

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

TARİH VE MİLLİYETÇİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Özgür Atakan

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

TARİH VE MİLLİYETÇİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Özgür Atakan

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

TARİH VE MİLLİYETÇİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ayhan Yalçinkaya

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

herşeyim aileme...

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK ÇÖZÜMLEMELERİNDE TARİH

I. MİLLİYETÇİLİK AKADEMİK GÜNDEMDE (1918-1945):.....	14
II. MODERNLEŞME SORUNU OLARAK MİLLİYETÇİLİK (1945-1990):.....	21
III. POSTMODERNİZM VE MİLLİYETÇİLİK (1990 SONRASI):	40
IV. DEĞERLENDİRME:	49

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ TARİH YAZIMI NASIL DOĞDU?

I. FELSEFENİN BEŞİĞİNDE TARİH:.....	62
II. TARİH, FELSEFE VE MİLLİYETÇİLİK:.....	69
III. DEĞERLENDİRME:	99

SONUÇ.....	104
------------	-----

KAYNAKÇA	110
----------------	-----

ÖZET	115
------------	-----

ABSTRACT	117
----------------	-----

GİRİŞ

Tarih ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin ele alınabilmesi için sosyal ve siyasal kuramın birbirinden farklılaşan, oldukça zengin mirasından çeşitli şekillerde faydalanabilmek mümkündür. Bu zenginlik, konunun bir yüksek lisans tezi çerçevesinde ele alınması bakımından, ilk bakışta oldukça faydalı görünse de çeşitli açılardan sakıncalar da içermektedir. Fakat, bu sorunların neler olduğuna geçmeden önce tarih ve milliyetçilik kavramlarının kabaca da olsa tanımlanması gerekmektedir.

Tarih bir taraftan geçmişi ifade eden bir sözcük diğer taraftan bu geçmişin bilgisine dönük bilgi ve bu bilginin sistematik açıklanmasına dönük bir disiplin olarak, anlam açılımlarındaki bütün içiçe geçmişliğiyle, neredeyse uygarlığın kendisiyle yaşıt bir kavram olarak sürekli gündemde kalmıştır. Milliyetçilik ise Avrupa'da XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Napolyon Savaşları'nın ardından ulusal devletini kuramamış Almanya ve İtalya gibi ülkelerle, mutlak monarşiyi ne İngiltere gibi çok önceden ortaya çıkan parlamentosuyla ne de 1789'da Fransa'da ortaya çıkan devrim benzeri bir süreçle siyaseten etkisiz hale getirememiş ve halen bir imparatorluk olarak siyasal varlıklarını devam ettirmeye çalışan Rus Çarlığı, Habsburg İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki halklarda ayrılıkçı bir siyasal ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan milliyetçilik, 1789 sonrasında ortaya çıkmış ve bütün XIX. yüzyıl boyunca siyasal gelişmelerde etkisini hissettirmiş bir siyasal ideolojidir.

1789'un milliyetçilik açısından miladi anlamı en açık ifadesini onun siyasi etkisinde gösterir. 1789, modern siyasal egemenlikte ve kuramında temelli bir dönüşümün en önemli ifadesidir. Öncelikle XIV. yüzyıl sonrasında Avrupa'da feodalizmin etkisini yitirmesiyle ortaya çıkan mutlakiyetçi yapılar, 1789'la beraber siyasal meşruiyetlerinde ciddi bir krizle karşılaşmışlardır. Avrupa'da mutlakiyetçi rejimlerin, dolayısıyla sarayın, etkisinin en açık örneği XVII. yüzyıl Fransası'nda görülmektedir. Öyleki bu dönemin önemli hükümdarı XIV. Louis'ye atfedilen "l'état, c'est moi" (devlet benim) sözü mutlakiyetçi rejimleri açıklayan bir klişedir (Poggi, 2002: 88). Mutlakiyetçi rejimlerin tipik örneği olan Fransa'da 14 Temmuz 1789'da Bastille hapishanesinin basılması ve feodalizmden kaynaklanan ayrıcalıkların kaldırılmasının en önemli siyasal belgesi olan "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nin yayınlanması, ardından 1792 yılında Tuileres Sarayı'nın ele geçirilmesi ve 1793'de Kral XVI. Louis'nin tahttan indirilip öldürülmesi, o döneme kadar siyaseten etkisi görülmeyen halkın siyasal gücünü göstermesi bakımından çok önemli gelişmelerdir. Dolayısıyla 1789 egemenlik kuramı açısından mutlakiyetçiliğin sona erip halk egemenliğinin ortaya çıkmasındaki en önemli siyasal dönemektir.

XIV. Louis'in "devlet benim" sözü ve bu sözün Fransız Devrimiyle beraber geçirdiği dönüşüm hem modern egemenliğin doğasını hem de bu dönüşümün tarih kavrayışına yaptığı etkiyi anlamak açısından iyi bir başlangıç noktası olabilir. XIV. Louis'nin "l'état, c'est moi" sözü "devlet benim" olarak çevrilirken burada küçük bir ayrıntı dikkati çekmektedir; devlet olarak çevrilen ve anlaşılan *état*. Fransızcada *état*, İngilizcede *state*, Almandada *Stand* kelimelerinin hepsi etimolojik ve semantik

olarak aynı kökten, yani Latince status'ten türerler ve bu halleriyle belli bir durumu ya da belli bir grubu anlatmak üzere kullanılmışlardır (Brancourt, 2000: 178). Bir siyasal ilişki olarak feodalizmi karakterize eden hamilik ilişkilerinin (commendatio); sosyo-ekonomik nedenlerden dolayı yapısal bir dönüşüme uğraması ve burjuvazi, ruhban ve soylulardan oluşan kesimlerin içerisinde daha önce bireysel olarak buldukları vesayet ilişkilerinin çözülerek, onun yerini kendilerini siyasal olarak ifade edecekleri état'ların almış olması modern devletin tarihsel olarak ortaya çıkışındaki en önemli aşamadır. Mutlak monarşiler, bu süreçte kendi iktidarlarını pekiştirmek için état'ları farklı şekillerde kullanmışlardır. Ancak, hem feodalizmde hem de mutlak monarşiler döneminde “yönetenler” ile “yönetilenler” arasında temelden bir ayrışma vardır ve ikisinde de sıradan insanlar, üzerinde hak sahibi olunan, ancak kendileri bu egemenlik ilişkilerinin tarafı olmayan kesimi ifade ederler. Fransız Devrimi tam da bu kesimi siyasal olarak harekete geçirmiştir ya da başka bir ifadeyle harekete geçen bu kesimin eyleminin bir sonucudur. Bilindiği üzere Fransız Devrimini harekete geçiren itki, 1614 yılından beri toplanmayan “Etats-Généraux”nun (parlamento) toplanmasıyla başlamıştır. Ruhban ve soylular yanında “tiers état” olarak bilinen üçüncü sınıf ya da zümrenin kendisini kurucu meclis (ulusal parlamento) olarak ilan etmesi ve Paris halkının Bastille'i işgal etmesiyle devrim yolu açılmıştır.

Dikkat edileceği üzere feodal ilişkilerin çözüldüğü dönemde farklı zümreleri ifade eden état kelimesi XIV. Louis ile birlikte devlet, Fransız Devrimi'yle beraber de ulus anlamlarını içerecek şekilde genişlemiştir. Fransız Devrimi'yle daha önce egemenlik ilişkilerinin dışında bırakılan sıradan insanlar, artık yeni siyasetin öznesi olarak

ortaya çıkmıştır. Milliyetçilik de başlangıçta Avrupa’da ardından bütün dünyada siyasal iktidara yönelen bu hareketlerin ideolojisi olarak bütün XIX. yüzyıl boyunca etkili olmuştur. Dolayısıyla milliyetçilik, XIX. yüzyılda bir taraftan modern merkezi devletin kurulmasını diğer taraftan da ona en temel meşruiyetini kazandıran ulus ya da milletin siyasal egemenliğini isteyen hareketlerin ideolojisidir.

Fransız Devrimi ve onun devlet ve millet kavramlarıyla ilişkisi açısından yapılan bu değerlendirmede, milliyetçilik açısından varolan bir paradoksa kısaca da olsa değinilmek zorundadır. Bu paradoks milliyetçiliğin iki temel kavramı olan devlet ve milletle ilgilidir. Öncelikle XIV. Louis’in sözündeki état kelimesi nasıl modern devlet anlamına gelmektedir? Daha açıkçası XIV. Louis bu sözü söylerken ne kastetmiş olabilir? Mutlakiyetçi devlet denildiği zaman özellikle, bir ekonomik sistem olarak merkantilizm ve bir siyasi yapılanma olarak saray akla gelmektedir.

Merkantilizm sayesinde sömürgelerden gelen külçeler, Avrupa’da ekonominin büyük ölçüde parasallaşmasına yol açmıştır. Ekonomideki bu parasallaşma ise ticarete en etkili zümre olan burjuvazinin gittikçe güçlenmesinde, başta soylular ve köylüler olmak üzere, toprağa bağlı olan zümrelerin ise genel olarak güç kaybetmesinde etkili olmuştur. İşte, kral da değişen bu güç ilişkilerini kendi lehine kullanmasını bilen ve bu ilişkileri kendi lehine kullanabilecek güce sahip bir soylu olarak “eşitler” arasından yükselbilmiştir. Toprağa bağlı zümrelerin gelirlerindeki düşüşün ise hem soylular hem de köylüler açısından farklı sonuçları olmuştur. Soyluluk zamanla kendi bölgesel egemenliğini adım adım saray lehine kaybedip daha fazla saraya bağımlı hale gelmiştir. Köylüler ise gittikçe artan sayılarda topraktan

“özgürleşmişler”, şehirlere yerleşerek bir taraftan, bu yeni yaşamın onlara sunduğu olanaklara bağlı olarak, burjuva olmanın yollarını ararken daha sonra, özellikle sanayi devrimiyle beraber ihtiyaç sayıları artan proleterleşme yoluna girmişler ve bu sürecin bütün ağırlığı sırtlarına yüklenen, ancak Fransız Devrimine kadar siyaseten etkisiz, mutsuz kitleler olmuşlardır.

Saray ise bu dönüşen ilişkilere bağlı olarak egemenliğin nesnel temsiliyeti haline gelmiştir. Sarayda artan idari görevler öncelikle soyluluk esasına göre olmak üzere çeşitli kimselere verilmiş merkezi bir devlet bürokrasisinin ön uygulamaları adım adım örülmüştür.

Bu anlatılanlar ışığında düşünülünce XIV. Louis'nin “l'état, c'est moi” sözündeki état kelimesinin birkaç katlı anlamı kendi içinde barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Öncelikle état, devlet anlamında değil, daha önce kullanıldığı haliyle belli bir zümreyi ifade eder şekilde kullanılmış olabilir. Bu açıdan XIV. Louis, mutlak iktidarının meşruiyetini gücüyle orantılı bir şekilde sadece kendinde görmüştür denilebilir ki bunun sosyolojik gerekçeleri yukarıda kabaca da olsa açıklandı. İkinci olarak XIV. Louis, état'yı kendinde temsil edilen merkezi devlet -gücü- anlamında kullanmış olabilir. Bu da ihtimal dahilindedir, çünkü sarayın mutlak monarşiler döneminde Fransa'da geçirdiği dönüşüm böylesi bir bağlantıyı haklı kılar.

Ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın Fransız Devrimi'ne kadar geçen sürede, mutlakiyetçi rejimler sayesinde siyasal egemenlik, Fransa'da sıradan insanların da üzerinde hak iddia edebilecekleri ve dolaylıda olsa kendilerini de bir état olarak tahayyül

edebilecekleri şekilde nesnelleşmiştir. Devrimle beraber, nesnelleşen bu egemenlik, meşruiyetini siyasetin yeni öznesi olan ulustan almıştır. Dolayısıyla milliyetçi ideoloji bir taraftan modern merkezi devletin kurulmasına diğer taraftan da bu egemenliğin meşruiyetinin ulustan alınmasına dönük bir ideolojidir ve bu iki sürecin iç içe girmişliği milliyetçi siyaset açısından millet ve devlet kavramları arasındaki ayrımın belirginleştirilmesini zora sokar. Nitekim bu belirsizlik, état kelimesinin anlam açılımlarında da kendini göstermektedir. Ancak devletin merkezileşmesi ve ulusal egemenliğe giden bu iki yönlü süreç sürekli üst üste düşmez. Devletin modernleşmesi ve merkezileşmesi sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak mutlak monarşilerde de görülebilen bir özelliktir.

Milliyetçilikten ve onun devlet ve milletle olan ilişkisinden bahsettikten sonra şimdi tarihe geçmek mümkündür. Tarih kavramından ve onun anlam açılımlarından yukarıda kabaca bahsetmiştim. Bütün bu anlam açılımlarını etkileyecek şekilde tarihin uygarlıkla olan ilişkisi onun yazıyla, dolayısıyla yazılı kültürle olan bağlantısından gelmektedir. Yazıyı doğuransa temelde bir “kayıt” pratiğidir ki kaydetmek asıl olarak sınıflı, dolayısıyla uygar toplumlara ait bir özelliktir. Sınıflı toplum ise, bir devlet zorunluluğu olmasa da, bir yöneten yönetilen ilişkisinin hali hazırda işlemeye başladığı yani, kurumsal bir siyasal ilişkinin var olduğu toplum anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla tarihle, siyaset ve egemenlik konularının dolaysız bir bağlantısı vardır. Bu çalışmada, tarih ve Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkmış modern bir siyasal ideoloji olarak milliyetçilik ilişkisi sorun edinildiğinden tarih ve siyasal egemenlik ilişkisinin bütünü değil, onun sadece belli bir döneme özgü niteliği ele alınacaktır. Yani, Fransız Devrimi sonrasında siyasal

egemenliği ele geçirmeye dönük bir ideoloji olarak milliyetçiliğin tarihle ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

Siyasal egemenliğin meşruiyetini sağlayan bir kavram olan ulus ve egemenliği ele geçirmeye dönük ideoloji olarak milliyetçilik, Fransız Devriminin ardından yeni birer kategori olarak yerlerini almaya başlamışlardır. Bu kavramların yeniliği ile tarih kavramının eskiliği, bir araya getirilebilmelerini de sorunlu kılmıştır. Ne de olsa Devrim *eski*'ye karşı yapılmıştır. Tarih ve millet arasındaki bu eski-yeni çelişkisini aşmak için milliyetçiliğin devreye soktuğu kavram da *yeni*'dir: Tarih Felsefesi. Aydınlanma dşncesinin mirası olan bu kavram, felsefi bir kategori olarak daha önce dşnlemezken bile bu dönemde birden parlamıştır. Nitekim tarih felsefesine, felsefe içinden teorik dayanağını sağlamaya çalışan filozofar milliyetçiliğin düşünsel öncülleri oldukları kadar milliyetçi bir tarih anlatısının da öncülleridir.

Yukarıda Fransız Devrimiyle milliyetçiliğin devlet ve millet anlayışına ilişkin varolan paradoksa benzer bir paradoks burada da mevcuttur. Hatta bu iki paradoksun birbirleriyle ilişkili oldukları bile ileri sürülebilir ve temelinde Fransız Devrimi'ni yapanlarla Fransız Devrimiyle ortaya çıkan devlet ve millet anlayışını siyasal eylemliliklerinin rehberi yapanlar arasında milliyetçiliğe ilişkin nasıl bir ayırımın bulunduğu sorunu yatmaktadır. Bu soruna verilebilecek cevap konunun sınırlarını aşsa da bu iki grup eylemci arasında, zaman ve mekan farkı olmasına rağmen, belirli bir sürekliliğin olduğundan bahsetmek mümkündür. Tarih açısından bu ilgiyi kuran kavram da tarih felsefesidir. Nitekim tarih felsefesini bir kavram olarak ilk kullanan kişi Aydınlanma dşncesinin önemli ismi Voltaire'dir. Fakat felsefede en önemli

temellendirmesini Kant yapmıştır ve kavramın milliyetçiliğin bağlamına oturtulması ise Herder ve Fichte gibi romantik Alman filozoflarıyla gerçekleşmiştir. Milliyetçi ideolojinin iki temel kavramı olan devlet ve millet, tarih felsefesini mümkün kılan iki *bütün* olmuş, milliyetçiler de tarih felsefesinden devşirdikleri araçlarla bu bütünlüğe tarihsel dayanak noktalarını sağlamış olurlar.

Tarih ve milliyetçiliğe ilişkin bu açıklamalardan sonra başta belirtilen sorunlar faslına geçilebilir. XIX. yüzyılda siyasal gelişmeleri oldukça yoğun bir şekilde etkilemiş olmasına rağmen milliyetçilik, özgül bir araştırma alanı olarak ancak XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görece yoğun bir ilgiye sahip olmuştur. Sosyal bilimlerin diğer inceleme konularıyla kıyaslanınca, milliyetçilikle geç dönemde ilgilenilmesi, oldukça farklı açıklamalar arasında belli bir konsensusun oluşamamasına da neden olmuştur. Bu durum ise bir yüksek lisans tezi için “kafa karıştırıcı” bir etki yapmaktadır. Milliyetçilik hakkında yapılan çalışmalarda, belli bir doyuma ulaşamaması, milliyetçilikle ilişkili görülebilecek birçok fenomenin açıklanmasında da aynı etkiyi göstermektedir. Bundan dolayı tezin birinci bölümünü karakterize eden, milliyetçilik kuramlarından hareketle milliyetçi tarihçiliğe yönelme çabası yöntem olarak oldukça “zorlama” mecralara sapmıştır. Kuşkusuz bu yönelimin tüketicilik gibi bir iddiası yoktur. Ancak bölümü yönlendiren temel sorun; kendileri özel olarak tarih ve milliyetçilik ilişkisini ele almasalar da bu kuramların genel olarak milliyetçiliği açıklama tarzlarından tarih ve milliyetçilik ilişkisini açıklayıcı bir çerçeveye ulaşılabiliyor ulaşılamayacağını göstermektir.

İkinci bölümde ise, yukarıda da belirtildiği üzere, tarih ve milliyetçilik ilişkisi, milliyetçiliğin de düşünsel öncülleri sayılan düşünürlerin tarih ilgilerini açığa vuran kavram olan tarih felsefesi üzerinden kurulmaya çalışılacaktır. Ancak, tarih felsefesinin anlaşılabilmesi kavramın, Eski Yunan'dan milliyetçilik yüzyılı olan XIX. yüzyıla kadar bütünsel bir değerlendirmesini gerektirmektedir. Bu bütünsel değerlendirme, kavramın milliyetçilik için önemini ve milliyetçiliğin tarih anlayışını serimlemeye dönük olacaktır. Ancak, burada da şöylesi bir sorun bulunmaktadır: Tarihin milliyetçilikle ilişkisini kuran filozoflar birer tarihçi değildir fakat XIX. yüzyılda tarihçilerin kendi aralarında yaptıkları birçok yöntemsel tartışmanın kökleri de yine bu filozoflardadır. Ayrıca, milliyetçi tarihçilerin kendi eserlerinde kullandıkları devlet ve millet gibi kavramları, sorunsuzca birer bütün olarak düşünebilmeleri de yine bu filozofların tarihe yaptıkları müdahaleyle ilgilidir.

Eric Hobsbawm'ın yerinde tespitiyle “millet-izleme kuş izlemeye benzeseydi işimiz kolay olurdu” (Hobsbawm, 1995: 19). Bu tespit ne düzeyde olursa olsun, milliyetçilik üzerine yazılacak her satır yazı ve söylenecek her söz için bir uyarı anlamı taşımaktadır. Her ne kadar başlığı oldukça cazip olsa da tezde ortaya atılan iddialar da bu uyarının ışığında düşünülmelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK ÇÖZÜMLEMELERİNDE TARİH

Tarihçiler, milliyetçilik çalışmalarının içerisinde, çoğunlukla, sadece eserlerindeki milliyetçi vurguyla ele alınırlar. Milliyetçilik çalışmalarının duayen ismi Anthony Smith, milliyetçilik ve tarihçilik ilişkisini ele aldığı makalesinde, “bilebildiğim kadarı ile milliyetçiliğin yayılmasında milliyetçi tarihçilerin rolü üzerine bugüne dek kapsamlı bir çalışma yapılmadı” (Smith, 2001: 31) cümlesiyle, bu ilişkinin hala çalışılmayı bekleyen bir konu olduğunu vurgulamıştır. Milliyetçilik ve tarih ilişkisinin kapsamlı bir şekilde ele alınmamış olması aslında, milliyetçilik çalışmalarının, sosyal bilimlerin diğer inceleme konuları ile kıyaslandığında, görece geç bir dönemde başlamış olmasıyla bağlantılıdır. Bu gecikmişliğin ise, birbiriyle bağlantılı, iki temel nedenden kaynaklandığı iddia edilebilir. İlki, milliyetçiliğin uzunca bir süre akademik dünyada araştırılmaya değer görülmemesi; ikincisi ise, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sosyal bilimlerde çalışılan konuların belirlenmesinde etkin olan Batılı demokratik devletlerde, milliyetçiliğin bir siyasal ideoloji olarak etkisini yitirdiğine dair bir inancın varlığıdır (Özkırımlı, 1999: 11).

Milliyetçilik yazınındaki bu eksiklikten dolayı bu bölümde; milliyetçilik yazını içinde, varsa tarihe ve tarihçiliğe yapılan atıfların izinden hareketle, eğer yoksa bu tartışmalardaki kuramların mantıksal sonuçlarından hareketle milliyetçilik ve tarih ilişkisine dair genel bir tartışma yürütülecektir. Bunu gerçekleştirebilmek için şöyle bir yol izlenecektir; öncelikle milliyetçilik yazını geniş bir şekilde dönemlenecek,

ardından her bir dönemin tipik olarak görülebilecek özellikleri saptanacak ve bu özellikler üzerinden, temsil edici olduğu düşünülen bir figür genel olarak özetlenecektir. Özetleme yapılırken odakta, ele alınan yaklaşımın milliyetçiliği çözümlene şekli olacaktır. Bu durum, şekil açısından zorlama görülse de, milliyetçilik çözümlenmelerinden hareketle milliyetçilik ve tarih ilişkisine yönelebilenin başka bir tutarlı yolunun olmamasından kaynaklanmaktadır. Amaçlanan ise, kendileri milliyetçi tarihçilik çözümlenmesi yapmasa da, yaklaşımların böylesi bir çözümlenmeyi mümkün kılacak araçlara sahip olup olmadığını göstermektir. Tespit edilen her bir dönemin milliyetçilik anlayışından hareketle tarih sorununa nasıl yaklaşılabilineceğinin değerlendirilmesiyle bölüm sonunda topluca yapılacaktır. Böyle bir yaklaşımı zorunlu kılan nedense, daha önce de belirtildiği gibi, milliyetçilik çalışmaları içerisinde milliyetçilik ve tarih ilişkisini genel olarak ele alıp değerlendiren çalışmaların yok denecek kadar az olmasıdır.

Sosyal bilimlerde bazı yüzyıllardan bahsedildiği zaman, o yüzyıla ilişkili olarak herkesin aşına olduğu kimi kavramlar bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak; XVI. yüzyıl deyince Reformasyon, XVIII. yüzyıl deyince Aydınlanma gösterilebilir. İşte XIX. yüzyıl deyince de ilk akla gelenlerin başındaki kavram milliyetçiliktir; XIX. yüzyıl bir milliyetçilikler yüzyılıdır. Bir siyasal ideoloji ve hareket olarak bu yüzyılda milliyetçilik, Avrupa başta olmak üzere, dünyanın bir çok yerinde çeşitli şekillerde etkisini hissettirmiştir. Milliyetçiliğin düşünsel kökenlerini ve eylemliliğine yön veren ilkeleri ise XVIII. yüzyılın sonundan itibaren izlemek mümkündür. Bu ilkeler çoğunlukla, Aydınlanma, Fransız Devrimi veya Romantizm gibi, XVIII. yüzyılın özellikle son çeyreğinde Avrupa'da kendisini göstermiş

siyasal, dūşünsel ya da toplumsal hareketlerden türetilmiştir. Ancak bu dönemde, toplumsal yaşamın her yönüne etkide bulunmuş milliyetçilik, aynı zamanda, bir inceleme nesnesi olarak görülmemiştir. Milliyetçilik böyle bir ilgiyi ancak XX. yüzyılda hak edebilmiştir.

Günümüzde milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalar, milliyetçiliğin XX. yüzyılda ele alınış biçimlerini çeşitli etkenlere bağılı olarak birbirinden ayırıp dönemlemişlerdir.¹ Bu dönemlemeler, dönemleyenin milliyetçiliği kavrayış tarzından bağımsız olarak düşünülemez ancak konuya toplu bakışlarda ortaklaşa olan tutum, kabaca iki savaş arası dönem de diyebileceğimiz ve 1920'lerden İkinci Dünya Savaşına kadar olan dönemle, savaş sonrası dönemi birbirinden ayırmaktadır. Bu ayırmda belirleyici olan unsur, milliyetçiliği ele alışta varolan toptan bir değişimdir ve çok çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, dünyanın çeşitli bölgelerinde yeniden ortaya çıkan milliyetçi çatışmalar ve demokratik sistemleriyle milliyetçilik sorununu büyük ölçüde aştığı düşünölen gelişmiş Batı demokrasilerinde aşırı sağın yükseliş, milliyetçiliğin sosyal bilimlerde yeniden yoğun bir ilgi konusu olmasına neden olmuştur. Bu dönem aynı zamanda, sosyal bilimlerin de epistemolojik olarak yeni bir yönelime girdiği döneme tekabül eder ve bu da Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle bağlantılandırılabilir. Sosyal bilimlerin girdiği bu yeni yönelimi en genel olarak ifade eden kavram ise postmodernizmdir (Postmodernizm tartışmaları için bkz. Harvey, 1997; Hollinger, 2005, Larrain, 1995). Dolayısıyla,

¹ Bu toplu değerlendirme için (Özkırımlı, 1999: 25-75) , (Smith, 2001), (Smith, 2002: 27-45)'den faydalanılabilir. Buradaki dönemlemede de esas olarak bu üç kaynak kullanılmıştır.

kabaca 1990 sonrası diyebileceğimiz dönem de milliyetçilik çalışmaları için ayrı bir dönem olarak değerlendirilebilir (Özkırımlı, 1999: 28-29).

Bu açılardan, milliyetçiliğin ortaya çıktığı XVIII. ve XIX. yüzyıllar temel olmak üzere, XX. yüzyılda milliyetçilik çalışmalarını üç ayrı döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, kabaca iki savaş arası olarak belirlenebilecek olan, 1918-1945 arası dönem; ikincisi 1945-1990 arası dönem ve son olarak da 1990 sonrası dönem (Özkırımlı, 1999: 29). Bunların, sadece toplu bir bakış için yapılmış yapay ayrımlar olduğunu sürekli akılda tutmak gerekmektedir; keza her bir dönem, milliyetçiliği ele almak bakımından kimi ortak özellikler gösterse de kendi içlerinde, ortaklıklara tamamen zıt başka açılımlar mevcut olduğu gibi ikinci dönemi ortaklaştıran soruların ve bu soruları kendisine merkez alan çalışmaların, üçüncü dönemde ortadan kalktığı iddiasının da hiçbir geçerliliği olamaz.

Milliyetçi tarih anlayışının ortaya çıkışı, milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla dönem olarak çakışır. Hatta, milliyetçilik yüzyılı olan XIX. yüzyıl, tarih yüzyılı olarak da değerlendirilebilir. Tarihe olan yoğun ilgi ve milliyetçi tarihçilerin büyük bir tutkuyla kendi tarihlerini yazmaya başlamaları bu dönemde gerçekleşmiştir. Ne var ki bu çakışmanın ötesinde, tarih disiplini çok uzun bir geçmişe sahiptir. Milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalarda, tarihin ve milliyetçi tarihçilerin önemi vurgulansa da tarih disiplinin kendisi açısından soruna yaklaşan çalışma oldukça sınırlıdır. Uzun ve köklü bir geçmişe sahip olan tarih, bir disiplin olarak, nasıl olup da milliyetçilerin içinde oldukça hevesli bir şekilde çalışabildikleri bir alan olmuştur? Bunu mümkün kılan nedir? Ele alınan konu açısından can alıcı önemi olan bu sorular, milliyetçiliğin

ve tarihin kesiştiği dönemi, yani XVIII. ve XIX. yüzyılları ayrı bir bölüm altında düşünmeyi gerektirmektedir.

Şimdi teker teker, XX. yüzyıl için belirlenen dönemlere ve bu dönemlerin milliyetçilik anlayışına geçmek mümkündür.

I. MİLLİYETÇİLİK AKADEMİK GÜNDEMDE (1918-1945):

XVIII. ve XIX. yüzyıldaki etkinliğinin ardından bir araştırma konusu olarak milliyetçilik, ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda iki ortak yön tespit etmek mümkündür. Bunların ilki, hemen hepsinde sorun edinilen temaların benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Bu temalar; milliyetçiliğin türlerini ayıran ve sistematik açıklamalar sağlayan tipolojilerin üretilmesi, milliyetçi ideolojilerin birbirlerinden ayrılması ve farklı milliyetçilik türlerinin tarihi. İkinci ortaklık ise milliyetçilik üzerine odaklanan bu çalışmaların milleti sorgulamamalarıdır; bu çalışmalarda millet, adeta doğuştan kazanılan bir kimlik, hazır, verili bir toplumsal kategoridir. Milliyetçilik çalışmaları açısından bu dönemin önemli isimleri olarak Carleton Hayes, Hans Kohn, Louis Synder, Edward H. Carr sayılabilir. Örneğin Carlton Hayes, kendi çalışmalarında Jakoben, liberal, ekonomik ve kaynaştırıcı milliyetçilik türlerini; Hans Kohn Batılı (isteğe bağlı) ve Doğulu (organik) milliyetçilik türlerini birbirlerinden ayırmıştır (Özkırmı, 1999: 53-56; Smith, 2001: 54).

Bu dönem için örnek olarak alacağımız isim John Plamenatz'tır (Plamenatz, 1973) . Her ne kadar konuya ilişkin yazdığı makale 1973 yılında basılmış olduğundan zaman olarak bu döneme uymasa da, Plamenatz'ın yaptığı tipoloji, Ernest Gellner, Anthony Smith, Partha Chatterjee gibi kendi dönemlerinin önemli milliyetçilik uzmanları tarafından ciddi bir şekilde kullanılmış ve bu dönemi temsil eden en tipik örnek olarak değerlendirilmiştir (Chatterjee, 1996: 13-24; Gellner, 1992: 170-172; Smith, 1994: 132-133).

