerini kaplayan egzotik bir biçim olarak değerlendirilmeli. Brecht’in daha “Günlük” ünde ilan ettiği konum budur.
2. Teolojik Ekol: Walter Benjamin her şeyden önce bir Yahudi ilahiyatçı, bir mesiyaniğin düşündürür. Onun için Marksizm yalnızca bir terminoloji, “tarihsel maddecilik” gibi kavramların abartılı bir kullanımınıdır. Bu, dostu Gershom Scholem’in bakış açısıdır.
3. Çelişki Ekolu: Walter Benjamin Marksizmle Yahudi teolojisini, mesiyaniği uzlaştırmaya çalışır. Oysa herkesin bildiği gibi bu ikisi bağdaşmazdır. Teşebbüsünün başarısızlığı bundan ileri gelir. Bu, J. Habermas kadar R. Tiedemann’ın da yaptığı okumadır (Löwy, 2001/2007:26).

Yukarıdaki her üç ekole de katılmayan Löwy, Benjamin’in Marksist ve ilahiyatçı olduğunu iddia eden dördüncü bir yaklaşım önerir. Bu iddiasının çelişkili

olduğunu kabul etmekle birlikte, Benjamin'in de alışıldık bir düşünür olmadığına dikkat çeker. Kimi yapısal benzeşimlerin karşılıklı olarak birbirini çekmesi ve güçlendirmesi sonucu bir çeşit simyasal bileşime ulaşması gibi, Benjamin de farklı düşünceleri yorumlayıp, dönüştürüp, birbirine eklemleyerek, farklı düşünceleri karşılıklı olarak birbirini aydınlatma ilişkisi içine yerleştirmeye çalışmıştır. Benjamin'in kendisini bir yüzü Moskova'ya diğeri Kudüs'e bakan bir Janus'a benzetmeyi sevdiğini belirten Löwy, ancak bu Roma tanrısının bir tek kafası olmasına karşın iki yüzü olduğunu vurgular. Kısaca, Löwy, Benjamin'de karşımıza çıkan Marksizm ve mesianizmi tek bir düşüncenin iki ifadesi olarak görür (Löwy, 2001/2007:27). Bu noktada, Benjamin'in yaklaşımını 'Mesianik Marksizm' olarak adlandıran Löwy, aynı zamanda, imkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç anlayışı ortaya koymasından dolayı onun yaklaşımını 'öngörülemezliğin Marksizmi' olarak da değerlendirir (Löwy, 2001/2007:135-137). İmkanlar alanına açılan bir tarihsel süreç ise, "Marksisttir ya da düpedüz hahamdır diye tanımlanıp kolayca tüketilemeyen" (Doğan, 2007:111) Benjamin'in, açık tarih anlayışına sahip olduğunu gösterir. Her türlü belirlenimciliğe karşı olan açık tarih anlayışı, geleceğin önceden bilinebilir olduğu düşüncesini reddeder.

Benjamin, tam da bu noktada, kendi açık tarih anlayışının karşısında konumlanan, ilerleme ideolojisinden beslenen determinist, ilerlemeci, bütünselleştirici ve evrenselci olup deneyimi örseleyen pozitivist ve tarihselci tarih anlayışlarını eleştirir. Ana teması, geleneksel ilerlemeci ideolojinin sorgulanıp eleştirilmesinden oluşan *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde, "Benjamin, disiplin olarak tarihin bazı postullarınının, tarihteki oluşların kavranmasından ziyade, hakim zihniyetlerin çıkarlarına hizmet ettiğini savunur" (Kardeş, 2009:512) ve bu noktada, geçmişin gerçekten olmuş olduğu gibi bilinebileceği, nasıl olmuşsa öyle ele alındığı düşüncesine altıncı tezinde karşı çıkar: "Geçmiş tarihsel

olarak kurmak ‘onu gerçekten olmuş olduğu gibi’ tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. Tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike anında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır (...).” (Benjamin, 1950/2012a:41). Benjamin’e göre, tarihin konusu olan geçmiş, Ranke’nin önderliğinde 19. Yüzyıl Tarihçi Okul tarafından öne sürülen, “onu gerçekten olmuş olduğu gibi” ele alınarak bilinemez. Çünkü, Benjamin için, beşinci tezinde belirttiği gibi, “geçmişin gerçek imgesi uçucudur. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir (...).” (Benjamin, 1950/2012a:41). Dolayısıyla, ancak anlık bir fark edişle bilinebilen bu imge ya da görüntü bir daha geri getirilemez. Geçmişte olanların olduğu haliyle ele alınması düşüncesi, doğa bilimlerindeki nesnellik iddiasının sürdürülmesidir. Bu düşüncede, tarihçinin de aynı doğa bilimcisi gibi tarihsel olgu ve olaylara tarafsız bir şekilde yaklaşım, olaylar dizisini adeta tespih çeker gibi peşpeşe sıralayarak olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi kurduğu varsayılır. Nitekim, on sekizinci tezin A ekinde Benjamin bunu aşağıdaki gibi belirtir.

Historisizm, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir. Ama hiçbir olgu sırf bir neden oluşturduğu için tarihsel sayılmaz. Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vazgeçecektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesyanik zaman kıntılarının uçtuğu “şimdi’nin zamanı”dır (Benjamin, 1950/2012a:49).

Evrenselci ve ilerlemeci tarih anlayışına özgü olan bu düzenleme, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinip, olayların akışının düz çizgisel ve evrimci bir şekilde ilerlediği düşüncesini esas alır. Oysa, Benjamin için, bir olgu sırf bir olaya neden olduğu için tarihsel bir olay olma vasfını kazanmaz. “Geçmişin bir olayını tarihsel bir olgu haline getiren, onunla mevcut bir durum arasında kurulan kümedir (...)

Örneğin, ilkel cemaatin Engels tarafından önemli bir tarihsel gerçeklik olarak keşfedilişi, yeni cemaat –sınıfsız toplum- için verilen modern mücadeleden ayrılamaz” (Löwy, 2001/2007:127). Bir olgunun, ancak binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik niteliğini kazandığı düşüncesi, tarihselci yaklaşımının tutunduğu yöntemden kökten bir kopuşu işaret eder. Çünkü, tarihsel maddeci, geçmişle bugün arasında ilerlemeye ve nedenselliğe dayanmayan farklı bir bağ bulunduğunun farkına varır. Mesiyani zaman kırıntılarını işaret eden bu bağ, “geçmişin bir anını kurtaran, ama bir yandan da tarihsel süreklilikte geçici bir duraksama, bugünün kalbinde bir kırılma yaratan kısa anlar, isyan anlarına” (Löwy, 2001/2007:127) karşılık gelir. Adaletin gerçekleşmesini, evrensel bir kurtuluş olanağını kendinde barındıran bu anlar, zamansızca ve şimdi’nin zamanında ortaya çıkar. Tarihselci yaklaşımın homojen ve boş niceliksel zamanının tam karşısında yer alan niteliksel zaman, işte bu Mesiyani zaman kırıntılarıyla doludur. Tarihsel maddecinin Mesiyani zaman kırıntılarıyla dolu olan niteliksel zamanı Mesiyani bir kefaretle/devrimle, deneyimi örseleyen tarihselci yaklaşımın tam karşısında yer alarak, ilerleme ideolojisinden kökten bir kopuşu sağlar. Bu bakımdan, Löwy, Benjamin’in savunduğu tarih anlayışıyla birlikte, “Batılı teleolojik modelin terk edilerek, bir zorunluluk zamanından imkanlar zamanına geçtiğimizi, yeninin beklenmedik zuhuruna her an açık tesadüfi/belirsiz bir zamana” (Löwy, 2001/2007:128) ulaştığımızı belirtir.

Ayrıca, Benjamin için, tarihçinin geçmişteki olaylara tarafsız bir şekilde yaklaştığı düşüncesi hem mümkün değildir hem de tamamen yanıltıcıdır. Çünkü, Benjamin “tarihyazımını çok ciddi bir iktidar alanı” (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:25) olarak görür ve bu noktada, tarihselci ekolün en önde gelen temsilcisi olan Dilthey’in öne sürdüğü empati düşüncesini eleştirir. Benjamin, söz konusu düşünceye yönelik eleştirilerini yedinci tezinde açık bir şekilde ortaya koyar:

Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçiye Fustel de Coulanges'ın öğüdü, tarihin sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakmasıdır. Tarihsel maddeciliğin karşısına aldığı yöntemin bundan iyi tanımı olamaz. Bu bir duygudaşlık, bir empati yöntemidir. Kaynağını *acedia*'da, atalette bulur, tarihin bir an parlayıp sönen gerçek imgesini yakalayıp sahiplenme umudunu taşımaz. Ortaçağ teologları bunu hüznün ilk nedeni sayarlardı. Bu duyguyu tanıması olan Flaubert şöyle yazıyor: “Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage/Kartaca'yı yeniden canlandırma çabasının ne kadar hüzne mal olacağını çok az kişi takdir edebilir.” Historist tarihçinin aslında kiminle duygudaş olduğu sorusu ortaya atıldığında, bu hüznün niteliği daha da açığa çıkar. Cevap belli: Galip gelenle! Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. Tarihsel maddeci için bunun anlamı yeterince açıktır. Bu ana kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara. Ama tarihsel maddeci zafer alayını temkinli bakışlarla uzaktan izler. Çünkü bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere de borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır (Benjamin, 1950/2012a:42-43).

Benjamin, tarihi, fizik ya da jeoloji gibi bir bilim olarak gören ve aynı Ranke gibi birincil kaynak araştırmasına dayanarak nesnel bir şekilde tarihin incelenebileceğini savunan Fransız pozitivist tarihçi Numa Denis Fustel de Coulanges'e (1830-1899) göndermede bulunarak tarihselci yaklaşımı eleştirir. Bu eleştiri, yukarıda belirtildiği gibi, tarihselci yaklaşımın kullandığı empati yöntemine ilişkindir. Empatiyi “duygusal özdeşleşme olarak çeviren Benjamin, tarihselciliği galip gelenlerle özdeşleşmekle itham eder” (Löwy, 2001/2007:60). Geçmişin galipleriyle özdeşim kurmak, aynı zamanda bugünün galiplerine, efendilerine yaklaşımdır. Geçmişin anlaşılması, galiplerle bir empati içine girerek değil, yaşamın her alanında geçmişe ilişkin maddesel olarak var olan kalıntıların fark edilip hatırlanmasıyla mümkündür (Gandler, 2007). Ayrıca, özdeşleşme,

geçmişin bugüne taşınarak anlaşılması olduğundan, böyle bir özdeşleşme olanaksızdır. Bunun yanı sıra, geçmiş, belli bir tarih tasarımı dolayımında nedensel ilişkiler zinciri oluşturularak da anlaşılabilir. Çünkü, böyle bir anlama, verili geleneğin dolayımıyla aynı geleneğin izinden gidilmesi anlamına geleceğinden tarihçi, galip gelenle yani egemenle özdeşleşerek galip gelenin tarihini kurgulamaya hizmet etmiş olacaktır (Anlı, 2014:33).

Benjamin için, tarihselcilik, tamamen taraflı bir şekilde, tarihsel olayları daima galiplerin bakış açısından ele almıştır. Galip gelenle özdeşim kurmak ise, Benjamin için daima egemenlerin, hükmedenlerin işine yarar. Empati ve *acedia* terimleri arasında bir ilişki kuran Benjamin, empatinin kökenini Latince melankoli ve yürek tembelliğini imleyen *acedia* terimine dayandırır. Var olan şeylerin mevcut düzenine boyun eğmeye, onlara bütünüyle tabi olmaya neden olan bir duygu olan *Acedia*, kişiyi egemenlerin, hükmedenlerin çekim alanına yönlendirir. Benjamin için, nedim/dalkavuk bu duygunun boyundurluğu altında olan kişinin en yetkin temsilcisidir. Onun kadere teslimiyeti, her zaman kazananların tarafına katılmasına neden olmuştur. Benjamin, daima galip gelenle duygudaşlığa girerek hükmedenlerin safında yer alan konformist tarihçiyi, nedimin/dalkavüğün modern bir temsilcisi olarak görür. Konformist ya da uysal tarihçi başarıyı hem dolaysız bir karar mercii hem de en üst yargıç olarak görür (Löwy, 2001/2007). Benjamin için, tarihselciliğin yönteminin kaynağı olan Dilthey'in empati/duygudaşlık kavramı, pozitivist tarih biliminin savunduğu geçmişin gerçekten olmuş olduğu gibi bilinebileceği ya da nasıl olmuşsa öyle anlaşıldığı düşüncesinin sürdürülmesidir. Söz konusu kavram, geçmişin yinelenebilir olduğunu imleyerek, geçmişi şimdiye getirir. Oysa bu, olgular arası yasaları bulmayı amaçlayan doğa bilimlerinin bir yöntemidir. Dilthey, tarihi, düşünce ile eşitleyip onu zihnin bir nesnesiymiş gibi görerek, seyirsel bir kavrayışla anlamaya çalışmıştır. Böyle bir anlama ise, Benjamin tarafından

reddedilen bir düşünce olan, tarihte etkinliğin olmadığı anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, tarihselciliğin şimdikiyi değiştirmeye yönelik herhangi bir kurtuluş ümidini kendine sorun etmemesini, Benjamin bu tarih anlayışının eleştirilecek bir diğer noktası olarak görür. Çünkü, Benjamin'e göre, şimdikiyi değiştirmeye yönelik bütün praksisleri kategori olarak dışlayan her tür tarih anlayışı, kazananların egemenliklerini olumlamaktan başka hiçbir işe yaramadığından, Benjamin için hem pozitivist hem de tarihselci anlayışlar tarihin doğru bir şekilde anlaşılmasına hizmet etmemektedir (Kardeş, 2009:512-513).

Öte yandan, aynı tezinde Benjamin hem tarihin bir devamlılık olduğu anlayışını hem de kültürün devamlılığı düşüncesini egemen sınıfların bir yapıtısı olarak görür. Geçmişteki ve şimdiki zamandaki birbirinin mirasçısı olarak bütün egemenler, ezilen sınıfların ezenler karşısında yılgınlığa düşmelerini, kültürün devamlılığı imajı aracılığıyla sağladıklarından, Benjamin kültürün devamlılık imajını çok elzem bulur. Çünkü, bu imaj, kültüre, egemenlerin ganimeti olarak bakılmasına yol açar (Oskay, 1995a:140-142). Diyalektik düşüncenin ve diyalektik düşünürlerin tecrübesini hakikileştiren yıkıcı öğeyi kendinde barındırmayan kültür tarihinin, sadece anlayışta bir ilerlemeyi temsil eder gibi görünmesine karşın, diyalektik alanında böyle bir şeyin söz konusu olmadığını vurgulayan Benjamin (1937/2007:44), “insanlığın sırtında yığılan hazinelerin ağırlığının arttığını, ama bu yükü denetim altına almanın, onu silkelenerek üzerinden atmak için gereken gücü sağlamadığını” belirtir. Nitekim bu düşüncesine ilişkin olarak Benjamin, *Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi* adlı denemesinde şunları söyler:

[...] Ortaya çıktıkları üretim sürecinden olmasa bile, içinde varolmaya devam ettikleri üretim sürecinden bağımsız olan yapıtların tecessümü olarak kültür kavramının fetişist bir yanı vardır. Kültür, şeyleştirilmiş bir biçimde ortaya çıkar. Kültür tarihi, insanların bilinçlerini hakiki –yani siyasi- olmayan deneyimlerle kışkırtan merakların oluşturduğu tortudan başka bir şey değildir (Benjamin, 1937/2007:43).

Ayrıca, Benjamin, büyük medeniyet eserlerini, kültür ürünlerini bir barbarlık belgesi olarak değerlendirir. Çünkü, onun gözünde kültür ürünlerinin her biri egemenler tarafından ezilenler sınıfının sömürülmesi üzerinde yükselerek, savaşlar ve katliamlar aracılığıyla elde edilen zaferleri işaret edip baskı, savaş ve katliamları yüceltip kutsayan birer kanıt görünümündedir. Bunun yanı sıra, bu kültürel zenginlikler, sadece onları yaratan büyük dehaların adlarıyla anılmaktadır. Oysa söz konusu zenginlikler varlıklarını imparator, kral, general gibi egemen konumda olanların çabalarına değil, o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere, harcadığı emeklere de borçludurlar. Buna karşın, tarihselci tarih anlayışı adı sanı bilinmeyen bu insanları, isimsiz kahramaları görmezden gelerek, konformist bir yönelimle egemenlerin hegemonyasını daha da güçlendirmektedir.

Bu noktada, Benjamin, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ni, Stalinci komünizmi, faşizmi ve liberalizmi, aynı tarihselci yaklaşım gibi konformist tarihçiliğin en yetkin örnekleri olarak görür. Çünkü, bunlar da, “tarihe soyut bir olgu olarak bakmakta ve boş ve homojen bir zaman anlayışı içinde insanlığın ilerlediği varsayımını savunmaktadır. Bu varsayım, tarihin sürekliliğine vurgu yaparak içinde bulunulan tehlikenin farkına varılmasına engel olmakta ve dolayısıyla tarihe özgürlükçü ve kurtuluşçu bir bakışı önlemektedir” (Oskay, 1995a:137-138).

Nitekim, on birinci tezde, Benjamin, sosyal demokrasinin en başından beri konformizmin bir parçası olduğu gerekçesiyle sosyal demokratları eleştirir ve pozitivist-evrimci tarih anlayışının teknik ilerlemeden sadece doğaya hükmetmeyi anladığını, medeniyetin bir boyutundaki ilerlemelere, başka bir boyuttaki gerilemelerin de eşlik edebileceğini anlamadığını dile getirir. Bunun yanı sıra, Marksizm içinde 19. yüzyılın sonundan itibaren pozitivist ve evrimci bakış açısı ağırlık kazanarak bilimsel sosyalizm

tarafından doğa sömürülecek bir hammadde olarak görüldüğünden, Benjamin, “doğanın kapitalist sömürsünün ve bunun pozitivist ve teknokratik esinli vülger Marksizm tarafından yüceltilmesini” (Löwy, 2001/2007:94) de eleştirir. Ayrıca, Benjamin, Alman Sosyal Demokratlarının işçi sınıfına ihanet edebilmelerine imkân veren şeyin de bu ilerleme inancı olduğunu savunur. Buna karşın, bu ilerleme düşüncesini paylaşmayan tarihsel materyalistlerin tarih üzerine düşünceleri, tarihteki mağlupların kaderini ihmal etmeyen bir düşüncedir, dolayısıyla, galiplerin mahvettiği kültürel servetlerin ‘korku olmaksızın üzerinde fikir yürütülemeyen bir kökene sahip’ olmaları hakkındaki trajik bilgi tarafından idare edilir (Beiner, 1984/2013:609-610).

Benjamin, on birinci tezin yanı sıra, sekizinci, onuncu, on ikinci ve on üçüncü tezlerde de ilerleme mitosuyla doğrudan ilgili olan egemen tarih anlayışına inatçı bir şekilde bağlılık gösterip onu savunan politikacıları eleştirmeyi sürdürür. Onların ilerleme olarak gördüğü şey, Benjamin için egemenliklerin bir egemenden diğer egemene sürekli olarak el değiştirmesidir. Alman Sosyal Demokrat Partisi’yle Alman Komünist Partisi’nin eleştirildiği söz konusu tezlerde, bu partilerin politikalarına ilişkin eleştirinin temeli, her iki partinin de sürekli ve karşı konulamaz olduğu düşünülen ilerleme ideolojisinden beslenerek tarihi bir süreklilik ve değişmezlik olarak görmelerine ve böylece konformist eğilimlere sahip olmalarına dayanır. Bu noktada Benjamin, Nazilerin yükselişine ve güçlenmesine “Alman Sosyal Demokrat Partisi’ni umursamazlığı, faydacılığı ve hatta ihanete varan kararları yüzünden, Alman Komünist Partisini de, söz konusu yükselişe karşı müdahale yetersizliği ve olacakları öngörmekten yoksun olduğu gerekçesiyle” (Gülenç ve Kulak, 2011:110) eleştirir. Çünkü, böyle bir bakış açısı, tarihin içindeki değişim öğelerini yok sayarak egemenlerin hegemonyasını güçlendirir ve böylece özgürlüğe giden yolu tamamen kapatarak ezilenlerin baskı altında tutulmasına hizmet eder. Bu nedenle, Benjamin için

yapılması gereken, ezilenlerin bakış açısından geçmişin anlaşılmasını sağlayacak olan yeni bir tarih anlayışı ortaya koymaktır. Bu noktada tarihsel maddeciye düşen görev, yedinci tezde vurgulandığı gibi, hem ezilenlerin/mağlupların safhında yer almayı imleyen hem de devrim ya da kefaretle tarihin seyrinin sözde ilerleme yönündeki akışına karşı durma ya da kesinti anlamına gelen ‘tarihin havını tersine taramak’tır.

Tarihin havını tersine taramak ise, öncelikle resmi-yazılı tarihin dışına çıkıp ezilen sınıfların bakış açısından tarihe yönelmeyi gerekli kılar. Çünkü Benjamin için, ezilen sınıflar tarihin gerçek özneleridir. Nitekim, bu düşünce on ikinci tezde açık bir şekilde ortaya konur: “Tarihsel bilginin öznesi, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir. Marks bu sınıfı, tüm mazlum kuşakların öcünü alarak kurtuluş davasını sonuca ulaştıran son köleleştirilmiş sınıf olarak ele alır (....)” (Benjamin, 1950/2012a:45). Bilindiği gibi, Marks proletaryayı tahakküme karşı mücadele eden son sınıf olarak görür. Benjamin için, eğer proletarya geçmişteki atalarının haksızlıklara uğrayıp birtakım eziyetlere maruz kaldığını unutursa ya da hafızasından silerse bu rolünün hakkını veremeyecektir. Çünkü, gelecek için verilecek mücadelenin önündeki en büyük engel, unutmadır. Burada söz konusu olan, tarihin kurbanlarının kefareti düşüncesidir. Bu düşünce Benjamin’de siyasal ve teolojik olmak üzere ikili bir anlam içerir. Tarihin kurbanlarının kefareti teması, Benjamin’in ikinci, üçüncü ve dördüncü tezlerinde de karşımıza çıkar. Tahakküme karşı mücadele, geçmişteki kurbanların kolektif anısından, bugün var olan kuşakların dayanışmasından ve gelecekte ortaya çıkacak olan kuşaklara duyulan umuttan esinlenip beslenir. Bu mücadelede, geçmişteki kurbanların kolektif anısı manevi ve tinsel bir enerji kaynağı oluşturur (Löwy, 2001/2007:98-101). Nitekim, geçmişle bugün arasındaki diyalektikten söz edilen dördüncü tezde, anlatılmak istenilen tam da bu düşüncedir: “Marks’dan feyz almış tarihçinin göz önünde tuttuğu sınıf mücadelesi, kaba ve maddi şeyler için yapılan bir

mücadeledir (...) Yine de sınıf mücadelesinde bu değerler, galibin payına düşen bir ganimet gibi çıkmaz ortaya. Umut, cesaret, mizah, kurnazlık ve azimkarlıkta hayat bulurlar (...)” (Benjamin, 1950/2012a:40). Benjamin, sınıf mücadelesinde tinsel ve ahlaki güçlere önem verdiği için, onda söz konusu kavram, maddi olanın ve tinsel olanın diyalektiği olarak mekanistik altyapı ve üstyapı modelinin dışına çıkan bir görünüme sahiptir. Tahakküme karşı mücadelenin amacı maddi olsa da, bu mücadeleyi yürütenleri harekete geçiren güç, tamamen manevi niteliklidir. Öte yandan, Marks’ın sınıf mücadelesi kavramıyla 1924 yılında karşılaştığından itibaren Marksizm’e yönelik ilgisinin ortaya çıkmasıyla birlikte söz konusu kavram, Benjamin’in tarihsel maddeciliğinin en temel kavramı durumuna gelmiştir. Sınıf mücadelesi, hem teoriyle praksisin birbiriyle karşılaşmalarını sağlayan hem de geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki gözle görülmeyen bağın anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Ancak, ondaki sınıf mücadelesi kavramı Marks’taki üretici güçler ve üretim araçları arasında var olan çelişki, mülkiyet ilişkileri, üretici güçlerin gelişimi, üretim tarzlarının zaman içindeki evrimi şeklinde değil, sömüren ve sömürülen, ezen ve ezilen, egemenler ve egemenlik altında bulunanların mücadelesi şeklinde karşımıza çıkar. Çünkü, ona göre tarih, egemenlerin alt sınıflarla olan mücadelesinde daima egemenlerin galibiyetini içerir. Dolayısıyla, hakim sınıfın elinde bulundurduğu iktidarın kaynağı, sadece üretim sisteminin dönüşümünden, mülkiyet dağılımından, ekonomik ve siyasi gücü elinde bulundurmasından kaynaklanmaz. Benjamin için tarih, egemen sınıfların tarihsel galibiyetlerinin bir dizilişi olduğundan, ezilen sınıfların ortaya koyacakları tüm devrimci mücadeleler, hem şimdi var olan egemenliğin meşruluğunu hem de geçmişteki egemenliklerin meşruluğunu sorgulayarak onu dayandırdıkları temelleri yıkar. Geçmişle şimdi arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu düşünen Benjamin için geçmiş, şimdiki zaman tarafından aydınlatılarak, şimdiki zamanda

ezilenler sınıfı tarafından yürütülecek her mücadele için bir güç haline dönüşür (Löwy, 2001/2007:47-50). Ezilenler sınıfının mücadelesinde, Benjamin yine aynı tezde sözünü ettiği öç olma/intikam duygusunu, söz konusu mücadeleyi besleyen bir kaynak olarak görür. Ancak, bu kaynak bireylere yönelik değil, bir sisteme yöneliktir. Daha açık bir ifadeyle, öç alma duygusu, geçmişte ve bugün yaşanan baskılara, haksızlıklara karşı duyulan öfkeyi imleyerek eyleme geçmenin ya da devrimci praksisin kaynağını oluşturur. Böylece, geçmişteki kurban ya da mağluplarının saygınlıkları kazandırılarak zamanında maruz kaldıkları haksızlıklar manevi ya da ahlaksal olarak telafi edilebilir. Şüphesiz ki bunun için, ezilenler sınıfının kendisini, yüzyıllardır mağlubiyete uğrayanların adeta bir mirasçısı gibi görmesi gerekir (Löwy, 2001/2007:102-104).

