TARİHBOZUMU VE TARİH BİLİNCİ

Yasin Aktay

Bir milleti tanımlayan ögelerden birisi "tarih" ortaklığıdır ve Türk millî kimliğinin oluşumunda bu tanım, diğerleri arasında en fazla kullanım değerine sahip olmuş görünür. Çünkü dil ortaklığı, kan ortaklığı, mezhep ortaklığı gibi millet-oluşturucu unsurlar arasında en dayanıklı nesnel mesnedi ortak tarih iddiası oluşturur. Esasen Türk milletinin kendi içinde türdeş olmayan yapısını bir arada tutacak ya bir toplumsal sözleşme veya bazı toplumsal müştereklerin yokluğu veya zayıflığı durumunda, ortak tarih iddiası sanılandan daha fazla kullanılışlı olmaktadır. Din ortaklığı, resmî millî konseptinin dine dayalı bir millet tanımının muhtemel bütün sonuçlarına razı olamamasından dolayı resmen tanınmamakla birlikte, fiîlen aslında Türkiye'de bir milletin varlığını ve devamını bir şekilde mümkün kılan en esaslı unsur olmayı sürdürüyor. Bu ortaklık inkâr edildiği ölçüde, bir millet olarak var olmanın Türkiye şartlarındaki en önemli unsuru, ancak kendi imkânlarıyla karışıma sızabildiği veya geçici bazı ideolojik operasyonlar için kullanılışlılığı ölçüsünde millet harcında yer almış olmaktadır. Bununla birlikte, tarih ortaklığı iddiası, kayıtlı ekonomideki meşrû konumundan dolayı bugün ideolojik pazarda en fazla müşteri bulabilen unsur olmayı sürdürse de, bu pazarın kayıt dışı tarafında dinin dolaşıma soktuğu ideolojik ürünler daha geniş kitlelerce daha yoğun bir talebin konusu olabilmektedir.

Amacımız milet harcında dinin mi tarihin mi yoksa başka bir şeyin mi daha yapıştırıcı/tutuşturucu bir rol oynadığıyla ilgili bir karşılaştırma veya tartışma yapmak değildir. Ancak tarih bilincini tartışmaya açtığımız *tezkire*'nin bu sayısında her şeyden önce bir tarih sorusunu dillendirmenin temel şartına bir gönderme yapmak gerekiyor. Tarih, bir ortaklık işiyse birbirleriyle bir ortaklık hissetmeyen insanların tarihlerinden de söz edilemez.[1] İnsanların ortaklık his-

[1] "Tarih ortaklığı" nı bir milletin oluşturucu ögelerinden biri olarak kabul edeceksek bir milleti en iyi bir "turşuya" benzetebileceğimizi söyleyen İsmet Özel'e değinmeden geçmemek gerekiyor. Gerçekten de bir millet bir turşu gibi mi kurulur? Yani başka hiç bir ortaklıkları olmayan insanlar salt belli bir süre bir arada yaşamış olmaktan dolayı bir millet oluştururlar mı? Sözkonusu insanların kendi biraradalıklarını belli bir anlatıya bağlamadan millet gibi metafizik bir kategoriye terfi ettirmeleri mümkün mü? Kuşkusuz bu biraradalık, sosyolojik olarak, zamanla parçalayıcı bir çatışma üretmiyorsa, ortaklık hissini pekiştirici anlatılar üretir. Bu da bir turşunun başarısıyla eşde-

t e z k i r e, *düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, yıl 10, sayı 20, nisan/mayıs 2001, s. 18-24.*

settikleri alanların azlığı aynı zamanda herhangi bir tarih olasılığının da tükenişine işaret eder. Korkarız ki bu olasılık, günden güne yoğunlaşan parçalanmışlık, çözülme ve dağılma duygularının yaygınlığı ölçüsünde bir kabus haline de gelmektedir. Tarih, sözleşmesiz bir kalabalığı bir arada tutabilecek son yapıştırıcı umudu olarak da tükenmeye yüz tutmaktadır. Fukuyama'nın ilan ettiği tarihin sonundaki (Fukuyama, 2000) iyimser havaya hiç benzemeyen bir tükeniştir bu. Tarih, Hegelci bir teleolojide ulaşabileceği mantıksal ve olgusal sınırlarına varıp dayandığı, yani insanlara akıl ölçüsünde sunulabilecek bütün "iyi" ve "makul" şeylerin sunulmuş olması dolayısıyla sona ermiş değildir. Gerçek şu ki, bu tarz bir "son", kimileri için kötü kimileri için iyi bir başlangıç sunmakta, dolayısıyla o mantık içinde bir tarih için gerekli bütün imkânları sunmaktaysa da, karşı karşıya olduğumuz, bundan çok farklı bir şeydir: Açıkçası sözkonusu olan, tarihin tükenişidir. İnsanların herhangi bir tarih anlatısına inanmalarına imkân veren ortaklıkların bitmesi, dolayısıyla da toplumsallığın sona ermesi anlamında bir tarihin tükenişinden bahsedebiliyoruz.