Milliyetçiliğin nasıl tanımlanacağı ve açıklanağı konusunda düşünürlerin yaklaşımları, kendilerinin bu ideolojiyle olan ilişkileriyle bağlantılandırılabilir. Plamenatz'ın anladığı anlamda milliyetçilik; “ulusal ya da kültürel kimliğin tehdit altında olduğu zamanlarda buna sahip olan insanların bu kimliği korumak ya da artırmak için, ya da bunların yetersizliğinin veya eksikliğini hissedildiği yerlerde onu yaratmak ya da dönüştürmek için hissettikleri bir arzudur” (Plamenatz, 1973: 23). Buradaki “ulusal” ya da “kültürel” kavramları insanların kendilerini diğer insanlardan ayırdığını düşündükleri ya da buna inandıkları, düşünme biçimleri, duyguları ve davranışlardır. Bundan dolayı milliyetçilik, bir “siyasal biçim” olmasına rağmen temelde kültürel bir fenomendir. Bu da onu, ilişkili olduğu yurtseverlikten ve ulusal bilinçten ayırır.² Bu açıdan yurtseverlik, bireyin kendini ait olduğu topluma adanmasıdır ve toplumlar var olduğundan beri mevcuttur. Ulusal bilinç ise, bir kültürel kimlik hissi olarak, insanları diğerlerinden ayıran şeylere dönük canlı bir duygu, hatta bu farklılıklardan kaynaklanan gururdur. Milliyetçilik, ulusal bilinçten,

² Yurtseverlik ve milliyetçilik ilişkisi için bkz. (Viroli, 1997).

insanların sadece kültürel farklılıklarının değil, kültürel değişimin de farkında olmaları ve amaçları ile kapasitelerini başkalarıyla kıyaslamalarına neden olan ilerleme fikrini paylaşmaları açısından farklılaşmaktadır (Plamenatz, 1973: 24).

Plamenatz'a göre milliyetçilik, ilerlemeye inanan, kozmopolit ve seküler bir kültürü paylaşan insanlara özgü bir fenomendir. Bu açıdan “Batı Tipi Milliyetçilik” ve “Doğu Tipi Milliyetçilik” olmak üzere iki ayrı milliyetçilik türünü birbirinden ayırır. Ancak bu ayrımın bütün milliyetçilik türlerini içermek gibi bir iddiası olmadığını, sadece vurguladığı farklılıklar açısından dışladıklarından daha fazla önem taşıdığını da belirtir (Plamenatz, 1973:23).

Plamenatz'ın Batı tipi milliyetçilik anlayışının temelinde özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bir “Batı kültürü” ya da başka bir adlandırmayla bir “medeniyet” yaratmış olan İngiltere ve Fransa vardır ve bu iki ülke milliyetçiliğin ulaşmak istediği bir çok hedefi gösteren örnekleri temsil eder. Fakat makalenin bütününden hiç bir şekilde İngiltere ve Fransa'da milliyetçilik var mıdır yok mudur sorusuna yanıt bulmak mümkün değildir. Dolaylı olarak şöyle bir analiz yapılabilir; milliyetçilik, Batı medeniyetini yaratan en geniş kültürel formdur. Bu kültürel formun bu ülkelerden başka ülkelere geçmesi siyasal bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir yani milliyetçilik bu süreçle siyasal bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla, oldukça zorlama gibi görünse de, Plamenatz'ın makalesinden çıkan sonuca göre İngiltere ve Fransa'da bu anlamda milliyetçilik yoktur!

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaşadıkları dönüşümlerle İngiltere ve Fransa, Avrupa'da güçlü birer devlet olmuşlardır. Bu iki devletten Fransa, İngiltere'ye nazaran diğer Avrupa devletlerine coğrafi olarak daha yakın olduğundan Fransızca bütün Avrupa'da etkili bir dil haline gelmiş ve Fransız düşüncesi ve yaşam tarzı diğerlerine de yayılmıştır. Ancak Napolyon önderliğinde Fransa'nın, güçlü bir devlet olarak uyguladığı saldırgan siyasetin sonucunda güçsüz olanlar kendi bağımsızlıklarını ancak güçlü bir devlet olarak varolmalarına bağlamışlardır. Bunun sonucu olarak da milliyetçilik daha önce sahip olmadığı politik bir içerik kazanmıştır. Bu açıdan özellikle Almanya ve İtalya dikkati çeker ve bu iki ülke Batı tipi milliyetçiliğin temsilcisi olurlar. Bu dönemin milliyetçilik anlayışında, genel olarak ilerleme fikrine bağlılık ve bir medeniyet düşüncesi var olmakla beraber, bu medeniyete katılımı sağlayabilecek ve ilerlemeyi gerçekleştirebilecek yegane koşul olarak ulusal devlet fikri ortaya çıkmıştır (Plamenatz, 1973: 27).

Almanlar ve İtalyanlar, kendilerini karşılaştırdıkları İngilizler ve Fransızlar tarafından yaratılan Batı medeniyetini içselleştirebilmek için kültürel olarak donanımlıdır. Dilleri ve eğitim sistemleri ait oldukları medeniyetin pratik ve entellektüel düzeyine uyarlanmıştır; sahip oldukları filozoflar, bilim adamları, sanatçılar ve şairler Avrupa'da ün kazanmıştır; hukuk, sağlık gibi konularda yüksek profesyonellik düzeyini yakalamışlardır. Almanya ve İtalya'nın sahip olduğu bu unsurlar, genel olarak Avrupa'da kaliteleri ve becerileriyle görece iyi tanınmıştır, bundan dolayı dönemin İngiltere ve Fransa'sıyla karşılaştırınca donanımlarına eklenecek fazla birşey kalmamıştır. En acil ve önemli ihtiyaçları, büyük ölçüde sahip oldukları bu becerileriyle zaten kurabilecekleri bir ulusal devlete sahip olmaktır.

Doğu tipi milliyetçilikler, Slav halklarında, Afrika, Asya ve Latin Amerika'da görülmekle beraber bunlara Avrupa dışı denemez. Çünkü bu tip milliyetçiliğin ilk belirlediği yer Batı Avrupa'nın doğusudur (Plamenatz, 1973: 23). Almanların ve İtalyanların sahip oldukları donanımı, Doğu tipi milliyetçiliklerle, örneğin Slavlar ve sonrasında da Afrikalılar ve Asyalılarla karşılaştırınca aradaki farkın ne kadar büyük olduğu görülür. Onlar, kendilerine yabancı olan Batılı düşüncelerin ve pratiklerin yayılmasının sonucunda kendilerini dönüştürmek ya da yeniden donatmak zorunda kalmışlar, medeniyetin eşit bir üyesi olabilmek için ulusal kimliklerini tamamiyle yeniden yaratmışlardır. Kuşkusuz, milliyetçilik onları etkisine almadan önce de bir kimlikleri ve farklılıkları vardır. Ayrıca ileri Batı medeniyeti belli bir tarihsel yaşanmışlığın sonucunda ortaya çıkabilmiştir ve sorun bu tarihin kendi topraklarında yaşanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan, Doğu milliyetçiliği sorumluluğu öncellerinde görür. Önceller medeniyet treninin yakalanmasında birçok açıdan çok daha avantajlıyken bu avantajlarını iyi kullanmadıklarından geri kalmıştır. Bu *farkındalık*, Doğu tipi milliyetçiliğin düşünsel yapısını ve eylemliliğini çeşitli şekillerde etkiler. Öncelikle kendisine koyduğu ileri standartlar dizisini oluşturan Batı'nın gelmiş olduğu seviyeyi yakalamak için yaşanması gereken süreç, kendi topraklarında çok daha önceden başlatılabilir olmasına rağmen öncellerinin yetersizliği yüzünden başlayamamıştır; bu açıdan onlara dönük bir nefret söz konusudur. Ancak bu standartlara ulaşılabilmek için hala geç kalınmış değildir. Dolayısıyla, bu süreci yeni baştan yaşamayı beklemektense Batı'nın bugünkü standartları hızlı bir şekilde kendi toplumlarına uygulanmalıdır. Bu dönüşümü sağlamak için fazla vakti olmayan Doğu milliyetçiliğinin temel aracı devrim

olacaktır. Taklit ise onların milliyetçilik anlayışını Almanlar ve İtalyanlardan ayıran temel özellik olmuştur. Bu toplumlara örnek olarak Plamenatz, diğerlerinin de onlardan farklı olmadığına inandığını belirterek, Slavları verir ve Almanların etkisiyle başlayan Slav milliyetçiliğini genel hatlarıyla Macarlar üzerinden değerlendirir.

Daha önceden üzerlerinde açıkça görülebilen bir Alman nüfuzu bulunan Slav toplumları XIX. yüzyılda bu etkiyle mücadeleye girişmişlerdir. Bunun en önemli nedeni de bu dönemde Almanya'dan komşu Slav ülkelerine yayılan milliyetçilik doktrini. Hızla yayılan bu doktrin, kendi kültürel kimliklerini koruyabilecekleri en önemli manivelayı sağlamıştır. Bu doktrini çekici kılan şey de, yaratmak istedikleri yeni toplumun değerlerini süratli bir şekilde kendi toplumlarında uygulamak için hissettikleri arzuyu karşılayan bir radikalliğe, yani devrimci bir dönüşüme müsait yanıdır. Bu devrimci dönüşümle köy topluluklarını şehir toplumlarına dönüştürebileceklerine inanmışlardır. Daha çok Habsburg İmparatorluğu içinde yaygınlık kazanan bu düşüncelerin Asya ve Afrika toplumlarında karşılık bulabilmesi ancak onların Avrupa emperyalizmine karşı mücadeleye girmeleriyle mümkün olmuştur (Plamenatz, 1973: 32).

Genel olarak özetlemek gerekirse; Plamenatz'ın ayırdığı tipolojiyle Batı tipi milliyetçilik, kültürel olarak donanımlı olmalarına rağmen kendilerini diğerleri, yani İngiltere ve Fransa karşısında avantajlı olarak gören halklarda ortaya çıkmıştır. Bu iki halk Almanlar ve İtalyanlardır. Burada temelde kültürel bir olgu olan milliyetçiliğin siyasi bir anlam kazanması, bu halkların ulusal devlet kurma

arzularıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Doğu tipi milliyetçilik ise o zamana kadar kendilerine bütünüyle yabancı olan bir medeniyetin kozmopolit ve gittikçe yükselen standartlarına ulaşmaya çalışan, fakat bunun için hem kültürel olarak donanımsız hem de seleflerinden kendilerine kalan mirasın destekleyici değil birçok durumda köstekleyici olduğu toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu toplumlarda milliyetçilik, genel olarak geri kalmışlığın toplumun nerdeyse bütünüyle dönüştürülmesiyle aşılabileceğine dair bir inancın ve bunu yapabilmek için güçlü bir arzunun ifadesidir.

Plamenatz'a göre XIX. yüzyılda milliyetçilik Batı'da, çoğunlukla sanıldığı gibi aksine, bütünüyle liberaldir ve bu durum henüz ulusal devletlerini kuramamış olan Almanlar ve İtalyanlar için de geçerlidir. Ancak XX. yüzyılda, özellikle faşist İtalya'da, Nazi Almanyası'nda ve Fransa'daki kimi gruplarda (Right Wings) görüldüğü gibi liberalizm karşıtıdır (illiberal). Bu durum, I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan ya da Savaş'tan umduğunu bulamayan aktörlerden kaynaklanmaktadır. Doğu tipi milliyetçilik de birçok açıdan liberalizm karşıtı görünebilir ancak bu onun liberalizme dönük bir yanının olduğunu görmeyi engellememelidir. Bu tip milliyetçiliğin radikalliğini, daha çok, liberalizmi yaratacak olan toplumsal koşulları oluşturma çabası açısından düşünmek gerekmektedir (Plamenatz, 1973:22).

Plamenatz'ın geldiği nokta gerçekten çarpıcıdır. Batılı kültür ve medeniyetin yaratıcısı olan İngiltere ve Fransa'yı başlangıçta milliyetçilikle ilişkilendirmediği halde, milliyetçilik XX. yüzyılda bu ülkelerde etkisini birden hissettirmiştir. XX. yüzyılda bu ülkelerdeki milliyetçilik kendisini en başta liberalizm karşıtlığı şeklinde göstermiştir. Demek ki liberalizmle milliyetçilik arasında Plamenatz'a göre içsel bir

bağlantı vardır. Başta, makalede kültür ve medeniyet kavramlarının kullanımındaki muğlaklıktan söz edilmişti. Şimdi bu muğlaklık görece anlam kazanmaktadır. Plamenatz'ın Batılı kültür ve medeniyetten anladığı liberalizmin kendisidir. Milliyetçilik de İngiltere ve Fransa'da ortaya çıktığı haliyle liberal değerleri yaratan en geniş kültürel çerçevedir, ancak bu değerler Batı dışı toplumlarda kurulmak istendiğinde bu kültürel form siyasallaşmaktadır; milliyetçiliğe siyasal bir anlam kazandıran da bu süreçtir.

Plamenatz'la değerlendirilen bu dönemki çalışmalarda özel olarak milliyetçilik ve tarih ilişkisi ele alınmış değildir. Ancak başta belirtilen ortak temalar ve Plamenatz'ın özetlenen makalesindeki yaklaşımının mantıksal sonuçlarından hareketle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bu değerlendirme, XX. yüzyıldaki milliyetçilik çalışmalarının hepsini kapsayacak şekilde ileride, değerlendirme başlıklı alt bölümde yapılacaktır.

II. MODERNLEŞME SORUNU OLARAK MİLLİYETÇİLİK (1945-1990):

Milliyetçilik yazınında bu dönemde yapılan çalışmalar, modernist milliyetçilik kuramları olarak bilinmektedir. Kendi içerisinde liberal, marksist ve muhafazakar olarak ayrılabilen modernist milliyetçilik kuramlarının hepsini bir arada düşünebilecek temel bir önermenin varlığından bahsedilebilir. Bu önerme, milliyetçiliğin kendisi kadar milletlerin de modern fenomenler olduğu iddiasıdır.

Ayrıca yine bu kuramlardaki ortak anlayışa göre, daha önceki çalışmalarda sorgulanmayan millet de sorgulanmaya başlanmış ve milliyetçiliği yaratanın milletler değil tersine, milliyetçiliğin milletleri yarattığı iddiası gündeme gelmiştir (Özkırmı, 1999: 98).

Modernleşme, kuramsal olarak II. Dünya Savaşı sonrasında sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiş bir konudur ve kuramsal temelleri daha çok ABD menşeli sosyal bilimciler tarafından atılmıştır. Toplumların açıklanmasına dönük bir kuramsal iddia taşıyan bu yaklaşım, dönemin siyasal ve ekonomik gelişmelerinden de bağımsız olarak düşünülemez. Bu açıdan, Soğuk Savaş konjonktürü ve eski sömürge ülkelerin bağımsızlıklarını kazanması temel önemdedir. Modernleşme kuramının en yaygın olarak kullanıldığı disiplin sosyoloji olmuştur. ABD’li sosyolog Talcott Parsons’ın eserleri modernleşme kuramına temel dayanaklarını sağlamıştır. Modernleşme kuramından hareketle toplumları açıklamaya çalışan çalışmalar içinde atıf yapılan standart metin Daniel Lerner’in 1963 tarihinde yayınlanan *The Passing of Traditional Society* başlıklı kitabıdır (Lerner, 1963). Ancak kuramın önermeleri sadece sosyolojiyle sınırlı kalmamış, bu dönemde diğer sosyal bilim dallarına da yansımıştır. Sosyolojinin dışında bu disiplinlerin en önemlilerini siyaset bilimi ve iktisattır. İktisatta daha çok kalkınma sorunu etrafında kurgulanan modernleşme kuramı, siyaset biliminde en yaygın ifadesini davranışsalcılıkta göstermiştir.³

Modernleşme kuramı temel önermesini, toplumların o dönemde genelde Avrupa’daki kapitalist ülkelerin özelde ise ABD’nin geldiği aşamaya göre, modern ve geleneksel

³ Modernleşme kuramı için bkz. (Altun, 2005), ayrıca 19. yüzyılda Osmanlı Orta Doğusu ve Balkanlarda modernleşme ve milliyetçilik ilişkisi için bkz. (Aydın, 2000).

olarak iki kampa ayrılmasıyla oluşan fark üzerine kurar. Bu açıdan, modern olarak tanımlanan gelişmiş kapitalist Batı toplumlarının yaşamış olduğu süreç, ideal olarak görülür. Batılı toplumların siyasal yapısını oluşturan demokrasi ve iktisadi yapılarını oluşturan kapitalizm modernleşmenin asli unsurlarıdır. Böylelikle modernleşme kuramı o dönemde dünya siyasetini ve ekonomisini kapitalist Avrupa ve ABD merkezli olmak üzere iki temel kampa ayırmıştır. Bir bütün olarak sosyalist rejimler ise ayırımın dışında tutulur.

Her ne kadar bu kuram ekonomik, kültürel ve siyasal önermeleri açısından kimi farklılıklar gösterse ve bu farklılıklar milliyetçilik hakkındaki değerlendirmeleri etkilese de, modernleşme kuramını kendisine temel alan milliyetçilik değerlendirmelerinin arasında kimi ortaklıklar tespit etmek mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere, bu yaklaşımlarda temel olan en önemli özellik, milletin verili değil milliyetçilik tarafından oluşturulan bir kategori olarak düşünülmesidir. Millet, milliyetçi hareketler tarafından oluşturulur ve bu hareketlerin hedefi siyasal iktidarı ele geçirmektir. Bu açıdan milliyetçilik, belli bir dönemde ortaya çıkmış, siyasal iktidarı ele geçirmek isteyen hareketlerin ideolojisidir. Modernleşme kuramına göre milliyetçilik de liberalizm ve sosyalizm gibi modern döneme ait bir siyasal ideolojidir. Dolayısıyla, milliyetçilik değerlendirmesi ancak bir modernleşme teorisinden hareketle anlaşılabilir.

Böylece, temel argümanlarını modern toplumlar ile geleneksel toplumlar arasındaki fark üzerinden kuran modernleşme kuramı açısından milliyetçilik ideolojisinin ne anlama geldiği de belirlenebilir. Bu bakış açısına göre milliyetçilik, geleneksel

toplumlardan modern toplumlara geçiş sürecinde ortaya çıkmış ve bu sürecin bütün karakteristiklerini taşıyan bir siyasal ideolojidir. Bir geçiş dönemi ideolojisi olarak beliren milliyetçilik, geleneksel toplumlardan modern topluma geçilmesiyle birlikte işlevini yitirecektir. Bu açıdan modernleşme kuramı için gelişmiş Batı toplumlarında artık milliyetçilik gibi bir ideolojiden bahsedebilmek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla milliyetçilik artık geçiş toplumlarında grlebilir. Dahası milliyetçilik bu geçişin bütün sancılı yönlerini de azaltır.

Modernleşme kuramının ortaya çıktığı bu dönemde, özellikle bağımsızlığını yeni kazanmış toplumlar düşünüldüğünde, kuramın milliyetçilik anlayışının aynı zamanda geçiş toplumlarındaki milliyetiliğı de meşrulaştırdığı söylenebilir. Bu meşrulaştırma ise, daha makro düzeyde, Soğuk Savaş döneminin koşulları göz önünde tutulduğnda, sosyalist düşüncelerin bu toplumlarda egemen olmasını engelleme çabasından bağımsız düşünülemez.

1960'lı yılların konjonktürü içerisinde ortaya çıkan modernleşme kuramından hareketle ortaya atılan milliyetçilik kuramları, dönemin temel önermeleri baki kalmak üzere, milliyetiliğın anlaşılmasına dönük çok farklı açıklamaları da kendi bünyesinde toplar şekilde gelişmiştir. Bu açıdan modernleşmeci kuramın temel önermelerini kabul eden düşünürler arasında da, birbirlerine dönük olarak, yoğn tartişmalar mevcuttur (zkırmılı, 1999: 98). Bugün gelinen noktada temel önermeleri yeniden bir bütün halinde özetlemek gerekirse, bu kuramlara göre milletler ve milliyetiliğın modern dünyayı kuran kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı

söylenbilir. Bu sayılan süreçler daha önceleri çeşitli bölgelerde, değişik yoğunluklarda belirmiş olmalarına rağmen, hiç bir zaman XIV. yüzyıl sonrası Avrupası gibi bir bütün olarak görülmemiştir. Bu koşullar ancak modern dönemde olgunlaştığından, milletler ve milliyetçilik de toplumsal bir zorunluluk olarak bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Birbirinden oldukça farklılaşan ve şu veya bu şekilde yukarıdaki temel önermeleri paylaşan modernleşmeci milliyetçilik çalışmalarının genel bir değerlendirmesini yapmak bile bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla zorlayacaktır. Bundan dolayı bu yaklaşımın en önemli ismi Ernest Gellner'i genel hatlarıyla ele almak daha makul görülmüştür. Ernest Gellner'in çalışmaları, modernleşme kuramının temel önermelerini en berrak şekilde ifade eder ve bu kuramın önermelerinden hareketle yapılan çalışmalarda mutlaka referans gösterilir. Sosyal bilimlerin hemen hemen her alanında yaptığı çalışmalar yankı bulan Ernest Gellner, milliyetçilikle 1960'lı yıllarda ilgilenmeye başlamıştır. 1964 tarihli *Thought and Change* adlı çalışmasında sunduğu modelin çıkış noktası, geleneksel toplumlarla modern, endüstriyel toplum arasındaki ayırmadır (Özkırımlı, 1999: 151). Gellner, kuramının en gelişmiş versiyonunu ise 1983 de yayınlanan *Uluslar ve Ulusçuluk* başlıklı kitabında sunar (Gellner, 1992). Bunların ardından 1994 yılında Gellner, daha önceleri milliyetçilik hakkında yazdığı makalelerini bir araya getirerek *Milliyetçiliğe Bakmak* isimli kitabını yayınladı (Gellner, 1998). Gellner'in kuramı milliyetçilik hakkındaki modernleşmeci yaklaşımın en saf halini temsil etmektedir.

Gellner'e göre milliyetçilik, temelde siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilkedir (Gellner, 1992: 19). Bu tanımda iki öge dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki siyasal birim olarak ifade edilen devlettir, devlet olmadan milliyetçilikten bahsetmek mümkün değildir. Gellner, devleti tanımlamak için Max Weber'in meşhur tanımlamasını kullanır: Devlet, toplumda meşru şiddet tekeli elinde bulunduran aygıttır. Ancak bu tanımlamanın birçok açıdan sakıncaları da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, Batı toplumlarının belli bir gelişmişlik seviyesiyle yakından alakalı olan bu devlet tanımı tarihin bütün dönemleri için geçerli değildir; dahası, vesayet altındaki devletlerde görüldüğü üzere, şiddet tekeli kullanma iradesi ya da aracı olmadığı halde devlet olarak tanımlanan devletler de vardır. Ayrıca bu tanımlamanın kendini baz aldığı Batı toplumlarında devlet, her zaman Weber'in tanımladığı şekilde olmamıştır ve tüm toplumlarda olduğu gibi bu toplumlarda da devletsiz bir dönemden bahsetmek mümkündür. Gellner, insanlık tarihini üç temel döneme ayırır; tarım öncesi, tarım ve sanayi dönemi. Tarım öncesi yani avcı ve toplayıcı toplumlar, devleti oluşturan siyasal işbölümüne yer vermeyecek kadar küçüktürler bu nedenle bu toplumlarda devlet yoktur. Tarım döneminde ise bir çok toplumun devleti olmuştur ve bu devletler farklı özellikler gösterirler. Sanayi döneminde ise devletin varlığı kaçınılmazdır. Bu dönemde de devlet biçimleri farklılıklar gösterir. Sanayi döneminde devletin varlığını kaçınılmaz kılan şey, bu toplumların aşırı büyük olmaları, karmaşık bir işbölümü ve işbirliğine bağımlılıklarıdır. İşbölümü ve işbirliğinin bir kısmı kendiliğinden gerçekleşse bile tamamının kendi kendine düzenlenmesi mümkün değildir. Devletin sanayi toplumlarındaki işlevi de bu noktada ortaya çıkar. (Gellner, 1992: 19-26).

Milliyetçilik tanımındaki ikinci öge ise ulustur. Modern insanlar devletsiz bir toplumu hayal edebilmelerine rağmen ulussuz bir toplumu hayal bile edemezler; bir ulusun üyesi olmak, insanlığın doğuştan sahip olduğu bir özellik olmamasına rağmen modern insan için ulus kimliğinin kurucu unsurudur. Ancak bu durum, ulusun da tıpkı devletler gibi koşullara bağlı olarak ortaya çıkmış olduğu gerçeğini değiştirmez. Ayrıca ulusları ve devletleri oluşturan koşullar da birbirlerinden farklılaşmaktadır. Ulusun varlığından söz edebilmek için iki koşulun yerine gelmesi gerekir. Bunlardan biri kültürel diğeri ise iradidir. “İki insan, ancak aynı *kültür*’ü paylaşıyorlarsa aynı ulustan sayılırlar. İki insan, ancak birbirlerini aynı ulusun mensubu olarak tanıyorlarsa aynı ulusa mensupturlar. Bir başka deyişle, ulusları insanlar yaratır yani uluslar, insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür”* (Gellner, 1992: 26-29).

Bu ulus anlayışındaki en dikkati çeken öge kültürdür. Gellner, çalışması boyunca kullandığı kültür kavramının normatif değil antropolojik olduğunu belirtir. “Normatif anlamda kültür, gerçek hayatta bulunması gereken fakat pek bulunmayan ve kuralları genellikle toplum içinde tanınan ve belli bir saygınlığı olan uzmanlar tarafından belirlenen bir değerle yüküdür. Antropolojik anlamda kültür ise belirli bir toplumu diğer toplumlardan farklılaştıran davranış ve iletişim biçimleri anlamındadır” (Gellner, 1992: 159-160). Siyasal birimle ulusal birimin çakışmaları ilkesiyle tanımlanan milliyetçilik, insanlık tarihinin dönemleri içinde ancak ve ancak sanayi döneminde ortaya çıkmıştır; aslında sanayi dönemi için bu bir zorunluluktur.

* Metin içerisinde yapılan alıntılardaki vurgular aksi belirtilmedikçe alıntının yapıldığı kaynağa aittir.

Bunun nedenini ise Gellner tarım toplumunu ve sanayi toplumunu karşılaştırarak açıklamaya çalışır.

Tarım toplumunda ortaya çıkan bir gelişme bu toplumun anlaşılabilmesi için temel önemdedir. “Bu da okuryazarlığın ve uzmanlaşmış bir ruhban sınıfı veya tabakanın yeni bir tür *ulemanın* ortaya çıkmış olmasıdır. Okuryazarlık, yani oldukça kalıcı ve standartlaşmış bir yazının varlığı, aslında kültürel ve düşünsel birikime ve bunun merkezileşmesine olanak sağlamıştır. Tipik tarım dönemi okuryazar yönetiminde yönetici sınıf, doğrudan tarım üreticilerinin yani köylülerin oluşturduğu büyük çoğunluktan keskin bir şekilde ayrılarak nüfusun küçük bir azınlığını oluşturmuştur” (Gellner, 1992: 31-32). Bu açıdan, sayıca küçük olan yönetici sınıf büyük kültürü, sayıca büyük olan yönetilenler yani köylüler ise küçük kültürü temsil etmektedir. “Bu bölünmüşlük içinde ister genelde tüm yönetici tabaka, ister bu tabaka içindeki çeşitli alt tabakalar için olsun, kültürel bütünleşmeden çok kültürel farklılaşma yönünde bir baskı mevcuttur. Bütün sistem, yatay kültürel bölünmeden yanadır, hatta bölünmenin mevcut olmadığı durumlarda bunu kendisi yaratıp güçlendirebilir” (Gellner, 1992:34). Kısacası tarım toplumlarında kültürel farklılıkların çoğulluğundan söz etmek yerindedir. Bu açıdan her bir kültür, kişinin içinde bulunduğu statüyle de yakından alakalı olduğundan kimse bu farkın dolayısıyla da statülerin bozulmasını hatta tek bir kültürün bütün toplumu kuşatmasını istemez (Gellner, 1992: 31-45).

Sanayi toplumu ise modern anlamda devletin ve ulusun ortaya çıkma koşulları açısından Gellner’in milliyetçilik analizinin merkezinde yer almaktadır. Her şeyden

önce sanayileşme, ilk ortaya çıkış koşulları açısından benzersizdir ve daha sonra ortaya çıkan sanayileşmelerin hiç biri onun kadar özgün olamaz, ancak taklit olabilir. “Sanayi toplumu kendinde, sürekli büyüme ile beslenen ve buna dayanan tek toplumdur ve bu büyümenin sürekli bir gelişmeye yol açması beklenir” (Gellner, 1992:52). Tahmin edilebileceği gibi ilerleme, sürekli gelişme gibi kavramları, hatta idealleri yaratan ilk toplum da yine sanayi toplumudur. Bünyesindeki büyüme eğilimini ortaya çıkartan gelişme ve ilerleme dinamikleri sayesinde sanayi toplumu, tarım toplumundaki kültürel yapıdan çok farklı bir kültürel yapı yaratır. Bu yeni kültürel yapı, tarım toplumundakinden temelli farklıdır. Sanayi toplumunda nüfus daha kalabalıktır, ciddi anlamda bir uzmanlaşma ve işbölümü vardır. İşbölümündeki bu karmaşıklaşmanın üstesinden örgün eğitim ve iletişimle gelinebilir. Sanayi dönemindeki bu farklılıklar, kültürün yapısını da kökünden değiştirmiştir. Bu dönemde kültür, tarım dönemindeki gibi farklılığı koruyarak yapılanamaz. Bu toplum için kültür, içinde herkesin üretime katkıda bulunabildiği ve iletişim içinde olduğu büyük ve küçük gibi ayrımların olmadığı tümleşik bir yapıdır. Bunu sağlayabilecek yegane organizasyon da devlettir. İşte sanayi döneminde siyasal birimle kültürel birimin bu iç içe geçmişliği, milliyetçiliği yaratan en önemli etkidir, milliyetçilik bu iki ögeyi bir arada düşünebilen bir ideoloji ve ona dönük eylemde bulunan bir harekettir (Gellner, 1992:47-79).