Benjamin'e göre işçi sınıfı, kendisini, yüzyıllardır mağlubiyete uğrayanların adeta bir mirasçısı gibi görüp tarihsel bilginin taşıyıcısı olarak kalırsa, dikkatini özgür bırakılmış torunlarından ziyade köleleştirilmiş atalarının imgesine yöneltmeye devam etmelidir. Bu kuralın ihlal edilmesi, ihanetleri işçi sınıfını gelecek kuşakların kurtarıcısı olarak göstermek olan Sosyal Demokratların bağışlanmaz günahıdır; onlar işlerin daha iyiye gideceğine ilişkin umudu işçi sınıfının önünde asılı tutarak geçmiş nesillerin hatırasının gelecek nesillerin beklentileriyle gölgelenmesine neden olmuşlardır. Benjamin bu durumu, kendi amaçlarına ihanet eden Komünist Parti de dahil olmak üzere bütün ilerlemeci sosyal doktrinlerin bir sorunu olarak görür (Beiner, 1984/2013:611).

Bu noktada Beiner (1984/2013), Benjamin'in dördüncü, on birinci, on ikinci ve on dördüncü tezlerde, Marks'ın otoritesine dönük bir bağlılığa başvurduğunu iddia eder. Burada Benjamin, Marks'ın sosyal demokrasi karşılığında onun devrimin anlamı kavrayışını paylaşmaktadır. Buna karşın, Benjamin'in Marks'ın ilerleme düşüncesini

eleştirmesi, onun kendi tarihsel materyalizm anlayışı ile Marks'ınki arasına eleştirel bir mesafe koyduğu anlamına gelmektedir.

Benzer şekilde, Gülenç ve Kulak (2011) da, hem Marks hem de Benjamin'de, sınıf savaşının, ezenlerin ve ezilenlerin tarihiyle ilişkilendirilmesine karşın, tarihsel hareketin ilerleme halinde olduğu düşüncesinin, Benjamin tarafından kabul edilmemesini her iki düşünür arasındaki önemli bir mesafe olarak görür. Nitekim, hızlı bir şekilde ütopya durağına doğru yol alan tren metaforu, her iki düşünür arasındaki söz konusu mesafeyi açık bir şekilde göstermektedir.

19. Yüzyıldan önce, deniz yolculuğu ya da mutluluk adasına varmaya çalışan bir gemi, insanlığın ütopyik arayışını betimleyen bir metafordur. Ancak, 19. yüzyıldan itibaren, giderek artan bir hızla ütopya durağına doğru yol alan tren/lokomotif metaforu, önceki metaforun yerine geçmiştir. Bu noktada, Benjamin, bu tren alegorisini diyalektik biçimde tersine çevirerek kullanır. Ona göre, bu tren hıphızlı bir şekilde bir felakete ya da uçuruma doğru gitmektedir ve işte Benjamin'in açık tarih anlayışı bu noktada devreye girer. Bu tehlikeli tren yolculuğunun durdurulmasında devrim, çok çeşitli çıkış yollarından biri olarak karşımıza çıkar. Benjamin, özgürleşimci praksisin öznesi olarak ezilen sınıfları ya da mağlupları görse de, bu tren alegorisinde 'imdat frenini kavrayan' tüm insanlıktan söz eder. Dolayısıyla, burada evrenselci bir yaklaşımı benimseyen Benjamin için, egemenliğin ortadan kaldırılmasında ve özgürleşimci praksiste, toplumsal sınıfların belirleyici bir rolü bulunmamaktadır (Löwy, 2001/2007:143-145).

Marks'ın, tarihsel süreci, devrim tarafından çalıştırılan bir tren yolculuğu metaforuyla anlattığını belirten Beiner, Benjamin'in tarihsel materyalizminde, aynı tren yolculuğunun bir durağa sevk edilmesi gerektiğinin vurgulandığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle, Benjamin'in tarihçi, ardında bırakmış olduğu küçük istasyonlar tarafından tedirgin

edilmeye devam edildiğinden durağın kendisine vaat ettikleri şeylerle mutlu olmaz ve trenden inmeyi ister. Dolayısıyla, Benjamin için devrimler, insan ırkının imdat frenine ulaşmasını imler (Beiner, 1984/2013:612).

Benzer şekilde, Witte (1985/2002:162-163) da, Benjamin’de, “insan soyunun imdat frenini çekmesinin, tarihin açık gökyüzü altındaki diyalektik bir sıçraması” olduğunu söyler. Çünkü, Benjamin için devrim, dünya tarihinin ilerleme kisvesi altında kötü sürekliliğinin kesintiye uğratılması anlamına gelir. Bu noktada, Benjamin, ilerleme kavramını yargılamak hem sosyal demokratların naif iyimserliğini hem de komünistleri kastetmekte ve ayrıca Faşizmin sahip olduğu teknokratik özelliklerin de ilerleme kavramında bulunduğu dikkat çekmektedir.

Ayrıca, sınıfların varlığını, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkilendiren Marks’ın tersine, Benjamin işçinin ve serfin varlığının koşulunu, geçmişte kölenin tarihsel kırılmayı gerçekleştirmeyi başaramamasına dayandırır. İnsanlık tarihinde görülen değişik dönemler ve sınıflar Benjamin için, daima egemenliğin bir elden diğerine taşınması şeklinde görüldüğünden, tarihsel dönemleri ve sınıfları birbirinden ayıran değişimleri niteliksel düzlemde değil, niceliksel düzlemde ele alır. İnsanlık tarihini sadece ilerleme ve kırılma ilişkisi içinde düşünen Benjamin, Marks’ın aksine, tarihte görülen köle, serf, işçi; köle sahibi, toprak sahibi ve burjuvazi arasındaki farklılık ve değişikliklerden ve onların içinde bulunduğu koşullardan, onları sarmalayan oluşumlardan söz etmez. Dolayısıyla, Benjamin’de, niteliğin hangi özgünlüklerle var olduğu düşüncesi değil, ezen ve ezilenlerin tarihsel süreçte daima sürekli bir şekilde var oldukları düşüncesi önemlidir (Gülenç ve Kulak, 2011:77-79). Bunun yanı sıra, ezilenlerin tarih sahnesinde daima var olup özgürleşme ve kurtuluşa ulaşma çabalarının sonuç vermemesi ise, geçmişten şimdiye bırakılan bir miras ya da gelenek olarak görülür. Tarihsel süreçte daima var olan bu

ezilenler geleneğinin kırılması ya da kesintiye uğratılması, şimdi'nin zamanında gerçekleştirecek olan ezilen sınıfların devrimci hamlesiyle mümkün olacaktır. Benjamin'in tezlerinde karşımıza çıkan bu devrimci hamlenin, Mesih tarafından gerçekleştirilecek olduğu düşüncesindeki Mesih kavramı ise, sadece işçi sınıfını değil, ezilenlerin geleneğinin bilincinde olan tüm ezilen sınıfları imleyen bir kavramdır.

Son olarak, Tiedemann (akt. Beiner, 1984/2013:612), Benjamin'in, "kendi tarih kavrayışı ile Marks'inki arasındaki ilişki hususunda ikna edici olmadığını" öne sürer. Löwy (2001/2007:137) ise, Benjamin'in Marksist düşüncenin bazı kavramlarını seçip onları eleştirel bir şekilde yeniden tasarlayarak, zamanındaki egemen varyasyonlardan farklı bir Marksizm ortaya koyduğunu savunur. *Kapital*'de, Marks (akt. Löwy, 2001/2007:136) amacını "modern toplumun hareketine yön veren ve doğal gelişiminin evrelerini belirleyen doğal kanunun keşfi" olarak tanımlar ve yine aynı çalışmada, "kapitalist üretim doğanın dönüşümlerine yön veren zorunluluklarla aynı biçimde kendi yadsınmasını doğurur" ifadesi yer alır. Benjamin'in Marksist düşünceyle ilişkisinin oldukça seçici olduğunu öne süren Löwy (2001/2007:136) onun, Marks'ın "istisnai bir anı yakalayan devrimci eyleme dair stratejik bakış arasında çözülememiş gerilimlerin yüklü olduğuna" ilişkin düşüncesinden esinlenmesine karşın, doğal tipte bir tarihsel zorunluluk, doğal zorunluluk, tarihin yasaları, karşı konulamaz ilerleme gibi düşüncelere Benjamin'in oldukça uzak olduğunu belirtir. Benjamin, Marksist düşünceye ilişkin olan bazı temaları seçip, onları yeniden tasarlayıp sahiplenerek kendi tarihsel maddeciliğini oluşturmuştur. Söz konusu temalar, "bir sınıf hakimiyeti olarak devlet, sınıf mücadelesi, toplumsal devrim, sınıfsız bir toplum olarak ütopyadır. Teoloji tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş olan maddeciliğin kendisi de kuramsal aygıtında yer alır" (Löwy, 2001/2007:137). Her ne kadar Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerde Marks'a

ve Engels'e yönelik doğrudan bir eleştiri yöneltmese de, tezlerdeki bazı cümlelerinden onlara yönelik eleştirileri çıkarmak mümkündür. Nitekim, Löwy (2001/2007:137), “ilerlemenin karşı konulamaz ve çizgisel bir süreç olarak kavranılışını sorgulayan, devrimin tarihin lokomotifini olarak resmedildiği notu” Benjamin'in, Marks ve Engels'e yönelik eleştiri cümlelerinden biri olarak görür.

Bu noktada Löwy, Benjamin'in tarih anlayışında Marksizmin kilit bir öge haline gelmesini, onun 1924'de Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasını okumasından sonra ve Asja Laci's'in aracılığıyla komünizmi keşfetmesinin ardından gerçekleştiğini belirtir. Böylece, Benjamin'in, tarihsel sürece ilişkin düşüncesine romantik ve mesiyani bakışın yanı sıra Marksizmin sınıf mücadelesi kavramı da eşlik eder. Löwy, bu üç farklı kaynağı birbirine eklemeyerek ve dönemin resmi Marksizminden ayrı olarak ilerleme karşıtı özgün bir düşünce geliştiren Benjamin'in bu ekleme girişiminin, ilk olarak 1928 yılında yayımlanan *Tek Yönlü Yol* adlı çalışmada karşımıza çıktığını belirtir. Nitekim, Benjamin söz konusu çalışmasının Yangın Alarmı adlı kısmında şunları söyler:

Sınıf savaşı kavramı yanıltıcı olabilir. “Kim kazanacak, kim kaybedecek?” sorusunun yanıtlanacağı bir karşılıklı güç sınamasına ya da galip için iyi, mağlup için kötü sonuçlar getirecek bir mücadeleye işaret etmez. Sınıf savaşını böyle düşünmek, olguları romantikleştirmek ve bulandırmak olur. Çünkü burjuvazi savaşı kazansa da kaybetse de, gelişim sürecinde onun sonunu hazırlayacak iç çelişkileri nedeniyle yıkılmaya mahkumdur. Buradaki soru, çöküşünün kendiliğinden mi yoksa proletaryanın aracılığıyla mı gerçekleşeceği... Bu sorunun yanıtı, üç bin yıllık kültürel gelişmenin süreceğini mi yoksa sona mı ereceğini belirleyecek. Tarih, ebedi bir boğuşma içerisinde birbirine kenetlenmiş iki güreşçi imgesinin çağrıştırdığı kötü sonsuzluktan habersizdir. Gerçek politikacı tarihlerle hesap yapar. Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir anında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir anında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa, her şey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor. Politikacıların müdahaleleri, karşılaştıkları tehlikeler ve tempoları şövalyece değil tekniktir (Benjamin, 1928/2012c:71).

Burada Löwy (2001/2007:12-14), Benjamin'in evrimci ilerlemeci Marksizme karşıt bir şekilde, devrimi, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin ya da ekonomik ve teknik ilerlemenin doğal ya da kaçınılmaz bir sonucu olarak görmediğini, felakete götüren bir tarihsel evrimin durdurulması olarak gördüğünü belirtir. Benjamin, çizgisel ilerlemeci ideolojiden kaynaklanan iyimserliğe karşı, kapitalizmin neden olduğu teknik ve ekonomik ilerlemenin getirdiği ya da getireceği tehdit ve tehlikeler karşısında ezilen sınıfların özgürleşmesini imleyen ve komünizm ile gerçeküstücülüğü bir araya getirme yolu olarak gördüğü devrimci bir kötümserliği benimser. İzlemekle yetinmeyen bu kötümserlik, en kötü olanın başa gelmesini engellemeye yönelik aktif, pratik ve örgütlü bir kötümserliktir. Benjamin'in kötümserliği net olarak, Avrupa'yı bekleyen felaketlerin önsezisi bağlamında, Avrupa insanlığının geleceğine yönelik duyduğu güvensizlik konusunda, felaketlerin ve yenilgilerin geri dönüşü korkusunu taşıyan devrimci bir melankoli şeklinde karşımıza çıkar. Bu noktada Löwy, Benjamin'in yaklaşımını, evrimci-ilerlemeci Marksizmden farklı olan 'gotik Marksizm' olarak tanımlar. Burada gotik kavramı, romantikler tarafından kabul edilen haliyle anlaşılmalıdır. Yani, "büyünün ve olağanüstülüğün yanı sıra modernlik-öncesi kültürlerin ve toplumların 'sihirli' yönlerine duyulan hayranlık" (Löwy, 2001/2007:15) olarak anlaşılmalıdır.

Ancak, 1936'dan itibaren, Benjamin'in özellikle Baudelaire üzerine yazdığı yazılarında, Kapitalist modernliğe karşı takındığı, idealleştirilmiş bir geçmiş adına yaptığı romantik eleştirel bakış, ilerleme karşıtı bakışından daha baskın bir durumdadır. Bu dönemde Benjamin, kaynağını Marksizmden alan bir analizle, sürekli tekrarlanan, mekanik ve anlamdan yoksun hareketlerle makinelerin karşısında çalışmak zorunda kalan işçileri, kalabalıklar içinde hafızalarını kaybetmiş ve sadece tepkiye dayalı otomatımsı hareketlerle yürüyenlere benzetir. Bunun yanı sıra, Benjamin'in Kapitalist modernliğe ve

ilerleme ideolojisine yönelik romantik eleştirisinde referans olarak gösterdiği geçmiş, gençlik yazılarında teolojik bakışa sahip bir yitik cennetken, söz konusu geçmiş 1930’lu yıllarda ilkel komünizm olarak karşımıza çıkar (Löwy, 2001/2007:16-17).

Nitekim, Benjamin dokuzuncu tezinde kullandığı cennet metaforuyla, geleceğin komünist toplumuna işaret eder. Bu tez aynı zamanda, tarihte ilerlemenin henüz gerçekleşmediğini savunan Benjamin’in, çizgisel ve karşı konulamaz bir ilerleme ideolojisiyle beslenen tarihselci yaklaşıma yönelik eleştirisini de içerir:

Klee’nin ‘Angelus Novus’ adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet’ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır (Benjamin, 1950/2012a:43-44).

Bu tezde Benjamin, Paul Klee’nin Angelus Novus adlı tablosu üzerinden düşüncelerini serimler. Tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılmasını imleyen tarih meleğinin “geriye bakması, kendini anlamak için, içinde yaşadığımız gerçekliği yorumlamak için bir düşünce şekli değil, bunu yapmanın şeklidir” (Gandler, 2007:172). Cennet’ten kopup gelen fırtınayla, Benjamin’in anlatmak istediği ilerleme ideolojisidir ve bu fırtınayla/ilerlemeyle insanlık Cennet’ten gitgide uzaklaşmaktadır. Benjamin’in Cennet metaforuyla kastettiği kayıp dünyanın dünyevi karşılığının Löwy (2001/2007:79), “sınıfsız ilkel toplum” olduğunu öne sürer. Öte yandan, tarihselci yaklaşımın ilerleme olarak kabul ettiği o yıkıntıları, melek bir felaketler yığını olarak görür. Tarih meleği, modernliğin ve ilerlemenin yol açtığı yıkıntılardan, felaketlerden ölüleri/kurbanları çekip çıkarmak, onları kurtarmak istese de, bunu başaramaz. Çünkü, savaşların, katliamların ve felaketlerin devam

ettiğini imleyen o güçlü fırtına meleği oradan uzaklaştırmakta, geleceğe doğru sürüklemektedir.

Görüldüğü gibi, söz konusu fırtınayı durdurmaya tarih meleğinin gücü yetmemektedir. Benjamin'e göre bunu ancak Mesih başarabilir ve bu düşünce bizi altıncı teze geri götürür: “(...) Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, ölümler bile payını alacak bundan (...)” (Benjamin, 1950/2012a:41). Hatırlanacağı gibi, Löwy, Benjamin'de Mesih kavramının dini ve dünyevi olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu öne sürmüştü ve söz konusu kavramın dünyevi karşılığının devrim olduğunu vurgulamıştı. Burada, Tiedemann (akt. Löwy, 2001/2007:57), “Benjamin'in maddeci bir niyeti teolojik kavramlarla ortaya koyduğunu öne sürer. Mesih proleter sınıfa işaret ederken, Deccal'sa egemen sınıfları imler.” Söz konusu kavramlara daha da belirginlik kazandıran Löwy (2001/2007:57), “Mesih'in dünyevi karşılığının antifaşist direniş hücreleri ya da geleceğin devrimci kitleleri olduğunu, Deccal'in ise, Hitler'in III. Reich'ı” olduğunu belirtir (Löwy (2001/2007:54-58). Tüzün (2007:155) ise, daha kapsamlı bir şekilde, Deccal'in “Hitler'i, onunla pakt kuran Stalin'i, ilerlemeyi, sosyal demokrasiyi ve faşizmi (...)” simgelediğini ifade eder. Benjamin'in bu tezini yazdığı dönemin, Alman-Sovyet antlaşmasının yaşandığı ve Avrupa'nın III. Reich tarafından işgal edildiği bir dönem olduğu hatırlandığında, Löwy'nin yorumunun oldukça yerinde bir yorum olduğu görülebilir. Zaten, Benjamin'in Mesih kavramıyla da insanı imlediği, insanın Mesihanik bir güce sahip olduğu, ikinci tezinde açık bir şekilde görülebilir: “(...) Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesihanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç (...)” (Benjamin, 1950/2012a:40). Yine altıncı tezde Benjamin, “ve düşman kazanmaya devam ediyor hala” (Benjamin, 1950/2012a:42) diyerek, onun, buradaki düşman kavramıyla

faşizme bir göndermede bulunduğu söylenebilir. Aynı tezde Benjamin, “düşman kazanacak olursa, ölümler bile payını alacak bundan” diyerek, faşizm tarafından geçmişteki mağlupların gösterdikleri mücadelelerin unutturulması ya da farklı bir şekilde yansıtılması tehlikesine işaret eder. Faşizm, geçmişin tahribini daha önce görülmedik bir şekilde yaparak geçmişin mağluplarını, kurbanlarını adeta ikinci kez öldürür ve düzen karşıtlarını da acımasızca katleder.

İşte, felaketler, savaşlar ve katliamlar üzerinde yükselen ilerleme düşüncesini anlatan fırtına metaforu, ancak Mesih tarafından durdurulabilir ve Benjamin’in on yedinci tezde belirttiği gibi, “(...) bu yapı içinde, olup bitenin Mesihanik bir müdahaleyle durduruluşunun işaretini yakalar (...)” (Benjamin, 1950/2012a:48). İşte bu Mesihanik ya da devrimci müdahaleyle birlikte, ilerleme fırtınası durdurulur ya da kesintiye uğratılır. Böylece, dokuzuncu tezde Cennet metaforuyla dile getirilen sınıfsız toplum, geleceğin komünist toplumu olarak belirir. Bu noktada, Scholem (akt. Löwy, 2001/2007:84), Benjamin’de “cennetin hem insanlığın kökeni ve kadim geçmişi hem de kefaretinin geleceğinin ütopyik imgesi” olduğunu belirterek onun döngüsel bir tarihsel süreç anlayışına sahip olduğunu öne sürer. Scholem’in tersine, Löwy, Benjamin’deki tarihsel sürecin döngüsel değil, diyalektik olduğunu savunur. Çünkü, Löwy’e göre, Benjamin’in gelecekteki sınıfsız toplumu/yeni Cennet’i, insanlığın tüm geçmişini diyalektik bir sentez olarak kendinde barındırdığından, ilkçağın sınıfsız toplumunun saf ve basit bir geri dönüşü olarak kabul edilemez. Benjamin’de gerçek evrensel tarih, geçmişteki tüm ezilen sınıfların, kurbanların evrensel düzeyde hatırlanışı üzerinde yükselir. Dolayısıyla, dokuzuncu tezde tarih meleğinin kurtarmaya ya da diriltmeye çalışıp da başaramadığı tüm ölümlerin dirilişinin/kurtuluşunun dünyevi karşılığı, yeni Cennet’te yani, geleceğin sınıfsız toplumunda mümkün olabilecektir. Ancak, şu da unutulmamalıdır ki, geleceğin sınıfsız

toplumuyla Mesiyaniik çağ arasında kurulan bağ sadece sekülerleştirme aracılığıyla tüketilemez. Çünkü, her türden tek taraflı indirgemenen kaçınan Benjamin’de, dini ve siyasal olan birbirine tahvil edilebilir durumdadır ve karşılıklı bir tercüme ilişkisi içinde var olurlar (Löwy, 2001/2007:84-85).

Benjamin’deki teoloji ve maddeciliğin birbirlerine muhtaç olduğunu, aralarında diyalektik bir ilişki bulunduğunu ve birinin diğerine indirgenmediğini öne süren Löwy’nin tersine, Scholem, Benjamin’in dokuzuncu tezinde karşımıza çıkan tarih meleğinin, tarihin parçalarını yeniden bütün haline getiremediğini ve bu yüzden de tarihi telafi edebilecek tek kişi olan Mesih’e başvurulması gerektiğini imlediğini savunur.

Witte (1985/2002:163-164) ise, dokuzuncu tezde dinsel ve siyasal düşüncenin iç içe geçmiş olduğunu, politikanın, eskatolojik bir karaktere büründüğünü öne sürer. Witte’a göre, geriye bakan melek, tarihçiyi imlemektedir ve tarihçi de tarihin sonuçsuz kalmasını dikkate alan ve kendisi de başarısız olan biri olarak gösterilmesine karşın tarihçinin yine de umudunu koruduğu vurgulanmaktadır. Witte’a (1985/2002:165) göre, “insani olanın bu olumsuzlanmasında, Benjamin’in düşüncesinin mesiyaniik uğrağı kökenini ve hedefini bulur.” Diğer bir ifadeyle, diyalektik materyalistin insanlar için bir umudu bulunmadığından, umudunu ancak eskatolojik felakete bağlar. Materyalist tarihçinin umut bağlayıp güvendiği bu felaket, dünyayı bir anda yerli yerine oturtarak tarihçinin kurtarıcı anımsaması’nda, geçici olarak işe koyulur.

Gandler (2007:165-167), Benjamin’in dokuzuncu tezde melek figürünü kullanmasını, içinde bulunulan düzenin mutlak olmadığını, değiştirilebilir olduğunu imlemek için, büyük kriz zamanlarında faydalı olmaya yeltenen teolojinin umut düşüncesini tarihsel materyalizmin hizmetine sokarak ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojilere karşı zafer kazanabilmesini sağlamak istediği şeklinde yorumlar. Hem sosyal demokratların hem de

Stalinci kuramcılarının yorumlarının pozitivist eğilimlerle dolu olmasını, Marksizmin açıklama gücünü ve devrimci dürtüsünü kaybettiren nedenlerden biri olarak gören Benjamin, Marksçı projeye kaybettiği gücünü yeniden kazandırıp tarihsel materyalizmin hem faşizm hem de nasyonal sosyalizm karşısında kazanmasını sağlamak için, teolojiyi tarihsel materyalizmin hizmetine alan Benjamin'in, buradaki bir diğer amacı, doğrusal ve sürekli görülen zaman anlayışının kırılmasıdır. Ancak bu kırılma kıyamet gününde değil, şimdinin zamanında ve bu dünyanın içinde gerçekleşecek olan bir kırılmadır. Burada Benjamin'in teolojiden çekip aldığı, her şeyin görünenden ibaret olmadığı ve hüküm süren iktidarın tek iktidar olmadığı düşüncesidir.

Tiedemann ise, söz konusu tezi tarihsel materyalistin alegorisi olan meleğin ayaklarının dibinde, adeta bir felaket niteliğiyle o zamana kadarki var olan tarihin belirlediği ve şimdiye kadar öne sürülen gelişme iddiasının tarihsel materyalistin sadece görünüşte bir gelişme olduğunu bildiği ve böylece de tarihte bir sürekliliği sağlama düşüncesinden vazgeçerek, egemen tarihin varlığını sürdürmesine yarayan o zamana kadarki bütün kategorileri ortadan kaldıracığı şeklinde yorumlar. Materyalist için asıl önemli olan şey kurtuluştur, çünkü o, bu sürekliliğin sürdürülmesinin dehşetin sürdürülmesi anlamına geldiğini bilen kişidir (Tiedemann, 1982/2013:29-30). Tiedemann'a göre, gördüğü tarihin insan-dışılığının karşısında, insanlığın kendi tarihinin dehşetini yaşayan melek bir umutsuzluk sergilese de, kayıp cennetin hatırasını imleyen ütopyacı güç tarafından hala ileriye doğru itilmektedir (Tiedemann, 1973/2006:268).

Bu noktada Tiedemann (1973/2006:269), Benjamin'in düşüncelerinde Marksist boyut ile Yahudi Mesihçiliğinin 'cennet hatırası' anlayışının kesiştiğini öne sürer. Geçmişteki kurtuluş olanağını -parıltıları- görerek, şimdiki zamanda kurtuluş olanağının bilincini taşıyan bir konuma gelecek olan tarihsel materyalist/tarihçi, belirli bir bireye değil,

onu da içerecek biçimde bir düşünme biçimine (proletaryanın bilincine) gönderme yapmaktadır. Bu düşünme biçimi ise, Tanrısal bir varlığa değil, aynı Marks'ta olduğu gibi, insanlığa atfedilmekte ve bu şekilde Marks'ın (akt. Tiedemann, 1973/2006:275) “insanlık kendi tarihini kendisi yapar” ifadesi ile paralellik kurulmaktadır. Kendi tarihini yapan insanın kurtuluşu ona verili değildir, bu kurtuluş, ancak belirli bir bilincin vereceği savaşın sonucu mümkün olabilecektir.