Toplumsallığın sona ermesi ile tarihin sona ermesini aynı anlamda kullandığımız farkedildiyse eğer, şunu rahatlıkla hatırlatabiliriz: Tarihin birincil koşulu toplumsallıktır; bir ortak yaşama kültürüne sahip insanların üzerinde uylaştıkları bir geçmiş algısıdır. Bu algı asla geçmişin nesnel bilgisinin bir ifadesi değildir. Tarih bilgisinin artık iyice bilinen tabiatı gereği nesnel olamaz da. Bir toplumun varolma momentlerinden biri, o toplumun ihtiyaç duyduğu bir ortak geçmiş hikayesidir -belli insan gruplarının birbirleriyle münasebetlerini temellendirebildikleri, biraradalıklarını belli bir geçmişe ve hukuka dayandırabildikleri bir hikaye.

Modern tarih, Foucault'nun tespit ettiği kadarıyla, 18. yüzyılın bir ürünüdür (Foucault, 1992). Bu, onun öncesinde insanların geçmişi bilmeyi kendilerine dert edinmedikleri anlamına gelmiyor. İnsanlar her zaman kendi toplumsallıklarını, biraradalıklarını izah ettikleri bir geçmiş hikayesine sahip olmayı önemsemişlerdir. Ancak bunun 18. ve 19. yüzyıllardaki gibi bir "tarih" şeklini alması ile millî devletlerin kuruluşları arasında doğrudan bir ilişki olmuştur. Tarih, millet olmanın ne anlama geldiği üzerinde kafa yordukça insanların karşısına çıkan bir sorun olmuştur. Çünkü insanlar tarih sahnesi içinde bireyler olarak değil, cemaatler olarak değil, ancak milletler ve devletler olarak yer alabileceklerini kabul etmişlerdir.

Hegel'le zirvesine ulaşan Alman felsefesinin tinin bir açılımı olarak tarihi devletin sırtına yüklemesi, tarih sahnesinde yer almanın en temel ehliyet şartını işaret ediyordu. Bu düşünce biçiminin zirvesinin Hegel'le temsil edilmesi de bir

---

ğer bir gelişmedir.

tesadüf değildir. Almanların devlet ve millet olmak üzerinde en titreyen bir arayışın içinde olmalarından kaynaklanıyor. Yine de Fransız ve İngiliz felsefesinin toplumsallığı bir çeşit sözleşme esasına bağlama yönündeki arayışları tarih çabasıyla tarihte nasıl bir kişilikle yer alınacağı sorusu arasındaki sıkı irtibatı dışa vurur. İnsanın doğal halinin ne olduğuna ilişkin soruya verilmeye çalışılan cevap bugünün siyasal sisteminin nasıl şekillendirileceğine dair kendi delillerini icad ediyordu. Oysa tanımı gereği belli bir toplumsallık konumunu asla terk edemeyen insanın "doğal hal"i bilme imkanı yoktu(r). Doğallık da tanımının gerektirdiği üzere belli bir kültürel formatın ürünüdür: Aslında doğa yoktur, ancak insan kültürünün doğalaştırdığı bir alan vardır. Kültürün varlığı bu alanın var kılınmasına bağımlıdır. Bu alan hakkındaki resimler, kültürün belli taleplerini karşılayan bir empresyonizme, okuyucunun yaratıcı yorumlamasına son derecede açıktır. Aslında sırf bu yüzden, tarih hiç bir zaman geçmişin nesnel olarak bilinmesiyle ilgili bir sorun olmamıştır. O bugünün veya, tabii ki, geleceğin nasıl kurulacağıyla ilgili bir sorun olmuştur. Dolayısıyla tarih çabasından ziyade tarihi mümkün kılan bugünün arayışlarının bir analizi geçmişi bile daha fazla aydınlatıcıdır. Bugünü araştırdıkça, geçmişi daha iyi anlarız, veya tarihçinin arayışını, angajmanlarını bildikçe tarihi daha derinlemesine anlarız. İnsanların hangi gerekçelerle tarihe gittiklerini öğrendikçe ortaya çıkan tarih resminin bugünün dünyası için ne tür îmâlar içerdiğini daha iyi görürüz.