Başta, Gellner’e göre milliyetçiliğin siyasal birimle ulusal birimin çakışmasını öngören bir ilke olduğundan söz edilmişti. Milliyetçilik kültürel olarak eşitlenen toplumu, yani milleti, siyasal bir eşitlenmeyle beraber kılmaya çalışır. Fakat bu çakışmanın gerçekleşmesi bazı toplumsal kurumların gelişmişlik düzeyine ve

birbirleriyle olan ilişkilerinin niteliğine bağlıdır. Bu toplumsal kurumların gelişmişlik düzeyi ve aralarındaki ilişkinin niteliği farklı ulusçuluk türlerinin ortaya çıkmasına neden olur. Gellner, çözümlemesinde bu kurumlardan iktidar, eğitim ve kültürün milliyetçiliğin gelişimi açısından önemine dikkat çekmektedir.

Burada iktidar, modern merkezi devlet -gücü- anlamına gelir. Bu açıdan toplum, iktidara göre pozisyonlardan kaynaklanan iki temel kampa ayrılmıştır. Bu toplumlarda modern egemenlik merkezileşmiş olduğundan iktidara sahip olmakla olmamak arasında kesin bir ayırım çizmek mümkündür. Merkezileşmiş modern iktidar aynı zamanda devlet anlamına da geldiğinden bu bileşimin olmadığı toplumlarda milliyetçilikten de bahsedilemez (Gellner, 1992: 153-155).

“Eğitim ise, modern bir toplumda sıradan mevkilerin çoğunu elde edebilecek uzman insan yetiştirebilen ve yetişmiş insanı bu tür bir kültürel ortamda rahatça yükselebilecek hale getirebilen karmaşık bir sistemin en genel ifadesidir” (Gellner, 1992: 155). Dolayısıyla eğitim sahibi olmak insanın toplum içerisindeki nesnel durumunu değiştirebilir. Burada Gellner, eğitim sahibi olabilmeyi iktidara sahip olanlarla olmayanlar açısından farklı farklı değerlendirerek, herhangi bir toplumda bunlardan sadece birisinin var olduğunu iddia ettiği dört değişik durumu birbirinden ayırır: İlk durumda eğitim, sadece iktidar sahiplerinin bir ayrıcalığı olabilir; bu durum erken sanayileşme dönemine özgüdür. İkinci olarak, iktidara sahip olanlarla olmayanlar arasında eğitime erişme açısından bir eşitlik durumu olabilir; bu, geç sanayileşme dönemine tekabül eder. Üçüncüsü, eğitime, sadece iktidara sahip olmayanlar ya da bunların bazıları erişebilir; Gellner bu durumu sanayileşmeye göre

konumlamaz; mantıksal olarak saçma gibi görünebilecek bu durumu tarihsel örneklerle açıklamayı tercih eder. Burada belirleyici olan, tarım toplumunda iktidarı ellerinde tutan büyük kültürün sanayileşmeyle beraber ortaya çıkan yeni kültüre direnç göstermesidir. Yeni toplumda eğitimle beraber ortaya çıkan değerler kabul edilmez ve eski (tarım) toplumun yöneticileri bu değerleri küçük görürler. Eğitime erişebilmede dördüncü, yani son olasılık ise ne iktidar sahiplerinin ne de diğerlerinin buna sahip olamamasıdır; bu durum, “sanayi dünyasından etkilenmeyen, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin gösteriş, batıl inanç, kutsal ayinler, alkolizm yüzünden yeni yolu seçme arzusu taşımadığı durgun tarım toplumlarında görülen olağan bir durumdur” (Gellner, 1992: 159).

Siyasal birimle ulusal birimin çakışmasında, dolayısıyla da ulusçuluk türlerinde etkili olan üçüncü etken ise kültürdür. Gellner burada toplumları, olası karışıklıklardan kaçınmak için, tek kültürlü ve iki kültürlü olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayırımı belirleyici olan, yönetenlerle yönetilenler arasında kültürel bir fark olup olmadığını anlamaya çalışmaktır. Bu açıdan, eğer yönetenler ve yönetilenler aynı kültürü paylaşıyorlarsa toplum tek kültürlü eğer paylaşmıyorlarsa iki kültürlüdür (Gellner, 1992: 153-160).

Böylelikle Gellner, daha önce eğitime bağlı olarak yaptığı dördüncü ayrıştırma ile kültüre bağlı olarak yaptığı ikili ayrıştırma sayesinde milliyetçiliğin siyasal birimle ulusal birimi çakıştırabilmesi açısından sekiz alternatif kurmuş olmaktadır. Anlaşılması pek de kolay olmayan bu kombinasyon sonucunda Gellner, bu sekiz tip milliyetçiliğin ancak üç tanesinin mümkün olduğunu iddia eder ve bunları sırasıyla

Klasik Liberal Batı Milliyetçiliği, Habsburg Milliyetçiliği ve Diaspora Milliyetçiliği olarak tanımlar. Bu ayrıştırma daha önce Plamenatz'ın yaptığı tasnifle de yakından ilişkilidir. Plamenatz'ın Doğu tipi ve Batı tipi milliyetçikleri, Gellner'de klasik liberal ve Habsburg milliyetçiliğine dönüşmüş ancak bunlara bir de diaspora milliyetçiliği eklenmiştir. Gellner'in çözümlemesinde Plamenatz'ın kültür anlayışını sosyolojik bir kategori haline gelir ve doğrudan sanayileşmeyle bağlantılandırılır (Gellner, 1992: 161-184).

Başlangıçta modernist kuramın en saf hali olarak tanımladığımız Gellner'in kuramının temel önermesi şu şekilde ifade edilebilir; milliyetçilikler milletleri yaratmıştır, milletler milliyetçilikleri değil. Bunun arkasında milletlerin de milliyetçiliğin de modern olgular olduğuna dair bir kabul vardır. Bu kabulü yaratan en önemli unsur da sanayileşmedir. Gellner sanayileşmeyi ilk ve taklit sanayileşmeler olarak ikiye ayırmaktadır. Kabaca da olsa bu ikili sanayileşme anlayışı Gellner'in milliyetçilik analizini de derinden etkilemektedir. Yoğun bir teori çabasıyla kurmuş olduğu modelin sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik tipolojisi milliyetçiliği neredeyse sadece Avrupa'yla ilişkili olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Batı dışındaki toplumlara kalan ise tıpkı sanayileşmede olduğu gibi sadece taklit edebilmektir. Ayrıca bu toplumlarda milliyetçiliği koşullayan merkezi egemenlik, eğitim ve kültür açısından yeterli olgunluk yoksa bir milliyetçi hareketten söz edilebilme olasılığı da ortadan kalkabilir. Nitekim bu toplumlar eğitime ulaşabilme açısından yapılan sınıflandırmanın dördüncüsündeki gibi ne yönetilenlerin ne de yöneticilerin böyle bir irade gösterdiği toplumlara tekabül eder görünmektedir. Gösteriş, kutsal ayinler, alkolizm ve batıl inançların bu toplumlarda

böylesi bir hareketlenmeye engel olduğu ve bu toplumların durgun tarım toplumları olduğu tespitleri bu analizi güçlendirmektedir. Gellner'in burada kullandığı durgun tarım toplumu kavrayışı, her ne kadar sanayileşme analizinin tarım toplumuyla bağlantısı kurulmasa da, durgun olmayan tarım toplumu gibi bir anlayışa da yol açmaktadır, ki bu da Batı merkeziliğin daha temelde yatan kökenlerine işaret eder.

Yapılan dönemlemelerde milliyetçilik çalışmalarını ortaklaştıran sorunlar, önermeler bulunabildiği varsayılabilse de yine bu dönemlerde çok farklı analizlerin de bulunabileceğinden bahsedilmişti. 1945-1990 arası dönemde, milliyetçilik yazınında modernist kuram kadar etkili olmasa da kendisini büyük ölçüde bu kuramın eleştirisiyle oluşturan başka bir yaklaşımdan daha bahsedilebilir. Etno-sembolcülük olarak bilinen bu yaklaşımda günümüz milletleriyle, onların kökeninde var olduğu iddia edilen etnik topluluklar arasında bağlantı kurulur. Etnik topluluklar milletlerin oluşumunda başat olan öğedir. Öyle ki bu toplulukların niteliklerinin belirlenmesi ve birbirlerinden ayrılmasıyla günümüz milletlerinin temelinde var olan bir çok etken de açıklığa kavuşturulabilir. En önemli temsilcileri John Armstrong ve Anthony Smith olan etno-sembolcülük burada, Anthony Smith üzerinden değerlendirilecektir (Özkırımlı, 195-196: 1999).

Etno-Sembolcülüğün önemli ismi Smith, 1950 sonrasında yapılan milliyetçilik yazınına ilişkin önemli gördüğü üç ortaklıktan söz eder. “Bunlardan ilki milliyetçiliğe karşı şüphecilik ve hatta düşmanlıktır. İkincisi tarihçilerin, ulusların büyük ölçüde imal edilmiş bağlara dayanan yapay cemaatler olduğu şeklindeki kanaatleridir. Bu noktada, ulus inşasıyla ulus oluşumu arasında bir ayırım yapmak

mümkündür, ulus inşası terimi ulus-devletin kurum ve rollerine ilişkin milliyetçi bir programa işaret etmektedir, ulus oluşumu ise ulus ve ulusal bilincin doğuşuna bilerek ya da bilmeyerek katkıda bulunan tüm süreçleri ifade etmektedir. Üçüncüsü ise, ulus ve milliyetçiliğin modernliği düşüncesidir” (Smith, 2001: 55-57).

Son nokta, yani ulus ve milliyetçiliğin modernliği, aslında, 1950 sonrası çalışmaların en önemli ortak özelliğidir ve Smith bunu da eleştirmekten geri durmaz. Öncelikle bir hareket ve ideoloji olarak milliyetçilikle ulus arasında bir ayırım yapmak mümkündür. “Bu noktada üyeleri fiili ya da potansiyel bir *ulus* olarak görülen sosyal bir gruba özerklik, birlik ve kimlik kazandırmayı ve bunu sürdürmeyi hedefleyen bir hareket ve ideoloji olarak milliyetçilik, XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Dünyanın her biri kendine özgü farklı uluslara bölündüğünü, tüm siyasal gücün kaynağının ulus olduğunu, insanların ancak özerk bir ulusa ait olduklarında özgür olduklarını ve uluslararası barış ve güvenliğin, tercihen kendi devletleri içinde olmak üzere, tüm ulusların özerk olmasına bağlı olduğunu iddia eden milliyetçi bir doktrin de o zaman ortaya çıkmıştır. Bu tür düşünceler özgül Avrupa devletlerarası sistemi bağlamında ancak XVIII. yüzyılda revaç bulmuştur” (Smith, 2001, 57). Dönemin tarihçileri bu açıdan kesinlikle haklıdır.

Ancak bu bakış açısı, yani sadece bir hareket ve ideoloji olarak milliyetçiliğin değil, milletlerin de bütünüyle modern inşalar olduğundan bahsetmek, Smith’e göre, kimi sorunlar yaratmaktadır. Öncelikle, bu anlayış milletlerin oluşumunu geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecine yerleştirerek, milletlerin geleceğiyle ilgili bir iddia da ortaya atmış olmaktadır; milletler moderniteye ulaştıkça ortadan

kalkacaklardır. İkinci olarak böylesi bir kavrayış, millet oluşumuna neden olan faktörleri belirleyerek farklı millet oluşum süreçleri arasındaki ayrımları göremez. Son olarak ise, modernist kuramın içinden milliyetçiliği açıklamaya çalışan yaklaşımlarda milletlerin modern öncesi kökenleri açıklanamaz. Oysa modern öncesi etnik topluluklara odaklanıldığında bunların modern milletlerle bir çok ortaklığı tespit edilebilir. Bu bağlantıyı daha çok kültürel öğeler üzerinden gören Smith için ata mitleri, anılar, yer isimleri gibi bir çok öğeyle bu bağlantı kurulabilir (Smith, 2001: 60-61).

Smit'in modernleşmeci kuramları eleştirirken kullandığı kimi kavramlar, kendi durduğu yerin anlaşılması açısından önemlidir. Bu kavramların başta geleni "ethnie"dir.⁴ Smith'e göre, millet kavramının ne olduğunun anlaşılabilmesi için o milletin etnik kökenine bakılması gerekmektedir, çünkü modern milletler kökleri çok eskilere dayanan bu etnilerle tarihsel bir süreklilik ilişkisi içindedirler. Smith milleti, "bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı" olarak tanımlar (Smith, 1994: 32). Ayrıca Fransızca'dan aldığı ethnie kavramıyla ifadelendirdiği etnik topluluğun altı temel özelliğinden bahseder, bunlar: "1-

⁴ Etnik kavramı Türkçeye İngilizceden geçmiş bir sözcüktür. Bu kelime İngilizcede *ethnic* biçiminde sıfat olarak kullanılır ve ırka ya da buduna (kavme) ait olan anlamına gelmektedir (Redhouse, İngilizce Türkçe Sözlük, 1997). Kavram bu haliyle hem fizik hem de kültür antropolojide kullanılmaktadır. Kavramın, fizik antropolojiden hareketle insan toplumlarının tarihlerini, kültürlerini açıklamaya dönük uygulamalarının ırkçı ideolojilerle ilişkisi yüzünden, sicili oldukça kötüdür. İngilizcede bu sıfatın aynı kökten türeyen isimleşmiş şekli yoktur. Fransızcada ise *ethnie* kelimesi bir isim olarak etnik topluluğa işaret eder. Etno-Sembolcüler kullandıkları etnik kavramının tarihsel, kültürel dahası öznel olduklarını belirtirler (Smith; 1991: 43). Metin içerisinde, Türkçedeki yaygın kullanımları göz önünde tutularak, İngilizcedeki *ethnic* sıfatı etnik, Fransızcadaki *ethnie* kavramı ise etni olarak kullanılacaktır. Metin içerisinde doğrudan alıntı yapılan yerlerde, eğer çeviri bana aitse yukardaki yaklaşım, değilse daha önce yapılmış olan çevirinin yaklaşımı kullanılacaktır.

Kollektif bir özel ad, 2- Ortak bir soy miti, 3- Paylaşılan tarihi anılar, 4-Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur 5- Özel bir *yurtla* bağ 6-Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu” (Smith, 1994: 42). Smith için belli bir etnik topluluğa ya da millete herhangi bir gönderme olmaksızın kendi kullandığı anlamda millet ve etni kavramları arasında ilişki kurabilmek, daha açıkçası kavramların tanımlanışını birbiriyle ilişkilendirebilmek teorisinin inşası için temel önemdedir. Nitekim modernistlerin iddia ettikleri gibi ister inşa, isterse icat edilsinler modern milletler birçok açıdan bu modern öncesi etnik topluluklarla süreklilik ilişkisi içindedirler ve bu ilişkinin niteliği anlaşılmadan millet açıklanamaz. Smith açısından temel sorun olan etni ile millet arasındaki ilişkinin niteliği belirlendiğinde millet de açıklanmış olur (Smith, 2001: 61).

Smith’in, milletleri etnik kökenlerinden hareketle açıklama çabasında dikkat çeken bir başka unsur da onun millet ve devlet kavramları arasında yaptığı ayırmadır. Devleti, Max Weber’in klasik tanımlamından hareketle, diğer “toplumsal kurumlardan farklılaşmış ve onlardan özerk belli bir toprak parçasında baskı ve zor tekeli uygulayan kamu kurumları” olarak anlamaktadır (Smith, 1994: 32). Millet ise, “bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adıdır” (Smith, 1994: 70). Tanım olarak her ne kadar bu iki kavram birbirinden farklılaşsa da, çoğu zaman birbirine karıştırılmasının nedeni, ikisinin de kendilerini meşrulaştırmak için kullandıkları toprak, halk gibi kategorilerin ortak olmasıdır.

Smith'in etnik topluluklara yaptığı vurgu, onlarla ilişkili olarak anlamaya çalıştığı milletler ya da millet oluşumları için temel önemdedir. Etnik kökeni olmayan bir millet oluşumu tam olarak gerçekleşemez. Her türlü tarihsel olaya karşı güçlü bir biz duygusunu koruyan etnik oluşumlar zaman içinde, “etnik çekirdek” denilen yapıları oluşturur. İşte milletler de bu etnik çekirdeklerin çevresinde oluşur. Fakat günümüzün pek çok milletinin kökeninde, Smith'in anladığı anlamda, tarihten gelen etnik çekirdekler bulunmamaktadır. Ancak Smith, etnik çekirdek etrafında oluşan milletlerin bu tip çekirdeğin olmadığı yerlere örnek olduğunu, ayrıca buralarda eskiden gelen topluluk bilincine bu etnik bilincin oturtulabileceğini ve hiç olmazsa çeşitli mit ve sembollerle bir etnik bilincin yaratılabileceğini iddia etmektedir (Smith, 1994: 69-73).

Millet oluşumunda asıl önemli olanın etnik topluluklar olduğunu öne süren Smith, bu süreci açıklayabilmek için “yatay etnik topluluklar” ve “dikey etnik topluluklar” olmak üzere iki tip etnik topluluk tanımlamıştır. Yatay etni tipi, genellikle aristokratlardan ve yüksek din adamlarından meydana gelmiştir ve buna zaman zaman bürokratlar, yüksek askeri görevliler ve zengin tüccarlar dahil olurlar. Dikey etnik topluluklar ise geniş toplumsal kesimleri bir arada tutan kültürel ortaklıkların olması durumunda görülür; daha tümleşik ve popülerdir. Smith, yatay ve dikey etnik topluluklar arasında yaptığı ayrımın ideal, tipik bir ayrım olduğunu ve çok daha keskin bir bölünmeyi akla getirdiği gibi, her bir kategori içindeki farkları da gizlediğini belirtir. Ancak, bu etni tipleri etnik çekirdeğin oluşacağı çerçeveyi belirler dolayısıyla millet oluşum süreçlerini de etkiler (Smith, 1994: 92-94).

Smith, yatay ve dikey etnik toplulukları millet oluşum süreçlerine olan etkisi bakımından ele almaktadır. Bu etkiyi çözümlenemeyebilmek için Smith, iki tip milliyetçiliği birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilki “teritoryal milliyetçilikler”dir. Bu tip milliyetçilikler çoğunlukla yatay etnik toplulukların millet oluşum süreçlerinde görülür. Aristokratlar önderliğinde yukarıdan aşağıya, toprağa bağlı olarak gerçekleşirler. İkincisi ise “etnik milliyetçilikler”dir. Bu tip milliyetçilikler çoğunlukla dikey etnik topluluklarda görülür. Ayrıca teritoryal ve etnik milliyetçilikler kendi içlerinde bağımsızlık öncesi ve bağımsızlık sonrası olarak iki alt gruba ayrılırlar. Smith bu sınıflandırmayı yaparken bu dönemin öncüsü ismi Hans Kohn’un Batılı, rasyonel ve kurumsal ve Doğulu organik ve mistik milliyetçilik ayrımından ve yine bu tipolojilerin önemli ismi John Plamenatz’tan etkilenmiştir (Smith, 1994: 131-135).

Günümüzdeki milletlerin kökeninde etnik topluluklar var ise modern öncesi dünyadaki etnik topluluk sayısını günümüzün milletleriyle eşitlemek mümkün müdür? Başta anlamsız gibi gelebilecek bu soru Smith’in kuramındaki iki önemli soruna belirginlik kazandırmak açısından önemlidir.

Etnik topluluktan millette adım adım kavramsal çerçevesi kurulan bu çözümlemenin çıkış noktası, modernist millet ve milliyetçilik kavrayışının sorgulanmasından türetilmişti. Fakat sonuçta ortaya çıkan milliyetçilik ve millet kavrayışının bizatihi kendisinin, açıkça söylemek gerekirse, Gellner’in geldiği noktadan farkını belirtmek çok kolay değildir. Smith modernistleri, milletlerin modern öncesi kökleriyle ilgilenmemekle suçlamış bunun da farklı ulus oluşum süreçlerini yani milliyetçiliği

ele alırken farklılıkların gözden kaçırılmasına yol açtığını söylemişti. Fakat gelinen noktada Smith'in yatay ve dikey etni tipleri ya da teritoryal ve etnik milliyetçiliği doğrudan Gellner'in ya da Plamenatz'ın yaptığı ayrımlara işaret etmektedir. Dolayısıyla etni temelli milliyetçilik analizi bize Smith'in iddia ettiği gibi yeni bir millet ve milliyetçilik analizi üretememekte sadece modernistlerin türettikleri kategorileri farklı kavramlarla açıklamaya çalışmaktadır.

İkinci önemli sorun ise, Smith'in etnik topluluğun temel özellikleri olarak tespit ettiği altı unsurun içinde, bugün millet haline dönüşebilmiş bir etnik topluluğu, dönüşememiş bir etnik topluluklardan ayıran unsurun ne olduğuna dair bir belirginliğin bulunmamasıdır. Bu süreç genel olarak tarihe havale edilmektedir. Bunun için kullanılan kavram da etnik çekirdektir. Dahası, modern çağda Batılı anlamda millet olamamış toplumlardaki bu durumu, onların çok eski çağlardan gelen özellikleriyle ilişkilendirir bir durum yaratmıştır ki bunun sonucunda Gellner ve Plamenatz'da görülen Batı kültürü özcülüğünün daha da radikal bir biçimiyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu durum Smith'i, tarih anlayışı bakımından da zora sokmaktadır. Millet oluşum süreçlerini karakterize eden etkenler etnik çekirdeklerle ilişkilendirilerek milletlerin kökenleri "belirsiz" bir geçmişe havale edilir ancak bu durumda etnik çekirdeğin tarihsel macerasıyla milletlerin bugününün nasıl bağlantılandırılacağı bir sorun olarak ortaya çıkar. Milliyetçi tarih, tam da bu bağlantı kurulduğu andan itibaren yazılmaya başlamaz mı zaten?

III. POSTMODERNİZM VE MİLLİYETÇİLİK (1990 SONRASI):

1990'ların başında Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra milliyetçi hareketlerin siyasal eylemliliğinde yoğunlaşan bir artıştan ve buna bağlı olarak da milliyetçiliğin yeniden akademik bir ilgiye sahip olmasından, ayrıca yine bu dönemde sosyal bilimlerde yeni bir epistemolojik yaklaşımın artan etkisinden söz edilmişti. Sosyal bilimlerdeki bu yeni epistemolojik yaklaşımın en genel ifadesi postmodernizmdir. Postmodernizm, içinde bulunduğumuz dönemde, daha önce moderniteyi kurmuş olduğu düşünülen sanayileşme, kapitalizm, laiklik vs. süreçlerin sonucunda ortaya çıkan toplum yapısından daha farklı bir toplum yapısının var olduğu iddiasıyla; bu yeni toplumun, önceki bilimsel kategorilerle değil de farklı kategorilerle ele alınması gerektiği iddiasının açtığı tartışmalar sonucunda şekillenmiştir. Bu tartışmalarda, moderniteyle ilişkili olarak düşünülen özne, akıl, rasyonalite, nesnellik, ilerleme, kalkınma vs. bir çok kavram yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Postmodernizme göre, sosyal bilimlerde açıklayıcı olduğu düşünülen bir çok kavram aynı zamanda Batı'da ortaya çıkmış belli egemenlik ilişkilerini yansıtır ve meşrulaştırmaktadır. Dahası bu kavramların Batı dışı dünya için kullanımı da buralardaki Batı egemenliğini meşrulaştırır.

Postmodernizmle beraber milliyetçilik de daha önce düşünülmeyen kimi kavramlarla ele alınmaya başlamıştır. Bunlara, feministlerin milli kimlikle toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmaları örnek olarak gösterilebilir (Yuval-Davis, 2003). Ancak daha önemlisi bu dönemde milliyetçiliğin tanımlanmasında da önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Buna göre, "milliyetçilik sadece dönem dönem ortaya

çıkan saldırgan bir ideoloji değil herşeyden önce, bilincimize bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle, toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı, davranış ve tutumlarımızı yönlendiren bir görme, yorumlama ve algılama biçimidir” (Özkırımlı, 1999: 12).

Postmodernizmle beraber ortaya çıkan bu tartışmalar içinde milliyetçilik açısından en radikal eleştiri, “Subaltern Studies” diye bilinen ve Türkçeye “Madun Çalışmaları” olarak çevrilen, Hindistanlı bir grup entelektüelin çalışmalarında görülmektedir.⁵ Bu çalışmalarda özellikle Doğu-Batı ayrımı üzerinden, Batı’daki milliyetçilik çalışmaları eleştirilmiş ve Hindistan örneğinden hareketle Doğu’da farklı bir milliyetçilik anlayışının var olduğu kuramsal olarak temellendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmalardaki esas vurguyu şöyle özetleyebilmek mümkündür: Batı’da, XX. yüzyılda milliyetçiliği açıklamak için yapılan çalışmalar, Aydınlanma sonrasında bilim anlayışından devrildikleri bazı ortak sorunlarla malüdürlük. Doğu ile Batı arasında temelde varolduğu düşünülen farklılıklara dayanan bu ortak görüşler, uzunca bir dönem Doğu’yu sömürgeleştirmiş olan Batı egemenliğinin meşrulaştırılmasıyla da bağlantılıdır. Böylesi bir tarihsel mirasa sahip olan milliyetçilik çalışmaları, kendi içinde farklılıklar barındırır da, Batı dışı dünyadaki milliyetçiliği anlayamamıştır. Genel olarak anti-sömürge hareketlerin eylemlerinde ve düşüncelerinde yansıyan milliyetçilik, bu ülkelerde sadece Batı gibi olma ya da Batının gelişmişlik seviyesini

⁵ “Subaltern” kavramı Türkçeye farklı şekillerde çevrilmektedir. (Loomba, 2000)’de “ast toplumsal grup” ya da “ast grup” olarak çevrilmiştir, ancak daha yaygın olarak “madun” kavramı kullanılmaktadır. Burada bu iki kullanımdan daha yaygın olduğu için “madun” tercih edilmiştir. Kavramın teorik bağlamı için bkz. (Loomba, 2000). Ayrıca başka bir açıklama denemesi ve Osmanlı tarihinde kullanım olanakları için bkz. (Ergene, 2000). Postmodernizmin tarih kavrayışı ve bunun üçüncü dünyayla ilişkisinin teorik eleştirisi için bkz. (Dirlik, 2005).

yakalama çabası olarak görülemez. O, aynı zamanda kendi ülkesindeki Batı egemenliğinin hem siyasal, hem de düşünsel düzeyde reddini içermektedir. Oysa Batılı milliyetçilik çalışmaları, özellikle eski sömürge ülkelerin milliyetçiliklerine baktıklarında, Batı'nın bir kopyasını ama eksik ve asla Batı gibi olamayacak bir kopyasını görmüşlerdir. Bu grubun milliyetçilik çalışmaları açısından en önemli ismi Partha Chatterjee'dir.

Chatterjee'nin, milliyetçiliği kendine sorun edinen iki çalışması *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* ile *Ulus ve Parçaları* başlıklı kitaplarıdır (Chatterjee, 1996; 2002). Bu kitaplardan ilkinde Chatterjee, XX. yüzyıldaki milliyetçilik kuramlarının genel bir eleştirisini yaptıktan sonra kendi durduğu yeri özetler ve Hindistan örneğinden hareketle sömürge toplumlarında gelişen milliyetçilik için çok daha açıklayıcı olduğunu iddia ettiği kuramını ortaya koyar. Ona göre sömürge ülkelerindeki milliyetçilik, bu ülkelerin, kendilerini sömürge yönetiminde kurtaran devrimden bağımsız değildir. Hatta, kendisi bunu böyle ifade etmese de sömürge ülkelerde milliyetçiliğin yöneldiği toplumsal hareket bir devrim stratejisine dayanmaktadır.

Chatterjee'ye göre, milliyetçiliğin Batı'da bir araştırma nesnesi olarak ortaya konusu bir çok açıdan sorunludur. Batı toplumlarında tarihin belli bir döneminde düşünsel, ekonomik ve teknolojik dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkan bilim anlayışı hem bu toplumlarda siyasal iktidarı meşrulaştıran bir çerçeve çizmiş, hem de bu toplumların tarihini adeta bilim öncesi (geleneksel) ve bilim sonrası (modern) olarak ikiye ayırmıştır. Bu bilim anlayışı ardından bütün bir kültüre yansıtılarak, dünyanın geri

kalan kısmını da bilimsel olmayan bir gelenekçiliğin içine hapseden kültürel bir özcülüğe dönüşmüştür. Başlangıçta doğrudan etnik bir ayrıcalık olarak ortaya çıkan bu özcülük, Aydınlanma sonrasında, ilerleme teorilerinde olduğu gibi ahlaki bir ayrıcalık haline gelmiştir. Aslında milliyetçi düşünce sorunu da bu daha genel sorunun sadece belli bir görünümüdür (Chatterjee, 1996: 44-46).

Milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalar da, başlangıçta epistemik bir niteliği olmasına rağmen daha sonradan bütün kültüre yayılan bu özcülükten kurtulamazlar. Chatterjee bu açıdan, milliyetçilik çalışmalarında liberal, muhafazakar ve marksist yaklaşımları birbirinden ayırır. Ancak bu ayrım da kendi içinde ikiye bölünebilir. Liberal ve muhafazakar milliyetçilik analizleri, Aydınlanma sonrası dönemdeki bilimsel özcülüğün temel ifadeleridir ve bu açıdan tam da içinde kurumsallaştıkları iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılmasına dönüktürler. Marksizm ise, her ne kadar içinde yeşerdiği bu kültürden etkilense de Chatterjee'yi de içine alan kavramsal çerçeveyi sağladığından bu yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Liberal analiz, milliyetçiliği asıl olarak, Doğu tipi ve Batı tipi milliyetçilik olarak ikiye ayırır. En açık şekilde Plamenatz'ın makalesinde ifade edilen, ayrıca Gellner ve Smith'in milliyetçilik kavrayışlarında da kabul gören bu bakış, Batı bilim düşüncesinde kökleri çok daha eskiye dayanan özcü gelenekten beslenmektedir. Milliyetçilik asıl olarak Batı'da ortaya çıkmıştır ve Batı'nın evrensel kültürüyle yakından ilişkilidir. Doğulu toplumlar ise milliyetçilik sayesinde bu Batılı değerlere ulaşmaya çalışırlar. Batı'nın evrensel değerleri sonuçta liberalizmi yarattığından milliyetçilik de aslında liberalizme yöneliktir. Milliyetçiliğin, liberalizm karşıtı olan

yönleri ise çoğunlukla sosyoloji ya da tarihle, bu disiplinler kullanılmadığı zamanlarda ise Smith'deki gibi etnik çekirdek anlayışıyla meşrulaştırılır. Kedourie'de görüldüğü üzere muhafazakar değerlendirmede ise milliyetçilik, Aydınlanma sonrası hatta Aydınlanmaya karşıt olarak ortaya çıkmış, bütünüyle Avrupa menşeli bir ideolojidir.⁶ Dünyanın kalan kısmına da buradan ithal edilmiştir. Doğulu, milliyetçi siyasal elit, bu yeni ideolojiyi sadece kendi otoriter siyasal iktidarını pekiştirmek için kullanır (Chatterjee, 1996: 28-32).