Dokuzuncu tezde, tarihin çok yüksek bir moloz yığını olduğunun ve ilerleme iddiasının, bakışımızı bu günahtan arındırılmamış enkazdan başka bir tarafa çevirmek anlamına geldiğinin vurgulandığını belirten Beiner (1984/2013:605-606) ise, Benjamin'in söz konusu tezinde, tarihin kökensel olarak parçalı olduğunu öne sürdüğünü ve bu bağlamda tarih meleşine parçalar arasında kurtarıcı bir ilişki kurma görevi yüklediğini öne sürer. Benjamin'in bu düşüncesi, rasyonel anlamda anlaşılabilir bir süreç olarak tarih düşüncesinden oldukça uzak olmasına karşın ve Scholem bu noktada materyalist kategorilerin Benjamin tarafından, aslında metafizik ve teolojik olan düşünceleri örtmek için kullanıldığını öne sürmesine rağmen, Beiner, Benjamin'in bir tarihsel materyalist olarak konuştuğunda ısrar eder. Çünkü Beiner'e göre, Benjamin bu çalışmasında, ilk defa tarihsel materyalist bir tarihyazımının nasıl olması gerektiğine ilişkin bir yöntem ortaya koymaktadır. Dokuzuncu tezde anlatılan tarih meleşinin yüzü, geçmişe doğru dönmüştür ve tarih meleş bu geçmişi bırakmak istememektedir. Geçmişten, sözde tarihsel bir ilerleme tarafından uzaklaştırılan meleş, yine de gözünü geçmişten alamaz ve bu gözünü alamama hatıranın koruyucu gücüne, kurtarıcı işlevine karşılık gelir. “Tarihselciliğin hareketsiz bir ‘olaylar zinciri’ gördüğü yerde, tarihsel materyalist, tamire ihtiyacı olan kırık bir gemi, kurtuluşa ihtiyacı olan harap bir geçmiş, uyandırılmaya ihtiyacı olan terkedilmiş bir ata görmektedir” (Beiner, 1984/2013:609). Dolayısıyla, Benjamin, geçmişe sadık

olmayı, tarihçinin devrimci sorumluluğu olarak görür ve bununla o, tarihsel maddeci bir tarihçiye yönelik yeni bir kapsam ortaya koyar.

Bu noktada, Marks ve Benjamin arasındaki ayrımın net bir şekilde ortaya çıktığını öne süren Beiner, bu savını, Marks'ın on sekizinci Brumaire'in açılış sayfasındaki şu cümleye yer vererek desteklemeye çalışır: “Bütün ölü nesillerin geleneği, yaşayanların beynine bir karabasan gibi çöker” (Marx akt. Beiner, 1984/2013:607) ve yine Marks'ın aynı Brumaire'inde yer alan “19. yüzyılın toplumsal devrimi, şiirselliğini geçmişten değil, yalnızca gelecekte alır. Daha eski devrimler, gerçek anlamları konusunda kendilerini uyuşturmak için geçmiş dünya tarihinin hatıralarına gereksinim duyuyorlardı. 19. yüzyılın devrimi, gerçek anlamına erişmek için, ölümlerin, ölümlerini gömmesine izin vermeliydi” (Marx akt. Beiner, 1984/2013:607) şeklindeki cümleler de Beiner için, her iki düşünür arasındaki ayrımı kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü, Benjamin devrimin, şiirin gelecekte türeyebileceği düşüncesini reddetmemekle birlikte, beklentisini geleceğe değil, düşmanın egemenliğine direnen mağlup bir geçmişe dayandırmaktadır. Nitekim, Benjamin tarihçinin görevini, altıncı tezinde belirttiği gibi, ‘geçmişteki umut kıvılcıklarını körüklemeye’ devam etmesi olarak görür (Beiner, 1984/2013:608).

Benjamin, kendi tarih anlayışı ile pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları arasındaki farkı, asıl olarak on yedinci tezinde yöntemsel bakımdan serimler.

Tarihselcilik, tarihsel olayları boş ve homojen bir zaman anlayışı içinde ele alıp tarihin sürekli olarak ilerlediğini ve değişmez olduğunu kabul etmektedir. Buna karşın, maddeci tarihyazımı niteliksel ve kesintili bir tarihsel zaman anlayışını savunmaktadır: “Tarihselcilik eninde sonunda evrensel tarihe varır. Maddeci tarihyazımının yöntem açısından belki de en belirgin biçimde ayrıldığı anlayıştır evrensel tarih. Kuramsal donanımdan yoksundur. Yöntemi bir toplama işleminden ibarettir; homojen ve boş zamanı

doldurabilmek için olgu yığınları devşirir (....)” (Benjamin, 1950/2012a:48). Maddeci tarihyazımının diğer tarihyazımlarından farklılığını ortaya koyduğu on yedinci teze ilişkin olarak Benjamin, “Adorno’ya gönderdiği bir mektupta, çalışmasının metodolojik anlamda düzgün bir şekilde anlaşılabilmesi için, on yedinci tezin merkezi bir öneme sahip olduğunu özellikle belirtir” (Beiner, 1984/2013:613). Burada, evrensel bir tarihi kendisine amaç edinmiş tarihselci tarihyazımını, tarihsel zamanı birikimsel bir süreç olarak görüp niceliksel açıdan kavradığı gerekçesiyle eleştiren Benjamin, bu anlayışın karşısına niteliksel ve kesintili bir tarihsel zaman anlayışı koyar. Benjamin, bugünle geçmişi birbirine bağlayan, boş bir tarihsel süreklilikten çekilip alınmış anları inşa etmeyi, hatırlamanın görevi olarak görür. Geçmişin bu ayrıcalıklı anları, tarihsel totalitenin yoğunlaşmış halleri olan monadlardır. “Ona göre, her fikir bir monaddır, bütün fikirler kendi içlerinde bir dünya resmi barındırırlar. Fikirlerin sunmasının amacı da bu dünya resmini bulup ortaya çıkarmaktır (....) Bütün ancak tekil üzerinden anlaşılabilir. Her tekilik bütünlüğü anlamak için bir imkan” (Kardeş, 2009:498) oluşturur. Bu bakımdan monadlar, olayların mesiyanik bir şekilde durdurulmasını sağlar. Söz konusu olan durdurulmuş, tarihin sonu anlamında değil, sadece bir kırılma noktası olarak işlenir. Mesih, tarihsel bir gelişimin sonucu olarak ortaya çıkmaz, o, tarihi kırmak için ortaya çıkar. Çünkü, tarihselciliğin iddia ettiği evrensellik, adeta saf bir suni birikim gibi sahtedir. Benjamin için, gerçek bir evrensel tarih sadece Mesiyanik bir dünyada vuku bulabilir. Mesiyanik dünya, total ve çok yüzlü güncelliğin dünyasıdır ve burada tüm geçmişin ve kurtarılmış insanlığın mesiyanik tarihi söz konusudur (Löwy, 2001/2007:119-121).

Mesiyanik tarih, “tarihin bütünsellik içerisinde nedenselliğe bağlı bir süreç olarak tasarlanması değil, tarihin içerisinde Mesihçi bir güç taşıyan, geçmişteki şimdiki zamanların parlamalarının (incileşmelerinin) izinin sürüldüğü hermeneutik bir okuma olarak

ele alınmasıdır” (Anlı, 2014:34). Mesiyani bir tarihin olanaklılığı, determinist bir tarih anlayışının karşısında konumlanan, hem kendi içerisinde kapalı hem de öncesi ya da sonrası ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir kendilik olarak görünen monadlaşmış an'ın yakalanmasıyla mümkündür. Bu an'ın dışarıyla hiçbir penceresi olmamasına karşın, monadlaşmış an içinde geçmişte başarıya ulaşılamamış özgürlük ve kurtuluşun hem hüznünü hem de hala gerçekleşebilme umudunu bir olanak olarak kendi içinde barındırır. İşte bunun görülüp farkına varılmasıyla birlikte, tarihte zorunlu ve nihai bir amacın gerçekleşeceğine ilişkin tarihsel yasaya inanmak yerine, “beklenmedik imkanlarla yüklü, yenilik üretebilecek bir insan praksi olarak kavranan açık bir tarih anlayışı” (Löwy akt. Anlı, 2014:34) karşımıza çıkar.

Beklenmedik imkanlarla yüklü açık tarih anlayışı, her türlü belirlenimciliğe karşı olarak, geleceğin önceden bilinebilir olduğu düşüncesini reddeder. Tarihin alanını oluşturan insan eylemleri, doğal olguların tersine, beklenmedik ya da umulmadık olay ya da yönelimleri kendi doğasında barındırdığı için öngörülemezdir, dolayısıyla pozitivizmin savunduğu bilimsel öngörüye de dahil edilemez niteliktedir. Bu noktada Löwy (2001/2007:138-141), öngörülemezliğin irrasyonel ya da mistik bir yanı olmadığını, sadece kolektif bir faaliyet alanı olan siyasetin kendi doğasından kaynaklandığını belirtir. Her ne kadar siyaset var olan toplumsal ve ekonomik yapılarca koşullandırılrsa da, bu koşullandırmaları yenilik yaratarak aşma, dönüştürme ve bozma özelliğini kendinde barındırır ve bu yanıyla alt edilemezdir. Siyasal eylemin bu gücü, açık tarih anlayışında, bir yandan felaketlerin diğer yandan birtakım özgürlüklerin gerçekleşebilme ihtimalinin hesaba katılması gerekliliğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle, açık tarih anlayışında insanlığın başına gelebilecek kötülükler ya da felaketler kaçınılmaz değildir. Böyle bir olasılık elbette hesaba katılmalıdır, ancak bunun yanı sıra özgürleştirici ve ütöpik başka

olanaklar da göz önünde bulundurulmalıdır. Burada Löwy (2001/2007:141), her türden erekbilimsel belirlenimcilikten ve tarihin sona ereceği yanılsamasını besleyen tüm ideal toplum modellerinden koparak, ütopyaya negatif gücünü geri vermemizde Benjamin'in bize yardımcı olduğunu belirtir. Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinde karşımıza çıkan sınıfsız ve egemenliğin olmadığı bir toplum şeklindeki ütopya anlayışı, negatif biçimde ifade edilmiştir. Egemenliğin olmaması demek, kendi kurallarını dayatmacı bir şekilde kabul ettiren ve her çeşit demokratik denetimden sıyrılabilen yaderkli (heteronomy) bir iktidarın olmaması anlamına gelmektedir. Benjamin'in egemenliğin olmamasına yönelik özlemi sadece baştaki "iktidar uygulamalarını değil, bunun yanı sıra sermayenin, metanın, bürokratik aygıtların gayri-şahsi, soyut ve şeyleşmiş (fetişist) egemenliğini de hedef alır" (Löwy, 2001/2007:141). Dolayısıyla, ezilen sınıfların özgürleşmesi, tarihin ezilen sınıfların ya da mağlupların bakış açısından anlaşılmaya çalışılması, Benjamin'in tarih anlayışının özünü oluşturur.

Benjamin'in her türlü belirlenimciliği dışlayan açık tarih anlayışına göre, hem gelecek hem şimdi hem de geçmiş açıktır. Galip gelenler tarafından oluşturulan mevcut durum, mümkün olan tek seçenek değildir, kaybetmeye mahkûm olmayan başka seçenekler de söz konusudur. "Her şimdiki zaman, bir olası gelecekler çokluğuna açıktır" (Löwy, 2001/2007:146). Gelecek üzerinde, eylemlerimizin yol açacağı sonuçları önceden bilemememiz, böyle bir belirsizliğin varlığı, "her tarihsel anı, çeşitli geleceklere açılan bir şimdiki zaman olarak görmemizi sağlar. Yani, geçmişe bir ihtimaller alanı olarak yaklaşır, bazı ihtimaller gerçekleşirken diğerlerinin saf dışı bırakılmasını sağlayan etkenleri saptamayı" (Varikas akt. Löwy, 2001/2007:146) mümkün kılar.

Burada Benjamin, tüm zamanlar için kurtuluş olanağını şimdiki zamana vererek, tarihin devamlılığını, şimdiki zamanı bu devamlılıkta bir moment (uğrak) olarak

gören yaklaşımı boşa çıkartan bir şimdi bilincini hedefler (Anlı, 2014:37). Böyle bir bilinç ise, yaşanan mevcut durumun kesin ve değişmez olmadığına farkına varılarak, geçmişte kalan ve egemenler tarafından üstü kapatılmış ya da çarptırılmış olan geçmişin açılımını, geçmişin yeniden ele alınmasını mümkün kılar. Böylece, “iftira atılmış kurbanlara saygınlıkları iade edilebilir, yenilmiş umutlara ve özlemlere yeniden güncellik kazandırılabilir, unutulmuş veya ütöpik, anakronik ve ilerlemenin akıntısına karşı olduğuna kanaat getirilmiş mücadeleler yeniden keşfedilebilir. Bu anlamda, geçmişin açılımıyla geleceğinki birbirine sıkı sıkıya bağlıdır” (Löwy, 2001/2007:147). Benjamin için, toplumsal, siyasal ve etik bir sorumluluk gereği yapılması gereken geçmişin açılımında, geçmişin kurbanları ya da mağlupları idealleştirilmeden, sadece onların insani ve toplumsal mücadelesi üzerinde durulur. Şimdiki zamanda yapılacak olan bu mücadele, geçmişten etkilenerek onun izlerini taşıyacak, ancak tamamen yeni ve sonucu öngörülemez olacaktır. Böyle bir tarihsel yaklaşım ise, geçmişi, şimdiyi meşrulaştıran bir moment olarak gösteren, mümkün olanla galip olanı özdeşleştiren, ilerlemeci ve modernleştirici tarihsel yaklaşımla, diğer bir ifadeyle kapalı tarih yaklaşımıyla taban tabana zıttır. Bu noktada, bugünkü egemen söylemin kapalı bir tarih anlayışını ifade ettiğini vurgulayan Löwy (2001/2007:143), bu söylemde, sosyalizmin çöküşünden ve Batılı sistemin zaferinden beri ütopyaların sonunun geldiğine ve her türden değişim olasılığının mümkün olmadığına inanıldığını belirtir.

Geleceğin belirlenmemiş olduğunu imleyen ve kapalı tarih anlayışıyla taban tabana zıt olan açık tarih anlayışını Benjamin, montaj yöntemiyle kurgular. Diğer bir ifadeyle, Benjamin ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olan montajı koyar. Onun monad anlayışına dayanan bu yöntem, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında

gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, “geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla” (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Nitekim, Benjamin metodolojik olarak merkezi bir öneme sahip olduğunu düşündüğü on yedinci tezinde bu yöntemini şöyle tanımlar: “(...) böylece o dönemden belli bir hayatı, tüm bir ömürden de bir yapıtı çekip çıkartır. Bu yöntem sayesinde yapıtın içinde tüm bir ömür, ömrün içinde dönem, dönemin içinde tüm tarih akışı hem korunmuş hem de yadsınarak aşılmış olur (...).” (Benjamin, 1950/2012a:48).

Benjamin için, büyük yapıları, küçük öğelerden netlikle ve belirginlikle kurmak anlamına gelen montaj ilkesinin, tarihçi tarafından tarihe uygulanmasıyla birlikte tarihin kurulması gerçekleşir. Bütün olanın kristalize olmuş halinin küçük tekil momentinin keşfedilmesine dayanan bu yöntem, bütünü, en küçük tekil öğede veya parçada bir nüve olarak bulunduğunu işaret eder. Dolayısıyla, Benjamin’in materyalizmi, fikirlerin ideallliğini dünyanın maddiliğinin öncelenmesi olarak belirir. Hem olaylar, oluşlar, hem de önceki kuşakların kendi zamansallığına ait arzu ve düşlerin okunabilmesi anlamında psişizm, izler, atıklar, artakalanlar ve düşler Benjamin tarafından maddilik olarak görüldüğünden, mikro-maddilik tarihin konusu olur. Böylece geçmiş, adeta bir enkaz gibi görülüp, tarihçinin hem tasnif-edilemez olanı hem de görünür-olmayanı maddi bir öğe olarak düşünebilmesinin yolu açılır. Bu tür bir düşünmeyi Benjamin, tarihçinin görevi olarak görür (Kardeş, 2009:517).

Aslında, Benjamin, montaj ya da alıntı yöntemiyle, alışılmış ve değişmez kabul edilen tarihin akışını, başka bir yöne çevirmeye çalışır. Çünkü, söz konusu yöntem, içinde yaşanılan zamanın iç yüzünü ortaya çıkarmak için, geçmiş’in en yalın görünümüyle yakalanmasına ve onun mistifiye edilmiş yanlarının gözler önüne serilmesine dayanır.

Benjamin için bu yöntem, gelenek karşısında geleneğin olanaklarını kullanmanın yöntemidir de. Nitekim Benjamin, çalışmalarını ortaya koyarken izlediği yöntemi “kazmak, alt-üst etmek yerine, sondajla derindeki inciyi bulma yöntemi” (Oskay, 1995b:11) olarak adlandırır. Benjamin, alıntı yöntemiyle, geçmiş, yaşanan güne aktararak geçmişle yeni bir biçimde ilişki kurmaya çalışır. Bu alıntılar, Benjamin’e (akt. Oskay, 1995b:32) göre, “yol kenarında pusu kurmuş haydutlar gibi aniden önümüze çıkarak bizleri bu yanlış inançlarımızı farketmek durumunda bırakacak, bizi, bu kabullenim ve inanışlarımızın sultasından kurtaracaktır.” Benjamin, geçmişten yapılan alıntılarla, içinde yaşanan geleneğin yıkılıp dağıtılmasını, bu geleneğin üstündeki örtünün çekilip tüm gerçekliğiyle gözler önüne serilmesini, gelecek kuşaklara miras bırakılabilecek tek umut olarak görür. Birer düşünce fragmanı olan alıntılara Benjamin, ikili bir işlev yüklemiştir. Bu işlev, alıntıların aşkınlayıcı güçleriyle, şimdide yaşayan insanlara geleneğin sunumunun akışını kesintiye uğratmanın yanı sıra, içinde yaşanan zamanda bize sunulanı yoğunlaştırılmış bir biçimde kendi içinde barındırıp saklaması yönündedir. Çünkü, ancak bu şekilde tarih ve kültürün özündeki gizli gerçeklikler gün ışığına çıkarılıp, topluma şimdiye kadar tarih ve kültüre ilişkin egemen sınıflarca sunulup benimsettirilen yanlış bilgilerin yol açtığı kamburdan kurtulmak mümkün olur (Oskay, 1995b).

Bu noktada, Oskay (1995b:34-40), Benjamin’in alıntı yönteminin tam olarak anlaşılması için, onun bibliomani düzeyine varan kitap tutkusunu ve koleksiyoncu kişinin tarih içindeki işlevine ilişkin düşüncelerinin de incelenmesi gerektiğini belirtir. Benjamin, ilk gençlik yıllarından beri, hastalık derecesinde bir kitap toplama koleksiyoncusudur. Gündelik okumalarından alıntı toplama ve biriktirme hastalığı da onun bu bibliomania’sına eşlik eder. Onun koleksiyonculuğu, para için ya da toplumsal statü elde etmek için yapılan bir şey değildir, her şeyin hızla unutulduğu bir çağda o, topladığı tüm şeyleri, geçmişin

dolaysız olarak konuşabilmesini ve hatırlanabilmesini sağlayan şeyler olarak görür. Burada nesnelere kullanım değerleri değil, biriciklik, özgünlük, hakikilik gibi amatör değerleri söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, nesnelere bir şeye yaradıkları, fayda sağladıkları için değil, yaratılışlarından dolayı bir değere sahiptirler. Bu bakımdan Benjamin, koleksiyoncu ile devrimciyi birbirine benzetir. Nesnelere, kullanım değerinin dışına çıkarmayı başaran koleksiyoncu gibi, devrimci de insanlar için, içinde yaşanılan dünyanın dışında yeni bir dünya arayışındadır. Hem yeni hem de daha iyi olan dünyada insanlar, nesnelere kullanım değerleri altında ezilmekten kurtularak özgürleşeceklerdir. Bunun yanı sıra, koleksiyoncunun topladığı nesnelere, kendini geçmişte yeniden inşa edecek şekilde ona geçmişte gezinme imkanı sağlarlar. Ayrıca, Benjamin için koleksiyoncu, topladığı nesnelere olan ilişkisinde nesnelere bir tutuma sahip değildir. Nitekim, Benjamin'in kendisinin de geçmişle ilgilenmesi taraflıdır, yaşanılan zamanda içinde bulunulan durumu onaylamadığından söz konusu ilgide nesnelere bir tutum söz konusu değildir. Süregelen düzende, gelenek haline gelmiş olan değerlerin gerçek yüzünü gösterip onların aşılmasını istemektedir.

Benjamin'e göre, alıntıci de aynı bir koleksiyoncu gibi çalışır. İçinde yaşanılan zamanın unutturmaya çalıştığı, geçmişe ait olan düşünceyi, nesneyi özgürleştirerek bugüne aktarır. Sözgelimi, özgün ve hakiki bir resim geçmişe ait olsa da, o resimde var olan idea şimdi'ye aittir ve içinde yaşanılan zamanı aydınlatma niteliğini kendi içinde barındırır. Bu haliyle, süregelen düzene, otoriteye muhalif olan bir düşünme tarzının başlatıcısı olma potansiyeline sahiptir. Başlangıçta, geçmişin mirasçısı ve muhafaza edicisi olarak görülen koleksiyoncu ve alıntı toplayıcısı, bu noktada, anarşist ve geleneğin yıkıcısı olma özelliğini kazanırlar. Bireysel bir şeye duyulan yoğun sadakatin yerini, tipik ve sınıflandırılabilir

olana karşı bir yıkıcılık ya da protestoya bırakması hem koleksiyoncunun hem de alıntı toplayıcısının kendi diyalektiği olarak karşımıza çıkar (Oskay, 1995b:41-42).

Benjamin, alıntı yöntemini benimsemesiyle birlikte, bilimsel söylemden farklı olan bir söylem biçimi arayışına girmiştir. Bilimsel bir yazımda, yazarın düşüncelerini doğrulamak için alıntılara yer verilirken, Benjamin için alıntılar böyle bir göreve sahip değildir. Yaklaşık altı yüz alıntı kullanarak hazırladığı Alman Tragedyasının Doğuşu adlı çalışmasının metni, kullandığı bu alıntılardan oluşmaktadır. Alıntılardan oluşturduğu metinde, kendisine ait olan kısımlar oldukça azdır, ikincil durumdadır. Metnin neredeyse bütünü oluşturulan alıntılar, belli bir amaca göre düzenlenmiştir. Benjamin'in buradaki amacı, bir alıntının, başka bir alıntıyı açıklığa kavuşturacak şekilde düzenlenmesidir. Benjamin kullandığı alıntıları/fragmanları, alıntılarının içinde bulunduğu gelenekten kopartarak, yeni bir düşünme biçimi bağlamında metnindeki yerlere yerleştirir. Tüm alıntıları yeni bir algılama biçimiyle, yeniden düzenleyerek adeta bir montaj gibi, onları birbirlerinin açıklayıcısı olarak birbiriyle bağıntılandırır. Alıntılarının bu şekilde düzenlenmesiyle, tüm alıntılar hem birbirlerini hem de yaşanan gerçekliği açıklığa kavuşturarak anlamlı bir varlık nedeni kazanırlar. Benjamin, alıntılarının dışında kalan kendi yazdığı metinlere ilişkin olarak, dil ve düşüncenin derinliklerine sondaj yöntemiyle ulaşmaya çalışmak, nedensellik ilişkileri ya da sistematik bağıntılarla dil ve düşünceyi darmadağın etmek istememek amacını taşır. 'Dipteki inciyi bulmayı' amaçlayan sondaj yöntemi, bulunan inciyi hemen konuşturamadığı için, inciler üzerine konuşmalar yapmayan alıntılar, sadece birbirlerini açıklayabilecek olan incilerin adlandırılmasına yönelik iş görmektedir. Adlandırmak ise, Benjamin için konuşmaktan daha önemlidir, çünkü ona göre hakikat adlandırmayla ortaya çıkar. Poetik bir fenomen olan hakikat, ancak poetik düşünme yeteneği ile anlaşılabilir. Benjamin'e göre, modern zaman, özellikle 19.

yüzyıldan itibaren yaşayan her şeyi henüz kendi zamanı içindeyken unutulmaya terk ettiği için, bu unutilan şeyler yeni biçimlere bürünerek geçmişin derinliklerinde gerçekliğe kavuşturulmayı beklemektedirler. Bu beklentiyi karşılayabilecek tek düşünce biçimi ise, poetik düşünebilmedir. Bu noktada insana düşen görev, tarihin zaman derinliklerinde adeta bir inci gibi, yaşanmış olan her şeyin kendisini bir düşünce fragmanı olarak ortaya çıkaracak insanı beklediğini bilmektir. Eğer bu bilinmezse ve bunun için çaba gösterilmezse, yaşanmış olan her şey Mesih'in değil, onu yitirmemiz anlamında Azrail'in eline geçecektir (Oskay, 1995b:46-48).

Bu noktada Özbek (2000:79), Benjamin'in tüm metinlerinin yapısı için inşaat benzetmesinin kullanılabileceğini öne sürer. Kurgulama ya da montaj olarak inşaat, Benjamin'in önemli yöntemsel kavramıdır. Toplanmış malzemeler ya da alıntılar, Benjamin'in ortaya koyduğu metnin yapısını oluşturur. Sadece önemli düşünürlerin sözleri bu toplanmış malzeme ya da alıntılarını oluşturmaz, aynı zamanda 19. yüzyıla ilişkin olan çeşitli nesnelere, görüngüleri ve olguları da içerir. Benjamin'in düşünce ve yorumları ise, bu malzeme ya da alıntılarını birbirine bağlayan adeta bir harç görevindedir. Bu düşünceleri, özdeyişler ya da aforizmalar şeklinde yazan Benjamin, bunları fragmanlar halinde ifade etmiştir. Benjamin'in buradaki amacı, topladığı malzeme ya da alıntılarını öne çıkararak, harcı ya da montaj mantığı olan kuram ve yorumu arka plana atmaktır. Bu bakımdan, montaj Benjamin için bir seçme ve yeniden birleştirme girişimidir (Özbek, 2000:79-85).