Chatterjee'ye göre, birbirinden farklılaşan ve hatta aralarında yoğun olarak tartışan bu liberal ve muhafazakar yaklaşımlar temel bir soruyu sormadıklarından dolayı anti-sömürgeci milliyetçiliği anlayamazlar. Buradaki esas soru Chatterjee'ye göre şudur; Batı gibi olmak, “yapacakları görevleri onlar için belirleyen ve üzerinde hiçbir kontrolleri olmayan bir dünya düzenine bağımlılıklarının devamı anlamına geldiğine göre, niçin Avrupa-dışı sömürge ülkelerin, modernliğin verili özelliklerine yaklaşmaya çabalamaktan başka tarihsel bir alternatifleri yoktur?” (Chatterjee, 1996: 32). Soru bu şekilde sorulduğunda milliyetçilik ancak genel anlamda iktidar ilişkileri içerisinde analiz edilebilir hale gelir. Böylelikle, hem Batı'nın evrensel kültürü, bilimi, rasyonalitesi hem de Doğu'lu milliyetçiliğin bunları içselleştirme mekanizmaları tamamıyla siyasallaşır.

Genel olarak marksizm ve milliyetçilik ilişkisini değerlendirirken Chatterjee, marksist klasiklerde sorunun doğrudan teorik bir sorun olarak görülmediğini, II. ve III. Enternasyonal'lerde tartışıldığını ve daha çok döneminin acil politik sorunları

⁶ Burada Chatterjee'nin kullandığı ana metin için bkz. (Kedourie, 1971).

açısından milliyetçiliğe yaklaşan Lenin'in *Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı* başlıklı çalışmasını vurgulamıştır (Lenin, 1992). Ona göre marksistler, asıl olarak 1930 sonrasındaki ulusal kurtuluş mücadeleleri açısından soruna yaklaşmışlardır.⁷ Bu yaklaşımlarda da milliyetçiliğe liberal bakışların etkisi görülmektedir. Marksist yaklaşımlar içinde milliyetçiliğe bakışta en ilgi çeken katkı Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'iyle gelmiştir (Anderson, 1993). Bu çalışmayı özgün kılan şey, ulusun ideolojik olarak yaratılmasını ulusal hareketlerin incelenmesinde merkezi bir sorun olarak ele almasıdır. Ancak Anderson'ın yaklaşımına yakından bakıldığında Gellner'deki gibi liberal tipolojilerin etkisini görmek mümkündür (Chatterjee, 1996: 46-56).

Milliyetçilik yazını genel olarak bu şekilde değerlendiren Chatterjee, bunların ardından sömürge ülkelerinde milliyetçiliğin gelişimine dair kendi kuramını oluşturur. Bu kuramın örneği olarak seçilen ülke Hindistan'dır. Hindistan'ın sömürge yönetiminden kurtulmasını sağlayan devrim sürecinin kuramlaştırılması aynı zamanda sömürge ülkelerdeki milliyetçiliğin de anlaşılmasını sağlayacaktır.

Chatterjee'nin, milliyetçiliğin, kültürü iktidara bağlayan ilişkiler setinin çözümlenmesiyle anlaşılabilmesine dair önermesi hatırlandığında bir sonraki adımını kestirmek zor değildir. Bu ilişki ancak, milliyetçiliğin bir "söylem" olarak ele alınmasıyla çözümlenebilir. Chatterjee'nin kendisi açıktan bir söylem tanımlı yapmamıştır. Çıkış noktası olarak, marksizmin klasik ideoloji kavrayışının "camera obscura" metaforunun eleştirisinden türetilen ve ideolojiyi, maddi dünyanın

⁷ Genel olarak sosyalist-marksist geleneğin "ulusal sorun"a ilişkin yaptığı tartışmaların Marks ve Engels'ten Lenin'e kadar toplu bir değerlendirmesi için bkz. (Löwy, 1999: 84-110).

üretimindeki yeri açısından yeniden bir inceleme konusu haline getiren söylem çözümlemesi üzerine burada bir tartışma yürütmek konunun fazlasıyla dışına çıkacaktır. Ancak söylem çözümlemesinde, ideolojinin, iktidar ilişkileri içine oturtulduğunda maddi dünyanın üretilmesi açısından hiç de negatif olarak algılanmaması gerektiğine dair yoğun bir vurgu vardır. Chatterjee, milliyetçiliği bir ideoloji olarak kavramaktadır. Bu ideolojiyi söylem çözümlemesine tabi tutar. Bunun için kullandığı “sorunsal” ve “tematik” kavramları temel önemdedir. Tematik, bir ideolojinin kendini haklılaştırması yani meşruiyet çerçevesinin çizilmesi için epistemolojik olduğu kadar ahlaki de olabilen en genel sisteme işaret eder; sorunsal ise bu haklılaştırılmış imkanlardan hareketle ortaya atılan somut iddialar, siyasal açılımlardır. Tematik ve sorunsal açısından bakıldığında anti-sömürgeci milliyetçilikte temelden bir yarıma ortaya çıkmaktadır. Tematik düzeyde, Batılı evrensel kültürün daha ileri ve üstün olduğunu kabul edip bunu kendisine ulaşılması gereken bir hedef olarak koyan sömürge milliyetçiliği, sorunsal düzeyde bunu reddeder; bu milliyetçiliğin ideolojisi, siyasetidir (Chatterjee, 1996, 73-86).

Benim tarihi okumama göre, sömürgecilik karşıtı milliyetçilik, kolonyal [sömürge] toplum içinde kendi egemenlik alanını, emperyalist güce karşı siyasi mücadelesine başlamadan çok daha önce yaratır. Bunu, toplumsal kurumlar ve adetler dünyasını iki ayrı alana – maddi ve manevi alana- bölerek gerçekleştirir. Maddi alan *dışarıdaki* alandır: ekonominin, devlet işlerinin, bilimin ve teknolojinin alanıdır. Batı'nın kendi üstünlüğünü ispatlamış ve Doğu'nun da boyun eğmiş olduğu alandır. Bu maddi alanda, o halde, Batı'nın üstünlüğü teslim edilmeli ve gerçekleştirdiklerinin üzerinde dikkatle çalışılıp tekrarlanmalıdır. Öte yandan manevi alan, kültürel kimliğin *özünü oluşturan* işaretleri taşıyan *içerideki* bir alandır. Bu sebeple, maddi alanda Batı'ya has becerileri taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı da o denli fazla olmaktadır. Bu formül, bana göre, Asya ve Afrika'daki

sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerin temel bir özelliğidir (Chatterjee, 2002: 22).

Sömürge toplumlarındaki milliyetçilerin metinlerinin iki hedefi vardır. Bu metinler bir taraftan milliyetçilerin kendi halklarına yönelikken diğer taraftan da sömürge egemenliğini hedef alırlar. İki tarafa da verilen mesajda yoğun olarak vurgulanan bağımsızlık arzusudur. Ancak bunu yaparken yukarıda açıklandığı üzere dünyayı ikiye ayırırlar. İşte liberal, muhafazakar ve kimi marksist yorumlarıyla Batıda üretilen milliyetçilik çalışmaları, milliyetçiliği genel olarak Batı kültürünün Batı dışı dünyaya nakli ve bunun imkanları üzerinden düşündüğünden bu ayrımı yapamaz ve anti-sömürgeci milliyetçilikleri ve devrimleri anlayamaz dahası içinde bulunduğu iktidar ilişkilerini meşrulaştırır. Söylem çözümlemesiyle, sömürge ülkelerdeki milliyetçi ideolojinin yüzünün aslında tamamıyla iktidara dönük olduğu ortaya çıkmaktadır. Chatterjee, bu süreci anlaşılır kılabilmek için ihtiyaç duyduğu teorik çerçeveyi Gramsci'nin "pasif devrim" kavramında bulur (Chatterjee, 1996: 68-71; Gramsci, 1984: 122-133).

Pasif devrimi mümkün kılan süreç "manevra savaşı" ve "mevzi savaşı" kavramlarıyla tartışılmaktadır. İleri kapitalizm koşullarında maddi, siyasi ve askeri açılardan görece olarak güçsüz olan burjuvazi, toplumda eski egemenlerle halk arasında kurduğu ittifakları kullanarak kapitalizmin yerleşebilmesi için pasif devrim yoluyla ulusal devleti kurar. Mevcut iktidarın ele geçirilmesine dönük olarak manevra savaşı, devlete yoğun ve kesin bir saldırı stratejisiyken; mevzi savaşı, eski yöneticilerin bazı kesimlerini kısmen yeniden örgütlenmiş bir hükümet sistemi içinde müttefiklere dönüştürerek, halk kitlelerinin desteğini almaya ama onları yönetim

sürecine her türlü doğrudan katılımdan uzak tutmaya uygun, sınırlı ölçekte reformlar yaparak uygulanan bir stratejidir. Pasif devrim de iktidara dönük bu iki yoldan mevzi savaşıyla mümkün olur (Chatterjee, 1996: 86-90).

Chatterjee'ye göre, Gramsci'nin pasif devrimi, XX. yüzyılda sömürge devletlerden sömürge sonrası ulusal devletlere geçişin genel bir biçimi olarak da düşünülebilir. Bu süreci, milliyetçiliğin karakteristiği açısından değerlendiren Chatterjee üç ayrı aşamayı saptamıştır. Bunlardan ilki “kalkış evresi”dir; bu evrede milliyetçi ideolojide Doğu ve Batı arasındaki fark tanınır; Batı'nın üstünlüğü, onun bilimi, teknolojisi ve ilerleme tutkusundan oluşan kültürünün maddiliğinden kaynaklanmaktadır, ancak Doğu da manevi yönden üstündür. İkincisi “manevra evresi”dir; Batı'nın maddi dünyası ile Doğu'nun manevi dünyası arasındaki bağlantının kurulduğu aşama bu aşamadır. Bu aşamada halka karşı elitist; sömürge yönetimine karşı, kendi toplumundaki mümkün ittifaklara dayalı, yani mevzi ve manevra savaşlarının beraber yapılabildiği bir mücadele vardır. Üçüncü aşama ise “varış evresi”dir; burada milliyetçi düşüncenin tam biçimine ulaşılmıştır. Şimdi o artık bir düzen, iktidarın rasyonel örgütlenmesi söylemidir (Chatterjee, 1996: 97-103).

Milliyetçiliği bir ideoloji olarak anlayıp onu söylem çözümlemesiyle açıklamaya çalışan Chatterjee için bu söylemin metinleri çok önemlidir. Çünkü söylem kendini bu metinlerde içselleşmiş olan dilde açığa vurur. Bu açıdan sömürge toplumlarındaki tarih anlayışı ve metinleri Chatterjee'nin tam da istediği türden materyalleri sağlarlar. Nitekim *Ulus ve Parçaları* kitabında Chatterjee, Hindistan milliyetçi tarihçiliğini ayrı bir bölüm olarak ele almış ve genel olarak yukarıda özetlenen yaklaşımını bu metinler

üzerinden uygulamıştır (Chatterjee, 2002; 161-195). Bu bölüm aşağıdaki başlıkta değerlendirilecektir.

IV. DEĞERLENDİRME:

Milliyetçilik kuramlarından hareketle milliyetçilik ve tarih ilişkisini ele almaya çalışan bu bölümün başında, bu çalışmalarda milliyetçi tarihçilerin önemine işaret edilmesine rağmen incelenmemiş oldukları belirtilmişti. Bu durumun başta da belirtildiği gibi milliyetçiliğin bilimsel bir ilgiye görece geç bir dönemde sahip olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Fakat bu kuramlara daha yakından bakıldığında, kuramların genel olarak milliyetçiliği kavrayış şeklinin de bu durumu yarattığını iddia edebilmek olanaklı görünmektedir. Kuşkusuz böyle bir genellemeyi yapabilmek için milliyetçilik çalışmalarını yukarıda özetlendiğinden daha detaylı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Ancak, milliyetçiliğe yaklaşımların genel olarak tasnif edilmesi üzerinden de bazı sonuçlara ulaşabilmek mümkün görünmektedir.

İlk dönem yapılan çalışmalardaki milliyetçilik tipolojilerinin kökeninde, millet verili bir kategori olarak ele alınıp onun doğallığı sorgulanmamış, milliyetçilik ise XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkıp oradan bütün dünyaya yayılan bir kültürel olgu olarak görülmüştür. Bu kültürel olgunun üzerinde şekillendiği çerçevenin içinde, genel olarak Batı medeniyetinin bu yüzyıllarda ulaştığı olduğu seviye bir ideal olarak görülür. Bu ideali yaratan düşünsel, maddi birçok unsur sayılabilir. İşte milliyetçilik de bu kültürel seviyeye ulaşmak için verilecek

mücadelenin en genel ifadesidir. Ancak devletler, toplumlar, o anda içinde buldukları kültürün yapısına uygun, farklı milliyetçilik türleri yaratarak bu kültürel seviyeye ulaşabilirler. Buradan hareketle milliyetçilik ve tarih ilişkisini ele alacak bir çerçeveye ulaşmak çok kolay görünmemektedir. Ancak, milliyetçiliği kültürel donanımlarına göre birbirinden ayıran bu bakış açısından hareketle, milliyetçi tarih anlayışını belirleyen şeyin de yine bu donanımlar olduğunu iddia etmek pek zorlama değildir. Batının ulaşmış olduğu medeniyet seviyesi zaten öyle olduğu için buradaki tarihçilerin başka bir koşullanmaya ihtiyaçları kalmaz. Ancak bu donanımdan nasibini alamamış olan toplumlarda, tarih kendisine hedef olarak bizatihi Batı'da üretilen tarihi alacaktır. Bununla beraber Batı dışı dünyada milliyetçilerin tarihle kurdukları ilişkiyi motive eden önemli bir etken olarak görülebilecek başka bir özellikten daha bahsedilebilir: Milliyetçiler kendilerini ileri Batı medeniyetine ulaşabilme açısından öncelleriyle kıyaslarlar ve içinde buldukları durumun sorumluluğunu onlara yüklerler. Bu bağlantının kurulabileceği en önemli alan ise tarihtir. Bir disiplin olarak tarih, milliyetçilere öncelleriyle *hesaplaşabilecekleri* geniş bir alan açar. Yakın geçmişle yapılacak bu hesaplaşma milliyetçilerin zeminini de boşaltabileceğinden burada açılan *boşluk* başka bir şekilde mutlaka doldurulur. Bütün eksik ve kusurlarına rağmen tarih, *bizim tarihimiz*'dir (milliyetçilerin) ve milletin ve devletin sürekliliğine gölge düşürülmez.

İkinci dönemle beraber başlayan tartışmaları belirleyen modernist yaklaşımın temel önermesi birçok çalışmada paylaşılsa da milliyetçiliği açıklamak için kullanılan araçları birbirinden farklılaşmaktadır. Milletleri yaratanın milliyetçilik olduğu iddiası bu yaklaşımın bütün çeşitlerinde görülür, ancak milliyetçiliğin ne olduğuna dair bir

uzlaşından bahsetmek pek olanaklı görünmemektedir. Bu açıdan milliyetçilik, toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal süreçlerin bir bağımlı değişkeni olarak görülebilir. Örneğin, yaklaşımı ele alınan Gellner için, milliyetçilik de millet de modern dünya için bir zorunluluktur. Bu durum, modern dünyayı oluşturan sanayi devriminden kaynaklanır. Sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan toplum tipi, kültürel olarak daha önceki toplumlardan ayrılır. Bu toplum tipi, yapısı gereği çok dinamiktir ve insanlar arasındaki kültürel farklılaşmayı ortadan kaldırmaya yönelir. Milletten temelinde bu kültürel eşitleme vardır ve milliyetçilik de bu kültürel eşitlemeyi siyasal bir eşitlemeyle beraber kılmaya çalışır. Bütün bu zincirin dayanak noktası sanayileşmedir. Sanayileşme süreçleri açısından birbirinden farklılaşan toplumlar, milletleşme, dolayısıyla da milliyetçilik açısından da farklılaşacaktır. Bu açıdan milliyetçi tarihçilik, özellikle kültürel eşitleme döneminde ve ardından bu kültürel eşitlemenin milliyetçilik tarafından siyasal bir içerik kazanması sırasında önemli bir öge olarak karşımıza çıkar. Fakat en nihayetinde milliyetçiliği yaratan da sanayileşme süreçleri olduğuna göre milliyetçi tarihle uğraşmak başlı başına bir ilgi konusu olmaz. Hatta Gellner'e göre genel olarak milliyetçiliğin düşünsel serüveniyle uğraşmak nafîle bir çabadır. Bunun nedeni milliyetçiliğin düşünsel mirasının, onun varoluşu üzerinde etkili olmamasıdır. (Gellner, 1992: 203-213)

Bu dönemde ortaya çıkan bir diğer yaklaşım olarak etno-sembolcülükten bahsedilmiştir. Etno-sembolcülerin modernistlerle tartışmasının temelinde ister inşa, isterse oluşum olsun milletlerin modern öncesi kökeninde var olduğunu iddia ettikleri yapıların, onların milletleşme süreçlerine etkisidir. Anthony Smith'in kuramı

genel hatlarıyla ele alınmıştı. Smith, *Milliyetçilik ve Tarihçiler* başlıklı bir de makale yazarak bu konuya özel bir ilgi göstermiştir (Smith, 2001). Ancak makalenin kendisi malesef başlığı kadar umut verici değildir. Burada Smith, milliyetçilik çalışmalarını doğrudan tarihin gündemine oturtur ve bu çalışmalardaki bütün önemli isimleri tarihçi olarak değerlendirir. Bu açıdan milliyetçi tarihçilerle milliyetçilik üzerine çalışan tarihçiler arasındaki fark da ortadan kaybolmaktadır. Makalede Smith, tarihçilerin milliyetçilik çalışmalarını üç döneme ayırır: Düşünsel kökleri XVIII. yüzyıla uzansa da bir tarihi hareket olarak XIX. yüzyılda milliyetçiliğin ortaya çıktığı dönem; 1920’li yıllarla beraber başlayan dönem, bu dönemde daha çok milliyetçiliğin tipolojileriyle uğraşmıştır ve 1950 sonrasındaki dönem, bu dönemde de başat yaklaşım modernist kuram olmuştur ve Smith burada modernist kuramı eleştirerek kendi yaklaşımının da ipuçlarını verir.

Milliyetçi tarihin ortaya çıkması açısından önemli görülebilecek olan dönem ilk dönemdir. Smith’e göre XVIII. ve XIX. yüzyıllarda milliyetçiliğe karşı geliştirilen üç temel tepkiden bahsetmek mümkündür; liberal, muhafazakar ve marksist-sosyalist. XIX. yüzyılın bu tepkilerinin tarih cephesinde birer karşılığı vardır. Liberal tepkiyi “Historical View of the French Revolution”daki (Fransız Devrimine Tarihi Bakış) tutumuyla Michelet ve “Qu’est-ce Qu’une Nation?” (Bir Millet Nedir?) başlıklı makelesiyle Ernest Renan örnekler. Muhafazakar tepki ise Lord Acton ve Max Weber’den gelir. Smith, sosyalist ve marksist tepkileri ise, doğal olarak marksizmin kurucuları Marks ve Engels’in eserlerinden hareket ettikten sonra XIX. yüzyılın Marksist ve Sosyalist kuramcıları Kautsky, Bauer ve Luxemburg’dan Lenin’e kadar götürür. Makalede ayrıca, genel olarak milliyetçilik çalışmaları açısından XIX.

yüzyılı XX. yüzyıla bağlayan çalışma olarak Otto Bauer'in "Die Nationalitätenfrage und Sozialdemokratie"si (Ulusal Sorun ve Sosyal Demokrasi) vurgulanmıştır (Smith, 2001: 34-36). Bu analizde, başta da belirtildiği üzere milliyetçi tarihçilerin kendileri bir sorun oluşturmamaktadır. Ancak Smith burada milliyetçilik hakkında önemli bir analiz yapmaktadır. "Milliyetçilik dünyayı, her biri eşsiz bir karakter ve tarih barındıran ve her biri kendine has köken ve gelişmelerin ürünü olan değişik toplulukların bir ürünü olarak görmesiyle *tarihselci* bir karaktere sahiptir. Milliyetçiliğin yaratıcıları ve sevdalıları arasında başı tarihçiler çekiyor. Erken Avrupa milliyetçiliği ve Romantik dönem tarih yazımındaki ortak unsurlar göz önüne alındığında bu kadar *tarihselci* bir harekete tarihçilerin bu denli katkıda bulunmaları şaşırtıcı olmuyor" (Smith, 2001: 31). Smith'in büyük bir vukufuyla yaptığı bu değerlendirmeler XVIII. ve XIX. yüzyıla ilişkin çok önemli saptamalardır. Ancak bundan bir adım ötesi, yani tam da şaşırtıcı görünmeyen şeyin neden öyle olduğu hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Batı'da milliyetçi tarih anlayışının doğuşuna ilişkin değerlendirme bundan sonraki bölümün başlıca konusu olacaktır.

Smith'in milliyetçilik ve tarihçilik ilişkisine dair yaptığı değerlendirmenin kendi milliyetçilik kavrayışıyla ilişkisi ise oldukça sorunludur. Smith'in bakış açısına göre etnik çekirdekler üzerinden millet oluşumlarına bakmanın bizatihi kendisi yoğun bir tarihsel ilgi gerektirir. Ancak burada tuhaf bir paradoks vardır. Etnik toplulukların tarihe karşı dirençleriyle oluşan etnik çekirdek, Smith'e göre, millet fenomeninin anlaşılması için temel önemdedir. Hatta millet, etnik çekirdeğin adeta tarihsel görünümlerinden biridir dolayısıyla, onunla ortak birçok yönü vardır, bu ortaklıklar

üzerinden tarihe bakmanın kendisi aslında milliyetçi tarih kavrayışıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla Smith, her ne kadar kendisi bu üst üste düşünüş hakkında bir açıklama yapmasa da, etnik çekirdekleri millet oluşumunun temeline yerleştirerek yüzyıllar hatta binyılları bulan bir süreklilik ilişkisini gündeme getirmektedir ve milletlerin ortak özellikleriyle yöneldiği tarih araştırması için milliyetçi tarihçiliğin önermeleriyle kendi kurgusu arasındaki farkı belirginleştirmedeği sürece milliyetçi bir çerçevenin içine düşme potansiyeli taşımaktadır.

Ele alınan üçüncü dönemde, milliyetçiliğin tanımında önemli bir değişimin ortaya çıkmasından yani milliyetçiliğin bir söylem olarak ele alınmaya başlanmasından bahsedilmiş ve bu açıdan en dikkati çeken isim olan Partha Chatterjee'nin yaklaşımı genel hatlarıyla özetlenmişti. Chatterjee, yukarıda kabaca özetlenen yaklaşımları bir bütünlük içinde eleştirmiş ve bu kuramların milliyetçiliği değerlendirme tarzlarındaki bir ortaklıktan söz etmiştir. Bu ortaklık, Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde ortaya çıkan kültürel özcülüğün bu çalışmalarda da derinlemesine var olduğu şeklinde tespit edilebilir. Bu özcülük, özellikle sömürge ülkelerdeki milliyetçilik analizleri için başattır. Bu ülkelerde milliyetçiliğin gelişimi, genel olarak Batılı kabul edilen evrensel değerlerin Batı dışı dünyaya yayılması anlamına gelmektedir. Bu da bir taraftan sömürge ülkelerdeki Batı egemenliğinin meşrulaştırılmasına hizmet ederken diğer taraftan da milliyetçiliğin ne tip bir iktidar ilişkileri içinde kendine yer bulabildiğinin de üstünü örtmektedir.

Bu örtüyü kaldırmak için Chatterjee, milliyetçiliğin ideolojik boyutunu öne çıkarır ve onu söylem çözümlemesiyle değerlendirir. Bu açıdan sömürge ülkelerdeki

milliyetçilik, Chatterjee'ye göre, burjuvazinin iktidar arzusunu ve stratejisini ortaya koyar. Söylem çözümlemesinde Chatterjee, önemli gördüğü bir ayrım yapar. Sömürge ülkelerdeki milliyetçilik bir taraftan Batılı evrensel değerleri kabul eder öbür taraftan onlarla mücadeleye girer. Bunun için dünyayı ikiye böler; Batılı, bilim, ekonomi, devlet işleri gibi alanlarda yani maddi dünyada üstündür ancak maddi dünyada tanınan bu üstünlük manevi dünyaya taşınmaz. Genel olarak kültürel kimliğin oluştuğu bu alanı sömürge milliyetçiliği kendi özerk alanı olarak görür. İşte bu ayrım, tam da Chatterjee'nin söylem çözümlemesinin temelindeki tematik ve sorunsal ayrımına tekabül eder. Sömürge milliyetçiliği tematik düzeyde Batı üstünlüğünü kabullenirken, sorunsal düzeyde kendi siyasetini yapmaktadır.

Ulus ve Parçaları kitabında Chatterjee, yukarıda kabaca özetlenen iddialarını Hindistan tarihi üzerinden geliştirmiştir ve burada milliyetçilik ve tarihçilik ilişkisini ele aldığı bir bölüm bulunmaktadır (Chatterjee, 2002: 161-194). Bu bölüm, asıl olarak Hindistan'da milliyetçi tarih yazımının oluşumu üzerinedir. Hindistan'da milliyetçi tarih yazımının oluşumu iki önemli gelişmeyle olmuştur. İlk gelişme, kralların tarihinden ülkenin tarihine geçiştir. "Bu tarih artık hükümdarlığın ayırt edici özelliğine uygun olarak dönemlere ayrılacak ve bu özellikle de hükümdarların dinine göre belirlenecektir. Bunun anlamı, farklı krallar olabilmesine rağmen krallığın tek olduğu ve bu krallığın ülkeyle aynı alanı kaplayarak başkentle ya da tahtla sembolize edildiğidir" (Chatterjee, 2002: 161). İkinci gelişme ise, Hindistan tarihinin kaynaklarına eleştirel bakışın yani modern tarih yönteminin kullanılmaya başlanmasıdır. Hemen ardından da, Hindistan'da yaşayan insanların ırk merkezli tasnifi yapılmış, bugünkü Hindistanlıların (Hindu ırkının) geçmişte ne kadar üstün

insanlar oldukları ve büyük bir uygarlık yarattıkları iddiaları tarihsel olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunun için, Hindistan tarihi üzerine yapılan Batılı çalışmalardan destek alınmaya, söylenenleri onlarla doğrulamaya özellikle özen gösterilmiştir. Avrupa'daki Hindoloji biliminden de onay görerek Hindistan tarihi, klasik çağdaki görkem, Ortaçağ'daki gerileme ve modern çağlardaki rönesans olarak üç başlık altında okunmaya başlanmıştır. Burada en dikkati çeken unsur, Ortaçağlardaki gerilemeyle Hindistandaki müslüman egemenlik arasında kurulan paralelliklerdir. Burada, müslümanlar bir taraftan İslam'dan kaynaklandığı düşünülen savaççı, cömert, eğitimli özellikleriyle pozitif anlatılırken diğer taraftan, Hindistanlı aydınların daha çok okudukları Batılı kaynaklardan öğrendikleri ve İslam'da içkin bir gerilik tözünün olduğuna dair Batı düşüncesinin İslam imgesinden beslenen kimi düşüncelerle, Hindistan'a geri kalmışlığı getirenin İslam olduğuna dair negatif bir anlatı çeşitli kesişmelerle aynı anda görülebilmektedir. Bu iki yaklaşımdan savaççı olanı, müslümanların özellikleriyle Hindistanlıları karşılaştırarak, onların da bu özelliklere sahip olması gerektiğini vurgulayıp Hindistan'daki emperyalist işgale karşı direnişte müslümanlarla yapılabilecek olası bir ittifakın yolunu ararken, negatif olanı Hindistan'ın geri kalmışlığını müslüman egemenliği dönemini de içine alan genel bir "yabancı egemenliği" düşüncesine bağlamıştır.

XIX. yüzyılda ortaya çıkan bu yeni tarih anlayışı, Chatterjee'ye göre, milliyetçiliğin sömürgecilik karşısındaki durumuyla bağlantılıdır. Bu açıdan, sömürge milliyetçiliğinin kararsızlıklarını gösterir. O dönemde fiili olarak, İngiliz egemenliğine karşı ortaya çıkan muhalefet, tarih üzerinden, bütün kararsızlığıyla bir

biz duygusu, Hinduluk bilinci yaratmaya çalışır. İslam üzerinden, hem İngiltere sömürüsüne hem de buna karşı en önemli toplumsal güç olan halka mesaj verilmeye çalışılmıştır. Hindistan'ın geri kalmışlığı ortaçağdaki İslam egemenliğiyle bağlantılandırılırken, başlarda İngiliz sömürgeciliğinin vurgulanmaması dikkat çekicidir. Bunun sömürge milliyetçiliğinin hem tematiğiyle hem de sorunsalıyla ilişkilendirmek mümkündür. İngiltere tematik düzeyde Hindistan'ın Batılı evrensel değerlerle ilgisini kuran ana bağlantı noktasıdır fakat aynı zamanda sorunsal düzeyde Hindistan'ı işgal eden sömürgeci devlettir. Tam da bu ayırmadan dolayı Hindistan milliyetçiliği İngiliz sömürgeciliğine karşı söylemini oluştururken dikkatli davranmıştır. Başlangıçta doğrudan İngiliz egemenliğine bağlanamayan Hindistan'ın geri kalmışlığı başka bir dönem üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu dönem, yeni tarih yazıcılığının dilinde, ortaçağdaki İslam egemenliği dönemidir. Ancak bu durum 1880'lerde bütünüyle değişmiştir; bu dönemde hem bağımsız bir tarih yazımı hem de sömürgecilik karşıtı mücadele verilmesi gerektiği anlaşılmıştır (Chatterjee, 2002: 185).

Yapılan bu değerlendirmelerin hepsinde milliyetçilik, temelde Batılı bir fenomen olarak ele alınmaktadır. Milliyetçi tarih anlayışı da XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, milliyetçiliğin ortaya çıktığı dönemde yine Batı'da ortaya çıkmıştır. Ancak milliyetçilik çalışmalarının içinde milliyetçi tarihin, tarih disiplini açısından nasıl mümkün olduğuna dair açıklamalar bulunmamaktadır. Bundan dolayı izleyen bölümde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bir taraftan milliyetçiliği doğuran etkenler diğer taraftan da tarih disiplininin uzun geçmişi birlikte düşünülerek milliyetçi tarih yazımının ortaya çıkışını mümkün kılan nedenler bir bütünlük içinde sunulmaya

alışılacaktır. Böylelikle başta sorulan, “uzun ve köklü bir geçmişe sahip olan tarih, bir disiplin olarak, nasıl olup da milliyetçilerin içinde oldukça hevesli bir şekilde çalışabildikleri bir alan olmuştur? Bunu mümkün kılan nedir?” sorularına tarihçilik içinden bir yanıt bulunmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ TARİH YAZIMI NASIL DOĞDU?

XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başında, Avrupa'da ortaya çıkmış bir siyasal ideoloji ve hareket olarak milliyetçiliği ve dönemin tarih anlayışını bir arada düşünebilmek için tarihçilerin kullandıkları bazı kavramlar kilit önemdedir. Bu kavramların öncelikli olanları millet ve devlettir. Dönemin tarihçileri belli bir millete mensup olmayı insani varoluşun doğal bir parçası olarak görmüşler, dahası, bu mensubiyetin sadece belli bir döneme özgü değil, kökleri çok eskilere dayanan ve süreklilik arzeden kimi farklılıklardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Devlet ise, bu millet anlayışıyla koşullanmış en üst düzeydeki siyasal yapı olarak düşünülmüştür. Bu kavrayışın milliyetçilerin siyasal propagandaları açısından ne derece önemli olduğu tartışma götürmez. Ancak bu dönemde pek de tartışılmadan kabul edilen bu fikirlerin ortaya çıkabilmesi için bazı koşulların olgunlaşması gerekmiştir.

Öncelikle, millet sadece tarihçilerin kullandıkları bir kavram değil, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra belirginleşen yeni siyaset anlayışının da öznesidir. Millete, tarihsel kurgunun öznesi olabilme ayrıcalığını veren en önemli gelişme budur. İkinci olarak, tarih disiplinin içindeki bazı tartışmalar milliyetçi tarihçilere devlet ve milleti ayrıcalıklı olarak kullanabilme olanağı tanımıştır.

Tarih, sadece geçmişte yaşanmış bitmiş olaylar olarak değil, aynı zamanda bu olayların bilgisiyle uğraşan bir disiplin olarak da yüzyıllarca tartışılan bir alan olmuştur. Dolayısıyla XIX. yüzyılda milliyetçi tarihçiliği oluşturan koşullarının ne olduğunu anlamak için hem dönemin özelliklerini, hem de tarih disiplininin kendi iç tartışmalarını bir arada düşünmek gerekir. Aşağıdaki bölümde, Batı düşünce geleneği içerisinde, tarih fikrinin ve disiplinin dönüşümüne ilişkin gelişmeler, tarih felsefesinden hareketle XIX. yüzyıla kadar bir bütün halinde sunulmaya çalışılmıştır. Bu sunum millet ve devletin milliyetçi tarih için hangi saiklerle merkezi önem kazandığını da göstermeyi amaçlamaktadır Her iki anlamıyla da tarih kavramının tartışıldığı en önemli alan tarih felsefesi tartışmalarıdır. Milliyetçiliğin ortaya çıktığı dönemde tarih felsefesiyle ilgilenen filozofların aynı zamanda milliyetçiliğin düşünsel kaynakları olarak görülmesi tarih üzerine yapılan tartışmayı bu alan üzerinden temellendirme gereksinimini doğurmuştur.

Felsefe içerisinde bir alt disiplin olarak düşünülebilecek tarih felsefesi, kavram olarak ilk defa Aydınlanma düşüncesinin önemli siması Voltaire tarafından kullanılmıştır. Ardından XIX. ve XX. yüzyıllarda yapılan tartışmalarla kapsamı, felsefi tartışmaların birçoğuyla ilişkilendirilebilecek şekilde genişlemiştir. Bir kavram olarak tarih felsefesinin Aydınlanmayla beraber ortaya çıkması, bu dönemde tarihsel bilgiye duyulan ihtiyacın artmasıyla yakından alakalıdır. Ancak kavramın daha önce kullanılmamış olması, felsefi tartışmaların içinden bakıldığında anlamlı da görülebilir. Felsefi düşünce tarzı ve tarihsel bilginin doğası arasında kolay uzlaştırmayacak türden bir tezat vardır ve tarih felsefesi de bu tezadı aşmaya dönük çabaların genel ifadesi olarak düşünülebilir.

Tarih felsefesi için düşünürlerin üzerinde uzlaştıkları bir tanım bulmak zor; fakat analitik yapısı ve tanımlama çabasının yanı sıra, tarih felsefesinin temel sorularını da içermesi nedeniyle, Doğan Özlem'in *Tarih Felsefesi* başlıklı kitabındaki yaklaşım kullanılabilir (Özlem, 1996). Burada tarih felsefesi, tarih kavramıyla ilişkilendirilir. Tarih kavramının yapısındaki çifte anlamlılık tarih felsefesine de yansıtılır.

Tarih sözcüğü ile hem geçmişte kalan insani ve toplumsal olaylar topluluğu, yani *yaşanmış geçmiş* (res gestae); hem de bu yaşanmış geçmişi konu edinen bilim, *tarih bilimi* (historia rerum gestarum) kastedilir. Bu çifte anlamlılık tarih felsefesinden de ne anlaşılması gerektiğini belirler; *yaşanmış geçmişin felsefesi* olarak *tarih felsefesi* ve *tarih biliminin felsefesi*. Birinci anlamıyla tarih felsefesinin öncelikli sorusu, geçmişte yaşananların ne *anlam* ifade ettiğiyle alakalıdır ve bu sorgulama bütünsel bir *Dünya Tarihi* anlayışına kapı aralar. İkinci anlamıyla tarih felsefesi, yani tarih biliminin felsefesi, daha çok tarih biliminin ve tarihçinin bilgi üretme etkinliğiyle ilgilenir. Kökleri daha eskilere dayansa da XIX. yüzyılın bir icadıdır (Özlem, 1996: 11).

Tarih ve tarih felsefesinin bu çifte anlamı, bize çeşitli felsefi tartışmaların ve felsefe dönemlerinin içinden kavramın anlamına bakabilme şansı vermektedir. “Tarih sözcüğünün Batı dillerindeki bütün karşılıkları (Latince: historia, İtalyanca; storia, Fransızca: historie, İngilizce: history, Almanca: Historie) Eski Yunancadaki *istoria*, *istoriein* sözcüğünden gelir” (Özlem, 1996:17). Kavramın Eski Yunan’daki etimolojik ve semantik kökü Ortaçağ’da ve Yeni Çağ’da genel olarak tarih üzerine yapılan bütün tartışmaları etkilemiştir. Ancak her dönemin kavramı kullanım tarzını diğerlerinden ayıran özellikler de vardır.

Tarih felsefesi, Aydınlanma düşünürlerinin neredeyse hepsini meşgul etmiş bir konudur. Bu çalışmada bu düşünürlerin hepsini kapsamak gibi bir iddia yoktur. Bunun yerine, tarih kavramının semantik kökünden hareketle bir tarih felsefesi anlayışı belirginleştirilmiş ve bu anlayış çerçevesinde, Eski Yunan'dan Aydınlamaya kadar felsefi tartışmaların içinden soruna bakılmaya çalışılmıştır. Milliyetçilik düşüncesinin de ortaya çıktığı XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başında ise, hem milliyetçilik hem de tarih felsefesi konularının kesişim noktasında duran düşünürler ele alınmıştır. Bu açıdan en dikkat çeken geleneğin Almanya'dan çıktığı söylenebilir. Milliyetçi düşüncenin büyük düşünürlerinin olup olmadığı hala tartışmalı olsa da, bir bütün olarak Alman idealizmi ve romantizm bu açıdan en verimli gelenektir. Bu geleneğin içinde öne çıkan isimler Kant, Herder ve Fichte'dir. Tez içerisinde bu isimler, tarih felsefesi tartışmalarının da sonlandırılacağı filozoflardır.

I. FELSEFENİN BEŞİĞİNDE TARİH:

Eski Yunan düşüncesi deyince ilk akla gelen felsefi düşünüş olmaktadır. Felsefenin iki temel konusunun varlık ve bilgi olduğu söylenebilir. Bu iki ana konu sadece Eski Yunan'dakilerin değil, bütün felsefi tartışmaların da etrafında kurulduğu temel sorulara yön verir. Burada ilgilenilen asıl konu tarihsel bilgi olduğundan, tartışmalara genel olarak bilgi sorunu ve onun içinde tarihin yeri açısından bakmak gerekmektedir. Her ne kadar zengin ve birbirinden çok farklı felsefi tartışmaları

barındırsa da Eski Yunan'daki felsefi düşünüşü niteleyen temel yönelimin, kalıcı ve temel şeylere ve bunların genel niteliklerine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Eski Yunan felsefesinde bilgi sorununa ilişkin olarak kullanılan ve bizim bugünkü bilgi kavramımızı karşılayan tek bir kavram yoktu; bunun yerine, nesnelere hareketle elde edilen ve duyumlara dayanan “doksa” ile tek tek nesnelere hareketle değil de bu nesnelere bulunan fakat her nesne değişiklik gösterebilen ve ancak akılla çıkarılabilecek olan “episteme” olmak üzere iki ayrı kavram kullanılmaktaydı. Episteme ile doksa arasındaki ayrım Eski Yunan düşüncesinde bilgi sorununa ilişkin temel farklılaşmaları da belirler. Özellikle Sokrates ile Sofistler arasındaki tartışmalar, bilgi sorunundan hareketle felsefi tartışmalar içinde nasıl farklılaşmalar bulunabileceğinin en güzel örneklerinden biridir (Ağaoğulları, 2004: 77-108).

Bugün Batı'da kullanılan tarih kavramının, köken olarak Eski Yunan'dan kaynaklandığından söz etmişim.

Kavram, Eski Yunan'ın İon lehçesinde *bildirme*, *haberalma yoluyla bilgi edinme* anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra, çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisi ve hatta giderek *doğa bilgisi*'ni kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Bunlarla beraber *istoria*'dan o dönemde açıklanması imkansız, güneş tutulması ve miknatis gibi kimi doğal olaylar hakkındaki tanıklık bilgisi ya da tıp alanında belli bir hastalığın veya ilacın seyrinin deneysel bilgisi de anlaşılmıştır. İstoria sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi ile sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez *Herodotus*'un kullandığı görülür. O,

yazdığı kitaba *istorias apodesis*, tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatılması, adını vermiştir. Herodotos'un kavramı kullanım tarzı aynı zamanda onu *Tarihin Babası* yapar. Daha sonra ise *Thukidides*, *istoria* sözcüğünden sadece bir aktarma ve kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insani-toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama etkinliğini de anlayacaktır. Felsefi açıdan tarihsel, *istorik*, bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine ise *Herakleitos*'da rastlanır (Özlem, 1996: 17-18).

Bir doğa felsefecisi olarak Herakleitos, doğanın düzenliliği, yasası anlamına gelen “kozmos”u, karşıt güçlerin içinde yok olduğu ateşle temellendirmeye çalışmış fakat sonrasında bütün bu oluş ve yok oluşun ardında bir birlik olduğunu düşünerek bunu “logos” (evrensel akıl), olarak adlandırmıştır. Herakleitos tarihsel bilgiyi, bu düşüncesiyle uyumlu bir şekilde, logostan ayırmış ve onu çokluğun bilgisi olarak tanımlamıştır. Gerçeğin bilgisi olarak felsefi bilgi de, çokluğun bilgisi değil bu çokluğun ardındaki gerçeklik olarak logosun bilgisi olacaktır (Ağaoğulları, 2004: 61-67).

Daha sonra Aristoteles tarihsel bilgiyi, gerçek bilgiden, akıl bilgisinden tam anlamıyla koparacaktır. Felsefi bilgiden kopan istorik bilgiyi Aristoteles ikiye ayırır; tarih, bir yandan doğal olayların bilgisini de kapsayarak “empeiria”yı⁸ da içine alacak şekilde genişler, diğer yandan tarih yazıcılığı ise edebi bir tür olarak görülür

⁸ Empeiria: İlkçağ Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles'te, “deneyim” ya da “yaşantı” anlamında kullanılan bir terimdir (Ulaş, 2002: 468). Bilgi sorunun temel iki kavramı olarak episteme ve doksa ayırımından yukarıda kısaca bahsedilmişti. “Doksa, Aristoteles tarafından “başka türlü de olabilecek” kesin olmayan bilgi türü diye tanımlanır (Metafizik, 1039b). Aristoteles başka bir yerde de doksanın olumsuzluk hakkında, epistemenin ise zorunluluk hakkında konuştuğunu; ses verdiğini söyler (İkinci Çözümler I, 88b-89b)” (Ulaş, 2002: 426). Bu açıdan empeiria'yı da içine alan istorik bilgiyi, tekil, nesnelere çıkarılan, değişken niteliğinden dolayı, doksa ile ilişkili olarak düşünmek gerekmektedir.

ve şiir sanatının altına yerleşir. Tarih ve şiiri Aristoteles'in düşüncesinde karşı karşıya getiren en önemli ayırım tarihin olguyla, şiirin ise bütünle ilgili bir etkinlik olmasında düğümlenir; dolayısıyla Aristoteles için şiir tarihten daha üstün bir bilgi türüdür. Bu bakış, Eski Yunan felsefesini nitelediği düşünülen genel fikri özetler; felsefe, daima kalıcı ve temel olan şeylere ve bunların genel nitelikleriyle ilgilenir. Dolayısıyla, geçici olana ait olmak üzere, doğaya ait olan bilgiyi de kapsayan tarihsel bilgi, felsefi bir ilginin konusu olamaz. Dahası, geneli arayan felsefeyle, tekille uğraşan istoria birbirlerini dışlarlar (Collingwood, 1990: 42; Özlem, 1996: 18-20).

Eski Yunan düşüncesinin genel özellikleri ve bunun içinde tarihin yeri yukarıda kabaca özetlendi. Tarihin, Eski Yunandaki anlam açılımları üzerine düşünmek, onu felsefeyle karşıt konumlandırmak olarak anlaşılmaktadır. Bu durum, Eski Yunan'da felsefeyi "theoria"⁹ ve "empeiria" karşıtlığı üzerinden düşünmeyi gerektirmektedir. Saf akli bir etkinlik olarak theoria, Eski Yunan düşüncesinin temel eksenini olarak kabul edilir; istorik bilgi ise empeiriayı da içine alan daha geniş bir bu dünya bilgisine tekabül eder. Bu anlamda Eski Yunan tarihi ve tarihçiliği felsefeyle ilişkilendirilemez. Eski Yunan'da felsefi bilgiyi, Sokrates sonrasında Platon ve Aristoteles'in felsefelerinden türetilen bilgiyle sınırlandırınca, istorik bilgi felsefi etkinliğin konusu olamaz. Fakat bu genellemenin, istoriayı sofist düşünceyle ilişkili olarak düşününce, pek geçerli olmadığı görülmektedir. Sofist bilginin temel nitelikleri olarak belirlenebilecek insan merkeziliği ve duyumlara dayanan bilginin

⁹ Theoria: İlkçağ Yunan felsefesinde gerek bir konuyu tüm ayrıntılarına varıncaya dek düşünme, eni konu iyice bir görme; gerek kuramsal araştırma ya da kuram; gerekse derin düşünce ya da derin derin düşünme anlamlarında kullanılmıştır. Platon, teoriayı insan etkinliğinin en yüksek, en üstün türü olarak, Aristoteles ise yaşamın adanması gereken bir şey olarak kullanmışlardır (Ulaş, 2002: 1419-1420).

gerçek bilgi olarak adlandırılması, istorik bilginin de bir çeşit sofist bilgi olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca *Herodotos Tarihi*'nde yönetim biçimleri üzerine olan düşünceler, her ne kadar Pers ülkesi için demokrasi uygun görülmesi de, Sofist düşünce ve demokrasi arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu yorumu destekleyici niteliktedir.

Ancak tarih ve felsefe arasındaki bu karşıtlık, daha sonra Aydınlanma dönemi düşünürleri tarafından önemli bir sorun olarak gündeme gelecektir. Onlar bu ayrımı aşmaya dönük yoğun bir çabanın içine gireceklerdir. Tarihsel bilginin doğası, yani onun tekil, düzensiz ve bir bütüne bağlanamayan özellikleri çeşitli yaklaşımlarla aşılmaya çalışılacaktır.

Roma'da, *istoria* sözcüğü "historia" olarak aynen alınıp, Eski Yunan'da özellikle Aristoteles'de belirginleşen felsefi bilgi – tarihsel bilgi karşıtlığı korunmuştur. "Romalıları için historia bir edebi türdür ve olayları yıllara göre kaydetme işi (annale) ile tarih yazıcılığı (historiografi) arasında edebi ölçütlere göre bir ayrım vardır. Annalistler, olayları yıldan yıla kaydeden memurlar, vak'anüvisler olarak görülürken, tarih yazıcıları edebiyatçı sayılırlar" (Özlem, 1996: 20).

Batı Roma İmparatorluğunun M.S. 476'da yıkılışından XV. yüzyılın sonunda ortaya çıkan Rönesans'a kadar olan dönem, Avrupa tarihi açısından Ortaçağ olarak adlandırılır. Ortaçağı karakterize eden üç önemli dinamik olarak ekonomik düzeyde

feodalite, siyasal düzeyde merkezi iktidarın yokluğu ve düşüncede ise Hıristiyanlığın etkisinden bahsetmek mümkündür.¹⁰

Tek tanrılı bir dinsel düşünüş şekli olarak Hıristiyanlık, bu dönemde, tarih kavramına belirgin bir farklılık getirmiştir. Bu farklılık ise kendisinden önce ortaya çıkan ve bir süreklilik ilişkisi içinde olduğu Yahudilikten kaynaklanmış ve diğer tek tanrılı inanç olan İslam'a da yansımıştır. Yahudi inancına göre, Tanrının bu kavme gönderdiği kitap olan Eski Ahit'te, bu halkın hem geçmişi hem de geleceğine dönük bilgiler bulunabilir. Böylelikle Tanrının inayeti, yeryüzünde Yahudi kavmini, belli bir başlangıcı ve sonu olan bir zaman çizgisine yerleştirmiştir. Çizgisel zaman anlayışı diyebileceğimiz bu anlayış daha sonra Hıristiyanlık ve İslama da geçmiştir ancak her iki dinde de yeni özellikler kazanmıştır.

Ortaçağ'da zaman, içi boş bir süreç değildir. Tarihin ve zamanın bir sahibi, belirleyeni vardır; egemenlik sorununun da etrafında şekillendiği bu anlayışta Tanrı, zamanın da tarihin de egemendir. Yahudilikte, kutsal kitabın Yahudi kavmine gönderildiğine inanılırken, Hıristiyanlık İsa'nın mesajının tüm insanlara dönük olduğunu iddia ederek inancı evrenselleştirmiştir. Bunun tarih yazımına etkisi, evrensel tarih yazıcılığının ortaya çıkmasıdır. Ancak, kutsal kitap şeklinde Tanrı kelamının insanlığa ulaşması ya da İsa'nın doğuşu gibi önemli olaylar düşünüldüğünde bunların öncesiyle sonrası arasında belirgin ayrımlar vardır. Bu ayrımlar, tarihin belli dönemlere ayrılabilceği fikrinin oluşmasında etkin olmuştur.

¹⁰ Ortaçağ'da tarih anlayışı için (Özlem, 1996:20-27) ve (Collingwood, 1990: 62-72)'den yararlanılmıştır.

Bu dönemde kutsal kitaplardaki anlatılanların gerçekliğine inanç, tarihin, insan geçmişine dönük özel bir ilgiyle ele alınmasını engellemiştir. Kutsal kitaplarda anlatılanların dışındaki bütün varoluş gibi insan da ancak kutsalla ilişkiye geçtiği andan itibaren ilgi konusu olmuştur. Dolayısıyla tarihe dönülüp bakıldığında görülmesi gereken şey Tanrı egemenliğinin nasıl tecelli ettiği.

Tanrı mesajının, ister belli bir kavme isterse bütün insanlığa gönderilsin, sadece geçmişe değil geleceğe dönük bir yönü de vardır ve bu gelecek kuşkusuz geçmişten bağımsız değildir. Mesajın muhatabı geçmişle gelecek arasındaki bağlantıyı kurarak kendi gelecek tasarımını da buradan çıkarabilir. Dolayısıyla belli bir geçmiş tasarımının geleceğe dönük sonuçlarının olabilmesi de yine bu dönemde ortaya çıkmıştır denilebilir.

Ortaçağ, getirdiği yeniliklerle, kendinden önceki dönemlerin tarih anlayışını birçok açıdan değiştirmeye çalışsa da, Aristoteles tarafından belirginleştirilen, Eski Yunan'daki felsefe-tarih karşıtlığının bu dönemde de devam ettiği söylenebilir. Bu açıdan tarih, gerçek bilgiye ulaşmanın yolu olarak kabul edilen kutsal kitapların yorumlanması etkinliğinin içinde önemsiz bir yere sahip olmuştur. İnsani etkinlik ancak bu yorumlama faaliyetinin bir sonucu olarak, ilahi bir anlam kazandığında ilgilenilen bir şey olmuştur.

II. TARİH, FELSEFE VE MİLLİYETÇİLİK:

Ortaçağ düşüncesine başlarken onun XV. yüzyıla, Rönesans'ın başlangıcına kadar, etkin olduğundan bahsedilmişti. Bu açıdan özellikle XV. yüzyılda Rönesans'la beraber girilen süreci çok farklı açılardan günümüze kadar getirmek mümkün görünmektedir.

Kelime anlamıyla Rönesans yeniden doğma anlamına gelmektedir. En genel anlamda Rönesans'la birlikte yeniden doğan şeyin “insan” olduğu söylenebilir. Bu dönemle beraber, Ortaçağ boyunca egemen düşünsel sistem olan Hıristiyanlıktan ve onun Tanrı merkezli yapısından, insan merkezli yeni bir düşünsel sisteme geçilmeye çalışılmıştır. Dinsel düşünüş açısından bu süreçte ortaya çıkan en radikal dönem XVI. yüzyıldaki Reformasyon Hareketidir. Katolik Kilisesi'ne karşı Protestan düşüncesi temelinde bir tepki olarak ortaya çıkan Reform Hareketi, yine din kaynaklı bir eleştiridir. Ancak sonuçları itibarıyla Katolik Kilisesi'nin gücünde zayıflamaya neden olması, bu dönemde, din düşüncesinin genel olarak güç kaybetmesinde etkili olmuştur. Rönesans döneminde ortaya çıkan yeni insan anlayışıyla toplumsal anlamda belirmeye başlayan burjuvazi arasında yakın bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Toplumsal alanda ortaya çıkan burjuvaziyle düşünsel alanda keşfedilen bu yeni insanı, başka bir adlandırmayla, birey olarak düşünmek mantıklıdır. Dinsel düşünüşün gücünü yitirmesi ve bireyin ortaya çıkması, ardından özellikle XVIII. yüzyılda, Aydınlanmayla beraber, asıl kimliğini bulan bir kavramın da merkezi hale gelmesinde etkili olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin bu kilit kavramı akıldır.

Rönesans döneminde tarihi ahlaktan sıyrıp olayların gerçek nedenleriyle açıklaması gerektiği üzerinde duran ilk kişi Niccolo Machiavelli'dir. Siyaseti ahlaktan ayırdığı için siyaset biliminin de kurucusu olarak kabul edilen "Machiavelli'ye göre, gelecek şeyler geçmiş şeylere benzerler, çünkü bunları oluşturan, zaman içinde yapısı hiç değişmeden kalan insandır" (Gökberk, 1997:104). Tarih hakkındaki bu düşünceleri Machiavelli'nin özellikle *Prens* kitabındaki siyaset anlayışıyla da yakından bağlantılıdır (Machiavelli, 2002). Onun siyaset anlayışının temelinde insan doğası kavrayışı vardır. İnsan doğasının özünde kötü olduğunu söyleyen Machiavelli'ye göre geçmişin sebep ve sonuçlarıyla doğru olarak kavranması devlet adamlarına, nerede nasıl davranmaları gerektiği konusunda yardımcı olur.¹¹

XV. yüzyıldan XVI. yüzyıla bir geçiş düşünürü olan Machiavelli'nin ardından gelen bir diğer önemli isim, XVI. yüzyıl düşünürü Jean Bodin'dir. Bodin'e göre devletin yapısı ve gelişmesi doğal nedenlere bağlıdır, toplumsal yaşamla iklim arasında sıkı bir bağlantı vardır (Gökberk, 1997:104). Ayrıca tarihsel dönemleri yeniden belirleyerek, bugünkü kullandığımız haliyle (Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ), kullanan ilk kişi de yine Bodin olmuştur (Özlem, 1996: 37). XVI. yüzyılın aynı zamanda reformasyon yüzyılı olduğundan bahsedilmişti. Protestanlık, tarih açısından, Rönesansla başlayan sekülerleşmenin kavramlarını kullanmaz. Bu açıdan ortaçağ tarih yazıcılığının, Protestan kavramlarıyla devam ettirilmeye çalışıldığı görülür:

¹¹ Machiavelli'nin tarih anlayışının Rönesansla beraber ortaya çıkan hümanist tarih anlayışıyla ilişkili bir değerlendirmesi için bkz. (Skinner, 2002: 113-126)

Ancak, XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında belirginleşmeye başlayarak Antikçağın geleneksel *theoria-historia* ayrımını gözeten yeni bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bu dönemde üç çeşit *historia*'dan bahsedildiği görülmektedir: 1. *Historia Divina* (tanrısal tarih), 2. *Historia Naturalis* (doğal olayların bilgisi), 3. *Historia Civilis* ya da *Historia Humana* (insani ve toplumsal olayların bilgisi). Bu sıralama, ortaçağ geleneğinin zorlamasıyla bir *historia divina*'ya yer verilmesine rağmen, aslında XVI. yüzyılın *historia naturalis*'ten Antikçağın *empeiriasını*; *historia civilis* ya da *historia humana*'dan da Antikçağın *istoria*'sını anladığı açıktır. *Historia civilis* ise kentler tarihi, devletler tarihi, önemli kişilerin tarihi (biyografi), sanat tarihi, folklor tarihi adlarıyla anılan çeşitli tarih yazıcılığı türlerinin genel adı olarak kullanılmıştır (Özlem, 1996: 37).

XVII. yüzyıl hem günümüzdeki anlamıyla bilim kavramının felsefi temellendirilmesi ve bilgi kuramındaki ana ayrımların belirginleşmesi hem de tarih felsefesinin doğduğu yüzyıl olan, XVIII. yüzyıla bıraktığı düşünsel miras açısından önemlidir. XVII. yüzyılda genel olarak bilim kavramını felsefi tartışmanın merkezine koyan kişi Francis Bacon'dur. Bacon'la bilgi ve bilim kavramları, kuramsal açıdan, Eski Yunan'ın anladığının tam tersi bir anlam kazanır. Gerçek bilgiye salt rasyonel bir düşünme etkinliğiyle ulaşılabileceğini öngören ve istorik bilgiyi de içine alan deneyim bilgisini, genel geçer olma ve kişiden kişiye değişebilme özelliğinden dolayı önemsemeyen Eski Yunan'ın aksine, Bacon'la beraber bilgi, tam anlamıyla deneyimle kazanılan bir şeye dönüşmüştür (Özlem, 1996: 38).

Bacon'un yaptığı müdahalenin, aslında, Antikçağ tarafından konulan, geleneksel *theoria – empeiria* ayrımını koruduğu söylenebilir. Bu açıdan ortaya çıkan şey,

geleneksel rasyonalist felsefenin aksine, theorianın, empeiria üzerindeki egemenliğini tersine çevirmektir. Fakat Bacon'un düşüncesinde empeiria bir bütün değildir. XVI. yüzyılın temel ayrımları çerçevesinde Bacon, bu yeni bilim anlayışını Historia Naturalis'e dayandırmıştır. Ancak doğal olayların bilgisiyle gerçek bilgiye ulaşılacaktır, istorik bilginin konusu olan Historia Civilis'te ise doğal olaylardaki gibi düzenlilik bulunmaz bundan dolayı Bacon'un düşüncesinde istorik bilgi, bilimsel bilgi değildir. Bacon'da temellerini bulduğumuz Yeniçağ'ın bu bilimsel bilgi - tarihsel bilgi ayrımı hem günümüze kadar gelen bilim anlayışı içerisinde tarihin konumunu belirgin bir şekilde ortaya çıkarmış hem de modern felsefede bilgi sorununa ilişkin temel ayrım olan rasyonalist felsefelerle, Bacon'da yetkin bir şekilde ortaya çıkan, empirist felsefeler ayrımına belirginlik kazandırmıştır. Bacon'la temellendirilen bilim anlayışında görüldüğü üzere, Yeniçağ düşüncesinde egemen olan paradigma empirist bilim felsefeleri olmuştur (Özlem, 1996: 38).