Görüldüğü gibi, metodolojik açıdan merkezi bir önem atfettiği on yedinci tezinde Benjamin, pozitivist ve tarihselci tarih anlayışlarının karşısına, kendi savunduğu tarih anlayışının yöntemi olarak montajı koyar. Buna karşın, tarihselcilik olayların niceliksel, homojen ve boş bir zamanda geçtiğini varsayarak on sekizinci tezin A ekinde karşılaştığımız gibi, 'olayların sırasını bir tespihin boncuklarının dizilişi gibi aktarmakla'

yetinir. Tarihselciliğin aksine, tarihsel materyalist, tarihi canlı olarak ve devrim imkânları ile atan bir nabız olarak görüp geçmişle mesiyani bir ilişki kurma çabasındadır. Tarihselcilik tarafından uygulanan tarihyazımının şekli olan evrensel tarih, düşüncelerin akışına dayanırken, materyalist tarihyazımı düşüncelerin tutuklanmasına dayanır. Materyalist tarihyazımı ile tarihsel düşünce bir 'şok'a maruz kalır ve bu şok onu yörüngesinde durdurur. Devrim anı ile yüz yüze gelen tarihsel materyalist bu devrim anını, tarihin homojen gidişatı dışında infilak ettirmeye yönlendirilir. Bu, Benjamin'in on sekizinci tezin A ekinde öne sürdüğü, şimdinin zamanı (*jetzzeit*) adını verdiği, kendisinde şimdi ve geçmişin mesiyani bir ilişkiye girdiği şeye karşılık gelir.

Bu noktada, bir özgürleşim yöntemi olarak, hem eskiyi yıkıcı hem de inşacı bir moment olan diyalektik düşünce karşımıza çıkar. Eskiye yıkıcı bir edim olarak diyalektik düşünce, baskıcı bir süreklilik halini kırarak zamanın boş ve homojen akışını tutuklayıp kesintiye uğratar. Öte yandan, inşacı bir edim olarak diyalektik düşünce, somut olanın kendi biricikliği içinde varlık kazandığı konfigürasyonları oluşturup inşa ederek geçmiş ile şimdi'nin birbiriyle bağıntılı olmasını sağlar. Böylece, olayların sekansını bir tesbihin taneleri gibi gören egemen tarih anlayışının tersine, tarihsel maddeci, kendi dönemi tarafından biçimlendirilen anlamsal kümelenim ile geçmişteki belirli bir dönemin anlamsal kümelenimi arasında bağlantı kurup her iki kümelenimi bir arada anlamlandırır. Bu noktada, alıntılama Benjamin'de oldukça önemlidir. Benjamin'e göre, geçmişin her momenti, üçüncü tezinde de belirttiği gibi, yarının gündemine uygun bir alıntı olma potansiyeline sahiptir. Bu da, geçmişteki uygun bir momentin bağlı olduğu içeriğinden koparılarak, şimdi'de var olan yeni bir içeriğin oluşturucu ögesine dönüştürülmesiyle mümkündür. Ancak bu dönüştürme, Benjamin'de, geçmişin momentinin kendi özgüllüğünü kaybetmesi anlamına gelmemektedir. Söz konusu moment, hem kendi

özgüllüğü içinde varlığını sürdürür hem de yeni bir içeriğin oluşturucu ögesine dönüşür (Oskay, 1995a).

Benjamin'in tarihsel zaman kavrayışına ilişkin düşünceleri on dördüncü tezde de sürdürülür. Burada Benjamin, Beiner'in (1984/2013:609) de belirttiği gibi, tarihsel materyalizm, tutuklama, şok ve infilak yoluyla tarihselciliğin homojen olan boş zamanını, jetzzeit/şimdi'nin zamanı tarafından doldurulan zaman ile değiştirir:

Tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir. Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, şimdi'nin zamanı'nın/Jetzzeit doldurduğu bir zamanda yükselir. Nitekim Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, şimdi'nin zamanı'yla yüklü bir geçmişti. Fransız Devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla. Ne var ki, geçmişe doğru bu sıçrayış, kuralları hakim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir. Aynı hamle, tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır, işte Marx devrimden bunu anlıyordu (Benjamin, 1950/2012a:46-47).

Benjamin için, tarihsel zaman güncel, dolu, patlayıcı ve yıkıcı anlarla yüklüdür. Geçmiş, içinde eşsiz fırsatlar barındıran şimdi'nin zamanını/jetzzeit içerdiğinden güncellik barındırır. Şimdi'nin zamanı ise, tarihsel maddeciliğin tarihin sürekliliğini kesintiye uğratan devrimci eyleminde adeta bir patlayıcı madde gibi iş görür. Geçmişten beslenen, ilham alan devrim, geçmişin, şimdi'nin zamanıyla yüklü patlayıcı bir anını yakalayarak –ki söz konusu an, ancak kaçak ve anlık bir kümelenmedir- geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışıyla diyalektik bir sıçrama gerçekleştirir. Burada Benjamin, 'kaplan sıçrayışı' metaforunu kullanarak, sürekliliğin dışında olan bir sıçrayışa göndermede bulunur. Bu sıçrayış, geçmişteki ezilenler sınıfının kurtarılması ve devam eden felaket durumunun durdurulması için, önce geçmişe ardından da geleceğe doğru yapılan bir sıçrayış imler. Ayrıca, bu tezinde Benjamin, egemen sınıfların düşüncesini işaret eden moda ile devrimi karşılaştırır. Moda, sözde yeni olana işaret etmekle birlikte, aslında hep aynı olanın ebedi bir tekrarıdır.

Bu yönüyle moda, düzeni kesintiye uğratacak her türlü değişimden korkan egemen sınıfın bu korkularını örten adeta bir kamuflemdir. Buna karşın, devrim, büyük bir değişimi ortaya çıkararak ebedi geri dönüşün durdurulmuş ya da kesintiye uğratılmıştır (Löwy, 2001/2007:110-111). Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Benjamin için, şimdiki zaman geçmişin izlerini ya da güncelliğini taşımasına karşın, her iki zaman dilimi arasındaki ilişkinin bir ardışıklık içerip zorunluluk barındırmamasıdır. Söz konusu ilişki, ilerlemeci ve determinist tarih anlayışlarının karşısında konumlanan, ucu açık, olumsuzluk ve olanaklılık içeren bir ilişkidir.

Benzer şekilde, on beşinci tez, on dördüncü tezin devamı gibidir. Çünkü, bu tezinde Benjamin yine, ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojinin niceliksel, homojen boş zaman anlayışını eleştirir ve bunun karşısına çizgisel olmayan, niteliksel, heterojen ve dolu bir tarihsel zaman anlayışını yerleştirir.

Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür. Büyük Fransız Devrimi kendi takvimini de yaratmıştı. Her takvimin ilk günü, tarih içinde zamanın akışını değiştiren bir makine işlevi görür. Bayram günleri olarak, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan aslında hep aynı gündür. Yani takvimler zamanı, saatler gibi ölçmez. Onlar, son yüzyılda Avrupa’da en ufak bir izi kalmamış görünen bir tarih bilincinin anıtlarıdır. Oysa Temmuz Devrimi sırasında gerçekleşen bir olay, o dönemde bu bilincin hala yaşadığını gösteriyordu. Çatışmaların başladığı günün akşamı, Paris’in birçok mahallesinde saat kulelerine ateş açıldığı görüldü, birbirinden habersiz aynı anda [...] (Benjamin, 1950/2012a:47).

Benjamin’e göre, ilerlemeci ve tahakkümcü ideolojinin niceliksel, homojen boş zamanını temsil eden saat zamanıyken; niteliksel, heterojen, anımsama ve güncellikle dolu olan tarihsel zamanı ifade eden takvimlerdir. Çizgisel olmayan tarihsel zamana, anımsama/hatırlama günleri olan bayram günlerini örnek gösteren Benjamin, özgürleştirici bir kopuşu işaret eden ve anımsamaya dayalı olan bu gibi özel günlerin, saat zamanından farklı olduğunu düşünür. Gandler’in (2007:163) de belirttiği gibi, “saatler, ideal durumda

sonsuzlukta aynı şekilde tekrarlanan bir hareketi yerine getirmek üzere imal edilmiş olan titreşim sayma araçlarından başka bir şey değildir. Aynı anın tekrarı düşüncesi, saatlerin yapı temelidir (...) doğrusal, sadece niceliksel zamanın nesnel varlığını telkin ederler.” 19. Yüzyıldan önce, zaman niteliksel anlamlarla doluyken, sanayileşmeyle birlikte bu durum yerini, niceliksel ve kesin bir şekilde ölçülebilir bir zaman anlayışına bırakmıştır. Bu zaman anlayışını ise, en iyi şekilde temsil eden, niceliksel, mekanik, otomatik, uzama indirgenmiş bir zamanı gösteren duvar saatleridir. Benjamin için, Mesiyaniğin zamansallıkla dolu olan tarihsel zaman, ilerleme ideolojisinin benimsediği saatlerin gösterdiği mekanik ve boş zamana benzemez. Nitekim, 1830 Temmuz Devrimi’nde Paris’in birçok mahallesinde saat kulelerine ateş açan devrimcilerin eylemini Benjamin, niteliksel ve Mesiyaniğin tarihsel zamanın, ilerleme ideolojisinin mekanik ve boş zamanına bir saldırısı ya da onu kesintiye uğratışı gibi görür. Diğer bir ifadeyle, devrimcilerin sarkaçlı saat kulelerine ateş açması, felakete doğru ilerleyen dünyanın bu gidişatının Mesiyaniğin ve devrimci bir durdurulmuş ya da kesintiye uğratılmıştır (Löwy, 2001/2007:114-116).

Burada, Benjamin’in tarihsel zaman anlayışına kısaca değinmek gerekir. Esas olarak Benjamin, “insanlığın yaşamının yalnızca bir gelişme değil, bir tamamlanma süreci şeklinde algılandığı niteliksel bir sonsuz zaman kavrayışıyla, modern ilerleme ideolojisine özgü sonsuz biçimde boş zamanı karşı karşıya koyar” (Löwy, 2001/2007:10). Bu noktada Benjamin, mekanik ve tarihsel zamanı birbirinden ayırt eder ve o bu ayırımı, metafizik bir deneyimle kavranabilen tarihsel zamanı, takvim ve saatlerin varsaydığı boş zamana karşılık gelen mekanik zamandan üst tutar. Empirik bir deneyimle kavranamayan tarihsel zamanda, doldurulmaya açık doldurulmamış zaman ile doldurulmuş zaman bulunur. Doldurulmamış zaman, her anında doldurulabilme imkanına sahip olmasına karşın, boş zamanının toplumsal tarihsel bir dünyadaki oluşa dahil olmaması, doldurulmamış zaman

ile boş zaman arasındaki farkı ortaya koyar. Benjamin burada, tarihi boş ve homojen bir zaman olarak ele alan anlayışa karşı, doldurma kavramını kullanır ve o bu noktada politik eylemi, zamanı dolduran bir eylem olarak görür. Doldurulmuş zaman kavramının politik alandaki karşılığı, ezilenlerin kendi politik eylemlerini gerçekleştirmesi olarak karşımıza çıkar. Geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı zamanda birlikte var olduğu doldurulmuş zamanı, profan düzlemde trajik zaman olarak adlandıran Benjamin, aynı zamanı ilahi düzlemde Mesiyantik zaman olarak adlandırır. Mesiyantik ve profan zaman arasında bir uyum olduğunu düşünen Benjamin'in, *jetztzeit* olarak adlandırdığı şimdinin zamanı, profan zamanla Mesiyantik zamanın bir buluşması ya da kesişmesi olarak belirir. İşte, Benjamin'de bu iki zaman aralığının kesişmesiyle beliren şimdinin zamanı, tarihin akışının politik bir eylemle durdurulması imkanına karşılık gelir. Çünkü, ona göre, zamansallığın değiştirilme imkanı, ancak geçmişe yönelik bir kurtarma müdahalesi olan şimdinin zamanında aralanır. Benjamin tarafından bir geçiş olarak değil, zamansal bir eşik olarak görülen şimdinin zamanında, ezilenlerin devrimci bir müdahaleyle zamanı doldurması ve böylece tarihin akışının askıya alınması söz konusudur (Kardeş, 2009:500-526).

Zamanın nesnel, doğrusal, homojen, niceliksel, belirlenmiş ve değişmez olduğu düşüncesinin ideolojik bir yapıya ya da karaktere sahip olduğu bilgisinden hareket eden Benjamin, onun bu haliyle, içinde bulunulan siyasi, ekonomik ve sosyal sistemden hiçbir kurtuluş yolunu kendinde barındırmadığını düşünür. Çünkü, homojen ve boş olarak algılanıp niteliksel unsurunun inkar edildiği bu zaman anlayışı, toplumsal ve ortak karar olasılıklarının dışında konumlanır (Gandler, 2007:162-164).

İşte, ilerlemeci ideoloji tarafından benimsenen homojen, niceliksel, mekanik ve boş zamanın ezilenler tarafından devrimci durduruluşu ya da kesintiye uğratılışı, Benjamin tarafından Mesiyantik zamanın bir ön temsili olarak düşünülen şimdi'nin zamanında

gerçekleşecektir. Nitekim, Benjamin, on sekizinci tezinde bunu şöyle belirtir: “(...) Mesiyenik zamanın bir modeli olarak, tüm insanlık tarihini muazzam bir kısaltmayla içinde taşıyan şimdi'nin zamanı, tamı tamına insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer” (Benjamin, 1950/2012a:48-49). Şimdi'nin zamanı ya da 'şu anda' olarak *jetztzeit*, Benjamin tarafından, insanlığın tüm tarihinin özetlendiği Mesiyenik zamanın, hakiki evrensel tarihin bir ön temsili olarak düşünülür. Özgürleştirilmiş insanlığın evrensel tarihini önceden temsil eden çok kısa bir an'a karşılık gelen şimdi'nin zamanında, olayların bütününtün kristali şeklinde tanımlanan Mesiyenik monad söz konusudur. Mesiyenik monad, ezilen sınıfların mücadelesinin tarihi olarak tüm insanlık tarihinin ön temsilini içeren çok kısa bir andır. Bu an, tarihçinin/devrimcinin içinde bulunduğu an'a, kefaretçi bir güç olarak şimdiki an içinde ezilenlerin geleneğinin yoğunlaştığı an'a karşılık gelir. Ayrıca, Mesiyenik an'da, olayların alışlagelmiş gidişatı ya da akışı kısa bir süreliğine de olsa kesintiye uğradığından, söz konusu an bir özgürleşme an'ı olarak belirir. Kurtarılmış insanlığın evrensel tarihini önceden temsil eden özgürleşme an'ı olarak Mesiyenik an, var olan düzeni kesintiye uğratan isyan ya da ayaklanma eyleminin ortaya çıktığı andır (Löwy, 2001/2007:125-126).

Özetle, Benjamin için, bu tahakkümcü ve ilerlemeci tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılması, ancak geçmişin tüm ezilen sınıflarıyla proletaryayı imleyen devrimci sınıfların devrimci eylemiyle şimdi'nin zamanında mümkündür. Burada devrimci eylemle kastedilen, süregelen düzene karşı ezilen sınıfların başkaldırıları, ayaklanmaları, isyanlarıdır ve Benjamin için devrimci eylem, binlerce yıllık tahakkümü kesintiye uğratan gerçek özgürlük anlarını oluşturur.

Görüldüğü gibi, Benjamin için, geçmişte kalan tarih temellerinin güncellikte bulur. “Tarihsel bakış, artık şimdiden geriye, tarihe değil, ama tarihten şimdiki zamana,

önceleme yoluyla yönelmektedir” (Tiedemann, 1982/2013:30). Burada Benjamin, idealist tarih anlayışına ve pozitivist tarihselliğe karşı çıkararak, bilinebilirliğin şimdisi olarak adlandırdığı kendi bilgi kuramını ortaya koymuştur. Bilinebilirliğin şimdisinde, tarihin konusu olan sürekli ilişkiler yerini, birleşik-konumlara bırakır. “Bu konular içerisinde olmuş-olan, bilinebilirliğin şimdisine ulaşabileceği bir biçimde şimdiki zamanla örtüşür” (Tiedemann, 1982/2013:31). Bu noktada Benjamin, hem idealist tarih anlayışının hem de pozitivist tarihsellik anlayışının, tarihte yanlışlar ve acılarla dolu kısımları görmezden gelerek unutulmasını sağladıklarını öne sürer ve tarihi homojen ve boş zamanla dolu bir kurgu olarak tasarladıkları gerekçesiyle eleştirir.

Pozitivist tarihsellik tarihçiyi, salt olgular kitlesi niteliğiyle homojen ve boş zamanı dolduran bütün geçmişi yalnızca kendi kendisinden yola çıkarak, duyumsayarak anlaması için geçmişe geri götürürken, idealist tarih kurguları bunun tam tersine, gelecek boyutunu egemenlikleri altına alarak, tarihte hem kendi kendini gerçekleştiren hem de ilke olarak hiç son bulmayan bir ilerlemeye ilişkin doğal bir planı varsaydılar (Tiedemann, 1982/2013:31).

Bununla birlikte, Benjamin için de tarih elbette bir kurgunun konusudur, ancak bu kurgu homojen ve boş zamanla tasarlanmış değildir, tersine, şimdiki zamanla dolu bir zamanın oluşturduğu kurgudur.

Tarih gerçekten olup bitmekte olan, gerçek zaman boyutu içerisinde uzanıp giden niteliğiyle ele alındığında değil, fakat gelişmenin bir an için damgasını bastığı, zamanın bir türetke düzeyinde yoğunlaştığı, bir şimdi'nin kendisini ‘belli bir bilinebilirliğin şimdi’si’ kimliğiyle sergilediği noktada yakalanabilir. Şimdi'nin içerisinde doğruluk, tıka basa zamanla doludur (Tiedemann, 1982/2013:31-32).

Benjamin, on altıncı tezinde de, ilerlemeci, niceliksel ve homojen bir boş zaman anlayışına sahip tarihselciliğin ezeli ve ebedi bir geçmiş sunduğunu; tarihsel maddecinin geçmişle ilişkisinin ise, tekil ve benzersiz bir yaşantı olduğunu belirterek maddeci tarihyazımının tarihselci tarihyazımından farklılığını serimlemeye devam eder. Benjamin,

burada, tarihselci tarih yaklaşımının geçmişi ele alışıyla, tarihsel maddeciliğin geçmişi ele alışını fahişe metaforunu kullanarak karşılaştırır.

Bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramı, tarihsel maddeci için vazgeçilemezdir. Çünkü bu kavrayış, tam da onun kendisi için tarih yazmakta olduğu bugünü tanımlar. Historisizm ‘ezeli ve ebedi’ bir geçmiş sunar; tarihsel maddecinin geçmişle ilişkisi ise tekil ve benzersiz bir yaşantıdır. Tarihsel maddeci, historisizm batakhanesindeki ‘evvel zaman içinde’ adlı fahişeye gücünü tüketmeyi başkalarına bırakır. Sahip olduğu kuvvetlerin efendisi olarak kalır: Erkekliğini tarihin sürekliliğini parçalamaya saklar (Benjamin, 1950/2012a:47-48).

Burada Löwy’nin, fahişe metaforunu yorumlayışı dikkat çekicidir: “Tarihselcilik genelevine yerleşmiş olan ‘evvel zaman içinde/bir zamanlar’ adlı fahişe, ardı ardına galipleri kabul eder. Birine kendini verdikten sonra, onu bir sonraki için terk etmekte tereddüt etmez. Bunların birbirini takip etmesi, tarihin sürekliliğini oluşturur” (Löwy, 2001/2007:116-117). Buna karşın, tarihsel maddeci fahişeye deneyim yaşamak yerine, geçmişin imgesiyle eşsiz bir deneyim yaşamayı tercih eder. Geçmişin imgesi, geçmişin belirli bir anında örtük olarak varlığını sürdürür. Tarihselcilik, geçmişin imgesini konformist ve sözde nesnel bir tutumla etkisiz hale getirirken, tarihsel maddeci içinde şimdi’nin zamanı/*jetztzeit* ve patlayıcı enerjiler bulunan geçmişin imgesini fark edip, yakalar ve böylece tarihsel sürekliliğin kesintiye uğraması gerçekleşir (Löwy, 2001/2007:116-117).

Tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılmasında, tarihsel maddecinin fark edip yakalamak zorunda olduğu geçmişin imgesinin tam olarak ne olduğu, Benjamin tarafından beşinci tezde ortaya konur:

Geçmişin gerçek imgesi uçucudur. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir. ‘Hakikat bizden kaçamaz’: Gottfried Keller’in bu sözleri, historisizmin tarih anlayışında, tarihsel maddeciliğin tam da darbe indireceği noktaya işaret ediyor. Çünkü geçmiş imgesi, onda kendini amaçlanmış

olarak bulmayan her bugünle birlikte, yitip gitme tehdidi taşır, bu imge bir daha geri getirilemez [...] (Benjamin, 1950/2012a:41).

Benjamin, geçmişin imgesinin asla yeniden görülememesini, değişmez bir tehlike olarak niteler ve ona göre, söz konusu imge uçup gittiği için, gitmeden önce zaptedilmelidir. Bu nedenle, Benjamin, şimdinin kendi bağlantılarına değil, geçmişi telafi edilemez bir şekilde gözden kaybolmanın tehdidine karşı koruma ihtiyacına dikkat çeker (Beiner, 1984/2013:610). Bu ise, geçmişteki belirli bir anın, şimdinin zamanında karşılaşmasını imler.

Geçmişin, şimdiki zaman içinde bulunduğu düşüncesi, geçmişi unutulmaktan kurtarıp yeni bir şekle dönüştürür ve bu haliyle geçmiş de şimdiyi dönüştürür. Geçmişin hatırlanması, geçmişin gerçek imgesinin yakalanmasıdır. Ancak, söz konusu imge yukarıdaki tezde belirtildiği gibi, uçucu olduğundan, adeta bir şimşegin çakma anı kadar kısa olan bir anda, kaçak bir imge olarak yakalanabilir. Böylece, tarihsel maddeci geçmişle etkin bir ilişki kurarak şimdiyle birlikte geçmişi de kurtarır. Buna karşın, tarihselci yaklaşım sadece seyretmekle yetinir, çünkü ona göre geçmişin imgesi şimdi'ye getirilemez, yitip gitmiştir. Burada "Benjamin'in amacı, geçmişin şu veya bu kesitinin, bugünün şu veya bu kesitiyle oluşturduğu eleştirel kümeyi keşfetmektir" (Löwy, 2001/2007:51).

Dolayısıyla, geçmiş, tarihten bu eleştirel kümeyi keşfetmesini beklemektedir. Çünkü, Benjamin için, ikinci tezinde belirttiği gibi, geçmiş kurtuluşa giden yolu açan gizli bir zaman dizinini kendinde barındırır: "(...) Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize değil geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, artık susmuş olanların yankısı yok mudur? (...)”(Benjamin, 1950/2012a:40). Görüldüğü gibi, Benjamin açısından geçmiş, geçmiş olarak görülmemektedir ve geçmiş kuşaklar bize bir görev yüklemektedir.

Mesiyantik/devrimci kefarete olarak adlandırılan bu görev yine Benjamin'in aynı tezinde karşımıza çıkar: "(...) Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha nceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyantik gçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir gç... Bu iddianın karşılığını vermek kolay değildir. Tarihsel maddeci bunun farkındadır" (Benjamin, 1950/2012a:40). Burada, Benjamin, insan kuşağının Mesiyantik bir güçle donatıldığını ve bunun insana geçmişteki kuşaklar tarafından, kendisinin Mesiyantik/devrimci kefarete olarak adlandırdığı bir görev yüklediğini belirtir. Benjamin'de bu görev, ezilen sınıfların özgürleşmesi adına etkin bir Şekilde eylemde bulunulmasıdır. Bu eylem her Şeyden önce, geçmişteki ezilen sınıfların, sömürülenlerin, mağlupların anımsanması, unutulmaması üzerinde yükselir. Ancak, Benjamin için onların sadece anımsanması, unutulmaması yeterli değildir. Geçmişteki ezilen sınıfın acılarının dindirilmesi, maruz kaldıkları haksızlık ve adaletsizliklerin giderilmesi, onların "uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçlarının yerine getirilmesini" (Löwy, 2001/2007:40), tamamlanmasını gerekli kılmaktadır. Şimdiki zamanda gerçekleştirilecek olan bu devrimci eylemi Benjamin, geçmiş kuşaklar tarafından bu dünyada bekleniyor olmak ifadesiyle ortaya koymuştur. Bununla birlikte, söz konusu devrimci eylem, Benjamin için, sadece geçmişte ezilen kuşakların özgürleşmesi adına değil, Şimdiki ezilen kuşakların özgürleşmesi adına da yapılan bir eylemdir. Ancak, o, egemen ilerleme ideolojisini sert bir Şekilde eleştirip kabul etmediğinden, "Benjamin için henüz doğmamış kuşaklar değil, geçmişin ve Şimdinin kuşakları söz konusudur" (Löwy, 2001/2007:43).

Benzer Şekilde, Beiner (1984/2013) de, Benjamin'in ikinci tezde tarihsel materyalizmi, geçmiş ile kurtarıcı bir ilişki üzerinden tanımladığını belirtir. Benjamin'in bu tanımı, geleceğe dönük devrimci umutlar üzerinden tanımlanan tarihsel materyalizm anlayışını tersine çevirir. Çünkü o, tarihsel materyalizme geleceği yapmak görevini değil,

geçmişini kurtarmak görevini yükler. “Tarihsel materyalizm, bir kimsenin, tarihsel sürecin bütününe değil, parçalarını yeniden bütünleştirmek için tarihsel geçmişin muayyen lahzalarına uygun davranmasıdır. Bu lahzaların koruyucusu olmak, teolojik-materyalist tarihçinin görevidir” (Beiner, 1984/2013:605).