Antikçağın, bilginin niteliğine ilişkin olarak yaptığı theoria – empeiria ayrımı Bacon'la beraber tersine dönmüştür ve yapılan bu müdahalenin sadece bilgiye değil bilmeye dair olduğu da söylenebilir. Bacon'un müdahalesi rasyonalist felsefeleri karşısına almıştır ancak kökten ortadan kaldırmayı da becerememiştir. Ayrıca bu dönüşümün, istorik bilgiye olan bakışı değiştirmedeği de söylenebilir. Fakat, istoria kavramının, Eski Yunan'daki haliyle empeiriayı da içine alan anlamındaki kapsayıcılık daralmaya, sadece geçmişin bilgisini ifade eder duruma gelmeye başlamıştır. Empirist felsefelerin yavaş yavaş egemenlik kazanmaları, bu dönemle beraber, doğa bilimlerinde meydana gelen devrimsel birçok değişimle de beslenir.

Rasyonalizm yüzyılı olarak da anılan XVII. yüzyılda, Leibniz, Descartes gibi filozoflarda, istorik bilginin niteliğine ilişkin, Eski Yunan'da, Aristoteles tarafından belirginleştiren farklılık korunur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey, Yeniçağda empirist bilim anlayışının egemenlik kazanmasıyla beraber, rasyonalist filozofların, doğa bilgisine karşı daha dikkatli davranma zorunluluğu hissetmeleridir. Bu dönemin önemli rasyonalist filozofu Leibniz'e göre varlık ve varoluş kavramları bilgi teorisindeki farklılıkları yaratan temel ayrımdır. Bu açıdan ancak akılla çıkarsanabilen rasyonel bilgi doğrudan varlığın kendine ilişkinen historik bilgi varlığın dış görünümüne, varoluşa ilişkindir. Sadece akıl yoluyla çıkarsanabilen varlığın bilgisi bu açıdan aynı zamanda gerçek bilgi statüsü de kazanmış olur. İster doğaya ilişkin isterse ahlaki yaşama ilişkin varoluştan türetilen bilgi yani historik bilgi ise olgusal olduğundan nitelik olarak akıldan türetilen rasyonel bilgidir olumsuzluk alanına aittir (Özlem, 1996: 39, Gökberk, 1997: 91-98).

Bu bölümün başında tarih felsefesi kavramının, ilk defa XVIII. yüzyılda Voltaire tarafından kullanıldığından bahsedilmişti. Aydınlanma düşüncesini niteleyen iki önemli kavram akıl ve ilerlemedir. XVII. yüzyılda belirginlik kazanan rasyonalist ve empirist felsefeler, akıl kavramının XVIII. yüzyılda merkezi önem kazanmasında etkili olmuştur. "İngiltere, Fransa ve Almanya başta olmak üzere bütün Avrupa ve Amerika'da etkili olan bu düşünüş şeklinin [Aydınlanma] temel amacı insanı, *kötü*, bu nitelikle köleleştirici olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan *eski düzen*'den kurtararak, yine bu esasta *iyi ve özgürleştirici* olduğu çekincesiz

kabul edilen *aklın düzenine* sokmaktır. Aydınlanma'nın entellektüel yapısında Aklın düzeni, bütün insanlar için *a priori* olarak iyi olduğu düşünülen bütün öğeleri kapsamaktadır" (Çiğdem, 1997: 13-14). Akıl kavramının bu dönemdeki asıl macerası, dinsel düşünüşe karşı alınan tavırda belirginlik kazanır. Ortaçağda merkezi yeri olan Tanrı düşüncesinin yerini bu dönemde adeta akıl kavramı almıştır.

XVI. ve XVII. yüzyıllarla beraber bir taraftan gelişen doğa bilimleri diğer taraftan bu gelişimle desteklenen empirist felsefelerin egemen olmaya başlaması, toplumların da tıpkı doğa gibi bilinebileceğine ilişkin yaygın bir inanç doğurmuştur. Doğada varolduğu düşünülen ilerleme fikri toplumlara da yansıtılmış ve aydınlanma düşüncesinin diğer önemli kavramı olan ilerlemenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlerleme bu dönemde, Aydınlanmacılığın evrenselciliğiyle beraber, bütün insanlığın sürekli ilerleme içinde olduğuna dair ortak bir iyimser inancın adıdır.

Aydınlanmanın akıl ve ilerleme düşüncelerinden doğan evrenselciliği, somut olarak toplumların açıklanmasına ilişkin bilgiye dönüştüğünde ardındaki başka bir gerçekliği daha ortaya çıkarmaktadır. Yaşadığı epistemolojik denilebilecek değişimi kısa zamanda kültürünün bütününe yayarak özerk bir söylem oluşturan Aydınlanma, bir taraftan Avrupa toplumlarında burjuvazinin aristokrasiye, dolayısıyla da mutlak monarşilere karşı yürüttüğü mücadeleyi diğer taraftan da Batı dışındaki toplumların sömürgeleştirilmelerini kavramsal düzeyde meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırma hem Batı toplumlarında hem de Batı dışı toplumlarda eski veya gelenekseli gösteren her türlü toplumsal ilişkiye karşılık Aydınlanma aklının temsil ettiği yeni arasındaki *fark*'ın belirginleştirilmesiyle oluşmuştur. Aydınlanma aklının meşrulaştırdığı yenide

ise büyük ölçüde burjuvazinin iktidar arzusunu (Aklın Düzeni) görebilmek olanaklıdır. Burjuvazinin iktidar olanağı ise ancak toplumda bulunan güç ilişkilerine bağlıdır. Bu açıdan gerekli desteği sağlayacak olansa, o zamana kadar iktidar ilişkilerinde genelde pek dikkate alınmamış olan sıradan insanlar, yani burjuvazinin iktidar arzusunun geniş anlamda toplumsallaşmış biçimi olan politik form ya da modern siyasetin öznesi olarak beliren millettir.

Aydınlanma evrenselciliğinin toplumsal yankısının, aynı zamanda, belirgin bir şekilde *fark*'ı kurduğundan bahsetmiştim. Bu fark, Aydınlanmayla eşzamanlı olarak, tarihe olan ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Tarih, bu farkı belirgin kılmanın en önemli aracıdır. İnsan, tarihe bakarak, öğrenerek, araştırarak ötekiyle arasında ne denli fark olduğunu bilebilir. Bu bilgi ona hem şu anda nerede olduğunu ve daha fazla nereye gidebileceğini hem de bunun için nasıl bir yol alması gerektiğini gösterecektir. Tarihsel bilgi, tıpkı doğa bilimleri gibi üretilebilir bir bilgi türüdür. Nitekim, Aydınlanma düşünürlerine göre, doğadaki yasalılık ve ilerleme toplumlarında da mevcuttur.

Aydınlanma düşüncesinin tarih karşısındaki bu tavrı, tarihe ilişkin daha önce yapılan tartışmalarda görülmeyen yeni bir kavramın da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bölümün başında belirtildiği üzere bu kavram, Aydınlanma düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan Voltaire tarafından kullanılan tarih felsefesidir. Tarih ve felsefe ilişkisine dair, Eski Yunan merkezli olmak üzere daha önce yapılan tartışmalar göz önüne getirildiğinde bu yeni kavramın ne denli önemli olduğu açıktır. Daha önce, genel olarak felsefi ilginin niteliği ve tarihsel bilginin doğası gereği bir

arada düşünölemeyen bu kavramların beraber kullanılabilmesi, Aydınlanma düşünöcesi için tarihin önemini de açıkça ortaya koymaktadır.

Tipik bir Aydınlanma düşünürü olan Voltaire'in tarih görüşünde Aydınlanmanın bütün karakteristikleri görölebilir. Voltaire öncelikle eski-yeni çelişisini tarih üzerinden değerlendirir. Burada eskiyi, Ortaçağ'ın Tanrı merkezli tarih anlayışı temsil etmektedir. Oysa yeni tarih ancak akıl ölçütleriyle yazılabilir. Dolayısıyla kutsal kitaplardaki tarih yorumu terkedilmelidir. Yeni tarihi yazabilecek olanlar ise filozoflardır. Çünkü ancak onlar akıl sayesinde dünyaya bir bütün olarak bakabilme yeteneklerine sahiptirler. Buradan Voltaire'nin neden tarih felsefesi gibi bir kavrama ihtiyaç duyduğu da anlaşılabilir. Tarihsel araştırmanın Tanrıyla bağlantısı koparılınca onu bütünleyecek olan şeyin ne olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Voltaire'nin buna yanıtı oldukça anlamlıdır. Bu yeni tarihin konusu milletler olmalıdır. Çünkü milletler de, aynen doğanın yasaları gibi, uzun süre hiç değişmeden kalan özelliklere sahiptir. Bu özellikler tarihe, filozofun aklıyla açıklanabilir bir bütünsellik kazandırırılar (Özlem, 1996: 45-46).

Aydınlanma düşünöcesinin akla ve ilerlemeye duyduğu iyimser inanç, Voltaire'in tarih görüşünde kendisini gösterir. Bir bütün olarak Aydınlanma eleştirisi ise yine bu dönemde ortaya çıkmış olmakla beraber uzun süre devam etmiştir. Aydınlanmanın ilk keskin eleştirisi, kendisi de bu dönemin düşünürü olan Rousseau'dan gelmiştir. Aydınlanmanın ilerlemeye duyduğu inanç, Rousseau'nun düşünöcesinde tersine çevrilir. İlerleyen toplumların ulaşacağı bir amaç olarak görölen uygarlık, Rousseau'da, tam da yaşanan dünyadaki eşitsizliğin kökenindeki sorundur.

Rousseau'ya göre, “uygar toplumlarda varolan bütün siyasal, toplumsal, ve iktisadi kurumlar, yapılar ve değerler, insan doğasına ve özgürlüklerine aykırı bir mekanizmayla işlemekte ve tarih, bize toplumsal ahlaktaki çöküşün ve adaletsizliğin insanlar arasındaki eşitsiz ilişkilerden kaynaklandığını göstermektedir” (Çiğdem, 1997: 47).

Ancak, Aydınlanma düşüncesine karşı gelişen tepkilerin en sistematize şekli Alman düşünce geleneğinde kök salmıştır. Özellikle Almanya'da ortaya çıkan bir düşünsel akım olarak romantizm, milliyetçilik düşüncesinin de XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki en önemli düşünsel kaynağı olarak görülmüştür. Romantizm, XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında, Aydınlanma felsefesine tepki olarak ortaya çıkmış bir felsefe anlayışıdır ve önemli ölçüde Napolyon Savaşları sonrasında olgunlaşmıştır. Aydınlanma düşüncesi deyince daha çok Fransa akla gelirken, romantizmin merkezi Napolyon savaşlarından ciddi anlamda etkilenmiş olan Almanya'dır. “Bu anlayışın en belirgin özelliği tutkuyu, sevgiyi, en önemlisi de özgürlük duygusunu, Ben'in en önemli olanağı olarak görmesidir” (Ulaş, 2002: 1216). “Ben” ya da “Bilinç”, her ne kadar tek tek bireylerde görülse de doğa ve tarihi bir araya toplayan “bütün”ün adıdır. Romantizm, Aydınlanmanın kozmopolitizmini ve akıl ile duygu arasında kurmuş olduğu, aklın duygular üzerindeki egemenliğini vurgulayan, özdeşliği reddeder. Bu düşünceler, Romantizm'de birey kavramının özel bir önem kazanmasına yol açar. Birey ancak, “Ben”de kendini bulan bütün fikriyle ilişkili olan millet ya da devlet içerisinde özgürlüğüne kavuşabilir. Dolayısıyla özellikle liberalizmde, genel olarak devlete ve topluma karşı korunması gereken

birey, romantizmde ancak bunların içinde kendini var edebilen bir varlık görünümü kazanır.

Romantizm, siyasal bir akım olmaktan çok bir sanat akımı olarak değerlendirilmesine ve düşünürlerinin siyasi bir programı olmamasına rağmen, milliyetçilik düşüncesinin kökeninde görülür. Bunun en önemli nedeni de Almanya'da ortaya çıkmış bu akımın temsilcilerinin yazdıklarında bir taraftan Alman olma bilincine ve Alman düşünüş tarzına vurgu yaparken diğer taraftan da toplumları birbirinden farklılaştıran ve daha sonra milliyetçilerin işledikleri birçok temayı belirginleştirip meşrulaştırmalarıdır (Özkırımlı, 1999: 30). Romantizm XVIII. yüzyılın sonunda Almanya'da birden bire ortaya çıkmış bir akım da değildir. Toplumsal temelinde Alman burjuvazisinin ekonomik güçsüzlüğü vardır. Daha güçlü olan aristokrasi ise Fransız kültürünün etkisi altındadır. Eğitimli fakat ekonomik olarak güçsüz Alman orta sınıfı ve burjuvazisi, aristokrasiyle olan mücadelesinde, Alman kültürünü ve onun kendine has özelliklerini vurgulamıştır. Romantik düşüncenin kaynakları olarak çoğunlukla Rousseau ve Kant olarak gösterilir; temsilcisi olan en önemli isim ise Fichte'dir.

Romantik düşüncenin temel figürleri milliyetçiliğin ve tarihçiliğin kesişim noktasında yer alırlar. Bundan dolayı burada, romantizm kaynaklı olmak üzere milliyetçiliğe ve tarihçiliğe katkısı olmuş düşünürlerin önemli görülen birkaçı genel hatlarıyla ele alınacaktır. Kant, hem romantizmin düşünsel kökleri hem de milliyetçilik düşüncesini ele almak bakımından önemli bir başlangıç noktasıdır.

Milliyetçiliği kökenindeki düşünsel akımlarla açıklamaya çalışan Elie Kedourie, Kant'ı bir dönüm noktası olarak ele alır (Kedourie, 1971). Onun felsefeye yaptığı müdahale ve ardıllarının Kant'la olan tartışmaları milliyetçiliği siyasi bir doktrin haline getirmiştir. Kozmopolitizmin en önemli düşünürü olarak Kant'ın milliyetçi düşünceden sorumlu tutulabilmesi ne kadar kendi iradesiyle gerçekleşmiştir ve Kant, yaşadığı dönemde, XIX. yüzyıldaki haliyle milliyetçiliği öngörebilmiş miydi bu sorulara kesin yanıtlar verebilmek çok olanaklı görünmemektedir. XVIII. yüzyılda Alman orta tabaka aydınlarının gündeminde siyaset, İngiltere ve Fransa'dakilerle kıyaslayınca hakkında *doğrudan* konuşabileceği bir mesele değildir. Bu durumu okumuş kentli Alman orta sınıfların diğer sınıflarla olan ilişkisiyle bağlantılabilmek mümkün görünmektedir. XVIII. yüzyılda yeni gelişmeye başlayan burjuvazi Almanya'da soyluluk karşısında oldukça güçsüzdü. Alman aydınları da bu iki sınıf arasındaki ilişkiler arasında sıkışmıştı. Bu dönemde Alman burjuvazisinin sözcüsü olan orta tabaka Alman aydınları, düşüncelerini büyük oranda “dünya vatandaşı olarak” ifade etmişlerdir (Elias, 2000: 78-96). Kant'ın düşüncelerinde bu dönem Alman aydınlarının genel özellikleri en sofistike haline kavuşmuş olur. “Özgürlük ve özerkliği düşüncesinin merkezine koyan Kant'a göre insanların barış içinde adaletli ve huzurlu bir şekilde yaşayacakları devlet bir *Cumhuriyet* olacaktır. Cumhuriyet sadece, yurttaşlarının barış, adalet ve huzur içinde yaşadıkları devlet biçimi değil aynı zamanda evrensel barış ve adaletin de içinde yaşayabileceği bir dünya devletidir” (Kedourie, 1971: 19-20).

Kant'ın felsefesinin milliyetçilik düşüncesi için önemine geçmeden önce düşüncelerini önemli kılan ortama bakmak gerekmektedir. XVIII. yüzyılda Kant'ı bu

kadar önemli yapan temel olay Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimiyle beraber millet (natio), kavramın eski anlamlarının değiştiren yeni bir politik anlam kazanmıştır. Kavramın Roma'dan Fransız Devrimine kadar dönüşümünü ele alan Kedouri'ye göre millet, Roma'da daha çok yabancılar için kullanılırken zamanla kavramın kullanımında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bunlardan en önemlisi, mutlak monarşiler döneminde meclislerde temsil hakkına sahip olan zümrelerin millet olarak adlandırılmasıyla gerçekleşmiştir. Ardından Kedourie, çeşitli düşünürlerin millet tanımlarını aktarmıştır: Hume milleti “devamlı ilişkiler sonunda müşterek özellikler kazanan bireyler topluluğu” olarak kullanmışken, Ansiklopedi'de Diderot ile d'Alembert milleti “genişliği ve sınırları belli bir ülkede oturan, aynı hükümete tabi olan önemli sayıda halkları gösteren bir cins ismi” olarak tanımlamışlardır (Kedourie, 1971:5-7). Devrim dönemi Fransasında kullanıldığı anlamda millet ise en açık anlamını Sieyès'te bulmuştur; millet, “*ortak* bir yasa altında yaşayan, *aynı yasama organıyla* temsil edilen vb. bir insanlar topluluğu”dur (Sieyès, 2005: 13).

Fransız Devrimi ve Sieyès'in tanımlamasından çıkan sonuca göre millet, politikanın yeni öznesi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Ancak, mutlak monarşilerin hüküm sürdüğü ve birçok yerde feodal ayrıcalıkların hala geçerli olduğu XVIII. yüzyıl sonu Avrupa'sında bu yeni siyaset anlayışının oldukça sorun çıkaracağı tartışmasızdır. Fransız Devrimi, bir milletin kendi isteğiyle yönetim şeklini değiştirebileceğinin en açık ifadesi olmuştur; kendi kaderini tayin hakkı milletin siyasal arzusunun doktrini haline gelmiştir.

Siyasal yaşamdaki bu dönüşümün felsefedeki karşılığı Kant'tır. Kant'ın düşünceleri bir taraftan kendinden öncekilerle tartışmış diğer taraftan da kendinden sonrakilere bıraktığı mirasla Avrupa düşüncesinde tam bir yol ayrımı yaratmıştır. Kant, XVIII. yüzyılın en önemli rasyonalist filozofudur. Daha önce modern bilim kavramının felsefi temelleri ve onun empirist ve rasyonalist felsefeler için ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmuştu. Kant'ın karşısına aldığı felsefi görüşe göre, doğanın insan tarafından bilenebilen ve açıklanabilen yasaları vardır. Bu yasalar değişmezdir ve her yerde aynıdır. İnsanlar akıllarıyla bu yasaları kavrayabilirler. Toplumların da aynen doğa gibi yasaları vardır ve bu yasalar da ortaya çıkarılabilir. Eğer insanlar da toplumların yasalarını keşfederler ve uyarlırsa mutlu ve refah içinde yaşayabilirler. Bu düşüncelerin kökenini Rönesans felsefesine kadar götürmek mümkündür. Başlangıçta boş bir levha şeklinde olan insan aklı üzerinde etkin olan duyumlardır. Bu duyumlarla insan bilgi sahibi olur. Siyasal karşılığını Machiavelli ve Thomas Hobbes'ta bulan bu düşüncelere göre insan arzulayan bir makineye benzer. Bu makineyi harekete geçiren iki temel güdü bulunmaktadır; acıdan kaçma ve hazzı ulaşma. İnsan acıdan kaçan ve zevki arayan bir canlıdır. Bundan dolayı insan için en iyi düzen, acıyı en aza indirip hazzı en çoğa çıkarandır. Devlet de bu amaçla bir araya gelmiş bireyler topluluğudur (Kedeourie, 1971: 2).

Kendinden önceki felsefi tartışmaların sorularını yeniden ele alan Kant, bilgiye dair saf empirist ve rasyonalist yaklaşımları aşmaya çalışan, yeni bir yaklaşım geliştirir. Kant, bunun için ne rasyonalist felsefeler gibi mümkün bilginin salt akılda türetilebileceğinde ne de empiristler gibi bunun salt duyumlara dayanması gerektiğinde ısrarcıdır. Ona göre, bilgiye dair bu ayrımın temelinde olması gereken

toplumsal yaşamla, ki Kant bunu daha çok ahlak kavrayışıyla anlamlandırmaya çalışır, doğa arasındaki temel farkta düğümlenir. Bu fark bilgi sorununa da çözüm getirir. Kant, bir rasyonalist olarak, doğadaki yasalılık kavramını reddetmez, doğanın bilgisinin de akılla kavranabileceğine dair anlayışı tamdır. Ancak bilginin nesnesi insan olunca, onu doğadan ayırmak gerekmektedir. Keza insani varoluş, Kant'a göre, aslında tam da doğadan bu kopuşla gerçekleşebilir. İnsan her şeyden önce ahlaki bir varlıktır ve ahlak alanında işleyen yasalar, doğa yasalarından bağımsızdır. Felsefi düşüncesinin merkezine özgürlük sorununu koyan Kant'a göre, insan, bilebildiği her şeyi doğadan, duyularıyla elde eden bir canlı olarak düşünülünce bu dünyada kendi iradesiyle hareket edebilme olanağı da elinden alınmış olur yani özgürlüğü kısıtlanır. Oysa insan, sadece doğal ihtiyaçları doğrultusunda bilebilen ve hareket eden bir canlı değil, aksine, her türlü edimiyle kendini doğadan özgürleştirme çabası içinde bir canlıdır. Bu kavrayış, insanı doğadan bağımsızlaştırarak onu özgür kılmaya dönük ilk adımdır. İnsan iradesinin yasası yine insanın kendisinden türetilmelidir ancak böylelikle özgürlük, iyi, kötü ahlak ve adalet gibi kavramların bir anlamı olabilir. Kant'ın bilgi sorunundan hareketle insan iradesine ve dolayısıyla özgürlüğe giden düşüncesinin arkasında onun *kategorik imperatif* (koşulsuz emir, temel prensip) fikri yatmaktadır. Kategorik imperatif'in anlamı, insanın her türlü eylemini aynı zamanda bir yasa olmasını haklı olarak savunabileceği bir ilkeye göre düzenlemesidir. İnsan, ancak içinden gelen bu emre uyarak hareket ediyorsa iradesi gerçekten özgür ve özerktir ve ancak bu durumda yaptığı seçim iyiye yönelir. Kant'a göre kategorik imperatif, kesinlikle ilahi değildir. "Eğer tanrının iradesi kategorik imperatifin temeli olursa, insanlar dışsal bir iradenin emriyle hareket ederler ve özgürlük ve özerklik

yok olur, üstelik bu durumda Tanrının da bir anlamı kalmaz” (Kedourie, 1971: 15-21).

Kant’ın insan iradesinin özerkliğine yaptığı vurgu, insanın çevresiyle olan ilişkisinde de belirleyici olmaktadır. Kategorik imperatif anlayışı insan eyleminin bütün sonuçlarını kendisine yükler. İnsan, her hal ve koşulda yaptığı eylemden dolayı sorumludur. Eyleminin sonuçları, onun, temel prensipten ayrılmasına izin vermez; bir bakıma özerkliğinin de garantisidir. İnsan eylemliğinin bu derece merkezi bir yer alması, özellikle dönemin koşulları göz önüne alındığında, çok önemli görülmektedir. “Kant, Fransız Devriminin etkisi altındadır, onu savunur ve insanlık tarihinde bir aşama olduğundan söz eder” (Kedourie, 1971: 21). Böylelikle Kant’ın düşüncesinde kategorik imperatifin, sadece iyi ahlak için içe dönük bir çağrı değil, aynı zamanda, bu dünyaya ilişkin bir eylem planı olduğundan da söz edilebilir. Kant’ın düşüncesinden hareket edildiğinde, insan özerkliğini engelleyen bütün toplumsal koşullar insani varoluşun karşısında belirir. İyi bir insan, özerk bir insandır ve onun bu özerkliği gerçekleştirebilmesi için özgür olması şarttır. “Böylece, *kendi kaderini tayin hakkı*, en yüce siyasal değer haline gelir” (Kedourie, 1971: 21).

Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan yeni siyaset anlayışının Kant’ın düşüncesinde nasıl merkezi bir konuma oturduğu kendi kaderini tayin hakkıyla belirginlik kazanır. Bununla beraber, “Kant’ın düşüncesinde sistematik bir siyaset kuramı ya da devlet teorisi yoktur” (Kedourie, 1971: 24). Ancak bilgi teorisi ve ahlak kavrayışı, özellikle de insan özerkliğini ve özgürlüğünü düşüncesinin merkezine almasından dolayı, Fransız Devrimiyle ortaya çıkan siyaset anlayışıyla tam bir uyum göstermektedir.

Hatta Alman şair Heine'nin bir cümlesinde bu ilişki berrak bir anlatımla ifade edilmiştir; “Bir devrimci olarak Kant, Robespierre’i gölgede bırakır” (Aktaran Kedourie, 1977, 16).

Kant’ın düşüncesinin genel özellikleri ve onun siyasi sonuçlarıyla ilgili bu özetten sonra şimdi de onun tarih kavrayışına geçmek mümkündür.¹² Kant’ın tarih anlayışı, felsefesinin genel özelliklerinden bağımsız olarak düşünülemez. Eski Yunan’dan beri süregelen tarihsel bilginin doğasına ilişkin tartışmalar, Kant’ın tarih hakkındaki görüşleri üzerinde etkilidir. Ancak, bir Aydınlanma düşünürü olarak Kant’ın gündemindeki temel sorun bir tarih felsefesinin mümkün olup olmadığıyla alakalıdır. Bunun için Kant, Eski Yunan’ın klasik *theoria-empeiria* ayrımını korur. Ayrıca Yeniçağla beraber ortaya çıkan tarih anlayışında olduğu haliyle istoriannın anlamındaki daralmayı da benimser. İstörük bilgi böylelikle insani-toplumsal yaşama ilişkin tekil, düzensiz bilgi anlamı kazanır. İşte tam burada Kant kendi tarih felsefesini üretebileceği alanı tanımlayabilir. Tarih felsefesini mümkün kılacak olan şey onun içerisindeki insan faktörüdür. Ahlaki yönüyle bütünüyle özgürlüğü amaç edinen insani varoluşun, bu amaca dönük eylemliginden tarih felsefesinin ihtiyaç duyduğu *bütün* de ortaya çıkar.

Kant, bir tarih felsefesini mümkün kılacak ahlaki ilkeyi ilerleme düşüncesinden türetir. Kant’ın düşüncesinde iki tip ilerlemeden bahsetmek mümkündür. Bunlar, “legal ilerleme” ve “ahlaki ilerleme”dir. Legal ilerleme tarihte tekniklerin,

¹² Kant’ın tarih felsefesi hakkındaki görüşleri şu kaynaklardan derlenmiştir: (Collingwood, 1990: 105-115; Gökberk, 1997: 125-135; Özlem, 1996: 60-68).

zenaatların, becerilerin gelişmesidir, burada doğaya benzer bir süreç işler. Ahlaki ilerleme ise insani varoluşa dairedir, onu hem bir amaca yöneltir hem de bu amaca dönük eylemleri anlamlı kılar. Ahlaki ilerleme bu açıdan ereksel bir süreçtir ve amacı özgürlüktür. Ereklilik, bir şeyin amacını kendi içinde etkin bir neden olarak taşıması, kendi kendisinin son nedeni olmasıdır. Özgürlük amacı, insani varoluşu doğadan ayıran temel ayırmadır ve Kant'a göre bunun nesnel kriteri akıldır. Dolayısıyla tarihe bu amaca yönelik bir ilerleme olarak bakılabildiği takdirde bir tarih felsefesinden bahsetmek mümkündür. Amacı özgürlük olan ahlaki ilerleme, aklın gelişimiyle aynı anlama gelir. Ancak insan aklının gelişimi bireysel planda değil, toplumsal düzeyde olmaktadır. Öyle ki, "insanda -yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak- aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak tür içinde gelişebilirler" (Özlem, 1996: 64). Kant bu türle, kesinlikle belli bir milleti kastetmez ancak ahlaki ilerleme düz bir çizgi de izlemez, inişli çıkışlıdır burada da belirleyici olan yine akıl ve özgürlüğe dönük eylemdir. Onun siyasi düşüncesinin kökeninde evrensel barış ve birlik fikri yattığından bahsedilmişti. Ancak böylesi bir evrensel birlik düşüncesi göz önünde tutularak bir tarih felsefesi yapmak mümkündür. Dünya yurttaşlığı, evrensel birlik, cumhuriyetçi dünya devleti düşünceleri bir tarih felsefesini mümkün kılan bütünsel bakışı sağlar. Bu bakış Kant'a göre tamamen spekülasyon da değildir, tersine buna dönük tarihsel işaretler mevcuttur ve Fransız Devrimi bunun en açık işaretidir. Kant, genel düşüncesiyle uyumlu olarak tarih için felsefi bir bakışın yanında bir bilim olarak tarihin varlığını da kabullenir. Tarih felsefesi, tarih bilimine bu kadar dağınık görünen insan eylemlerini bir düzenlilik içinde birleştirebilmek için ihtiyaç duyduğu yönelimi sağlar.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle Kant'ın düşüncesinin milliyetçilikle ilişkisine geçmek mümkündür. Kant'ın felsefesinde Aydınlanma düşüncesinin kavramları bir bütün haline gelmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere Kant, sistematik olarak bir siyaset kuramı ya da devlet teorisi geliştirmemiş olsa da onun felsefesinde merkezi önemdeki özerklik ve özgürlük kavramları ve bunlar temelinde yükselen kendi kaderini tayin hakkı, Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan ve modern ya da ulusal olarak ifade edilen devlet tipinin en önemli teorik dayanaklarını sağlamış olur. Düşünsel olarak devlet ve insan arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Ahlaki varoluşuyla insan, amacı özgürlük olan tarihsel bir sürecin öznesi olarak belirir, bunun siyasal karşılığı ise yurttaş kavramıdır. Yurttaş ve devlet arasındaki ilişki tam anlamıyla siyasal bir ilişkidir. İnsan, amacı özgürlük olan mücadelesinde devlete dönük bir eylemlilik içindedir ve bu eylemliliğin sonu evrensel barışa varacaktır. Evrensel barış insanın eseri olacaktır, ancak insan eylemliliği sayesinde bunu gerçekleştirecek olan devletlerdir. Bu devlet ise Fransız Devrimi'nin sonucu olarak ortaya çıkan modern ya da ulusal olarak tanımlanan devletlerdir.

Fransız Devrimi sadece bir düşünür olarak Kant'ı etkilemiş değildir. Devrim'le beraber ortaya çıkan düşüncelerin tüm Avrupa'da yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu açıdan Fransız Devrim'inin sonucu olan yeni siyasal yapı, toplumların uluslaşma seviyesine göre farklılık göstermiştir. Bu açıdan uluslaşmamış ya da ulusal devletini henüz kuramamış toplumlar için Devrim, bir taraftan siyasal bir programa işaret etmiş ve Avrupa'nın her tarafında bu düşüncelere bağlı olarak milliyetçi hareketler gelişmeye başlamıştır, diğer taraftan ise devrim sonrasında, Napolyon'un egemenliğiyle Fransa'nın saldırgan siyasetinin tehdidi ortaya çıkmıştır. Almanya bu

açından Kıta Avrupası'nın tipik örneğini oluşturur. Fransız Devrimi'nin Kant'ın düşüncesi için merkezi önemi tartışılmaz, ancak Alman düşüncesi ve siyasetinin özellikle Kant sonrası seyri açısından, Devrim sonrasında siyasal gelişmeleri daha belirgin bir etkide bulunmuştur. Kant sonrasında Alman düşüncesinin merkezi sorununun ulusal devlet sorunu etrafında şekillendiği söylenebilir. Kant'ın düşüncesinde evrensel barışın garantisi olan ulusal devlet fikri, Devrim'in siyasal sonuçları ve Almanya'nın koşullarından dolayı, Alman düşüncesi için adeta siyasal eylemliliğin yegane hedefine dönüşmüştür.

Kant'ın döneminde yaşamış ve tarih felsefesi sorunu üzerinde durmuş olan diğer bir Alman düşünür ise Herder'dir. Kant'ın düşüncesinde bir bütün halinde sunulan Aydınlanma düşüncesi Herder'in düşüncesinde eleştirilir. Bu eleştirinin merkezi sorunu ise Aydınlanmanın evrenselciliğidir ve en keskin eleştiriler tarih felsefesinde yapılır. Kant'a ve bir bütün olarak Alman düşüncesinin sistematikliğine nispeten, Herder'in düşünceleri dağınık bir görünüm sunar. Bu dağınıklık, Herder'in, hem düşüncelerinin sürekli bir değişim içinde olmasından, hem de üslubundan kaynaklanmaktadır ve Herder yorumlarını da derinden etkiler (Gökberk, 1997: 59-65).

Herder'in düşüncesinde doğa ve tarih arasındaki mesafe, Tanrı kavramıyla kapatılır. Doğadaki canlılık ve sürekli oluşum hali tarihte de vardır. Kendini doğada açığa vuran Tanrı'nın aynı şeyi tarih için de gerçekleştirmemesi düşünülemez. Ancak doğa ve tarih arasındaki yakınlık bu noktadan öteye geçmez. Çünkü Herder'de Tanrı, tarihte kendisini doğadan farklı açar. Doğadaki düzenlilik ve yasalılık tarihte

bulunmaz. Tarihsel olaylar bir defalık ve kendine özgü oluşumlardır. Ancak bu onların bir *bütün* oluşturmadıkları anlamına da gelmez. Fakat bu bütün kesinlikle Aydınlanmanın evrenselciliğiyle oluşturulan bir bütün değildir. Çünkü Aydınlanma düşüncesinde üretilen bütün, insanlığın daha önce tanımadığı kimi kavramların tarihe yüklenerek bu kavramlar ışığında tarihin yeniden ele alınmasından ibarettir. Oysa Aydınlanmanın bu kavramları bütün tarihe değil belli bir döneme özgüdür. Aydınlanma, kendi dönemine özgü bu kavramları evrenselleştirmiştir. Bu sadece Aydınlanmaya özgü bir sorun da değildir; hangi dönemde üretilirse üretilsin tarihe bir düzenlilik verdiği düşünülen kavramlar, üretildikleri dönemin özelliklerini taşırlar ve evrensel değil döneme özgüdürler. Bunun en önemli nedeni de insani varoluşun, tarih denen bütünün ancak belli bir dönemine tekabül etmesidir. İnsan, yaşadığı dönemin genel özelliklerini evrenselleştirme eğilimi taşır. Herder'e göre tarihteki bütünlük, onun arkasındaki tanrısallıkla beraber düşünülmelidir. İnsan bu bütünlüğü hiçbir zaman tam olarak kavrayamaz fakat tanrısallıktan hareketle, tarihteki onca çeşitliliğin ardında bir uyum olduğuna inanabilir. İşte tanrının tarihe koyduğu bu uyumdan hareketle bütünün varlığına inanılabilir. Bu uyumun ya da ondan hareketle inanılabilecek bütünün, tanrısallık yönü karşısında insan, ancak varoluşunun sınırlılığını görebilir: *bütün her şeydir insan ise hiçbir şey* (Özlem, 1996: 51-53).

Tarih ve doğa arasındaki açığı “tanrısallık bütün” kavramıyla aşmaya çalışan ve insanı bu bütünün karşısına yerleştiren Herder'e göre, insanın da diğer varlıklar gibi bu dünyada var olmasının bir amacı vardır ve bu amaç ancak onun yeri göz önünde tutularak anlaşılabilir. Herder'e göre canlı ve cansız varlıklar bu dünyada, kendi olanakları ölçüsünde sahip oldukları amaçlara göre belli bir diziliş içinde bulunurlar.

Bu dizilişin dışında kalan hiçbir varlık yoktur. Bu açıdan fiziki varoluştan insan varoluşuna doğru bir seyir izlemek mümkündür. Dünya üzerindeki fiziksel varoluş, farklı coğrafyalarda değişik biçimler sergiler ve bu farklılığa bağlı olarak da daha yüksek canlı varoluşunun ilk biçimi olan farklı bitki türleri ortaya çıkar. Hayvan yaşamı bitkisel yaşamın gelişmiş hali, insan yaşamı da hayvan yaşamının gelişmiş halidir. Doğa hakkında açıkça ereksel olan ve doğal varoluşun hiçbirini kendi başına bir erek olarak tasarlamayan bu düşünceler insana gelince bir kesintiye uğrar, çünkü insan kendi başına bir amaçtır. İnsan, ussal ve ahlaki yaşamıyla kendi varoluşunu haklı çıkarır. Ancak Herder'in burada sorun ettiği insan, örneğin Kant'ta olduğu gibi, felsefi bir sorgulamanın merkez ögesi olan insan değil, canlı ya da cansız varoluşun belirlenimi altında bir tür olarak insandır. Bu açıdan kendini belirleyen varoluş koşullarına göre insan, farklı ırklara bölünmüştür. Irklar arasındaki farklılaşma, o ırkın ilk ortaya çıktığındaki yaşam koşulları tarafından belirlendiğinden, bu koşullara bağlı olarak sabittir. Yani yaşam koşullarının değişmesiyle ırksal farklılık ortadan kalkmaz. Ancak, Herder'in düşüncesinin genel izleğiyle paralel olarak, ırklar arasındaki bu farklılaşma da aslında daha yüksek bir ırksal tipin ortaya çıkmasının ön koşuludur. İşte bu yeni tip insan ırkı tam da tarihsel organizmadır. Herder'in bu tipi Avrupalı'dır. Böylesi bir tipin ortaya çıkacağı fizik çevre, iklim koşulları vs. de Avrupa'da mevcuttur (Collingwood, 1990: 102-104).

Fizik yaşamdan hareketle insan varoluşunu açıklamaya çalışan Herder'de ırksal farklılıklarına rağmen kendinde bir amaç olan insani varoluş, doğadan ayrıldığı noktada kültürel bir varlık olma kapasitesi kazanır. Herder'in kültür anlayışının temelinde ise onun dil ve tarih hakkındaki görüşleri vardır. Farklı dil ve tarihe sahip

olan insan toplulukları bir milletin temelini oluştururlar. Dilin kullanıldığı en küçük birim ailedir, millet ise ailenin bir uzantısıdır. Dil farklılığı, toplumlar ya da milletler arasındaki farklılığın temel ayırıcısıdır. Bu açıdan gelenek, görenek, kanunlar, törenler vs de tıpkı dil gibi, toplumları dolayısıyla milletleri birbirinden ayıran temel farkları oluştururlar (Özkırımlı, 1999: 34).

Herder'in sistematik olmayan düşünceleri bir bütün olarak düşünölmeye müsait değildir. Ancak yukarıdaki kısa özetten hareketle iki noktayı tespit etmek mümkün görünüyor. Bunlardan ilki, düşüncesindeki keskin Aydınlanma karşıtlığına rağmen, felsefi bir tarih anlayışı kurmaya çalışmasıdır. Herder, klasik *theoria – empeiria* karşıtlığını *bütün* fikriyle aşmaya çalışır ve bunun için Tanrı kavramını işin içine sokar. Fakat bu bütün insan tarafından anlaşılabilir. İnsanın bu bütünü anlayabilmesinin önündeki engel onun tarihselliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat insan, kendi yaşadığı dönemin özelliklerine göre geçmişi yorumlayabilir. Yorumlama faaliyeti doğanın kavranışından daha farklı bir yöntemle gerçekleşir; onun yöntemi anlamadır. Herder'in yaptığı bu ayırım daha sonra Alman düşünce geleneğine damgasını vuracak; empirist gelenekten kaynaklanan toplumsal olanı açıklamaya dönük bilimsel kavrayışın yani “sosyal bilimler”in karşısında, anlamaya dönük “kültür bilimleri” ya da “tarihsel bilimler”in doğmasına yol açacaktır. İkinci önemli nokta ise, doğadan tarihe geçişin tam kesişme noktasında bulunan insanın, doğanın belirlenimi altında ırklara bölünmüşlüğüdür. Irklar arasındaki farklılık, onların tarihselliğini ya da kültürünü de belirler. Kültürü oluşturan en önemli öge ise dildir. Millet de bu farklılıklar üzerine yükselen geniş toplumsal birimlerdir.

Aydınlanma kozmopolitizminin en önemli ismi olarak Kant'ın milliyetçi düşüncesinin gelişimi açısından önemli bir yeri olduğundan daha önce bahsedilmişti. Kant'ın felsefesini, romantizm içerisinde en iyi temellendiren Alman düşünür ise Fichte olmuştur. Fichte, Kant'ın düşüncesinin merkezinde yer alan özgürlük sorununu ve insanın ahlaki bir varlık olduğu düşüncesini kabul eder. Fakat, hem bu ahlakilik hem de özgürlük kendini, insanın sadece bilen değil aynı zamanda eyleyen bir varlık olmasıyla gösterir. Dolayısıyla insan özgürlüğünü sağlayabilecek bir felsefe, kişiden ya da “ben”den, “bilinç”ten hareket etmelidir. Fichte’ye göre, bu ben ya da bilinç tek tek bireylerde gözlemlenebilir olmasına rağmen asıl olarak onlardan oluşan bir *bütün*’dür ve bu yönüyle aşkındır. Tek tek kişilerde kendini gösteren ben, bilincin görünümleri olduğundan dolayı bir bütün olarak bilinç varolmadan bu tekil benlerin bir anlamı olmaz. *Bütün* olarak bilinç, tek tek benleri kapsar ve onlara üstündür. Bilinç dışsal olanı önce kavrar, ardından onu diğerlerinden ayırt eder sonra da bunları bir kavram içinde bütünler. Ancak bilincin dışsal olanı kavraması, yani onunla ben arasındaki farkı görmesi, onun, bene karşıt olmasını fark etmesiyle beraber gerçekleşir. İnsan varoluşunun amacı olan özgürlük gereği ben bu karşıtlığı aşmak için eyleyebilir. Dolayısıyla eylemlilik, ben için bir veri değil özgürlük için yapılması gereken bir ödevdir de (Özlem, 1996: 77).

Benin bu eylemliliğinin iki yönü vardır. Bunlardan ilki doğa, ikincisi tarihtir. Burada Fichte, klasik *theoria* – *empeiria* ayrımı üzerinden hareket eder ancak bunu aşmaya çalışır. Benin doğayı kavrayışıyla tarihi kavrayışı birbirinden farklıdır. Doğa, bene yasalı ve düzenli bir süreç olarak görünürken tarih için böyle bir yasalıktan ve düzenlilikten bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda ben, tarihe dönük olarak iki

tip bilme etkinliği içine girer; ilki tarihsel bilginin empirik zeminden hareketle kavrama çabasıdır, ancak bu aşamada tarihsel bilginin niteliği bu kavrayışı sorunlu kılar; ikincisinde ise ben, tarihi bir *bütün* içinde kavramaya çalışır. Tarihe dönük ilk eylemliliği Fichte, tarihçilerin çalışmalarında görür; burada tarihçi hukuksal, politik, toplumsal bazı genel ilkelerden hareket eder ve tarihsel olayları yorumlamaya çalışır. İkincisi ise tarihe dönük felsefi bir eylemliliktir, bunu ise bir filozof yapar. Aslında Fichte'nin klasik *theoria – empeiria* ayrımını aşmaya çalıştığı yer tam da burasıdır. Bu aşamada filozof, tüm tarihi, insanın özgürlüğe doğru ilerlediği bir süreç olarak görür. Böylelikle tarihsel bilginin doğasından kaynaklanan düzensizlik bir düzene kavuşur ve tarih bir anlam kazanır. Felsefi tarihçilik, tarihte insan özgürlüğüne dönük eylemleri bulmaya çalışır. Bu eylemliliği yönlendiren Şey ise Kant'ta olduğu gibi akıldır. Kant'ın ilerleme düşüncesi içinde Fransız Devrimi'ne verdiği öneme benzer Şekilde, Fichte için de tarihte aklın ve özgürlüğün gelişiminin örnekleri mevcuttur. Fichte'ye göre aklın ve özgürlüğün gelişim tarihi olarak felsefi tarihin sonunda “mutlak devlet” vardır. Bu mutlak devlet içinde bireysel hedeflerle türün, insanlığın hedefleri birbirleriyle uyum içinde olacaktır (zlem, 1996: 76-81).

Fichte'nin mutlak devlet anlayışı onun felsefesiyle de uyum içindedir. Ben ya da bilinç üzerinden kurulan *bütün* fikri, doğa ve tarih arasındaki açığı kapatmak ve tarih felsefesini mümkün kılmak için uygun bir yol olsa da, bireye olan önceliğinden dolayı özgürlüğün ancak mutlak devletle mümkün olduğu düşüncesini temellendirmiştir. Fransız Devrimi'ni görmüş olan Fichte için, bireysel özgürlüğün gerçekleştiği tek ülke devrim Fransa'sıdır. Dolayısıyla mutlak özgürlük yolunda insanlığa önderlik etmek de Fransızlara düşer. Fichte'nin düşüncesinde bu durum

1806 yılında başlayan Fransa-Prusya savaşına kadar sürmüştür. Bu tarihten sonra Fichte düşüncelerini değiştirerek özgürlüğü gerçekleştirebilecek ülke olarak Prusya'yı görmeye başlayacak ve Alman milliyetçiliğini savunacaktır (Özkırmılı, 1999, 32-33).

Fransız ordusunun Prusya'yı işgali Alman düşüncesinde milliyetçiliğin yaygınlık kazanması için en önemli itkiyi sağlamıştır. Alman milliyetçi düşünürleri uluslaşma aşamasını gerçekleştirememiş ülkelerin milliyetçilerine rehber olacak milliyetçi siyasetin temel önermelerini bu dönemde belirginleştirmişlerdir. Napolyon'un Berlin'e girişi Almanya'nın siyasal varlığını ortadan kaldırmıştır. İşgal döneminde Fichte'nin Berlin Üniversitesi'nde verdiği on dört konuşmadan oluşan *Alman Ulusuna Söylevler*'i dönemin koşulları dahilinde Almanlara yönelik ulus oluşturma planı olarak da düşünülebilir (Fichte, 2006). Fichte'ye göre ulus, ulusal devlette tezahür etmektedir. Ulusal devlet, tarihsel bir olgu olarak, Fichte'nin zamanında henüz kurulmamış olduğuna göre, devlet yaratılana kadar dil ve edebiyat birliği sağlanmalıdır. "Fichte'ye göre Almanlar, bir *köken-dil* (Ursprache) konuşan, *ilk-oluşum*'a (Urbild) uygun bir yaşam kuran, bir *ilk-tasarım* halkıdır yani bir Asli Ulus'tur (Urvolk)" (Ökten, Kaan H., 2006: 422). Fichte, Almanlık üzerinden devletle milleti özdeşleştirir. Öyleki Almanlığa ait olan şeyin Alman devletinde olmaması söz konusu bile değildir. Fichte'nin düşüncesinde eylemin yeri düşünüldüğünde, devlet ve millet arasındaki özdeşleşmeden iki tip siyasal eylemliliğin türeyeceği ortaya çıkar. Bu iki tip eylemlilik de Alman milliyetçi siyasetine yön verecektir. Bunlardan ilki dönemin Fransız işgaline karşı milleti, devleti savunmaya dönük bir çabanın içine sokar. İkincisi ise doğrudan Alman olanla olmayan arasındaki farkı belirlemeye

dönük bir eylemliliktir ki Alman tarihi bu açıdan oldukça kötü bir sicile sahiptir. (Ökten, Kaan H., 2006: 400-428).

Aydınlanma ve sonrasında koşulları içerisinde, tarihin ihtiyaç duyduğu *bütün*'ü kuran iki ayrı düşünsel yönelimi birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi empirist felsefelerden kaynaklanan yönelimdir. Bu yönelimin kendisi, tarihsel araştırmanın ihtiyaç duyduğu bütünü oluşturmak için felsefi bir kurguya ulaşamamıştır. Bu durum, empirist felsefelerin bilgi konusundaki genel yaklaşımının doğrudan sonucudur. Empirist felsefeler için gerçek bilgi, belli bir düzenlilik ve yasalılık etrafında varolan dış dünyanın bilgisidir. Tarih ise tam tersine, düzensizliğin ve yasadışı alanı olarak görülmüştür; burada gerçek bilgiden söz etmek mümkün değildir. Rasyonalistler ise, insani dünyayı doğadan ayırarak ona kendi içinde belli bir düzenlilik yasalılık kazandırmaya çalışmışlar ve bunu da akıl ve özgürlük kavramlarıyla yapmaya çalışmışlardır. Bu açıdan insani-toplumsal dünyanın da belli bir bütünlüğe sahip olabileceğini iddia etmişlerdir. En sistematik halini Kant'ta bulan bu görüşler daha sonra romantizm tarafından eleştirilmiş fakat özgürlük, eylem gibi motifler saklanmıştır. Bu açıdan romantiklerin yaptıkları en önemli değişim, rasyonalist felsefenin insani-toplumsal dünyada özgürlük amacı taşıyan bütünsel tarih anlayışını, dönemin siyasal gelişmelerinin de etkisiyle, millet, devlet gibi kavramlarla beraber düşünmeleri ve bu kavramları kültürle ilişkilendirmeleri olmuştur.

XIX. yüzyıl ise empirist felsefenin bilim anlayışının en etkili olduğu dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan en etkin akım Pozitivizmdir. Genel ilkelerini Auguste

Comte'un düşüncesinde bulan pozitivistizmin ilk özelliği doğal ve toplumsal bilimlerin tekliği anlayışdır. Daha açıkçası ancak doğa bilimlerinin kesinliği ve metodolojisiyle toplumun nesnel olarak kavranabileceği iddiasıdır. İkinci önemli özellik ise toplumların "teolojik, metafizik ve bilimsel" aşamalardan geçtiği varsayımına dayalı, ilerlemeci, üç hal yasasıdır. Bunun tarihçiliğe yansıması ise tarihsel gerçekliklerin pozitif bilimlerde olduğu gibi yoruma gereksinme göstermeyen maddi bulgular olarak ele alınmasıdır. Pozitivist tarihçiler olgularının üst üste konarak geçmişin tek geçerli maddi kanıtına ulaşılabilmesine inanırlar ve nedensellik bağını da bunun üstüne kurarlar. Tarih yazımında pozitivistizmin etkisi, empirist felsefenin sonucu olarak düşünölebilir. Bu açıdan pozitivist tarih yazıcılığının daha çok İngiltere ve Fransa'da yaygınlık kazandığı da söylenebilir. İkinci önemli akım ise Almanya'da ortaya çıkmış olan tarihselciliktir. Düşünsel kökeni Herder'e dayanan ve XIX. yüzyıl boyunca Alman düşüncesini ekilemiş bu görüşün temelinde insani-toplumsal varoluşun doğa gibi ele alınamayacağını iddiası vardır. Kökleri rasyonalizm ve romantizmden kaynaklanan bu dönemin Alman milliyetçi tarih yazıcılığında iki yönelim bir arada bulunmaktadır. Bunlardan ilki, her çağı, ulusu, devleti ya da olayı kendi tekilliği içinde ele alır ki somut tarihsel araştırma bu yönelimdedir. İkincisi ise insanlık tarihini bir bütün olarak görebilme çabasıdır. Her iki yönelimin temelinde de tarihselciliğin yöntemi olan anlama vardır.

Bu iki yönelim de kökleri rönesanstan beri gelen epistemolojik tartışmalarla olgunlaşmıştır. Ancak yeni çağa damgasını vuran modern devlet ve millet kavramları bu dönemde tarihçilerin sorgulamadan kabul ettikleri kavramlar olmuşlardır. Ancak bu kavramları belli bir tarih araştırmasının içine oturtma biçimleri birbirinden

farklılaşmaktadır. Bu da içerisinde buldukları toplumun o andaki somut tarihsel, siyasal durumuyla yakından bağlantılıdır. Şimdi bu iki yönetime örnek olarak Fransız tarihçi Ernest Renan ve Alman tarihçi Heinrich von Treitschke'nin bu kavramları nasıl kullandığına biraz daha yakından bakılabilir.

Bu iki tarihçiden ilki, Treitschke, XIX. yüzyıl Alman tarihçilerinin önemli isimlerinden biridir. Bu yüzyılda Almanya'da siyasal ve entellektüel yaşama yön veren temel sorun Almanya'nın birliği meselesi olmuştur. Treitschke bu birlik üzerine en çok düşünen entellektüellerden de biridir ve bunun üç olası türünü birbirinden ayırmıştır: *Staatenbund*, *Bundesstaat* ve *Einheitstaat*. Bunlar sırasıyla; konfederasyon, federasyon ve üniter devlettir. Treitschke'ye göre Alman devletinin kurulmasının önündeki engel Almanya'da var olan küçük devlet ve prensliklerdir ve bunların egemenlik haklarının sona erdirilmesi gerekmektedir. Böylece Prusya'nın önderliğinde bir Alman ulusal devleti kurulabilecektir. Böylelikle, saymış olduğu üç modelden Almanya için en uygun olanının üniter devlet -*Einheitstaat*- olması gerektiğini iddia eder.

Treitschke'ye göre devlet, *insanların yasal anlamda birleştiği bağımsız bir güçtür*. Bu insanlardan anlaşılması gereken şey ise *kalıcı olarak birlikte yaşayan ailelerin çoğul sayısıdır*. Aynı zamanda devlet güç demektir. Bu gücün iki unsurunun olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, devletin *en yüksek ahlaklaştırma ve insanlaştırma aracı olmasıdır*. İkincisi ise, devletin gücünü savaş aracılığıyla hayata geçirmesidir. Treitschke'ye göre, *birey kendi egosunu unutup, kendisini bütünün bir parçası gibi hissetmelidir; genel refah ile kıyaslandığında kendi yaşamının bir hiç olduğunu anlamalıdır... Birey üyesi olduğu daha*

üst bir topluluk için kendisini feda edebilmelidir, zira devletin kendisi insanlığın dışsal topluluklarının en üstünüdür. Trietschke devletin birliğinin ulusallığa dayanması (nationality) gerektiğini vurgulamaktadır. Yasal bağ, aynı zamanda kan bağından kaynaklanan doğal bir bağ gibi hissedilmelidir. Ona göre yurtseverlik, kökünün geçmiş başarılarında bulunduğunu kavrama bilincidir. Dolayısıyla Trietschke, tarihte iki güçlü itkiye işaret etmektedir: her devletin kendi nüfusunu, konuşulan dil ve davranışlar açısından tek bir birlikte birleştirme eğilimi ve her güçlü ulusun kendi devletini kurma arzusu (Guibernau, 1997: 7-15).

Burada devlet ve millet arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğuna dair ayırddedici bir kriteri bulabilmek pek olanaklı görünmemektedir. Milleti ailenin bir uzantısı olarak düşünme ve bir dil birliği fikri Herder'in düşüncesinin, bütünü ya da devletin birey karşısındaki önceliği fikri ise Fichte'nin merkezi temalarıdır.

Fransız tarihçi Ernest Renan'ı ise dönemin diğer tarihçilerinden ayıran en önemli özellik, bir tarihçi olarak milletin kendisini sorun edinen bir konferans metnini bırakmış olmasıdır. 1882 yılında, Sorbonne'da verdiği bir konferansın başlığı olan *Qu'est-ce qu'une Nation?* (Bir Millet Nedir?), millet hakkında XIX. yapılmış en önemli çalışma olarak da düşünülebilir (Renan, 1939).

Renan sunuşunda, kendi millet tanımını yapmadan önce, millet kavramının nasıl anlaşıldığı üzerine geniş bir tartışma yürütür. Bu tartışmada kullandığı araçlar neredeyse bütünüyle tarihten seçilmiştir ancak herhangi bir tarihçinin adı zikredilmez. Tartışmasının konusu, Fransız Devrimi sonrasında monarşilerin olmadığı ülkelerde siyasetin yeni unsuru olan milletin nasıl tanımlaması gerektiğidir.

Renan, yaşadığı dönemde milleti kurduğu iddia edilen çeşitli unsurların teker teker eleştirisine geçer. Bunlardan ilki, milletin temelinde bir ırkın yattığı düşüncesidir. Burada Renan, bu bakış açısının en şiddetle savunanların Almanlar olduğunu vurgular. Ancak bu büyük bir hatadır ve hakim hale geldiğinde Avrupa medeniyetini mahveder. Milletler prensibi doğru ve meşru iken, ırkların asli hakkı prensibi dar ve gerçek ilerleme için tehlikelerle doludur. Herhangi bir ırkın saflığından söz etmek, tarihsel olarak mümkün değildir ve Renan bunları örnekler. Milletin kurulması için yeterli ölçütü taşıdığı düşünülen ikinci unsur dildir. Renan'a göre dile atfedilen siyasi anlam, onun ırkın alameti olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. XIX. yüzyılda Almanca konuşulan Prusya'da bundan iki üç yüzyıl önce Slavca konuşulmaktadır. Dile verilen bu önem aslında milli sayılan bir kültür anlayışından kaynaklanmaktadır ki bu da insanın evrensel bir varlık olduğunun üstünü örter. Renan, milleti kurduğu düşünülen unsurlar olarak, ırkı ve dili alan yaklaşımların sağlam bir eleştirisini yapar. Listenin diğer kavramları din, menfaat ve topraktır.

Bu eleştirilerden sonra Renan kendi millet tanımını yapar. Millet bir ruhtur, manevi bir ilkedir. Bu ilke aslında bir olan iki şeyi temsil eder. Bunlardan biri geçmişe diğeri ise bugüne aittir. Biri, geçmişin ortak sahipliği, diğeri, birlikte yaşama konusunda bir mutabakat ve gösterilen iradedir, *millet hergün yapılan bir plebisittir*.

Renan bu sunuşunda, milliyetçi tarihçiliği siyasallaştıran kavramın millet olduğunu görmüş ve milleti kurduğu düşünülen unsurların neden onun yerini alamayacağını göstermeye çalışmıştır. Meslekten bir tarihçi olarak, bu unsurları tarihten örneklerle

çürütür. Ancak kavramı kendi tanımlama şekli bütünüyle siyasaldır. Ona göre insan, arzulayan ve ihtiyaçları olan bir canlıdır. Millet, hem geçmişi hem de geleceği insanın bu arzu ve ihtiyaçlarıyla şekillenecektir. Bu açıdan, ebedi değillerdir, bir başlangıçları olduğu gibi bir sonlarının da olacağı söylenebilir. Ancak Renan, yaşadığı dönemde milletlerin varlığını özgürlüğün teminatı olarak görür.

III. DEĞERLENDİRME:

Tarih kavramının Eski Yunan'daki etimolojik ve semantik köklerinden hareketle milliyetçilik yüzyılı olan XIX. yüzyıla kadar yukarıda kabaca özetlenen tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, tarih ve felsefe kavramlarının bir arada düşünülebilmesi için *bütünsel* bir tarih kavrayışına gerek olmuştur; ancak bütünsel bir tarih tasarımı felsefi olabilir. Eski Yunan'da böylesi bir bakışın önündeki en önemli engel tarihsel bilginin niteliğinden dolayı gerçekleşmemiştir. Kalıcı ve değişmez olan şeylerle ilgili olarak görülen felsefe, tarihsel bilginin tekil, düzensiz yapısından dolayı bu tip bir bilgiyi kendi inceleme nesnesi olarak kabul etmemiştir.

Tektanrılı dinler ve özellikle Hıristiyanlık ve İslam, evrenselciliklerinden dolayı böyle bir bakışı mümkün kılar gibi gözükebilir. Ancak burada da sorun, bu dinlerin kutsal kitaplarındaki anlatıları tarihin tek geçerli yorumu olarak düşünmelerinden kaynaklanmış, tarihsel bilgi ancak bu kitaplardaki anlatılarla doğrulandığı takdirde

gerçeklik kazanmıştır. Dahası zamanın ve tarihin sahibi olarak Tanrı fikri, içinde insan eylemliliği bulunan bir tarih anlayışına dönüşmemiştir.