Görüldüğü gibi Benjamin, ikinci tezinde, şimdiki zamanda gerçekleştirilecek olan devrimci eylemi, geçmiş kuşaklar tarafından bu dünyada bekleniyor olmak ifadesiyle ortaya koymuştur. Bu ifade aynı zamanda, geçmişin kurtarılmayı beklediği anlamına gelmektedir. Çünkü, Benjamin’e göre, üçüncü tezde belirtildiği gibi, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişini tam olarak üstlenebilir: “(...) Oysa, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir. Bu demektir ki, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişini bütün anlarıyla zikredebilir. Yaşanmış her an artık bir citation a l’ordre du jour’a/gündemdekini anmaya dönüşür. Bu, Hüküm Günü’dür (Benjamin, 1950/2012a:40). Löwy’e (2001/2007:44-46) göre, bu tezde adı geçen Hüküm Günü, Adem’in ilk günahının ortadan kalkmasının, şeylerin ilksel haline, ilk baştaki yerlerine dönüşüyle, yani Mesihyanik Krallığın kuruluşuyla mümkün olduğunu anlatan *apokatastaz* kavramına karşılık gelmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için, geçmişin ayırım yapmadan her yönüyle hatırlanması, tek bir kurbanın bile acılarının unutulmaması, onurlandırılması gerekir. Geçmişin ütopyacı umuduyla devrimci kültürü, tarihsel materyalizmi zenginleştirmeye çalışan Benjamin’de söz konusu kavram, bugünün, şimdi’nin zamanının pratiğinin ve devrimci düşüncesinin hizmetindedir ve o bu haliyle geleceğin sınıfsız toplumuna ilişkin ütopyik bir bakışı imlemektedir. Bu noktada, Tiedemann (akt. Adorno, 2012/1950:77-78), Benjamin’in, yitip bir cennetin/sınıfsız toplumun geleceğe yansıtıldığı ütopya kavramının hem tarihselcilik çerçevesinde hem de idealist tarih felsefesi çerçevesinde bir netlik kazandığını belirtir. Yahudi Mesihlik geleneğine uyan Benjamin, kurtuluşun bu dünyada

olduğunu ve toplumsal özgürleşmeyle aynı anlama sahip olduğunu düşünür. Bu nedenden ötürü, salt öznellikten yola çıkarak bir kurtuluş ve özgürleşmenin gerçekleşmesini, kurnazlıkla önceden zihin aracılığıyla elde etmeyi teorisinden tamamen dışarıda bırakır.

Benjamin için, geleceğin sınıfsız toplumuna ilişkin devrimci düşünce, gücünü geçmişten alacaktır. Diğer bir ifadeyle, tarihsel maddeci, Mesiyani zaman kırıntılarıyla dolu olan şimdi'nin zamanında gerçekleştireceği devrimci eyleminin gücünü, öngörülebilir bir gelecekte değil, geçmişini hatırlamasından alır. Benjamin bu düşüncesini on sekizinci tezin B ekinde dile getirir: “(...) Yahudilere kehanetin yasaklandığı bilinir. Buna karşılık, Tora/Eski Ahit'in ilk beş kitabı ve dualar onlara hatırlamayı öğretir. Kâhinlerden bilgi umanların kapıldığı gelecek büyüsü onlar için bozulmuştur (...)” (Benjamin, 1950/2012a:49). Benjamin için, kahinlerden bilgi umanlar bir edilgenlik içinde öngörülebilir bir geleceği beklerler. Oysa, Yahudilik geçmişini hatırlanmasını buyurur. Çünkü, geçmiş tarihselliğinden ziyade ebedi bir güncellik barındırır. Bu bağlamda, tarihsel maddeci de kahinlerin öne sürdüğü öngörülebilir ve güvenli bir gelecek vaadinden kaçınarak, bugünde gerçekleştireceği devrimci eyleminin gücünü, geçmişini hatırlamasından alır (Löwy, 2001/2007:129-131). Benjamin'e göre, ilerlemecilik, ezilmiş atalarımızın acılarından bizi uzaklaştırmaya çalışır. Daha iyi zamanların gelmesini ummak tarihyazımının işi değildir, onun asıl işi geçmişte kalan bütün anlar için kurtuluş beklentisini canlı tutmaktır. Buna karşın, tarihselciliğin tarihyazımı lehine feragatte bulunması, hatırlamanın kehanet yerine geçeceğini imler (Beiner, 1984/2013:611-612).

Esas olarak, Benjamin, geçmişini yeniden hatırlanmasını, nesnesini şeyleştirilmeyen tarih için tek perspektif olarak görür. Geçmişini yeniden hatırlanması, tarihin hakikati olarak öne sürülen şeyleştirilmiş olaylardan bir kurtuluş sağlamanın yanı sıra, aynı zamanda geçmişini, bugün hatırlayan öznellik arasında bir bağ da sağlar.

Benjamin, şimdinin geçmişin acılarıyla yüklü olduğunu vurgulayarak, modern çağda anımsama yetisi zarar görmüş olan belleğin Mesihçi bir itkiyle geçmişi şeyleşmekten kurtarabilmesi için, bu yetisine sahip çıkarak bugünün edimiyle onu telafi etmesi gerekliliğini savunur. Onun, tarihin Klee'nin meleğinin dehşetle gördüğünden farklı bir geçmiş manzarası inşa etmesinin gerekliliğine dikkat çekmesi, hem bugünün geçmişin yeniden inşası üzerinde etkili olduğunu hem de etkili olmak zorunda olduğunu imlemektedir. Bu noktada Sarlo, Benjamin'de karşımıza çıkan anakronizminin hem etik bir boyuta sahip olduğunu hem de 20. yüzyıl başlarındaki tarih biliminin belgesel fetişizmine karşı geliştirilen bir polemige dahil olduğunu öne sürer (Sarlo, 2005/2012:44-52).

Hatırlanacağı gibi, Benjamin'in, *Pasajlar* çalışmasında ele aldığı 19. yüzyılın düşünden uyanılması tasarımının, burada da sürdürüldüğü görülmektedir. Bu noktada Tiedemann, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerinde karşımıza çıkan tarih kavramının, mistik bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Söz konusu çalışmada, "her şimdiki zaman, tarihin belli anlarıyla eşzamanlı olmalıdır, tıpkı geçmişte kalan her şeyin tek tek ancak belli bir dönemde okunabilir olması gibi, bu dönem, insanlığın gözlerini ovuşturarak belli bir düşsel görüntüyü bu yapıyla saptadığı andır" (Tiedemann, 1982/2013:18). Şimdiki zamanda yapılması gereken eylem, geçmişe karışmış olanın adeta bir patlaması gibi olan, tarihin düşünden uyanmaktır ve bu uyanış Benjamin için devrimci bir dönüşümdür. İşte tam bu anda, Benjamin için tarihçiye düşen görev, düşü yorumlamaktır. Burada, "yorumlama, tarihte devrimci momentleri sezebilme kapasitesidir" (Kardeş, 2009:517). Bu bağlamda, düşün yorumlanması, geçmişin mitolojiye doğru uzaklaştırılmasıyla mümkün değildir. Benjamin bunun yolunu, somut, materyalist bir biçimde mitolojinin tarihsel uzamda eritilmesinde görür. Dolayısıyla burada tarihçiye düşen görev, geçmişi kendi yaşamına dahil ederek onu yakınlaştırmaktır. Bu yakınlaştırma,

geçmiş bağlamların diyalektik olarak kavranması, şimdileştirilmesidir. Böylece geçmiş, tarihçi için uzak, sabit ve değişmez bir veri olmaktan kurtulacak ve şimdiki zamandaki eylemin doğruluğunu sınavabilecektir. Tarihçinin görevi, geçmişe ilişkin olan, ancak henüz bilinç düzeyine ulaşmamış olan bir bilmenin uyandırılması anlamına gelen, geçmişi kurtarmaktır. Geçmişin kurtarılmasında ise, diyalektik düşünce önemli bir işleve sahiptir. Tarihte, gelecekle dolu olan pozitif ögeyi, gerici negatif ögeden ayırmak anlamına gelen diyalektik düşüncenin amacı, “ayrılmış olan negatif kısma yeni bir bölünmeyi uygulamaktır. Böyle bir değişiklik, bu parçanın içinden de yeniden pozitif nitelikte daha öncekinden farklı bir bölüm çıkaracaktır. Bu, bütün geçmiş tarihsel bir eski hale gelme konumu içerisinde şimdiki zamana getirilene kadar sürdürülecektir” (Tiedemann, 1982/2013:18-21). Geçmişin kurtarılması anlamına gelen devrimci eylemin gerçekleşmesi, Benjamin için ancak bu şekilde mümkün gözükmektedir.

Bu devrimci eylem ise, Benjamin’in sekizinci tezde belirttiği gibi, ezilenlerin gerçek bir olağanüstü hal yaratmalarına bağlıdır: “Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hal’ istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir (...)” (Benjamin, 1950/2012a:43). Benjamin, olağanüstü hal ile egemenlik kavramını özdeşleştiren siyaset felsefecisi Carl Schmitt’den etkilenerek, olağanüstü hal konusunda karar verme yetkisine sahip olanı, devletin kendisi olarak görür. Bu noktada, Benjamin egemen ya da kazananlar sınıfının bir devamı ve bu sınıfın tekrarladığı barbarlığın en üst görüntüsü olarak faşizmi gösterir. Nitekim, şiddetin hukuk ve adaletle olan ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (1921/2010) adlı çalışmasında Benjamin, şiddeti, iktidardakilerin hukuku güvece altına almak için, diğer bir ifadeyle mevcut hukuku kurmak için şiddeti kullanıp meşrulaştırdıklarını ve

ardından resmi kolluk kuvvetleriyle de bunu koruma altına aldıklarını öne sürer. Bu bağlamda, hukukun, adaletle hiçbir ilgisinin bulunmadığını, yasaların geçerliliğini sağlayan şeyin adalet değil, şiddet olduğunu iddia eden Benjamin, şiddetin hukuk kurma işlevindeki ikili rolünü aşağıdaki gibi ifade eder:

Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan şeye, şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması anında şiddet geri çekilmez. Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir. Şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içerik olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür. Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir (Benjamin, 1921/2010:36).

İşte, bu nedenle Benjamin, içinde yaşanan olağanüstü halin, istisna değil de kural olduğundan bahseder. Benjamin'e göre, ilerlemeci ideoloji, tarihsel ilerlemenin özgürlük, demokrasi ve barışa doğru evrildiğini iddia etmesine karşın, asıl olan, tarihin daima kazananların tahakkümü olarak var olduğudur. Faşizme karşı, ezilenler sınıfının kurtuluşuna odaklanan tarih anlayışıyla, ilerleme ideolojisine sahip egemen tarih anlayışı farklı tepkilere sahiptir. İlerlemeci anlayış için faşizm, tarihsel ilerlemede açıklanamaz bir istisna durumdur. Buna karşı, ezilenler sınıfının kurtuluşuna odaklanan tarih anlayışı, olağanüstü hali daimi bir durum olarak görür. Daha açık bir ifadeyle, daimi olağanüstü hal, sınıfsal ezilmişliğin tarihidir ve faşizm de bunun en yeni ve sert ifadesini oluşturur. Ayrıca, Benjamin, ilerleme ideolojisinden esinlenen Sosyal demokrasi ile Stalinci komünist hareketin, modernlik ve çağdaş kapitalist toplumla yakın ilişkisi olan faşizmi anlamadığını öne sürerek, bunu, faşizmin şanslarından biri olarak değerlendirir. 20. Yüzyılda faşizmin hala nasıl mümkün olduğuna şaşırانların, bu şaşkınlıklarının nedenini, onların düşüncesinde toplumsal ve siyasal barbarlığın, modernlikle, bilimsel ve teknik ilerlemeyle bağdaşmayacağına dair yanılgıya dayandırır. Modern ve sınai ilerlemeye derin köklerle bağlı olan faşizmin, en medeni toplumlarda bile ortaya çıkabileceğini ve ilerlemenin onu

ortadan kaldıramayacağını öne süren Benjamin, ancak kendi savunduğu, ilerlemeci ideolojiye tutunmayan bir tarih anlayışının onun bu köklerle olan ilişkisini açığa çıkarabileceğini düşünür. Bunun farkında olmak, antifaşist mücadeleyi ve bu mücadelenin asıl amacı olan ‘gerçek bir olağanüstü hal’ durumunu güçlendirir. Benjamin, Schmitt’den etkilenerek olağanüstü hal ile egemenlik kavramını özdeşleştirmekle birlikte, olağanüstü halin tam karşıtı olan ‘gerçek olağanüstü hali’ devrimci ya da antifaşist mücadele tarafından otoriter iktidarlara son verilip sınıfsız bir toplumun yaratılmasındaki eylemde görür. Egemen iktidarın gücünün kısa bir süre de olsa kesintiye uğratan her tür isyan ve ayaklanmaları ise, gerçek olağanüstü halin bir öngörünümü olarak nitelendirir (Löwy, 2001/2007:72-75).

Görüldüğü gibi Benjamin, ezenler karşısında ezilenlerin kendi gerçek olağanüstü hal durumunu yaratmalarıyla özgürlük ve kurtuluşa giden yolun açılabilceğini düşünür. Bu gerçek olağanüstü hal, hiç şüphesiz etkin ve siyasal bir boyutu da bağıında taşımaktadır. Gerçek olağanüstü hal, Kardeş’in (2009:521) de belirttiğı gibi, “hukukun dışındakilerin, hukuk sahnesine çıkmaları ve kendi politik varoluşlarını göstermeleri” anlamına gelir. Bu şekilde, tarihi, düşüncenin alanından çıkarmayı amaçlayan Benjamin, gerçek olağanüstü hal durumunun yaratılmasına karşılık gelen yeni tarih anlayışının bilgisini, politik eylem düzeylerinden biri olarak konumlandırır (Kardeş, 2009). Böylece, tarihsel geçmiş, yerini politik geçmişe bırakır.

Tarihsel geçmişin, yerini politik geçmişe bırakması, diğere bir ifadeyle Benjamin’in tarih anlayışında politikanın tarihe öncel olması, tarihin kapanmadığını, sonunun gelmediğini imlemektedir. Tarihin sonunun gelmediğı düşüncesi ise, adeta kural haline gelmiş statu quo’nun devam ettirilmesini meşrulaştıran yolun önünü kapatır. Tarihin her an’ı, kurtuluş ve özgürlüğün gerçekleşebilme fırsatı ve olanağıyla doludur. Evrensel

tarihin mümkün olmadığını savunan Benjamin, galiplerin zaferini pekiştirdiği gerekçesiyle tek bir tarih olduğu düşüncesini reddeder. O, mevcut tarih algılarının dilsel ve kavramsal yapılarının kullanılmamasıyla hakim paradigmanın karşısında durabilmenin mümkün olduğunu savunur (Kardeş, 2009).

III.4. Ara Sonuç

Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık ya da özdeşim kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci yaklaşımı eleştirir. Bunun yanı sıra, “Benjamin idealist tarih anlayışı ile pozitivist ve tarihselci tarih anlayışları arasında bir fark olmadığını belirtir. Bu tarih anlayışlarının düşünce yapısının izini sürerek, mutlak bir gelecek, Tanrı, parti, büyük şef gibi kurtarıcı figürleri üzerinden bir muhalif politika geliştirmenin saçmalığını ortaya koyar” (Kardeş, 2009:526).

Ayrıca, Benjamin, geçmişteki deneyimin pozitivist ve tarihselci tarih anlayışı tarafından farklı bir şekilde yok edildiğini öne sürer. Söz konusu tarih anlayışları geçmişteki deneyimi şeyleştirip öznellik ilişkisini yok ederek, deneyimi, tarihsel olguya dönüştürmüştür. Bu noktada Benjamin, romantik-Masihçi bir yolla geçmişin bellek tarafından kurtarılmasını ve böylece yeniden öznelliğine kavuşturulmasını savunur. Bilimsel modelin nedenselciliğinin geçersiz olduğunu düşünen Benjamin için, tarihsel olgular, aslında epistemolojik bir mittir. “Bir erekbilimin yönlendirdiği anlatı aracılığıyla olayları birbirine bağlayarak şeyleştirir ve olası hakikatlerini geçersiz kılarlar” (Sarlo, 2005/2012:24). Şeyleştirici ve pozitivist tarih felsefesine göre, tarihçi geçmişin

olaylarını yeniden inşa eder. Oysa, Benjamin için geçmişin olaylarının yeniden inşa edilmesi mümkün değildir, tarihçi geçmişte ortaya çıkan olayları hatırlayarak söz konusu olaylara geçmiş şimdiki zaman olma niteliğini atfeder. Bu bakımdan Benjamin, geçmişe ilişkin daima ödenmemiş bir borç bulunduğunu düşünür. Bununla birlikte, Benjamin, geçmiş deneyimlerin kurtarılması bakımından gerekli koşulları barındırmayan modern çağın, tarihin anısı olarak ya da öznel zamansal boyut olarak bir tarihe imkan vermediğinin de farkındadır, ama bu farkındalığa rağmen, Mesihçi kefaret gereğine dikkat çekmekten de kendini alıkoyamaz. Diğer bir ifadeyle, öznelliklerin suskunlaşmasının temel nedenini, kapitalist modern döneme dayandıran Benjamin, geçmişteki olayların şeyleştirilmiş durumlarından kurtarılmasının ancak, geçmişin yeniden inşasında çok önemli bir konuma sahip olan bellek aracılığıyla ve geçmişin ütopyik onarımının da Mesihçi bir kefaretle/kurtuluş hareketiyle mümkün olabileceğini düşünür. Burada Benjamin, hakikat değeri taşıyan tanıklığı ya da deneyimi geçmişin kurtarıcı bir boyutuna yerleştirerek çekilen acıları telafi etme kapasitesini, antipozitivist tarihin Mesihçi görevi olarak görür (Sarlo, 2005/2012:24-37).

Benjamin, pozitivist doğalcı yaklaşıma sahip olan tarihsel evrimciliği, “olayların sıralanışı konusundaki, yasaları keşfetme projesinin tarihyazımının doğa bilimlerine benzetilmesinin aldığı tek, hele de en incelikli biçim olmadığını” (Benjamin akt. Löwy, 2001/2007:83) öne sürerek eleştirir. Çünkü, tarihin doğa bilimlerine indirgenmesi ve tekniğin bir fetiş haline gelmesi, Benjamin’in felaketler yığını olarak gördüğü şeylerin, ilerlemeci ideolojiye bağlı egemenler/ezenler tarafından modernlik ve ilerleme şeklinde görülmesine neden olmuştur. Bu nedenle, Benjamin, ilerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan bir tarih anlayışı ortaya koyarak, ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde aramıştır. Bunun için, Dosse’nin (2008:126) de

belirttiği gibi, “olayların yorumuna, yani anlamlarının ışığa çıkarılmasına yönelik yorumsal bir modeli, bilimci modelin yerine öneren” Benjamin, mekanik nedensellik modelinin karşısına, kendi açık tarih anlayışını çıkarmıştır.

Açık tarih anlayışı ya da Gülenç ve Kulak’ın (2011) deyişiyle, iki seçenekli bir tarih anlayışı, Benjamin’in tarih anlayışını nitelemektedir. Kendi kendine açılım gösteren bir tarih anlayışının karşısında konumlandırılan iki seçenekli tarih anlayışında, süregelen tarihin yine aynı şekilde devam etmesi ya da kesintiye uğraması ancak öznelerin göstereceği eylemlere bağlıdır. Bundan çıkan sonuç, Benjamin’in tarih anlayışında doğal ve toplumsal hiçbir nedenselliğe yer olmadığıdır. Dolayısıyla, tarihsel hareket Benjamin tarafından nedensellik bakımından değil, insanın devrimci öznellik biçimini imleyen, nihai bir amacı olmayan ereksellik bakımından açıklanır. Buna göre, insan içinde bulunduğu koşulları değiştirebilme gücüne sahiptir. Benjamin için, ezilen topluluklar kırılmanın erekselliğini taşırlar, ancak bu ereğin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi tamamen insanların eylemlerine bağlıdır, bir zorunluluk içermez, ucu açıktır. Ezilen sınıflar tarafından tarihsel sürekliliğin kesintiye ya da kırılmaya uğratılmasıyla ortaya çıkacak olan ütopya, gerçek olağanüstü hali yaratan devrimci bir hamledir. Bu noktada ütopya, Benjamin tarafından nihai ve kaçınılmaz bir son olarak görülmez, bir başka tarih için (Gülenç ve Kulak, 2011:92-95), sadece ezilenlerin geleneğinin Mesihçi bir kefarete ya da kurtuluş hareketiyle gerçekleşecek olan ütopyik bir onarımı olarak görülür. Nitekim, Benjamin için, şimdiki zaman geçmişin izlerini ya da güncelliğini taşımasına karşın, her iki zaman dilimi arasındaki ilişki bir ardışıklık içerip zorunluluk barındırmaz. Söz konusu ilişki, ilerlemeci ve determinist tarih anlayışlarının karşısında konumlanan, ucu açık, olumsuzluk ve olanaklılık içeren bir ilişkidir.

Çizgisel-ilerlemeci-determinist tarih anlayışlarının tersine, Benjamin (1937/2007:45), “nesnesini salt olgusalıklar yumağında biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini” savunur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini belirtir. Bu noktada, Benjamin, yüzü olgular yığına dönük, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olan montajı koyar. “Tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak gördüğü montajı, hem deneyimi örseleyen hem de bütünselleştirici olan tarihselci yöntemin karşısına yerleştiren Benjamin, hikayenin karşısına imgeleri koyarak, tarihyazımının odağını tarihselci formlardan, deneyimi aktarmak için homojen ve boş zamana ihtiyacı olmayan montaja kaydırmaya çalışır” (Osborne, 1995:115-116). Montaj tekniğinin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, “geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla” (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür.

Benjamin’in, montaj yöntemi ile paralellik içinde düşünülebilecek alıntılama tekniğinin güncel politik bağlamdaki ifadesi, geçmişten devrimci bir eylem imkanının sökü� çıkarılması olarak anlaşılmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, alıntılama, geçmişteki örtük bir fantazmagoryanın şimdinin zamanında okunmasıdır. Alıntılama, şimdinin zamanında gerçekleşecek olan yeni bir politik eylem adına, geçmişin imgesindeki kilidin tekil olarak kırılması gerçekleşir. Ancak, Benjamin’e göre alıntılama, geçmişin nasıl olduysa öyle anlaşılmaya çalışılması değildir, çünkü daha önce gördüğümüz gibi Benjamin

açısından bu imkansızdır. Bu nedenle, Benjamin’de alıntılama, geçmişin bir bağlamının şimdinin zamanında gerçekleşecek olan devrimci bir an için uyarlanması anlamına gelir (Kardeş, 2009:518).

Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. Benjamin’in tarih anlayışına uygun düşen “tarihyazıcılığında geçmiş, bellek olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir” (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Gülenç’in (2011:152) de belirttiği gibi bu teknik, törpülenmiş geçmişin sivri taraflarını, şimdiki zamanın tininde yeniden kurar. Söylenmemiş olan, geçmişin tozlu raflarında saklı tutulan, tarihçinin yorumu aracılığıyla açığa çıkarılır. Böylelikle, ezilenlere tarih sahnesinde pay tanınır.

Bu noktada, Erdağı ve Dinçer (2007:23), Benjamin’in ezilenlerin kendi tarihlerinde gizlenen ve hakim sınıflarca da bastırılan günlük deneyimlerindeki devrimci dinamikleri/inci tanelerini gözler önüne sermeye ve bunun epistemolojik temelini kurmaya çalışmasını, onun tarihyazımına en büyük katkısı olarak görür.

Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı (2007:19-21) ise, Benjaminci tarihyazımının hissettiren bir tarihyazımı olduğunu vurgulayarak, onun tarzının şiirsel düşünülmüş ve aktarılmış tarihsel içeriklerle dolu olduğunu, fetiş olmayan, tarihsel aktörlerle bir özdeşleşmeye girmeyen, bir teori içinden kavramlarla anlatmayıp gösteren, güncelleyen, çizgisel-ilerlemeci olmayıp şimdikiyi, anı, günü öne çıkararak bir zaman algısı sunan bir tarihyazımı olduğunu belirtir. Geçmiş, şimdi ve gelecek çizgiselliğini kıran bir sıçramayla şimdikiyi öne çıkararak bu tarihyazımında, içinde yaşanan bugün, zamanın içinden geçen

geçmiş ve gelecek arasındaki bir zincir şeklinde değil, geçmişin kayıplarına can veren kristal bir zaman ya da monad olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak, Nazilerin güçlendiği iki dünya savaşı arasındaki dönemde çalışmalarını veren ve Hitler-Stalin paktının devam ettiği 1940 yılında kendi eliyle yaşamına son veren Benjamin'in, "duraklardan değil, uğraklardan oluşan yaşamındaki" (Doğan, 2007:111) melankoli ve karamsarlık eserlerine de yansımıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı yıkımlar ve savaşın hemen ardından teknik bilginin özellikle savaş, savunma ve propagandaya yönelik alanlarda hızlı bir şekilde ilerleyişi, insanlığın moral, ruhsal ve yaşantı bütünlüğünü parçalamış, felaketler getirmiştir. İçinde yaşadığı çağın tüm acılarını hissedip taşıyan Benjamin, farklı bir üsluba sahip olması ve düşüncelerinin teoloji ve Marksizm gibi birbirine karşıt olarak konumlandırılan iki düşünce akımından etkilenmesi nedeniyle, yorumcuları arasında onun tam olarak ne söylemek istediğine ilişkin bir uzlaşma bulunmamaktadır.

Benjamin'in belirli bir akıma dahil olmadığını vurgulayan Adorno (1950/2012:77), onun çalışmalarına ilişkin olarak, en küçük detaylarda gerçeğin büyük içeriğini aradığını belirtir. Bunun yanı sıra Adorno, özellikle Rolf Tiedemann'ın, Benjamin'in felsefi incelemelerine ilişkin çalışmasının, onunla ilgili her çalışmaya temel oluşturduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, Tiedemann, ütopya kavramının, Benjamin'in bütün teorisinin merkezini oluşturduğunu öne sürerek, onun çalışmalarının bölük-pörçük ve anlaşılmaz olduğuna ilişkin iddiaların önünü keser. Böylece, Benjamin'in düşünce sisteminin birliğini, bütünlüğünü ve yapılandırıcı gücünü ortaya koyar.