Rönesansla başlayıp Aydınlamaya kadar gelen dönemde tarihsel bilginin niteliğine etkisi olan gelişmeler içinde en önemli olanının, bu dönemde ortaya çıkan bilim kavrayışı olduğu söylenebilir. Theoria ve empeiria arasındaki kadim tartışma bu dönemde empeiria'nın bilimsel bilgi (gerçek bilgi) statüsü kazanmasına yol açmıştır. Ancak daha önceleri istoria kavramının içinde düşünülen empeiria, bu dönemde, doğa bilgisini anlatır bir anlam içeriği kazanmıştır. İstoria ise genel olarak insani-toplumsal yaşamla ilişkilendirilmiştir ve bu gelişmenin kavramın anlamında bir daralmaya yol açtığı söylenebilir. Ancak bu ayırım, insani-toplumsal yaşamı anlatan istoria kavramından hareketle toplumsal olana dönük iki tip bilim felsefesinin gelişmesine yol açmıştır. Bunlardan ilki insani-toplumsal yaşamın da tıpkı doğa gibi, yasaları olduğu fikrinden hareketle oluşan empirist felsefelerdir. Empirist felsefede insan, haz ve acının yönlendirdiği doğal bir varlıktır. Doğası, sonsuz hazzı elde etmeye dönük bir varlık olan insanın özgürlüğünü sınırlayan iki engelden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, sahip olduğu güçle; ikincisi ise, diğer insanların bu özgürlüğe yapabileceği potansiyel müdahaleyle alakalıdır. Ancak insan akıllı da bir varlık olduğundan sadece kendinin değil bütün diğerlerinin de özgürlüklerini devredecekleri bir yapı kurabilir. İşte bu yapı devlettir, onu oluşturmak için biraraya gelen insan teklerinin toplamı ise milleti oluşturur. Burada dikkati çeken en önemli şey, diğerlerinin kendi özgürlüğüne yapacakları müdahaleyi engellemek üzere oluşturulan bu devletle, birey arasındaki ilişkinin niteliğidir. Birey, özgürlüğünü devlete devrederek bu sefer de devletin müdahalesine açık bir duruma düşer ki

böylesi bir durum tam da devletin varoluş nedenine aykırıdır. Burada ortaya çıkan kavram haktır. Birey, her hal ve koşulda, özgürlüğünü devrettiği devlete karşı vazgeçilmez haklara sahiptir.

İstoria kavramına bağlı olarak ortaya çıkan diğer bir bilim felsefesi ise, doğa bilgisine ilişkin olarak yasallığı, düzenliliği kabul etmekle beraber insani-toplumsal yaşamın doğadan hareketle kavranamayacağı yaklaşımını geliştiren rasyonalist felsefelerdir. Rasyonalist felsefeler göre insan yaşamı doğadan hareketle anlaşılabilir. Empirist felsefelerde insan yaşamına yön veren doğal etkiler, rasyonalistlere göre, insanın ancak onları aşarak insan olabileceği şeylerdir. İnsani-toplumsal yaşamın da tıpkı doğa gibi yasaları olduğu düşünüldüğünde insan iradesine bir yer kalmaz. İnsani yaşamın doğadan kopuşu bir özgürlük mücadelesidir ve bu mücadele insani varoluşun amacıdır. İnsan, ancak doğadan koptuğu zaman özerk ve bağımsız bir birey olarak iradesini kullanabilir. Bu irade tamamen eylemliliğe dönüktür ve aklın kılavuzluğunda eylemler. İnsan eylemliliğini doğal etkilerden bağımsızlaştıran rasyonalist felsefeler için aklın kılavuzluğu normatif bir ilke olarak da düşünülebilir. Özgürlük mücadelesi, iradi bir varlık olarak insanın, aklın yol göstericiliğinde yaptığı eylemlerdir. Rasyonalist felsefelerden, empirist felsefede olduğu gibi tutarlı bir devlet teorisi çıkmasa da, özellikle dönemin koşulları göz önüne alındığında, siyasal sonuçları milliyetçiliğin ve milletin oluşmasında çok etkili olmuştur. Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan yeni siyaset anlayışı rasyonalistleri etkilemiş ve devrim, insanın özgürlük mücadelesinde önemli bir aşama olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde en yetkin ifadesini Kant'ın felsefesinde bulan rasyonalist felsefe, Aydınlanma düşüncesinin evrenselciliğiyle

şekillenmiştir. Ancak dönemin siyasal koşulları çerçevesinde Almanya’da ortaya çıkan romantik akım özgürlük düşüncesi, insan eylemi ve iradesi gibi düşüncelerle rasyonalizmden beslense de Aydınlanma evrenselciliğine bir tepki olarak ortaya çıkmış ve tepkisini en yoğun olarak tarih felsefesi alanında göstermiştir. Romantik akımda da bir tarih felsefesinin mümkünlük koşulları aranmış ve bu *bütün*’ün oluşturulabileceği en önemli dolayım, ifadesini millet ve devlet düşüncesi içinde göstermiştir. Tarih felsefesinin ihtiyaç duyduğu bütün, romantik hareketle beraber devlet ve millet fikirleriyle kurulunca milliyetçi tarih yazımı için gerek duyulan temel de atılmış olur.

Bütün bu gelişmeler tarih felsefesinin ihtiyacı olan *bütün* kavramının da nasıl bir temelde varolabileceğini ortaya çıkarmıştır. Tarihe felsefi bakışın gereksediği *bütün*, sadece felsefi bir üretim sonucunda gerçekleşmemiştir bu bütünü kuran en önemli dolayım siyasal süreçtir. Bu açıdan, devrim sonrasının devlet ve millet anlayışı, belirsizliğin, düzensizliğin, yasadışı hakim olduğu *istoria*’ya, devlet ve milletle bir düzenlilik ve yasalılık kazandırmıştır. Devlet, siyasal bir ideal haline gelmiş ve onu oluşturan bütün de millet kavramından hareketle temellendirilmiştir. Bu noktada empirist geleneklerle rasyonalist gelenekler arasında bir ayırım yapmak mümkün görünmektedir. Milleti daha çok birey teklerinin bir araya gelmesiyle oluşan ve devletin karşısında toplu bir bütün olarak gören, empirist temelli siyaset anlayışındaki asıl vurgu milletin neliğinden ziyade onun devlet karşısındaki görelî pozisyonudur ki bu bireylerin hak ve özgürlüklerinin de türetildiği alandır. Rasyonalist felsefelerden kaynaklanan diğer siyaset anlayışında da devlet siyasal bir idealdir. Ancak onun temelindeki birey, bu kuruluş sürecini tam da doğadan kopuşla

gerçekleştirir, bu aynı zamanda onun özgürlük mücadelesidir. Doğadan sıyrılan birey, özgürlük alanında genel olarak kültürün belirlenimi altında bir varlıktır. Bu kültür ona doğuştan verilmez, ancak belli bir toplumsallaşmayla edinilir. Bu toplumsallaşmanın en genel ifadesi ise millettir. Devlet ise kültürel özellikleriyle milletin ve dolayısıyla bireyin özgürlüğünün yegane temeli olan siyasal bütündür.

Tarih felsefesi bu sayede tarihçilere istoriadaki düzenliliği hangi temeller üzerinde kurabileceklerinin araçlarını vermiştir. Milliyetçi tarihçiler de bu yeni araçlarla devlet ve millet merkezli tarihlerini yazabilmişlerdir. Bu açıdan XIX. yüzyılda rasyonalist ve empirist kaynaklı iki tarihçilik eğiliminin varlığından söz edilebilir. Her ne kadar tarih felsefesi, tarihçiliğe bu bütün fikrinin temel karakteristiğini vermiş ve meslekten tarihçiler tarih felsefesinde meşrulaştırılan millet, devlet gibi kavramları sorunsuzca kullanmışlar olsalar da tarih felsefesiyle kendi mesleki icraatları arasındaki farkı da daima belirginleştirmişlerdir. Bu iki geleneğin en çok bilinen iki tarihçisi, yukarıda özetlenen Heinrich von Treitschke ve Ernest Renan olarak gösterilebilir.

Daha önce de belirtildiği üzere millet kavramının toplumsal bütüne işaret eden yönünü milliyetçi tarihçiler, tarih felsefesi aracılığıyla, felsefeden devşirmişlerdir. Çok merkezi olan bu kavramın içini dolduran öğelerse Avrupada Rönesansla başlayıp karakteristik özellikleri Aydınlanma düşüncesiyle temellendirilmiş olan bilim anlayışlarıyla belirlenmiştir. Ancak bu saf felsefi ya da bilimsel bir sorgulama da değildir. Dönemin siyasal konjonktürü ve bu konjonktür içerisinde toplumların kendilerini var edebilme olanakları da belirleyici olmuştur.

SONUÇ

XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bir siyasal ideoloji olarak milliyetçiliğin tarihle ilişkisi ancak milliyetçiliğin iki önemli kavramı olan millet ve devlet dolayısıyla anlaşılabilir. Milliyetçi tarihçilik, bu yüzyılda, bu iki kavramı tarih araştırmalarının merkezine koymuş ve bu kavramlarla tarih bir bütün olarak ele alınabilmiştir. Tarihçiler de milliyetçiliğin en önemli temsilcileri olarak görülmüştür.

XIX. yüzyılda milliyetçiliğin siyasal etkisinin ve milliyetçi tarihçilerin, devlet ve milleti, çalışmalarının merkezi kavramları olarak kullanabilmesinin ardında yatan en önemli etken ise Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi, ortaçağın sonlarından itibaren merkezileşmeye başlayan siyasal egemenliği yani devleti bütünüyle yeniden temellendirmeyi gerektiren bir egemenlik anlayışı ortaya çıkarmıştır. Siyasal kuramda halk egemenliği olarak bilinen bu yeni anlayış, egemenliğin Devrim öncesindeki siyasal yapılarda olduğu üzere ne Tanrı ne de soylulukla meşruiyetinin sağlanamadığı yeni bir siyasal kategoriyi de devreye sokmuştur. Bu kategori ise halk ya da millettir.¹³ Fransız Devrimi'nin öncülerinin ne derece milliyetçi oldukları

¹³ Özellikle Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan egemenlik anlayışında bu iki kavram, yani halk ve millet arasında siyaset teorisi açısından bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak anayasa hukuku bakımından bir ayrıştırma yapılabilir. Burada ulus egemenliği, egemenliği bölünmez bir varlık olan ulusa verip bireye bütünün dışında bir hak tanımamasından dolayı, sınırlı oy hakkına uygun düşerken; halk egemenliği temelini, tek tek bireylerden ya da onlardan oluşan çıkar ya da fikir gruplarından almasından dolayı genel oy hakkına denk düşer (Ağaoğulları, 1986: 131). Milliyetçi ideoloji ve onun tarih anlayışında devlet ve millet birer bütün olarak kurgulanmakla beraber, bir siyasal ideoloji olarak milliyetçiliğin, bu farklılaşma üzerinden daha liberal ya da daha otoriter hatta totaliter ayrımları tarih anlayışını da etkilemiştir. Bununla beraber milliyetçi söylemdeki vurgunun halktan daha ziyade ulusa yapılması milliyetçiliğin sınıfsal farklılıkların ötesinde bir bütün kurma anlayışıyla bağlantılıdır. Bu bütün, burjuva hegemonyasının sağlanmasının ardından toplum içindeki özellikle sınıfsal farklılıkları gizleyen bir perde işlevi görmüştür. Nitekim burjuva hegemonyasının kurulma aşamasında halk ardından da ulus kavramlarının söylemsel yoğunluk kazanması bu noktada açığa çıkar.

tartışılabilir, ancak şurası açık bir gerçektir ki Fransa'da ortaya çıkan Devrim ideolojisi, etkisini kısa zamanda öncelikle Avrupa'da ulusal devletini kuramamış Almanya, İtalya gibi ülkelerle imparatorluklar içinde yaşayan halklarda ardından da bütün dünyada göstermiştir. Dolayısıyla milliyetçi ideolojinin hedefi bir taraftan devlete diğer taraftan millete yöneliktir.

XX. yüzyıldaki milliyetçilik kuramlarından hareketle milliyetçi tarihçiliğe yönelememenin en önemli nedeni, bu kuramlarda milliyetçiliğin ele alınış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Ele alınan yaklaşımlar içinde bu konuda en çok açılım sağlayabilecek olanı Partha Chatterjee'nin milliyetçiliği ele alış biçimidir. Chatterjee'nin milliyetçiliği söylem çözümlemesine tabi tutması, onu tam da içinde yeşerdiği iktidar ilişkileriyle analiz etmesini sağlamaktadır. Böylelikle milliyetçilik bütünüyle siyasal bir kavram haline dönüşmüş olur. Ancak, Chatterjee'nin analizinde ana tema, Hindistan tarihi üzerinden anti-sömürge milliyetçiliklerin kuramlaştırılmasına dönüktür. Bu ülkelerdeki milliyetçilik de bir siyasal ideoloji olarak devlete yöneliktir. Ancak, sömürge ülkelerin özgül durumundan dolayı, devlet aygıtı üzerindeki fiili sömürgeci egemenlik, bu ülkelerdeki milliyetçi ideolojinin eylemliliği ve düşünsel yapısı üzerinde çok çeşitli açılardan etkili olmaktadır. Bunun için de sömürge milliyetçiliği Chatterjee'ye göre iktidar stratejisini Batı'lı ülkelerdeki stratejiden daha farklı bir şekilde kurar. Bundan dolayı da XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış bir siyasal ideoloji olarak milliyetçilik Chatterjee'yi oldukça dolaylı olarak ilgilendirmektedir.

Chatterjee'nin analizinde, milliyetçi tarih de söylem çözümlemesiyle milliyetçi ideolojiyle ilişkilendirilmiştir. Ancak sömürge ülkelerdeki tarih anlayışı da milliyetçiliğin bu ülkelerdeki düşünsel yapısına uygun olarak kendini Batı'da üretilen bilgiyle ilişki içinde, onun meşru zemini üzerinde var edebilmiştir. Sömürge ülkelerdeki milliyetçilik, tarihe nüfuz etmeden önce de Batı'da ortaya çıkmış olan tarih anlayışının temel öğeleri bu ülkelere de sorunsuzca kullanılabilmiştir. Dolayısıyla sömürge ülkelerdeki tarih anlayışı, bu ülkelerdeki milliyetçiliğin stratejisi hakkında oldukça verimli olsa da, kendini üzerine temellendirdiği ve Batı'da ortaya çıkmış olan milliyetçi tarih anlayışını açıklayıcı bir çerçeve için kullanılamaz.

Milliyetçiliğin ortaya çıkışında Fransız Devrimi'nin etkisinden söz edilmişti. Bu devrim, halk egemenliğine dayalı ulus devletlerin tüm dünyada meşru bir şekilde kabul görmesini sağlamıştır. Devrim Fransa'da meydana gelmiş olmasına rağmen, kendisinin doğrudan sonucu olan milliyetçi ideoloji bakımından en verimli düşünsel mirasın Almanya'da ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. Devrim sırasında hala çeşitli prenslikler şeklinde siyasal yaşamını devam ettiren Almanya'da ulusal devletin kurulması ve bu prensliklerde yaşayan insanlardan bir Alman ulusu yaratılması, Fransız Devrimi'nin doğrudan sonucudur. Erken dönemde sömürge kolonileri kuramayan bundan dolayı da ekonomisi parasallaşamayan Almanya'da, aristokrasi hala en güçlü toplumsal sınıftır. Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan halk egemenliği fikri ise aristokrasinin siyasal etkinliğinin sona erdirilmesi için oldukça etkin bir yol olarak görülmüştür. Ayrıca, Devrim'in ardından ortaya çıkan Alsace

sorunu ve Napolyon'un Prusya'yı işgali de milliyetçi düşüncenin bu ülkede hızlı bir şekilde yankılanmasında etkili olmuştur.

Bu dönemde Almanya'nın toplumsal ve siyasi olarak "parçalı" yapısı, kendileri birer "bütün" olan devlet ve millet kavramlarına dayalı ulus devlet ve halk egemenliğinin tesisi için öncelikle yoğun bir teori çabasını gerektirmiştir. Zaten toplumsal konumlarından dolayı siyaset hakkında "doğrudan" konuşamayan Alman aydınları, bunun için, felsefe ve sanat üzerinden konuşmayı tercih etmişlerdir. Bütün bu çabanın düşünsel mimarları ise Kant, Herder ve Fichte olmuştur. Kendisi siyaset hakkında evrensel dünya yurttaşlığı ve cumhuriyeti gibi kavramlarla konuşsa da birey, özerklik, akıl ve kendi kaderini tayin hakkı gibi kavramlarla kurduğu felsefesi ve Fransız Devrimi'ni insanın özgürleşmesinde en önemli merhale olarak görmesi Kant'ı milliyetçi düşünür yapmasa bile bu auranın içine sokar. İnsani varoluşu tamamiyle kendinde (insanda-bireyde) haklılaştıran Kant, kullandığı özgürlük, özerklik ve akıl kavramlarıyla Fransız Devrimi'nin siyasi çizgisiyle aynı hatta kalmıştır. Çünkü, bu kavramları kullanabilen bir siyasal eylemliliğin doğrudan yöneleceği hedef, tam da Devrim'in yıktığı siyasal yapılardır. Bireyin özerkliği cumhuriyetin garantisi olacak, cumhuriyet de evrensel dünya yurttaşlığına giden yolu açacaktır. Burada bir devlet şekli olarak cumhuriyetin halk egemenliği fikriyle olan bağlantısı da göz önüne alınınca, Kant, adeta Fransız Devrimi'nin gerçek kuramcısı olarak belirlemektedir.

Halk egemenliğini soyut bir felsefi kategori olarak insanın özerkliğinden türeten ve buradan cumhuriyete geçiş yapan Kant, ilk defa Aydınlanma düşüncesinin önemli

ismi Voltaire tarafından kullanılan tarih felsefesi kavramına da en önemli felsefi dayanakları kazandırmış olan filozoftur. Voltaire'e göre tarih felsefesi akla dayalı olarak yapılan tarihçiliktir. Bunu sadece filozoflar yapabilir ve konusu milletlerin tarihidir. Çünkü, ancak filozoflar akıllarını kullanarak kutsal kitaplardaki tarih anlatısından sıyrılabilirler. Kant'a göre ise ahlaki yapısıyla doğadan kopan insani varoluşun amacı özgürlüktür. Tarih felsefesi de özgürlüğü amaç edinen insanın bu amaç uğruna yaptığı eylemler bütünüdür. Fakat bu eylemlilik düz bir seyir izlemez inişli çıkışlıdır ve Fransız Devrimi de insanın özgürlüğe dönük eylemliliğinin zirve noktalarından biri belki de en önemlisidir. Kant'ın insan eylemliliğinden türettiği bütün, Herder'le beraber tanrısal bir nitelik kazanmıştır ve insanın karşısına yerleşmiştir. Herder de insani varoluşu doğadan ayırır ama onun doğayla bağlantısını tam olarak kopartmaz. İnsan, canlı ve cansız varoluşun bir zirve noktasıdır fakat onlardan da ayrılmaktadır. Bu farklılık en açık ifadesini insanın kültürel bir varlık olmasında gösterir. Kültürel çeşitliliği yaratansa dil ve tarih farklılıklarıdır ve bu farklılık üzerinden de milletler oluşmaktadır. Yine bu dönemin bir başka önemli Alman düşünürü Fichte de Kant'ın özgürlük ve eylem kavrayışını benimsemiştir. Ancak Kant'ın insanı, Fichte'de ben'e dönüşerek birey teklerini aşan bir bütün halini almıştır. Bu bütün tek tek benlerin toplamı olmamasına rağmen onlarda tezahür eder. Birey ancak bu bütünün içinde özgür olabilir ve eylemliliği bu bütüne yöneliktir. Fichte ben'i tarih felsefesinin bütünlüğü olarak "mutlak devlet"te görmüştür. Tek tek benler bu mutlak devletin içinde özgürdürler ve eylemleri de ona dönüktür. Tarih felsefesi bu tartışmalar sayesinde milliyetçi tarihçilere devlet ve milleti kendi tarihlerinin öznesi olacak şekilde birer bütün olarak kullanabilmelerinin bütün teorik

dayanaklarını sağlamıştır. Kant ve Herder Fransız Devrimi'ni görmüşlerdir ancak Fichte, Fransa'nın Prusya'yı işgalini de görmüştür.

Milliyetçi ideolojinin en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olan tarih, devlet ve millet kavramlarını, tarih felsefesindeki teorik temellerinden hareketle kullanabilmiştir. Bu açıdan Alman felsefesi ve onun tarih anlayışı, dünyanın birçok yerindeki milliyetçi tarihçiliğin esin babası olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali, (2004), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge.
- Ağaoğulları, M. Ali, (1986), “Halk ya da Ulus Egemenliğinin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce”, **AÜSBF Dergisi**, Cilt: XLI, Ocak-Aralık 1986, No:1-4, s. 131-152.
- Altun, Fahrettin, (2005), **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, Küre, İstanbul.
- Anderson, Benedict, (1993), **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis.
- Aydın, Suavi, (2000), **Modernleşme ve Milliyetçilik**, İstanbul, Gündoğan.
- Balibar E., Wallerstein I., (1995), **İrk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis.
- Bernasconi, Robert, (2000), **İrk Kavramını Kim İcat Etti?**, (Der. Zeynep Direk), çev. Zeynep Direk ve d., İstanbul, Metis.
- Billig, Michael, (2002), **Banal Milliyetçilik**, çev. Cem Şişkolar, İstanbul, Gelenek.
- Brancourt, Jean Pierre, (2000), “Estat’lardan devlete. Bir Sözcüğün evrimi”, **Devlet Kuramı**, der. C. Bali Akal, çev. B. Haleva, P. Güzelyürek, Ankara, Dost.
- Carr, Edward H., (1990), **Milliyetçilik ve Sonrası**, çev. Osman Akın, İstanbul, İletişim.
- Carr, Edward H, (1996), **Tarih Nedir**, çev. M. Gizem Öztürk, İstanbul, İletişim.
- Chatterjee, Partha, (1996), **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, çev. Sami Oğuz, İstanbul, İletişim.
- Chatterjee, Partha, (2002), **Ulus ve Parçaları, Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler**, çev. İsmail Çekem, İstanbul, İletişim.

- Collingwood, Robin G., (1990), **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara.
- Çiğdem, Ahmet, (1993), **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim.
- Dirlik, Arif, (2005), **Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi**, çev. Galip Doğduaslan, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Elias, Norbert, (2000), **Uygarlaşma Süreci, Cilt 1 Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler**, çev. Ender Ateşman, İstanbul, İletişim.
- Ergene, Boğaç, (2000), “Mâduniyet Okulu, Post-kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?” **Toplum ve Bilim**, no. 83, s 8-31.
- Fichte, J. Gottlieb, (2006), “Alman Ulusuna Söylevler”, **Alman İdealizmi I Fichte**, çev: Kaan H. Ökten, (Yay. Haz. E. A. Kılıçaslan, G. Ateşoğlu), Ankara, Doğu Batı, s. 321-329.
- Fichte, J. Gottlieb, (2006), “Çağımızın Temel Karakteristikleri”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, (haz. D. Özlem, G. Ateşoğlu), çev. D. Özlem, Ankara, Doğu Batı.
- Gellner, Ernest, (1992), **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. B. Ersanlı Behar, G. Göksu Özdoğan, İstanbul, İnsan.
- Gellner, Ernest, (1998), **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarik, İstanbul, İletişim.
- Ginzburg, Carlo, (2006), **Güç İlişkileri, Tarih, Retorik, Kanıt**, çev. Durdu Kundakçı, Ankara, Dost.
- Gökberk, Macit, (1997), **Kant İle Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, YKY.

- Gramsci, Antonio, (1984), **Modern Prens**, çev. Pars Esin, Ankara, Birey ve Toplum.
- Guibernau, Montserrat, (1997), **Milliyetçilikler, 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler**, çev. N. Neşe Domaniç, İstanbul, Sarmal.
- Harvey, David, (1997), **Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri**, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis.
- von Herder, J. Gottfried, (2006), “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, (haz. D. Özlem, G. Ateşoğlu), çev. D. Özlem, Ankara, Doğu Batı.
- Hobsbawm, Eric J., (1995), **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik**, çev. Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı.
- Hollinger, Robert, (2005), **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler, Tematik Bir Yaklaşım**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma.
- Kant, Immanuel, (2006), “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, (haz. D. Özlem, G. Ateşoğlu), çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı.
- Kant, Immanuel, (2006), “Herder’in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler’inin Eleştirisi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, (haz. D. Özlem, G. Ateşoğlu), çev. Yasemin Çına, Ankara, Doğu Batı.
- Kant, Immanuel, (2006), “İnsanlık Tarininin Tahmini Başlangıcı”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, (haz. D. Özlem, G. Ateşoğlu), çev. M. Bal-G. Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı.
- Kedourie, Elie, (1971), **Avrupada Milliyetçilik**, çev. M. Haluk Timurtaş, Ankara, MEB.

- Larrain, Jorge, (1995), **İdeoloji ve Kültürel Kimlik, Modernite ve Üçüncü Dünyanın Varlığı**, çev. N. Nur Domaniç, İstanbul, Sarmal.
- Leca, Jean, (1998), **Uluslar ve Milliyetçilik**, çev. Siren İdemen, İstanbul, Metis.
- Lenin, V. İ., (1992), **Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol.
- Lerner, Daniel, (1963), **The Passing of Traditional Society**, The Free Press of Glencoe, New York.
- Loomba, Ania, (2000), **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı.
- Löwy, Michael, (1999), **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı.
- Machiavelli, Niccolo, (2002), **Prens**, çev. Rekin Teksoy, İstanbul, Oğlak.
- Öğün, S Seyfi, (2000), **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, Bursa, Alfa.
- Ökten, Kaan H., (2006), "Siyasal Tarih İle Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevler'i", **Alman İdealizmi I, Fichte**, (der. E. A. Kılıçaslan, G. Ateşoğlu), Ankara, Doğu Batı.
- Özkırımlı, Umut, (1999), **Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış**, İstanbul, Sarmal.
- Özlem, Doğan, (1996), **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Anahtar Kitaplar.
- Renan, Ernest, (1939), "Millet Nedir?", **Ülkü**, Sayı 77, s. 396 vd, Sayı 78, Ağustos, 1939, s. 514 vd.

- Plamenatz, John, (1973), “Two Types of Nationalism”, **Nationalism**, (ed. Eugene Kamenka), Canberra, ANUP, s. 22-37.
- Poggi, Gianfranco, (2002), **Modern Devletin Gelişimi; Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev. Ş. Kut, B. Torak, İstanbul, Bilgi.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, (2005), **Üçüncü Sınıf Nedir?**, çev. İsmet Birkan, Ankara, İmge.
- Skinner, Quentin, (2002), **Machiavelli**, çev. Cemal Atila, İstanbul, Altın Kitaplar.
- Smith, Anthony D., (1991), **Milli Kimlik**, çev. B. Sina Şener, İstanbul, İletişim.
- Smith, Anthony D., (2001), “Milliyetçilik ve Tarihçiler”, **Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik**, (der. Mustafa Armağan), çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Şehir.
- Smith, Anthony D. (2002), **Ulusların Etnik Kökeni**, çev. S. Bayramoğlu, H. Kendir, Ankara, Dost.
- Ulaş, S. Erk, et al (2002), **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat.
- Viroli, Maurizio, (1997), **Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı.
- Yuval-Davis, Nira, (2003), **Cinsiyet ve Millet**, çev. Aysin Bektaş, İstanbul, İletişim.

ÖZET

Tarih ve milliyetçilik ilişkisi, bu ilişkiyi kuran iki kavramdan hareketle de düşünülebilir. Milliyetçilik, Fransız Devrimi'nin ardından XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış ve ardından bütün dünyaya yayılmış bir siyasal ideolojidir. Fransız Devrimi'yle açık bir şekilde ortaya çıkan halk egemenliği ve ulus devlet, milliyetçiliği koşullayan temel siyasal yönelimler olmuştur. Tarih ise bir yandan geçmişte yaşanmış bitmiş olayları diğer yandan bu olaylarla ilgili disiplini anlatan bir kavram olarak çok daha eskilere uzanan bir geçmişe sahiptir.

Milliyetçi siyasetler, ortaya çıktıkları her yerde yoğun bir tarih ilgisine de süreklilik kazandırmışlardır. Milliyetçiliğin yaratıcıları ve taraftarları arasında tarihçiler en önde giden grubu oluşturur. Özellikle XIX. yüzyılda tarihçiler, büyük bir tutkuyla tarihlerini yazmaya başladıklarında devlet ve millet yazılan tarihlerin başlıca aktörleri olmuştur.

Tarih yazımında millet ve devlete ayrıcalık kazandıran şey ise milliyetçi ideolojinin kendisi olmuştur. Her ne kadar bu ideolojinin düşünsel atalarının kimler olduğu konusunda bir uzlaşma yoksa da milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalarda rasyonalist felsefenin büyük ismi Kant ile Alman romantizminin önemli isimleri Herder ve Fichte doğrudan ya da dolaylı olarak milliyetçilikle ilişkilendirilir. Birer filozof olan bu isimlerin tarihle olan bağlantıları ise tarih felsefeleriyle ilgilidir.

Felsefe içerisinde bir alt disiplin olan tarih felsefesi büyük ölçüde bu düşünürlerin katkılarıyla şekillenmiştir denilebilir.

Bir kavram olarak tarih felsefesini olanaklı hale getiren ve önceden felsefi ilginin niteliği ve tarihsel -istorik- bilginin doğası gereği bir arada düşünölemeyecek olan bu kavramları ortaklaştıran şey ise, tarihsel -istorik- dünyanın da belli bir düzenliliğe ve bütönlüğe sahip olduğu iddiasıdır. Ancak tarih felsefesinde kurulan bu bütönlük tahayyüllerinin hepsi Fransız Devrimi sonrasındaki devlet ve millet kavramlarıyla yakından bağlantılıdır.

ABSTRACT

The relationship between history and nationalism can be considered with a reference to two concepts, which constitute this relation. Nationalism, is a political ideology, which emerged after 19th century in Europe and dispersed all over the world. National sovereignty and nation states both of which came on the scene openly with French Revolution are two main political tendencies that conditioned nationalism. Meanwhile, History as a concept, explaining on the one hand terminated events and on the other hand related discipline on these events, has a more extending background.

Nationalist politics procured continuity to the interest on history everywhere it emerged. Additionally, Historians are pioneering group among the supporters and founders of nationalism. Especially, when historians began to write their history with a great passion in 19th century, state and nation were two main actors of the written history.

The very thing that provided priority to nation and state was a nationalist ideology itself. Even though there is not a consensus on the intellectual founders of the nationalist ideology, Kant, the most important figure of the rationalist philosophy and Herder and Fichte, the prominent figures of the German Romanticism, have been directly or indirectly associated with the nationalism by the primary studies on nationalism and their relation with the history mainly concerned the philosophy of

history. Furthermore, it can be said that the philosophy of history as a sub-discipline of philosophy took shape with the contribution of these thinkers.

The thing that makes possible philosophy of history and brought together these concepts, that can not be thought together because of the nature of historical -istorik- knowledge, is the assertion that historical world has a certain regularity and totality too. For this reason, the above-mentioned philosopher tried to construct this totality in a different manner. But all this notions of totality constructed in the philosophy of history closely related with the concept of state and nation which appeared after French Revolution.