Benjamin'in belirli bir akıma dahil olmadığını öne süren Adorno gibi, Löwy (2001/2007) de, onun özgün ve sınıflandırılmaz olduğunu ve çalışmalarının daima güncelliğini koruduğunu vurgular. Bununla birlikte, tamamlanmamış, parçalı, kimi zaman

kapalı ve çoğunlukla anakronik olan Benjamin'in düşüncesinin, modern ya da postmodern olmadığını düşünen Löwy (2001/2007:4), onun düşüncesinin "kapitalizm öncesine ait kültürel ve tarihsel referanslardan esinlenen (kapitalist/sınai) modernitenin modern bir eleştirisini teşkil ettiğini" ileri sürer.

Beiner (1984/2013) ise, *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerin hem yazınsal bir metin olarak hem de tarihsel bir belge olarak yansıma değerine sahip olduğuna dikkat çeker. Nitekim, Benjamin'in, Fransa'daki bir toplama kampından serbest bırakılmasından hemen sonra kaleme aldığı *Tarih Kavramı Üzerine* tezleri, Jürgen Habermas (akt. Beiner, 1984/2013:615), "Yahudi ruhunun en etkili tanıklıklarından biri" olarak değerlendirir. Hannah Arendt (akt. Beiner, 1984/2013:615) ise, "tezlerin kutsal bir emanet gibi Lizbon'dan New York'a uzanan ortaya çıkış hikâyesini anlatarak, tezlerin, Lizbon'da kendilerini Nazi istilası altındaki Avrupa'dan uzaklara götürecek olan gemiyi bekleyen bir grup mülteci arasında nasıl yüksek sesle okunduğunu" vurgular.

Çalışmaları üzerine, bu derece çok tartışılıp polemik oluşturulan nadir düşünürlerden biri olan Benjamin, hiç şüphesiz bu ilgiyi, tarihe ilişkin söylem ve saptamalarının günümüzde de hala güncelliğini korumuş olmasına borçludur. "Tarihte görünen karşısında görünmeyenin, devamlılık karşısında kesintinin, galip karşısında mağlubun okunmasını yapan" (Kardeş, 2009:526) Benjamin, tarihi tamamen insan eylemlerine bağlı bir olanaklar alanı olarak bize sunar. Benjamin'in tarih anlayışı, insanın içinde bulunduğu her türlü adaletsizlik ve çarpıklıklara ilişkin bir edilgenlik içinde bulunmayıp, hemen şimdi, şu anda, şimdi'nin zamanında harekete geçmesi yönünde adeta bir manifesto oluşturur. Bu noktada, Benjaminci tarih kavrayışını, Gandler (2007:178) bize çok güzel bir şekilde aşağıdaki gibi özetler:

Ekonomik ve sosyal biçim açısından yozlaşmış olan bu toplumda çok kolay yozlaşabilen bellek, zaman olarak adlandırdığımız zalim mekanizmada bir çatlak bulur. Sadece, geçmiş adımı

verdiğimiz şeyin içinde saklı olan bu dehşetin karşısında gözlerini kapamayanların gördüğü bu ince çatlakta birkaç dakika boyunca, sonsuzluk kadar uzun gelen anlar, belleğin yok olmuş ve unutulmaya mahkûm edilmiş olan şeyleri tekrar meydana çıkarmasına izin veren bir özgürlük alanı açılır.



SONUÇ

18. yüzyıl Aydınlanma dönemi tarihçileri, geçmişi ilerleme idesine göre yorumlamışlardır. Bu ide, insanlığın aklın egemenliğinde ve rehberliğinde hem maddi hem de manevi bakımdan daha iyiye doğru yol aldığını imlemektedir. “18. Yüzyıl Aydınlanma dönemi tarih felsefesinin temel niteliği olarak görülen iyimserlik ve buna eşlik eden ilerleme öğretisi, 19. yüzyıl tarihsel düşüncesi tarafından da kabul edilmiştir” (White, 1991/2008:72). Söz konusu düşünce, 19. yüzyılda, başta ABD ve Almanya olmak üzere çeşitli ulus devletlerinin Aydınlanma’nın iyimser öngörülerini benimseyip geleceğin ulusları olmaya yazgılı olduklarını ilan etmeleriyle birlikte, sınırları daha da tanımlanmış bir şekilde geçerliliğini korumuştur. Bunun yanı sıra, bilindiği gibi 19. yüzyıl, Avrupa kıtasında milliyetçiliğin gelişiminin doruğa çıktığı bir yüzyıldır da. Bu yüzyılda, tarihçilik adeta, “ulus devletlerin büyük anlatısını yapmak için görevlendirilmiş bir esnaf cemaatidir” (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:23). Dolayısıyla bu yüzyılda, ulusal tarihlerin yazılması, popüler bir ulusal kimlik yaratmanın en etkili yollarından biri olarak görülmektedir. İşte bunun gibi pratik amaçlara yönelik tarihsel araştırma biçimlerine, Aydınlanma’nın akılcılığına ve ilerleme idesine 19. yüzyılın başlarında sert tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu tepkiler ilk olarak Almanya’da ortaya çıkmasına karşın, çok kısa bir sürede bütün Batı dünyasına da yayılmıştır (Tosh, 1984/1997:3-14).

Söz konusu tepkilerin kısa bir sürede pek çok ülkeye yayılmasının nedeni, 19. yüzyılın tarih alanında genel dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyıl olmasındandır. Bu dönüşümlerden en önemlisi, tarihsel-toplumsal olayların ve doğa olaylarının açıklanmasının mantıksal olarak birbirinden farklı girişimler olduğu düşüncesine yöneliktir (Skinner, 1985/2013).

Bilindiği gibi, 19. yüzyıla kadar tarih alanında, sadece siyasi olgulara yönelerek savaşların ne zaman, nerede ve kimler arasında yapıldığına –krallar tarihine- ilişkin tek boyutlu, tek bir etkeninin belirleyiciliği altında araştırmalar yapılmıştır (Carr ve Fontana, 1980/1992:37). Bunun yanı sıra, “19. yüzyıl güvenilir, nesnel bilginin tek tedarikçisi olma prestijini bilim kategorisine yüklemiş, doğa bilimlerini de bilimin biricik timsali saymıştır” (Snow, 1993/2005:51). Bilimin kahraman olduğu çağda sayabilmek, ölçebilmek ve hesaplayabilmek, diğer bir ifadeyle nicelleştirebilmek bilim adını almanın kriteri kabul edilerek, tek gerçek, tek bilim, tek yöntem şeklinde tektipleştirici ve hegemonyacı bir söylemle insan ve toplum bilimlerinin bilim sayılabilmesi için, doğa bilimlerinin kullandığı yöntemi kullanması gerektiği dikte edilmiştir. İşte bu noktada, tarih bilimi de söz konusu diktenin etkisi altındadır. Pozitivizme göre tarih nesnel bir şeydir, “devlet kayıt bürosundan, yerel kiliselere kadar milyonlarca arşivde kaydedilmiştir. Tarihçinin görevi ise, bunları yazıya dökmekten ibarettir” (Jones, 1972/2007:331).

Pozitivist anlayışın bu hegemonyacı diktesi, hem bir bilim adamı hem de başarılı bir roman yazarı olan Snow (1993/2005) tarafından, 1959 yılında Rede konferansında sunduğu ‘iki kültür ve bilimsel devrim’ adını taşıyan konuşmasında farklı bir açıdan dile getirilmiştir. Edebi entelektüeller (beşeri bilimler) ve doğa bilimcilerinin (fen bilimleri) bölünmüş iki ayrı kültür olduğunu ve doğa bilimcilerinin edebi entelektüellerden üstün tutulduğunu, bilim denildiğinde daima fizik veya doğa bilimlerine göndermede bulunulduğunu vurgulayan Snow, İngilizlerin kendine özgü eğitim ve toplum yapısının iki kültür sorununu şiddetlendirdiğini söylese de, bu sorunun aslında bütün Batı’nın sorunu olduğuna dikkat çekmektedir. Batı toplumunda düşünsel hayatın iki zıt kutba ayrıldığını ve bu kutuplar arasında karşılıklı bir anlama uçurumu, hatta bir düşmanlık ve hazzetmeme hali olduğunu belirten Snow, bu kutuplaşmayı hem tek tek insanlar hem de

tüm insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olarak değerlendirmektedir (Snow, 1993/2005:95-101).

Kültürler arasındaki bu bölünmenin, ileri sanayi toplumunun bünyesi gereği meydana geldiğini öne süren Snow için, bilimin üretime uygulanmasına yönelik kapsamlı sürecin ilk aşamasını, 18. yüzyıl sonundaki Sanayi Devrimi oluşturmaktadır. Snow'a (1993/2005:80) göre, "büyük bir ülkeyi bütünüyle sanayileştirme işi için tek gereken şey, yeterli sayıda bilim adamı, mühendis ve teknisyen yetiştirme iradesidir." Sanayileşmenin en önemli engeli olarak ileri toplumların yönetici elitleri arasında bilimsel eğitimin eksik olmasını gören Snow, iki kültür arasındaki bölünmüşlüğü örneklemeye çalışırken, beşeri bilimler alanındaki insanların Termodinamiğin İkinci Yasası'nı bilmediklerinden söz eder. Bununla birlikte, fizikçilerin de Shakespeare'in oyunlarına ya da Dickens'ın eserlerine ilişkin hiçbir şey söyleyemediklerini belirtir. İnsanların sadece kendi uzmanlık alanlarına ait dili kullanmaları ve kendi uzmanlık alanlarının dışında kalan bilgi alanlarına uzak kalmaları, Snow tarafından yukarıdaki örnekte verilen durumun nedeni olarak görülmektedir.

Bu sorunu aşmak için öncelikle toplumdaki eğitim sistemine büyük görev düştüğünü vurgulayan Snow, eğitimde uzmanlaşmaya -tek bir akademik beceri konusunda eğitilmiş ufak bir elit kesim yaratma- duyulan fanatik inançtan vazgeçilerek, insanın yeteneklerinin dağılımını yeterince iyi değerlendiren bir eğitim sistemi oluşturularak sadece kendi uzmanlık alanlarımızın dilini kullanma yeteneğine değil, ikidilliliğin düşünsel eşdeğerini geliştirmeyi teşvik etmeye ihtiyaç olduğuna dikkat çekmektedir.

Bilgi yapıları içinde iki kültür vardır demek, kullandıkları ve kullanmanın yararlı veya doğru olduğuna inandıkları epistemolojik önkabuller açısından araştırmacılar iki farklı, hatta iki karşıt grupta toplanma eğilimi içindedirler demektir. Snow'a göre bu iki

kültür simetrik değildir, önem veya liyakat açısından bir hiyerarşi içinde var olurlar. Ortada iki kültür olması, Snow için, anlaşılır ve haklı çıkarılabilir bir entelektüel işbölümünü yansıtmaktadır ve onun burada öncelik verdiği şey, bu bilimsel gerçeklikten kaynaklanan çekişmeyi en aza indirmektir (Lee ve Wallerstein, 2005/2007:9-10).

Bilgi yapılarımızı alttan alta desteklediği düşünülen iki kültür olduğu fikrinin, modern dünyanın yarattığı bir şey olduğunu vurgulayan Lee ve Wallerstein (2005/2007:263-265), bilgi dünyasındaki bu kaotik düzensizliği, bir bütün olarak dünya sistemindeki kaotik düzensizliğin bir parçası olarak değerlendirir. Lee ve Wallerstein, iki kültür kavramın üniversitelerde ve diğer entelektüel kurumlarda kurumsallaştığını, fen bilimlerinin, hepimizin bir parçası olduğu tarihsel sosyal sistemin, yani kapitalist dünya ekonomisinin gözünde entelektüel değer taşıyan bir hiyerarşi kurduğunu, böylece halk tarafından kabul edilme ve desteklenme mücadelesinde beşeri bilimlere karşı yavaş ama kesin bir zafer kazandığını öne sürmektedir. Bu bilgi hiyerarşisinin 1945 yılının ardından gelen dönemde doruğa ulaştığını ileri süren Lee ve Wallerstein, o dönemde bilimin, henüz telaffuz edilmemiş olan teknolojik ilerlemeler sunacakmış gibi görüldüğünü ve dünya sisteminde egemen iktidar konumunda bulunan, bilimin ilerlemesi adına büyük miktarlarda parasal yatırım yapmaya hazır olan ABD'deki bilimsel çabaların, diğer ülkelerle orantısız büyüklükte bir yer kapladığını vurgulamaktadır. Bilimde kazanılan başarıların her şeyden önce ABD'nin ekonomik ve askeri üstünlüğünü koruması için gerekli görüldüğüne dikkat çeken Lee ve Wallerstein, SSCB ile girilen ve Soğuk Savaş adıyla bilinen rekabetin, devletin bilimcileri koruması yönünde bir baskı oluşturduğunu belirtmektedir. Onlara göre, bilime verilen bu destek, daha küçük ölçekte olsa da, Sovyetler Birliği ve müttefik ülkelerinde, Batı Avrupa'da, Japonya'da ve çok daha küçük ölçülerde olmakla birlikte dünyanın geri kalan ülkelerinde de görülmekteydi.

Bu çalışmaya göre, Snow'un "iki kültür" şeklinde ifade ettiği ayrım ya da bölünmüşlük, aslında sadece farklı bilgi alanlarının bir ayrımı ya da bölünmüşlüğü değildir. White'ın da vurguladığı gibi, Batı-Avrupamerkezci medeniyetler ile Batı-Avrupamerkezci olmayan medeniyetler arasındaki bir ayrım ya da bölünmüşlüktür.

White'a göre, 19. yüzyıl Avrupa kültüründe kendilerini gerçekçi olarak sunan Pozitivistler ve Sosyal Darwinistler, kendi gerçekçiliklerini doğal süreçlerle uğraşan fizik bilimlerinin sağladığı türde bir kavrayışla tanımlasalar da, burada gerçekçi terimi dünyaya ilişkin bilimsel kavrayıştan daha başka bir şey anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, White, gerçekçilik teriminin, bilimsel yöntemin tarih, toplum ve insan doğasına yalın bir şekilde uygulanmasından daha fazla bir şeylerin söz konusu olduğunu bildiren çağrışımlara sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, 19. yüzyılın başından beri Batılı insanın kendiyile övünmesine vesile olan tarih bilincinin, Batı medeniyetinin yalnızca kendinden önce kültürler ve medeniyetlerle değil, aynı zamanda kendisinin zaman açısından çağdaşı ve mekan açısından sınırdaşı olan kültürler ve medeniyetlerle olan ilişkisini değerlendirirken yaslandığı ideolojik konumun kuramsal dayanağından başka bir şey olmayabileceği izlenimini yaratmıştır. Bu bilinç yoluyla modern, sanayileşmiş toplumun sözde üstünlüğü, geçmişe dönük olarak maddileştirilmiştir (White, 1991/2008:17-18).

White'ın burada dikkat çektiği, Batı-Avrupamerkezci kültür ile bu kültürün dışında kalan kültürlerin (Batı-Avrupamerkezci olmayan kültür), hiyerarşik bir şekilde, uygulayan ve tabi olan olmak üzere iki farklı kültür olarak birbirlerinden ayrı olmalarıdır. Batı-Avrupamerkezci kültür tarafından her yönden adeta bir kuşatılmışlık içinde bulunan Batı-Avrupamerkezci olmayan kültürlerle, Batı kendi kültürünü, ideolojisini, yaşam tarzını en gerçek, en doğru, en rasyonel kültür olarak görüp tektipleştirici, hegemonyacı ve hiyerarşik bir söylemle empoze etmektedir. Oysa ki bu durumun, Snow'un da vurguladığı

gibi, hem tek tek insanlar hem de tüm insanlık adına pratik, düşünsel ve yaratıcı bir kayıp olduğu aşıkardır.

Bu noktaya gelinmesinde elbette, 16. yüzyılda modern doğa bilimlerinin metodolojisinin temelini atan Bacon'ın, bilimi doğabilimleri örneğine göre konumlandırmasının, tarihi ise nesnesinin geçmişte yaşanmış insan eylemlerinden oluşmuş olması nedeniyle doğrudan gözleme açık olmaması ve bu nedenle tarihte doğa bilimlerindeki gibi genel-geçer genellemelere gidilemeyeceğinden, tarihi sadece bir anımsama olarak değerlendirip bilimden dışlamasının etkisi de olmuştur. Bacon doğru ve kesin olan bilimsel bilgiye ulaşmada bir alet olarak gördüğü deney yöntemini öne sürerek, olgulara ilişkin olabildiğince çok veri toplanması gerektiğini ve bu verilerden tümevarım yoluyla genellemelere ulaşılarak doğa yasalarına ulaşılabileceğini, böylece insan tarafından bütün nedenlerin bilinebilir olup doğayı kontrol altına alabilmenin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bacon'dan beri kabul edilen bu düşünce, yani sağlam-kesin bilgiye sadece empirik yöntemle ulaşılabileceği düşüncesi, 17. yüzyılda Descartes'ın ussalcılığıyla daha da perçinlenmiştir. Descartes'ın kesin-doğru bilgiye ulaşmada açık-seçikliği ölçüt olarak kabul etmesi ve böyle bir bilgiye ulaşmada *cogito* 'yu başlangıç noktası olarak kabul edip matematiği en yetkin bilgi örneği olarak görmesinin yanı sıra, Newton'un tek yasa ile evrendeki tüm hareketleri açıklaması, doğanın birtakım yasalara sahip olduğu ve bu yasaların algılarımız ışığında matematiksel olarak açıklanıp insan tarafından anlaşılır ve bilinebilir olduğu düşüncesi, sadece doğal olgularla sınırlı kalmayarak, bir akılcılık çağı olan 18. yüzyıl üzerinden daha da güçlenip geçerek 19. yüzyıla taşınmış ve özellikle Comte ile birlikte toplumsal olgulara da uygulanmıştır Böylece, 19. yüzyıl beşeri bilimlerde pozitivist yöntemin şahlandığı bir yüzyıl olmuştur. Aynı, doğada olduğu gibi toplumsal yaşamda da toplumu yöneten birtakım yasaların bulunduğu, bu yasaların

kesinlik değeri taşıyıp aynı koşullar altında aynı sonuçları doğuracağı ve bu yasaların ancak pozitivist yöntemle bilinebileceği savunularak doğa bilimleri gibi beşeri bilimler de belirlenimci bir renge bürünmüştür. İşte 19. yüzyılda Ranke, bu pozitivist kabuller altında hareket ederek tarihin bir bilim olarak konumlandırılmasını sağlamıştır.

Modern bir disiplin olarak akademik tarihi kurduğu kabul edilen Ranke, tarih araştırmaları için gerekli olan teknikleri, özellikle birincil belgesel kaynakları kullanıp yorumlama tekniğini geliştirmiştir. Arşiv çalışmalarına önem veren Ranke'ye göre, tarihçi geçmişin bütün dönemlerini, incelediği çağın insanının kimliğine bürünerek ve dünyayı onun gözlerinden görerek değerlendirmelidir. Tarihin ayrıntılı biçimde, aslına sadık kalarak yeniden kurulması düşüncesi 19. yüzyılın ortalarında tarihçiler tarafından tam anlamıyla kavranılarak uygulamaya geçirilmiştir (Tosh, 1984/1997:14-15). “Tarih çalışmalarının profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından ampirik bulgulardan –arşivlerdeki birincil kaynak ve belgeleri eleştirel bir şekilde inceleyip yorumlama- yola çıkılarak yapılması ve böylece nesnel bir tarih bilgisi elde edilerek, tarihi söylenceden uzaklaştırıp pozitif bir bilime dönüştürmek” (Iggers, 1997:25) amacıyla olan Ranke'ye göre, birincil belgelere dayanan titiz bir arşiv araştırmasıyla geçmişte olan olayların olduğu gibi nesnel bir şekilde yeniden tanımlanıp aktarılması mümkündür. Tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde gören ve söz konusu olayların tarihçi tarafından geçmişte nasıl olduysa aynı oldukları şekliyle aktarılmasının mümkün olduğunu öne süren Rankeci tarihin benimsediği, tarihin olgularının da kendine özgü birtakım yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaların bulunup saptanmasıyla geleceğe ilişkin birtakım öndeyilerde bulunabilmenin mümkün olduğunu savunan belirlenimci pozitivist bakış açısı, 19. yüzyılda tarihselci tarihyazımı, 20. yüzyılda da ise, Annales Okulu tarihyazımı tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

Hatırlanacağı gibi, 19. yüzyılda pozitivist düşünceye karşı bir tepki olarak, tarihsel-toplumsal olayların ve doğa olaylarının açıklanmasının mantıksal olarak farklı girişimler olduğu düşüncesi desteklenmektedir. Herder'in etkisiyle ilk olarak Alman Tarih Okulu ve hemen ardından tarihselci tarihyazımıyla birlikte savunulan bu düşünce, tarihsel-toplumsal olayların ele alınıp anlaşılmasında anlama yöntemini benimsemektedir. Bu noktada, tarihselci tarihyazımı, insani-toplumsal olayların açıklanmasının her zaman toplumsal olayların anlamlarını, bu olayları yaşayan aktörlerin bakış açısından keşfedip yorumlamaya ilişkin bir çabaya dikkat çekmektedir (Skinner, 1985/2013).

Tarihselci tarihyazımı, pozitivist tarih anlayışını, tarih alanını kavramada empirik yöntemlerin işe yaramayacağını, çünkü insan tarafından oluşturulmuş tinsel olgulardan meydana gelen tarih alanının doğal gerçeklik alanından tamamen farklı olduğunu, bu nedenle bu alanda anlama adı verilen özel bir yönelime ihtiyaç olduğunu öne sürerek eleştirmiştir. Örneğin, Dilthey "insani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar olmak koşuluyla, refleksif/analitik yoldan değil, anlama ve empati yoluyla sağlayabileceğimizi" (Dilthey, 1924/2011:41) savunmuştur. Dilthey için, "tin bilimleri metodolojisi açısından kavrama, anlama ve bilme amaçlı bir edim olan empati, kişinin kendisini başkasının yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini anlama yeteneğidir ve anlama yönteminin psişik dayanağını oluşturur" (Dilthey, 1924/2011:130). Dilthey'a göre dil, tinsel yaşamı ve tarihi anlamamızda en elverişli nesnelleşme türüdür. Bu nedenle, anlama yöntemi kendi merkez noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının açıklanması veya yorumlanmasında bulur. Dilthey için anlama, yaşamın sabitleşmiş görüşlerinin mevcudiyetine yöneliktir ve Dilthey (1924/2011:94) "sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görüşlerini ustalıkla anlamaya açımlama veya yorumlama" adını verir. Üst düzeyde bir anlama olan, açımlama veya yorumlamanın genel geçerliği ise,

hermeneutik yapmakla olur. “Yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlama öğretisine hermeneutik” (Dilthey, 1924/2011:115) adını veren Dilthey, hermeneutiği felsefe metinleri de dahil olmak üzere her türlü metnin açıklama kurallarının öğretisi olarak görür ve tin bilimlerinin ana yöntemi olarak hermeneutik yöntemi öne sürer. Bununla birlikte Dilthey, her tarihsel dönemi kendine özgü ve kendi içinde bir bütün olarak gördüğü için, anlamamanın sınırlı olduğunu, herhangi bir tarihsel dönemin tinselliğini tam anlamıyla anlamamızın yine de mümkün olamayacağına dikkat çeker. Çünkü, ona göre her insan kendi çağına aittir ve değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama mümkün değildir.

Görüldüğü gibi, “incelenen olay ya da olgulara tarafsız ve adeta insansız bir şekilde yaklaşılması gerektiğini savunan pozitivist düşüncenin evrensellik niteliğine” (Walsh, 1960:96) karşıt bir şekilde, tarihin ancak yorumla anlamlandırıldığını öne süren tarihselci tarihyazımı, tarihçinin ancak bu yoruma göre yaşanmış geçmişe yönelik olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurduğunu öne sürer. Sözgelimi, bu tarihyazımı geleneğine bağlı olan Carr, tarihçi tarafından geçmişte olan olayların nasıl olduysa olduğu gibi aktarımının mümkün olduğunu öne süren pozitivist tarih anlayışına sert bir şekilde karşı çıkar. Gerçeklerin ve yorumların kesinlikle birbirinden ayıramayacağını savunan Carr, yorumların da değerler tarafından belirlendiğini öne sürer. Değerler ise, tarihin kendine özgü içsel hareketleri ile şekillenir.

20. Yüzyıla geldiğimizde ise, disiplinler arası bir tarihi temsil eden Annales Okulu (Fransız Tarih Okulu) tarihyazımı karşımıza çıkar. Bu okul, tarihi, büyük adamların siyasi eylemlerinin tutarlı bir anlatısı olan olaylar tarihi şeklinde görüp, tarihçinin çalışmalarını arşivlerdeki birincil kaynak ve belgelerin eleştirel bir şekilde incelenip yorumlanmasıyla sınırladığı ve böylece adeta bir belge fetişizmine yol açtığı gerekçesiyle

pozitivist tarih anlayışını eleştirir. Pozitivist bakış açısının desteklediği dar uzmanlaşmaya karşıt olarak coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim ve antropoloji gibi disiplinlerle işbirliği yapılması gerektiğini vurgulayarak disiplinler arası bir yaklaşımı savunan Annales Okulu, ‘büyük kişiliklerin tarihi’ne karşıt olan bir tarihle, yani toplumsal tarihle ilgilenmişlerdir. “Bireysel ve hususi olayları aşma” (Skinner, 1985/2013:30) çabasında olan Annales Okulu, olaylardan oluşan geleneksel anlatıma değil, sorun odaklı analitik bir tarihe odaklanarak siyasi tarihin ya da tekil siyasi aktörlerin yerine, insan faaliyetlerinin tamamına eğilen yeni bir tarih –toplumsal tarih-geçirmişlerdir. Yapısal etmenlere, tarihte sürekli olana ilgileri olan Annales Okulu, ekonomistlerden alınan ve Chaunu ve Goubert tarafından uzun dönemli değişim modellerini imleyen konjonktür terimini tarihe uygulamışlardır. Bunun yanı sıra, Annales Okulu tarihçileri, tarihte hiçbir toplum tek başına varlık göstermediğinden ve o toplumun sahip olduğu en önemli niteliklerinden pek çoğu aynı zaman dilimi içinde çok geniş bir alanda hüküm sürmüş olduğundan, geçmişteki hiçbir toplumun tek başına ele alınmaması gerektiğini savunarak tarih çalışmalarında karşılaştırmalı yöntem kullanma olanağının yolunu açmışlardır (Tosh, 1984/1997). Ancak, bu okulun en önemli katkısının, Braudel tarafından öne sürülen tarihsel zamanın çoğulluğuna ilişkin bir düşüncenin ortaya konulması olduğu söylenebilir. 19. yüzyılın diyakronik bir tarihsel zaman anlayışından kesin bir kopuşu gösteren bu düşüncede, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısı söz konusudur. Braudel (1963/1996: 26) “tarihin gelip geçici olan birey ve yapılarla değil, evrensel nitelikteki zamanın tarihini merkeze alarak tüm zamanları bütüncül olarak değerlendirmesi gerektiğini” belirtir. Ona göre, an ile yavaş akan zaman arasındaki canlı, samimi ve sonsuza kadar tekrarlanan zıtlık, toplumsal gerçeğin merkezinde bulunur. Bu noktada

Braudel, insan bilimlerinin ortak metodolojisi açısından toplumsal zamanın çoğulluğuna ilişkin bir bilinç oluşturulmasını vazgeçilemez nitelikte görür (Braudel, 1969/1992:53).

Yukarıda görüldüğü gibi, tarihte metodoloji probleminde, tarihselci tarihyazımının ve Annales Okulu tarihyazımının birbirlerine karşıt bir konumda oldukları görülmektedir. Ancak, her iki tarihyazımı arasında farklılıklar olmasına karşın, birtakım benzerlikler de bulunmaktadır.

Gerek tarihselci tarihyazımı gerekse Annales Okulu tarihyazımı, Auguste Comte ekolünün pozitivist felsefesinin etkisi altında kalan tarih araştırmalarına karşıt bir tutuma sahiptirler. Her iki yaklaşım da, temelde ampirizme bir alternatif geliştirme kaygısını taşırlar. Bu alternatif tarihselci tarihyazımında anlama yöntemiyle, Annales Okulu tarihyazımında analitik-çözümleyici yöntem olarak karşımıza çıkar. Tarihselci tarihyazımı, pozitivist yöntem ve tarih anlayışına karşı çıkararak, doğa ve tarih alanlarının birbirine indirgenemez nitelikte olduğunu, bu iki alanın sadece özce birbirinden farklı olmadığını aynı zamanda birbirine karşıt özellikleri olan iki ayrı gerçeklik olduğunu vurgulayarak doğa bilimlerinin yönteminin tarih bilimi için uygun bir yöntem olmadığını dikkat çekmiş ve tarih bilimi için anlama yöntemini öne sürmüştür. Benzer şekilde Annales Okulu tarihyazımı da, tarih biliminin soyutlamalara, yasalara indirgenemeyeceğini, sadece olguları toplayarak tarih araştırmalarının katıksız tarihsel gerçekle sınırlanamayacağını vurgulayarak, tarihçinin ele aldığı tarihsel olguyu öncelikle pozitif bir veri olarak değil, tarihçinin kendi etkin kurgulama çabasının bir ürünü olarak görmesini sağlayacak bir bilinç oluşturması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Sözgelimi, tarih alanını hem genişletme hem de derinleştirme amacıyla olan Bloch'a göre, pozitivist tarihçiler bütüncül bir tarih ortaya koymak yerine, yüzeysel ve dar bir tarih çalışmasıyla kendilerini sınırlamakta ve bu tutum da tarihi adeta yoksullaştırmaktadır. Bloch, kendi

çalışmalarında zaman zaman istatistiğe başvurursa da, tarihçinin doğa bilimlerine sürekli göndermeler yaparak kendi çalışmalarında kullanabileceği birtakım reçeteler bulup çıkarmaması gerektiğini, çünkü tarihin pozitivist olmayan bir bilim olduğunu vurgular. “Tüm bilgi nesnelere, maddi bilimlerden alınmış tek tip entelektüel model dayatmak zorunda olunmadığını” (Bloch, 1949/2013:18) belirten Bloch, tarihin bilimler arasında yer alabilmesinin koşulunu, basit bir döküm yapmak yerine, akılcı bir tasnif ve giderek artan bir idrak önerebilmesine dayandırır. Bloch’a göre, tarihten sahte yasalar ortaya konması beklenemez, zaten rastlantının tarihsel süreçte durmadan devreye girmesi bunu imkansızlaştırır. Ona göre, geçerli tarih, akılcılığın ve idrakın içine nüfuz edebilen bir tarihtir, dolayısıyla tarihin bilimselliğini belirleyen konusu değil, tarihçinin ilerleyişi ve metodudur.

Öte yandan, Bloch kendisini tanımlarken, çağının çocuğu olduğunu vurgular. Diğer bir deyişle, ona göre, her dönemin tarihçilerinin bağlandıkları genel düşünce momentumu, bir çağın zihinsel atmosferidir. Annales Okulu temsilcilerinden Bloch’a ait olan bu vurgu, tarihselci tarihyazımının benimsediği zamanın ruhu (*zeitgeist*) anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Ancak, idrake doğru bu yürüyüşte, tarihin konusunun ayrılmaz parçasını zaman oluşturduğu için, Bloch için tarih, ilerleyen, hareket halinde olan bir bilimdir ve tarihin bir bilim olarak kalabilmesi için, diğer bilimlerden çok daha fazla hareket etmesi ilerlemesi gerekmektedir. Çünkü, Bloch’a (1949/2013:100) göre, “geçmişin bilgisi durmadan dönüşen ve mükemmelleşen, ilerleme halinde bir şeydir.”

Ayrıca, Bloch, tarih ile sosyolojiyi birbirine karıştırmamaya özen göstererek ilkelerin katılığını reddeder ve Durkheimci sosyolojinin zamanı umursamadığını vurgular. Başta, sosyoloji olmak üzere tarihin diğer beşeri ve sosyal bilimlerle bir diyalog, bir alışveriş içinde olması gerektiğini ifade etmekle birlikte, Bloch, tarih ile sosyolojinin

kesinlikle birbirine karıştırılmaması gerektiğini de belirtir. Bu noktada, tarihi indirgeyici her türlü uygulama ve metodu reddederek, tarihçinin, sosyolog ve iktisatçıdan farkını ortaya koymaya çalışır. Benzer şekilde, tarihselci tarihyazımının temsilcilerinden olan Carr da, aynı Bloch gibi, tarihin sosyoloji alanına indirgenmesine karşı çıkar. Carr'a göre, tarihin topluma yönelmesiyle birlikte bazı tarihçiler her tarihsel olguyu istatistiğe başvurarak açıklamışlar ve tarih alanını aşırı maddeci bir şekilde büründürmüşlerdir.

Nitekim, bu düşüncesini Carr aşağıdaki gibi ifade eder:

Tarih bilimi, toplumsal koşullara, nüfus istatistiklerine ve toplumsal sınıflara yönelmiştir. Bu eğilimin bir başka yönü de toplumbilime artan bir ilgi gösterilmekte olmasıdır; öyle ki, kimi kez tarih toplumbilimin bir dalı saymaya bile kalkılmıştır. İstatistiği her tarih incelemesinin kaynağı durumuna getiren sayısal tarih tutkusu, maddeci tarih anlayışını öyle görünüyor ki saçma aşırılıklara sürüklemektedir (Carr ve Fontana, 1980/1992:21).

Bunun yanı sıra, hem Carr hem de Bloch için tarihçi yargılayan değil, anlayan olmalıdır ve anlamak her iki tarihçi için de kesinlikle edilgen bir tavır olarak görülmemektedir. Tarihçi, tarihsel malzemedan kendi çalışması için gerekli olarak kabul ettiklerini akılcı bir şekilde seçer, ayıklar ve bir düzene koyar.

Diğer yandan, Bloch, tarihsel belgelerin ya da tanıkların, tarihçi onları sorguya çekmeyi biliyorsa konuşmaya başladıklarını belirtir. Tarihselci tarihyazımı temsilcilerinden olan Collingwood için de, her bilimsel çalışmada olduğu gibi tarihte de başat olan etken soru sorma etkinliğidir. Tarihsel uslamlamadaki her adım bir soru sormaya bağlıdır, ancak tarihçi hep aynı soruyu sormayı sürdürmemeli, her seferinde yeni bir soruyu doğru bir sırayla sormalıdır.

Ayrıca, Bloch, geleneksel tarihçilerin, her tarihsel sorunsala özel olarak hazırlanmış bir belge türünün denk düştüğü şeklindeki yaygın kanılarının bir yanlısına olduğunu öne sürer. Çünkü, ona göre beşeri olguların karmaşık olmalarından dolayı tarih

ancak çok sayıda belge ve tekniğe başvurularak yazılabilir ve bu süreçte tarihçinin işine yarayan her şey tarihsel bir tanıklık görevi görür. Aynı şekilde Collingwood için de, tarihçi, kafasında doğru soruyla geldiyse, algılanabilen tüm dünya, potansiyel olarak ve ilkece tarihçi için bir kanıttır ve ancak tarihçi onu kullanabildiği ölçüde gerçek kanıt haline dönüşür. Buna karşın, tarihçi doğru tarihsel bilgiye yaklaşmadıkça onu kullanamaz. Diğer bir ifadeyle, kanıt, ancak tarihçi ona tarihsel olarak baktığı zaman kanıttır. Aksi takdirde, salt algılanmış bir olgudur, tarihsel olarak dilsizdir.

Tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı bazı noktalarda birbirleriyle benzerlik gösterse de, tarihselci tarihyazımının, Annales Okulu'nun çalışmalarının odak noktasını oluşturan tümel tarihle ve uzun dönemle ilgilenmedikleri aşikardır. Tarihselci tarihyazımı olaya yönelikken, Annales Okulu tarihyazımı yapıya yöneliktir. Antik Yunandan beri süregelen tarih anlayışının bir çeşit uzantısı olan, “birincil dokümanter bilginin toplanılarak olayların anlatısı şeklinde karşımıza çıkan 19. yüzyıldaki geleneksel tarihyazımının tersine, Annales Okulu yapılar ve olaylar arasındaki nedensel ilişkileri belirlemeye yönelik daha kuramsal bir tutuma sahip olarak bölgesel ya da uluslarüstü bir tarihyazımını benimsemiştir” (Sönmez, 2010:94). Diğer bir ifadeyle, tarihselci tarihyazımının çalışmaları anlatıya dayalı ve olay yönelimliken, Annales Okulu tarihyazımı sosyal bilim yönelimli, sorun odaklı, açıklayıcı, analitik-çözümleyici bir yönelimi benimseyerek kralların tarihinden, halkın tarihine; siyasi olay tarihinden, toplumsal tarihe odaklanmıştır (Malhut, 2011:206). Söz konusu tarihyazımları arasındaki belki de en büyük fark, her iki tarihyazımının tarihsel zaman anlayışlarında karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, olayların zaman içinde sürekli olarak birbirini izlediği düşüncesi ile tarihsel zamanın çoğulluğu düşüncesi birbiriyle tamamen karşıtlık içindedir. Braudel'in zamanda görecelik düşüncesi, 19. yüzyılın tek boyutlu ard arda gelen (art

zamanlı/diyakronik zaman) çizgisel bir tarihsel zaman anlayışının tersine, üç farklı tarih türüne karşılık gelen üç farklı zaman algısını imler ve onun bu düşüncesi, 19. yüzyıl tarihçiliğinin geleneksel biçimlerinden tam anlamıyla bir kopuşu ifade eder

Görüldüğü gibi, birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olan tarihselci tarihyazımı ve Annales Okulu tarihyazımı, tarihte metodoloji sorununa yönelik çok çeşitli katkılar sağlayarak tarih alanını zenginleştirmişlerdir. Bununla birlikte, gerek tarihselci tarihyazımı gerek Annales Okulu tarihyazımı farklı açılardan eleştirilmiştir.

Nitekim, Annales Okulu tarihyazımına en büyük eleştiri, tüm tarih çalışmalarının aslında birer anlatı olduğunu öne süren Fransız felsefeci ve yorumbilimci Paul Ricoeur'den gelmiştir. Paul Ricoeur, olay tarihçiliğine ilişkin olumsuz bir tutuma sahip olduğundan dolayı tarihin anlatı özelliğine karşı çıkan Annales Okulu'nu, anlatının gerilemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve Annales Okulu'nun olaysal tarihi bertaraf etmek için savunduğu uzun sürenin de, aslında anlatıya özgü zamansallıktan doğduğunu belirterek, uzun sürenin de en az kısa süre kadar olaysı bir özellik barındırdığını öne sürmüştür. Bu iddiasını, Annales Okulu tarihçileri tarafından olay kavramının belirsiz bir biçimde kullanıldığını göstererek kanıtlamaya çalışan Ricoeur, tarihin anlatsal yorumu ile bağdaştırmadıkları için olaysal olmayan tarihi savunan Annales Okulu'na karşı, daha geliştirilmiş bir tarihsel olayörgüsü kavramı ortaya koyarak, olaysal olmayan tarihin bile aslında bir anlatı olduğunu öne sürmüştür (Ricoeur, 1983/2009:232).

Zaman ve anlatı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu düşünen Ricoeur'e (2002/2008:89) göre, "anlatı, yaşamın zamansallığını ortaya çıkaran evrensel olarak yaygın bir söylem sınıfını oluşturur." Hem insanın kendi iç yaşamıyla hem de ortaklaşa yaşamla ilgili olan belleğin bildirici biçiminin, anlatı yoluyla kurulduğunu savunan Ricoeur, tarihyazımının anlatsal söyleme bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, tarihin eninde sonunda

anlatısal olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihin tarihsel olma özelliği anlatısal söylemle olan bağından kaynaklanır. Tarihin, “indirgenemez bir biçimde anlatısal karakter” taşıdığını düşünen Ricoeur (1981:275) için, zamanın biçimlendiricisi ya da düzenleyicisi olan anlatı, zamanı ortaya çıkarmak gibi önemli bir özelliğe sahip olduğundan, anlatılan/öykülenen zaman, kozmolojik zamanı ve fenomenolojik zamanı birbirine bağlayan adeta bir köprü işlevi görür.

Tarihselci tarihyazımı ise, Alman düşünür Walter Benjamin tarafından bu tarihyazımının kullandığı empati yönteminin, galip gelenlerle özdeşim kurmaya yaradığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Benjamin tarihi, ezenler/sömürenler ile ezilenler/sömürülenler arasında var olan sürekli bir mücadele olarak gördüğünden, geçmişteki olayların gerçek imgesini ele geçirmek yerine, galip gelenlerle bir duygudaşlık kurup, onların safhından, onların bakış açısından geçmişteki olayları bir öncelik sonralık ilişkisine göre sıralamakla yetindiği gerekçesiyle tarihselci tarihyazımını eleştirmiştir.

Çizgisel- ilerlemeci ve bütünleştirici tarih anlayışlarına karşı çıkan Benjamin (1937/2007:45), “nesnesini salt olgusalıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümden elde edilen bir tarih bilimini” savunmuştur. Bu örgünün, salt nedensel bir bağ ile eş tutulmaması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, söz konusu örgünün tamamen diyalektik olduğunu ve güncel tarih akışının bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabileceğini vurgular. Bu noktada, ilerlemeci, bütünselleştirici, evrenselci olup deneyimi örseleyen tarihselci yöntemin karşısına, tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak montajı yerleştiren Benjamin, maddeci tarihyazımının ilerleme düşüncesine dayanmamasını, onu diğer tarih anlayış ve tarihyazımlarından ayıran en önemli fark olarak görür. İlerleme ideolojisini aşan ve evrime karşı olan tarih anlayışını montaj yöntemine dayandırarak,

ilerlemeyi zamanın akışının sürekliliğinde değil, bu akışın kesintilerinde arar. Montaj yönteminin tarihe uygulanması ise, şimdinin zamanında ve bugünün tehlikesi altında gerçekleşecek olan bir algıyla, geçmişteki bugüne benzeyen bir anın, “geçmişin enkazı altındaki gözden çıkarılmış ve eskitilmiş biçim ve yaşantılardan kopartılıp, alıntılanmasıyla” (Özbek, 2000:75), diğer bir ifadeyle, hatırlanmasıyla mümkündür. Bu yöntemle, “geçmiş, bellek olarak, tarihinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayalı yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir” (Abensour akt. Gülenç, 2011:152). Bu uyanış tekniğiyle, Benjamin için, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeylerin kurtarılması gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, binlerce yıldır egemen sınıflar tarafından ezilen ya da görmezden gelinen sınıfların hem geçmişte hem de şimdi’de kurtuluş ve özgürlüğe kavuşmalarının yolu açılır.

Görüldüğü gibi, tarihte nedensellik ilkesine ilişkin farklı perspektiflerin öne sürdükleri tüm görüşler, tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmesine karşın, tarihin bir bilim olup olmadığı tartışması geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen devam etmektedir. Bu noktada, tarihin de diğer bilimler gibi bir bilim olduğunu kabul eden bu çalışma, Çevik’in (2014:15) de belirttiği gibi, “sosyal olayların bilmediğimiz ve hiçbir zaman da bilemeyeceğimiz bir şekilde ve bir nedenle cereyan etmesi mümkün olduğundan, tarihi olayların doğadaki gibi bir neden-sonuç formatı içinde anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmasının çok zorlanmış bir bakış açısı” olduğunu düşünmektedir. Çünkü, tarihsel süreçte ortaya çıkan olaylar insan eylemleridir ve insanlar da aynı doğada ortaya çıkan olgular ya da olaylarda görüldüğü gibi nedensiz eylemde bulunmasalar da, doğada her defasında aynı nedenler aynı sonuçları doğururken, insanın iradi eylemlerinden oluşan tarihsel yaşamda böyle bir şey söz konusu değildir. Aşkın’ın

(2015:38) da belirttiği gibi, “tarih olaylarında rastlantıyla örülü iradi yönelim vardır ve bu iradi görünüm, özelliğini öznesinin karakterinden almaktadır.” Dolayısıyla, tarih alanındaki nedensellik, insanın amaçlı istemesiyle belirlenen bir nedenselliktir ve bu nedenle bir defalık oluşların görüldüğü tekillikler alanı olan tarihte aynı nedenler her zaman aynı sonuçları doğurmazlar. Bu bağlamda, tarihin olumsuzluğu ifadesinden, tarihin nedensiz bir olaylar dizisi olduğunu anlamamak gerektiği gibi, tarihsel zorunluluk ifadesinden de, olayların öyle olmasının her zaman zorunlu olduğunu değil, belirli bir tarihsel dönemin koşulları içinde belirli nedenlere dayalı olarak bir olayın ortaya çıktığını anlamak gerekir (Özkan, 2013:128).

İnsan bilimlerini belirsizin bilimleri, doğa bilimlerini de kesin bilimler olarak adlandırıp, bunların birbirine göre göreceli olan konumlarını incelediği çalışmasında Moles (1990/2012:321-322), insan bilimlerinin, belirsiz olgularla ve muğlak kavramlarla karşı karşıya olduğunu ve bu nedenle belirsizin ve olası olanın mantığını ve epistemolojisini geliştirmek zorunda olduklarını belirtir. Bu durum, belirsizin bilimlerinin rastlantısal, değişken, dış hatlarında belirsiz ve karmaşık olan ve insanın mücadele etmek durumunda olduğu günlük evrenin dokusunu oluşturan olgulara yaklaşmak bakımından, kesin bilimler karşısında aslında daha iyi donatılmış bir durumda olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan, belirsizin bilimlerinin kesin bilimlerden daha ileri bir durumda olduklarını öne süren Moles, belirsizin bilimlerini dünyanın zenginliğini karşılamak için gerekli olan akıl yürütme biçimlerini ve araçlarını sağlayabilecek bir konumda görür.

Egemenliği altında yaşadığımız epistemolojinin üreticisi olarak bilimsel düşünceyi gören Moles, bu düşüncenin dirençli, hareketsiz ve birbirinden ayrılabilir obje anlayışından doğduğunu ve aslında günlük pratiğinde pek çok bozulmalara ve zayıflıklara maruz kaldığını öne sürer. Buna rağmen, totalleştirici bir sistem gibi kendini dayatan

bilimsel düşüncenin savunduğu kesinliğin dinamik mitosunu izleyerek ve operatör insanı şeyleştirerek, doğa bilimlerinin sağladığı modeli kopya etmek isteyen belirsizin bilimlerinin bu yönelimini, zihnin bir strateji hatası olarak değerlendiren Moles, belirsizin bilimlerinin kendi alanları ve kendine özgü yasaları olduğundan, kendilerine uygun bir metodoloji ortaya koymaları gerektiğine dikkat çeker. Çünkü, konuları belirsiz olandan, nitel olandan, zayıf korelasyonlardan, rakamlar yerine biçimlerden oluşan insan bilimlerinde, pragmatik belirlenemezlik ilkeleri olduğunu, belirsiz öze özgü mantığın, kesin olandan çok, olası olanın mantığına daha yakın olduğunu belirten Moles, bu noktada muğlak olanın düşüncesinin, düşüncede de muğlaklık anlamına gelmediğini özellikle vurgular (Moles, 1990/2012: 322-335).

Bu bağlamda, tarihte nedensellik denildiğinde kabul edilmesi gereken, Tosh'un (1984/1997:114) da belirttiği gibi, "nedenselliğin her zaman birden çok unsur ve birden çok katman içerdiği" İnsan deneyiminin farklı alanları sürekli iç içe geçtiğinden, tarihte nedensellik hem duruma ve kökene bağlı nedenleri hem de doğrudan ve anlık nedenleri kapsar. Nedenler envanterini genişletmek ve bu nedenleri belli bir hiyerarşik düzene koymak, belli bir olayın tarihsel olarak kavranma sürecini ilerletir. Bunun yanı sıra, tarihyazıcılığında kullanılan üç temel teknik betimleme, anlatı ve çözümlemedir. 19. yüzyılın büyük akademik tarihçilerinin karakteristik tarzı olan anlatı tekniği, bu tür bir araştırma modeline uygun değildir. Çünkü, anlatı tekniğinde bir olayın nedeni son derece basitleştirilmiş bir biçimde ele alınır. Bu teknikte, aynı anda ancak iki ya da üç süreç birden yansıtılabildiği için sadece birkaç neden veya sonuç gözler önüne serilebilir. Ayrıca, bunlar en önemli nedenler veya sonuçlar olmayacağı gibi, uzun vadeli yapısal faktörlerle değil, olayların günlük ardışıklığıyla ilişkilidir. Sözgelimi, B olayının A olayından sonra gelmesi, A olayının B olayına neden olduğunu göstermez. Olaylar zaman içinde kronolojik

olarak doğru bir şekilde sıralanır, ancak bu sıralama olaylar arasındaki ilişkinin de doğru bir şekilde aktarıldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, anlatı tekniğindeki bu kronolojik sıralama, olayların böyle gerçekleştiği izlenimini verebilir. Bu geleneksel teknik, tarihsel açıklamaya ilişkin her türlü sistemli çabayı ciddi biçimde sınırlar. Tarihte nedenselliğin çok yönlü yapısı, anlatıyı bir kenara bırakıp nedenlerin ve sonuçların sistemli bir biçimde değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Nedenlerin tek tek değerlendirilmesi ve sonuçların ortaya çıkarılması ise, ileri düzeyde bir çözümleme becerisini gerektirir. İşte, bu noktada anlatı tekniği yeterli gelmemektedir, tarihi kavramaya ilişkin başlıca ilerlemeler genellikle çözümleyici tarihyazıcılığı sayesinde gerçekleşmiştir. Nitekim, 20. yüzyıla gelindiğinde, tarihyazımında anlatı tekniğinin hakimiyetinin giderek azaldığı ve günümüzde tarihyazıcılığının artık çok daha analitik olduğu görülmektedir (Tosh, 1984/1997:114-116).

Bunun yanı sıra, günümüzde tarih araştırmalarının kapsamının çok genişlemiş olduğu da göze çarpmaktadır. Tarihin temel direğinin siyaset tarihi olduğuna ilişkin öne sürülen geleneksel iddia, oldukça zayıflamıştır. Nitekim, Tosh'un (1984/1997:230) da belirttiği gibi, "tarih artık, birçok odası, sayısız kapısı ve koridorlarıyla kocaman bir saray haline gelmiştir." Hem olayları hem yapıları, hem zihniyetleri hem maddi güçleri, hem bireyi hem de kitleyi konu alan tarih, şimdi her zamankinden çok daha fazla çifte karşılıklar halinde karakterize edilmektedir. Pratik toplumsal bağlantılara sahip bir alan olarak tarih, kendisinden beklenen işlevi tam olarak yerine getirebilmek için başka disiplinlerden seçici bir şekilde yararlanmaya başlamıştır ve günümüzde mevcut uygulamaların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Ayrıca, 20. yüzyılın ilk yarısında tarihçiler güncel konulardan uzak durma eğilimine sahipken, bu eğilimin günümüzde sona erdiği görülmektedir (Tosh, 1984/1997:230-231). Artık, günümüz tarihçileri tarafından hemen

hemen her konu hakkında araştırmalar yapılmakta ve makro yerine, mikro bir yaklaşım tercih edilmektedir.

Son olarak, Iggers (2009:123), geçmişte ve günümüzde tarihe ilişkin algı arasındaki farklılığı şu sözlerle ortaya koyar: Modernist paradigma geçmişin, metodolojik araştırmaya dayanarak yeniden inşa edilebileceğini ne sürer. Buna karşın, tarihi yapılandırmacı terimlerle irdeleyen postmodern tarih algısı, dilin gerçek geçmişi yansıtmamakla birlikte, gerçeği ve geçmişi oluşturduğunu savunur.

Sonuç olarak, Leavis'in (akt. Snow, 1993/2005:35) de belirttiği gibi, "insan deneyimi teknolojik ve Benthamcı bir biçimde nicelleştirilebilir, ölçülebilir, yönetilebilir olana indirgenemez." Bu çalışmanın ana savı, doğa bilimleri ve tarih bilimi özelinde insan bilimleri arasında biraz zorlamayla ya da anolojiklik kurarak benzerliklerden söz edilmesi yerine, söz konusu bilimlerin gerçekliğe yaklaşma konusunda zihinsel işlemlerin farklılıklarının kabul edilmesi gerektiğine yöneliktir.

Bu çalışmada, tarihte metodoloji problemi bağlamında nedensellik ilkesine ilişkin ele alınmış olan tüm yaklaşımlar, ortaya koydukları görüşleriyle tarih metodolojisine çok önemli katkılar sağlayarak alanı zenginleştirmiş olmakla birlikte, bu çalışmanın yönelimi, Walter Benjamin'in tarih anlayışı yanında yer almaktadır. Çünkü, Jenkins'in (1991/1997:48) de vurguladığı gibi, "tarihler birileri içindir." Bu noktada, bu çalışma tarafından da desteklenen Jenkins'in saptamaları, Benjaminsci tarih kavrayışıyla örtüşmektedir. Jenkins'e göre, ortaya konulan tarihsel bilgi, daima tarihsel kültürün kabul gören belli bir söylem tipi aktarıldığında ya da belli bir söylem biçimiyle bağdaşıp onun içinde yer alabildiği ölçüde egemen söylem tarafından desteklenip kabul görmektedir. Yazılan tarihin, egemen söylemin kendi çıkarlarını eklemleme tarzını oluşturduğu müddetçe desteklendiğine dikkat çeken Jenkins, tarihin bir kuram olduğunu ve kuramsal

açından tarihin, epistemolojiden, yöntembilimden ve ideolojiden oluştuğunu öne sürer. Epistemolojinin geçmişi gerçekten bilmemizin asla mümkün olamayacağını söylediğini; geçmiş ile tarihyazımı arasındaki açıklığın ontolojik bir açıklık olduğunu ve bu açıklığın şeylerin doğasından dolayı kaynaklandığını ve hiçbir epistemolojik girişimin bu açıklığı kapayamayacağını ifade eden Jenkins, tarihte yorumun etkisini azaltmak isteyen tarihçilerin, çok çeşitli yöntemler geliştirseler de, yöntembilimi oluşturan kavramlardan her birinin aslında güncel ve taraflı bir yapı oluşturduğunu belirtir. Bu bakımdan Jenkins'e göre, kesin bir tarih yoktur. Sadece, egemen seslerin açık bir iktidar ya da örtük bir işbirliği yoluyla birbirlerini dengelemesiyle ulaşılabilecek geçici bir mutabakat olarak tarih vardır. Dolayısıyla, tarih bir kuramdır, bu kuram ideolojik bir yapıya sahiptir ve daima maddi çıkarılara hizmet eden ideoloji, esas olarak bu amaçla kurulmuş olan başta üniversiteler olmak üzere tüm toplumsal kurumlara sızmış vaziyettedir (Jenkins, 1991/1997:31-32).

Diğer yandan, özel çıkarlar çerçevesinde şekillenerek pervasızca pay alma savaşlarının yaşandığı çağımızda, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyler gözden kaçmakta ya da kaçırılmaktadır. Bu noktada, Beiner'in (1984/2013:611) de vurguladığı gibi, "Benjamin'ci kavrayışta tarihyazımı, tarihsel süreç tarafından geri bırakılmış olan şeyleri kurtarır." Tarihsel bir varlık olan insanın, geçmişteki tarihsel bir değer taşıyan düşünsel ve eylemsel tüm yapıp-etmelerini konu edinen tarihin tam olarak anlaşılabilmesi, sadece egemen güçlerin bakış açısına odaklı bir tarihyazımıyla mümkün gözükmemektedir. Çünkü, böyle bir tarihyazımında daima kayıp, eksik ve yanlı bir geçmiş söz konusu olacaktır. Bu nedenle, Benjamin'in savunduğu gibi, tarih, mağlupların ya da ezilenlerin bakış açısından da anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Bunun yanı sıra, Benjamin'ci tarih kavrayışı, "güncelin içerisine batmış, medyanın içerisine sokuşturulmuş, orada çok kısa zaman birimlerinde geçen ve bizi

belleksiz olmaya zorlayan hayatımız içerisinde, tarihin kırıcı ve dönüştürücü potansiyelini ortaya çıkaran bir yana sahiptir” (Dellaloğlu, Odman ve Yardımcı, 2007:23). Bu noktada, Benjamin öne sürdüğü açık tarih anlayışıyla, tarihi tamamen insan eylemlerine bağlı bir olanaklar alanı olarak bize sunar. Onun tarih anlayışı, kolektif belleğimize sahip çıkarak, insanın içinde bulunduğu her türlü adaletsizlik ve çarpıklıklara ilişkin bir edilgenlik içinde bulunmayıp, hemen şimdi, şu anda, şimdi'nin zamanında harekete geçmesi yönünde adeta bir manifesto oluşturur.

Ayrıca, S.S.C.B'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın bitimiyle birlikte, Liberalizm'in dünya siyasetine ve ekonomisine hakim olduğunu öne süren Fukuyama (1989/1999), liberalizmi, mutlak bir sona doğru ilerleyen insanlık tarihinin kaçınılmaz olarak geldiği ya da gelebileceği en etkin, en ideal ve en son sistem şeklinde görerek, hegemonyacı bir söylemle kapitalist ekonomiyi ve liberal demokrasiyi insanlık tarihinin mutlu sonu olarak ilan etmiştir. Oysa, içinde yaşadığımız dünyada olup biten çatışma ve savaşlara tanıklık ettiğimiz şu günlerde, Fukuyama'nın iddia ettiklerinin tersine, Benjamin'in öne sürdüğü savların ve saptamalarının ne yazık ki ne kadar yerinde olduğunu görmekteyiz.

Adaletsizlik, eşitsizlik, dışlanma, dini ve etnik çatışmalar, terörizm ve savaşların yanı sıra, bilim ve ilerleme kisvesi altında insanla birlikte tüm canlı türlerinin varlığını tehdit edici bir şekilde doğanın pervasızca sömürüsü, ne yazık ki sadece geçmişe ait sorunlar değildir. Benjamin'in kendi döneminde işaret ettiği sorunlar, 21. yüzyılın ilk çeyreğini yaşamamıza karşın hala güncelliğini korumaktadır.

Nitekim, 1998 yılında Nobel Ekonomi Ödülü'nü kazanan ve 1999 yılında kapasite yaklaşımını ortaya koyan, Hint asıllı Amerikalı ekonomi ve felsefe profesörü Amartya Sen, *The Idea of Justice* (2009) adlı çalışmasında, kapasite yaklaşımının bir

uzantısı olan adalet düşüncesine ilişkin görüşlerini ortaya koyarken, küresel adaletle ilişkin saptamalarıyla ve *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2006) adlı çalışmasında da son çeyrek yüzyılda karşılaşılan, küresel kapitalizmin neden olduğu pratik sorunlara işaret ederek küresel adaletin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Sen'in, söz konusu çalışmalarında karşımıza çıkardığı sorunlar, Benjamin'in daha 20. yüzyılın başlarında gördüğü, saptadığı ve sezindiği sorunların, günümüzde de katlanarak ve küresel bir boyutta devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Benjamin'in görüşleri, sadece geçmişte kalmış bir tarihsel konjonktüre ait olmaması bakımından evrensel niteliktedir.



KAYNAKÇA

- Acar, S. M. (2008). Paul Ricoeur'ün anlatı ve tarih görüşü bağlamında Arthur C. Danto'nun "anlatı cümleleri" nin değerlendirilmesi. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 19, 1-20.
- Adorno, T. W. (2012). *Walter Benjamin üzerine* (Çev. D. Muradoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1950).
- Alpay, N. (2008). Ricoeur ve yoruma dair [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 212-217.
- Anlı, Ö. F. (2014). Walter Benjamin'de sanat ve tarih kavramları bağlamında bütünsel bir sosyal kuramın olanağı. *Possible Düşünme Dergisi*, 5, 22-39.
- Aristoteles (1987). *Poetika*. (Çev. İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1966).
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma 1952).
- Aşkın, Z. (2003). Tarih felsefesinde öndeyi sorunsalı: Popper'in öndeyi kavramı üzerine bazı düşünceleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 16, 143-163.
- Aşkın, Z. (2008). Tarihte determinizm-indeterminizm karşıtlığının kategorial çözümlenişi. *Özne Felsefe Dergisi*, 9, 26-34.
- Aşkın, Z. (2015). Tarihe ontolojik bir bakış. *Özne Felsefe Dergisi*, 23, 35-42.

- Augustinus. (2005). *The confessions of saint Augustine*. San Diego: ICON Group International, Inc.
- Bacon, F. (1999). *Novum organum* (Çev. S. Ö. Akkaş). Ankara: Doruk Yayınları. (Özgün çalışma 1878).
- Beiner, R. (2013). Walter Benjamin'in tarih felsefesi (Çev. M. Alican). *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, XV, 603-615. (Özgün çalışma 1984).
- Benjamin, W. (2007). Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve tarihçi (Çev. Ş. Öztürk). [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito*, 52 (Güz), 35-68. (Özgün çalışma 1937).
- Benjamin, W. (2010). Şiddetin eleştirisi üzerine (Çev. E. Göztepe). A. Çelebi (Der.). *Metis Defterleri: Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde (ss. 19-42). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1921).
- Benjamin, W. (2012a). Tarih kavramı üzerine (Çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 39-49). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1950).
- Benjamin, W. (2012b). Hikaye anlatıcısı (Çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 77-100). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1936).
- Benjamin, W. (2012c). Tek yönlü yol (Çev. İ. Savaşır). N. Gürbilek (Der.). *Son Bakışta Aşk Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* içinde (ss. 51-76). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 1928).
- Benjamin, W. (2013a). *Pasajlar* (Çev. A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

- Benjamin, W. (2013b). Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği çağda sanat yapıtı (Çev. A. Cemal). *Pasajlar* içinde (ss. 50-86). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1936).
- Bloch, M. (1983). *Feodal toplum* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: Savaş Yayınları. (Özgün çalışma 1939).
- Bloch, M. (1992). *The historian's craft* (P. Putnam, Trans.). USA: Manchester University Press. (Original work published 1949).
- Bloch, M. (2007). Avrupa toplumlarının karşılaştırmalı tarihi için. A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 33-81). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1928).
- Bloch, M. (2013). *Tarih savunusu veya tarihçilik mesleği* (Çev. A. Berktay). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1949).
- Braudel, F. (1989). *Akdeniz ve akdeniz dünyası I. Cilt* (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Özgün çalışma 1949).
- Braudel, F. (1990). *Akdeniz ve akdeniz dünyası II. cilt* (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayıncılık. (Özgün çalışma 1949).
- Braudel, F. (1992). *Tarih üzerine yazılar* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınevi. (Özgün çalışma 1969).
- Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların grameri* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınevi. (Özgün çalışma 1963).
- Braudel, F. (2004a). *Maddi uygarlık: Gündelik hayatın yapıları* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1967).
- Braudel, F. (2004b). *Maddi uygarlık: Mübadele oyunları* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1979).

- Braudel, F. (2004c). *Maddi uygarlık: Dünyanın zamanı* (Çev. M.A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1979).
- Braudel, F. (2007a). Tarih ve toplumsal bilimler (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 115-163). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1958).
- Braudel, F. (2007b). Kapitalizm ve maddi yaşama giriş (Çev. A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 165-172). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1975).
- Braudel, F. (2007c). Akdeniz (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 173-185). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1965).
- Burke, P. (1990). *The French historical revolution the annales school (1929-89)*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. (1994). *Tarih ve toplumsal kuram* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1991).
- Burke, P. (2007). Modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde toplum ve ekonmiye giriş (Çev. F. Tümen). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 19-32). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1972).
- Burke, P. (2010). *Fransız tarih devrimi: Annales okulu* (Çev. M. Küçük). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1990).
- Carr, E. H. (1991). *Tarih nedir?* (Çev. M. G. Gürtürk). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1961).
- Carr, E. H. ve Fontana, J. (1992). *Tarih yazımında nesnellik ve yanlılık* (Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1980).

- Cevizci, A. (1996). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Clark, S. (2013). Annales tarihçileri (Çev. A. Demirhan). Q. Skinner (Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde (ss. 225-251). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1985).
- Cohen, G. A. (1998). *Karl Marx'ın tarih teorisi* (Çev. A. Fethi). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları. (Özgün çalışma 1978).
- Collingwood, R.G. (1999a). *The principles of history and other writings in philosophy of history*. W.H. Dray and W.J.Van Der Dussen (Eds.). New York: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1999b). *Doğa tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitabevi. (Özgün çalışma 1945).
- Collingwood, R. G. (2000). *Tarih felsefesi üzerine denemeler* (Çev. E. Özvar). İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınevi. (Özgün çalışma 1965).
- Collingwood, R. G. (2005). *Tarihin ilkeleri ve tarih felsefesi üstüne başka yazılar* (Çev. A. H. Aydoğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1999).
- Collingwood, R. G. (2013). *Tarih tasarımı* (Çev. K. Dinçer). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1946).
- Çevik, M. (2014). *Tarih felsefesi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Delice, D. (2011). Annales Okulu ve Ricoeur'ün "anlatı" bağlamında Annales Okulu eleştirisi. *History Studies International Journal of History*, 3(2), 101-124.
- Dellaloğlu, B. F., Odman, A. ve Yardımcı, S. (2007). Walter Benjamin'le olağanüstü haller [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito*, 52 (Güz), 10-34.

- Dereko, A. (2015). Von Wright'ta açıklama ve anlama. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 16-41.
- Descartes, R. (1994). *Metot üzerine konuşma* (Çev. K. S. Sel). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma 1637).
- Dilthey, W. (1986). Tinsel bilimlere giriş (Çev. D. Özlem). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* içinde (ss. 99-112). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Özgün çalışma 1922).
- Dilthey, W. (1996). *Hermeneutics and the study of history*. Wilhelm Dilthey selected works, volume IV. R. A. Makkreel and F. Rodi. (Eds). (R. J. Betanzos, Trans.). New Jersey: Princeton University Press. (Original work published 1862).
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve tin bilimleri* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi. (Özgün çalışma 1924).
- Direk, Z. (2008). Paul Ricoeur'le söyleşi: Hafıza, tarih, unutmama [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 192-201.
- Doğan, T. (2007). Walter Benjamin'de ve Yusuf Atılgan'da Flaneur imgesi üzerine bir deneme [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito*, 52 (Güz), 101-112.
- Dosse, F. (2008). Bellek izlerini tarihselleştirmek [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 125-139.
- Duke, D. F. (1993). Edward Hallet Carr: Historical Realism and the Liberal Tradition. *Past Imperfect*, 2, 123-136.

- Erdağı, B. ve Dinçer, M. E. (2007). Benjamin, tarih (felsefesi) üzerine tezler ve tarih yazımı. *Praksis*, 17, 173-192.
- Faroqhi, S. (1985). Duyguların da bir tarihçesi vardır: Lucien Febvre'in yapıtları (Çev. İ. Arıcanlı ve L. Özkaramete). *Toplum ve Bilim*, 28, 149-163.
- Febvre, L. (1995a). *Rönesans insanı* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1932).
- Febvre, L. (1995b). *Uygarlık, kapitalizm ve kapitalistler* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1952).
- Febvre, L. (2007). Başka bir tarihe doğru (Çev. İ. Selimoğlu ve A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 83-114). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1949).
- Forster, R. (1978). Achievements of the Annales School. *The Journal of Economic History*, 38 (1), 58-76.
- Fukuyama, F. (1999). *Tarihin sonu ve son insan* (Çev: Z. Dicleli). İstanbul: Gün Yayıncılık. (Özgün çalışma 1989).
- Gandler, S. (2007). Tarih meleği neden geriye bakıyor? (Çev. I. Arda). [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito*, 52 (Güz), 161-181.
- Geçit, B. (2015). *Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de tarihselcilik problemi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Gülenç, K. (2011). Tarih, ütopya ve politika. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 7, 144-154.

- Gülenç, K. ve Kulak, Ö. (2011). Walter Benjamin’de tarih ve ütopya. *Yeditepe’de Felsefe*, 10, 68-119.
- Hamilton, P. (2004). *Historicism*. London: Routledge. (Original work published 1996).
- Hanssen, B. (2004). Language and mimesis in Walter Benjamin’s work. D. S. Ferris (Ed.). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin* (pp. 54-72). Cambridge: Cambridge University Pres.
- Harsgor, M. (1978). Total history: The annales school. *Journal of Contemporary History*, 13 (1), 1-13.
- Hartog, F. (2000). *Tarih, başkalık, zamansallık* (Çev. M. E. Özcan., L. Yılmaz ve A. Kahiloğulları). Ankara: Dost Kitabevi.
- Herder, J. G. (2006). İnsanlık tarihi felsefesi üzerine düşünceler (Çev. D. Özlem). D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Der.). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer* içinde (ss. 23-29). İstanbul: Doğubatı Yayınları. (Özgün çalışma 1880).
- Hobsbawm, E. J. (2007). Toplumsal tarihten toplumun tarihine (Çev. İ. Altınsay). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul’u İzinde* içinde (ss. 249-289). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1971).
- Hobsbawm, E. J. (2009). *Tarih üzerine* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Özgün çalışma 1999).
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme: Deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulamaya yönelik bir çalışma* (Çev. E. Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık. (Özgün çalışma 1888).
- Iggers, G. G. (1997). *Historiography in the twenieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Middletown: Wesleyan University Press.

- Iggers, G. G. (2003). *Yirminci yüzyılda tarih yazımı: Bilimsel nesnellikten postmodernizme* (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1997).
- Iggers, G. G. (2009). A search for a post-modern theory of history. *History and Theory*, 48, 122-128.
- Jenkins, K. (1991). *Re-thinking history*. London: Routledge.
- Jenkins, K. (1997). *Tarihi yeniden düşünmek* (Çev. B. S. Şener). Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün çalışma 1991).
- Jones, G. S. (2007). Tarih: Ampirizmin sefaleti (Çev. A. Boratav). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 307-334). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1972).
- Kardeş, M. E. (2009). Walter Benjamin'in felsefi labirentine bir bakış. Ç. Veysal (Ed.). *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler I. Cilt* içinde (ss.485-528). İstanbul: Etik Yayınları.
- Kant, I. (2003). *Arı usun eleştirisi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Özgün çalışma 1781).
- Kearney, R. (2008). Dilin ve mitin poetikası: Paul Ricoeur'le söyleşi (Çev. E. Simson). [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 141-159.
- Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on human freedom: Reason, autonomy and the good life*. New York: Cambridge University Press.
- Kurtar, S. (2009). Anlatısallaşan zaman ve Der Zauberberg (Büyülü Dağ): Paul Ricoeur'ün anlatısallaşan zamanının Thomas Mann'ın Der Zauberberg (Büyülü Dağ) romanındaki zaman "aporia" larında açılması. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 70-96.

- Le Roy Laduire, E. (2007). Tarihçi ve bilgisayar. (Çev. A. Özberki). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 227-232). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1968).
- Lee, R. E. ve Wallerstein, I. (2007). *İki kültürü aşmak: Modern dünya sisteminde fen bilimleri ile beşeri bilimler ayrılığı* (Çev. A. Babacan). İstanbul: Metis Yayınevi. (Özgün çalışma 2005).
- Lemon, M. C. (2003). *Philosophy of History*. New York: Routledge.
- Locke, J. (1996). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün çalışma 1690).
- Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın alarmı, tarih kavramı üzerine tezlerin bir okuması* (Çev. U. Aydın). İstanbul: Versus Kitap. (Özgün çalışma 2001).
- Malhut, M. (2011). Sistem ve tarih. *History Studies International Journal of History*, 3 (1), 203-216.
- Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Seçme yapıtlar I.* (Çev. M. Ardos., S. Belli., A. Kardam ve K. Somer). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1969).
- Marx, K. (2005). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma 1859).
- McLennan, G. (2007). Braudel ve annales paradigması (Çev. D. Erksan). A. Boratav (Der.). *Tarih ve Tarihçi Annales Okul'u İzinde* içinde (ss. 187-217). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Özgün çalışma 1981).
- Moles, A. (2012). *Belirsizliğin bilimleri (insan bilimleri için yeni bir epistemoloji)* (Çev. N. Bilgin). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1990).
- Munslow, A. (2006). *Deconstructing history*. London: Routledge.

- Nordau, M. (2001). *Tarih felsefesi* (Çev. L. Öztürk). İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları.
(Özgün çalışma 1909).
- Osborne, P. (1995). *The politics of time: Modernity and avant-garde*. London-New York:
Verso.
- Oskay, Ü. (1995a). Walter Benjamin'de tarih, kültür ve fantazy. Ü. Oskay ve H. Hillach
(Der.). *Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizmin
Kuramları* içinde (ss. 127-162). İstanbul: Der Yayınları.
- Oskay, Ü. (1995b). Walter Benjamin üzerine. Ü. Oskay ve H. Hillach (Der.). *Estetize
Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizmin Kuramları* içinde
(ss. 9-50). İstanbul: Der Yayınları.
- Özbek, M. (2000). Walter Benjamin okumak-I. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55 (2),
69-96.
- Özkan, C. İ. (2013). Tarih felsefesi II. D. Özlem (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi
Yayınları.
- Özlem, D. (1986). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özlem, D. (1996). *Felsefe ve doğa bilimleri*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Özlem, D. (2010). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Popper, K.R. (2010a). *Açık toplum ve düşmanları, cilt I-Platon* (Çev. M. Tunçay). Ankara:
Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).

- Popper, K.R. (2010b). *Açık toplum ve düşmanları, cilt II-Hegel, Marks ve sonrası* (Çev. M. Tunçay). Ankara: Liberte Yayınları. (Özgün çalışma 1945).
- Popper, K.R. (2013). *Tarihsiciliğin sefaleti* (Çev. S. Orman). İstanbul: Plato Film Yayınları. (Özgün çalışma 1957).
- Rızvanoğlu, E. (2008). Ricoeur'de söylem, yorum, metin ve anlam [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 218-234.
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve insan bilimleri* (Çev. M. Dağ). Samsun: Etüt Yayınları. (Özgün çalışma 1967).
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences* (John B. Thompson, Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1985a). Narrated time, *Philosophy Today*, 29 (4), 259–272.
- Ricoeur, P. (1985b). *Time and narrative, volume I*. (K.McLaughlin and D.Pellauer, Trans.). USA: The University of Chicago Press. (Original work published 1983).
- Ricoeur, P. (1985c). *Time and narrative, volume III*. (K.McLaughlin and D.Pellauer, Trans.). Volume III, USA: The University of Chicago Press. (Original work published 1984).
- Ricoeur, P. (2000). *La memoire l'histoire l'oubli*. Paris: Editions Du Seuil
- Ricoeur, P. (2007). *Zaman ve anlatı: bir –zaman-olayörgüsü-üçlü mimesis* (Çev. M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).
- Ricoeur, P. (2008). Özgürlük ve kurumları (Çev. Ömer B. Albayrak). [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 85-96. (Özgün çalışma 2002).
- Ricoeur, P. (2009). *Zaman ve anlatı: iki- tarih ve anlatı* (Çev. M. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1983).

- Ricoeur, P. (2012a). *Zaman ve anlatı: üç- kurmaca anlatıda zamanın biçimlenişi* (Çev. M. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).
- Ricoeur, P. (2012b). *Hafıza, tarih, unutulmuş* (Çev. M. Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Özgün çalışma 2000).
- Ricoeur, P. (2013). *Zaman ve anlatı: dört- anlatılan (öykülenen) zaman* (Çev. U. Öksüzan ve A. Altınörs). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1984).
- Rifat, M. (2008). "Daha iyi anlamak için daha fazla açıklamak" isteyen bir yorum bilimci: Paul Ricoeur [Paul Ricoeur özel sayı]. *Cogito*, 56 (Güz), 51-58.
- Sarlo, B. (2012). *Geçmiş zaman: Bellek kültürü ve özneye dönüş üzerine bir tartışma* (Çev. P. Bayoz Charum ve D. Ekinci). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2005).
- Scruton, R. (2007). *The palgrave macmillan dictionary of political thought*. New York: Palgrave Macmillan Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. New York: Norton and Company.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge-Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Simmel, G. (2008). *Tarih felsefesinin problemleri* (Çev. G. Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1892).
- Skinner, Q. (2013). Temel kuramın dönüşü (Çev. A. Demirhan). Q. Skinner (Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde (ss. 9-31). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma 1985).
- Snow, C. P. (2005). *İki kültür* (Çev. T. Birkan). Ankara: TÜBİTAK (Özgün çalışma 1993).

- Sönmez, E. (2010). *Annales okulu ve Türkiye'de tarih yazımı annales okulunun Türkiye'deki tarih yazımına etkisi: Başlangıçtan 1980'e*. Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.
- Tiedemann, R. (2006). Tarihsel materyalizm veya siyasal mesihçilik? 'Tarih kavramı üstüne' tezlerinin bir yorumu. H. E. Bağçe (Ed.). *Frankfurt Okulu* içinde (ss. 263-302). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma 1973).
- Tiedemann, R. (2013). "Pasajlar Yapıtı"na Giriş (Çev. A. Cemal). *Pasajlar* içinde (ss. 9-36). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1982).
- Tosh, J. (1997). *Tarihin peşinde: Modern tarih çalışmasında hedefler, yöntemler ve yeni doğrultular* (Çev. Ö. Arıkan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. (Özgün çalışma 1984).
- Tüzün, E. (2007). Benjamin, Deleuze, Nietzsche [Walter Benjamin özel sayı]. *Cogito*, 52 (Güz), 148-160.
- Walsh, W. H. (1960). *Philosophy of history: An introduction*. New York: Harper Torchbooks.
- Walsh, W.H. (2006). *Tarih felsefesine giriş* (Çev. Y. Z. Çelikkaya). İstanbul: Hece Yayınları. (Özgün çalışma 1951).
- White, H. (2008). *Metatarih: 19. yüzyıl Avrupası'nda tarihsel imgelem* (Çev. Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma 1991).
- Witte, B. (2002). *Walter Benjamin* (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün çalışma 1985).