Bireylerin tarihinden bahsedilmez, belki biyografilerinden ve tarihselliklerinden bahsedilebilir. Ama tarihin kendisi belli bir toplumsallığı gerektirir. Kalabalık halinde yaşayan insanların gittikçe ortak bir tarihten yoksunluk hissine kapılmaları, toplumsallığın sınırına işaret eder. Orada toplumdan gürûha doğru bir gelişim izlendikçe tarih bilincinin yoksunluğu da açık bir şekilde izlenir. Tarih bilincinin bütün Hegelci metafizik atraksiyonları bir kenara bırakıldığında, bir insan toplumunun bir arada yaşama istek ve iradesini, bu istek ve iradedeki asabiyeti yansıttığı görülebilir. Belli bir tarih nosyonunun geçerliliği o tarihin etrafında toplanma isteğine bağlı insanların çabalarından bağımsız değildir. Marx'ın "tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem ânındaki devrimci sınıflara özgüdür" derken (Benjamin, 1992), geçerli bir tarih nosyonuna karşı kendi nosyonunu kuracak bir işçi sınıfı bilincinin asabiyetine gönderme yapıyordu. Burada tarihin öznesi olarak bir millet yerine bir sınıfın, üretim sistemi içindeki konumudan dolayı evrensel bir sınıfın kurulması dikkat çekicidir. Sonuçta bir tarih bilincinden bahsedildiğinde Hegelyen bir düşünce biçimi açısından mutlak tinin odağı olarak devlet ve milletin bilincinden bahsedilebilirse Marx da işçi sınıfının bilincinden bahsedebiliyor.

Bu açıdan bakıldığında tarih bilinci deyiminin her zaman normatif bir ah-

lâkçı yanı olduğu unutulmamalıdır. Bütün devrimci, iradeci ve ahlâkçı hareketlerin en önemli uğraklarından biridir tarih bilinci nosyonu. "Kendinde" (in itself) bir gerçekliği tanımakla yetinmenin lüks olduğunu gören devrimci, şartların kendi tasarımına yönlendirilmesi için gerçekliği "kendi için" kılmak zorundadır. Bu yüzden bu tarihsel bilincin "kendi için" bir bilinç olması zorunluluğu vardır. Tarih bilinci kavramından bahseden herkes, bir tarih anlatısına da dayanır. Her seferinde tarihin daha önce kimseye görünmeyen açıklığıyla bilince kendini açtığı havası eser. Oysa olan biten öncekilerin aynısıdır: Geçmişin ruhu olarak tarih geleceğe ışık tutmak üzere şaşaalı bir törenle yeniden çağrılmaktadır. Ruh çağırma seansları ne kadar başarılı oluyorsa, bu seanslarda çağrılan ruhlar ne kadar ruhsa, geçmişin ruhu da o kadar başarılı, o kadar ruh olarak bugünkü ve gelecekteki insan eylemselliğine bir katkıda bulunurlar.

Bu bağlamda Hegel'in tinin kendine yabancılaşmasının, tekrar kendine dönüşü anlamında tarih bilincine varma yönünde yaptığı tespitler, dünya tarihi hakkındaki bildik resmi tekrarlayıp ona karşı normatif bir davranışlar kümesi geliştirmediğini kimse iddia edemez. Abdullah Laroui'nin marksizmler arasında bir tercih yaparken, tarihselci marksizmi kendisine daha yakın görmesinde de ilginç bir durum vardır. Tarihselci Marx *11. Tez*'deki dünyayı yorumlamakla yetinmeyen filozofların iradeci ve özneci tutumlarıyla ilgilidir. Arapların bugünkü durumları için gerekli olan Marx *praxis*'i önceleyen bir Marx olmalıdır. Gramsci'nin "Praxisin felsefesi 'mutlak tarihselcilik'tir" düsturunun gereği olarak bu süreçte devrimci sınıflara, aydınlara, işçi sınıfına, salt nesnel kendinde durumlarının ötesinde bir görev yüklemek mümkün olacaktır. Laroui'ye göre tarihselci marksizm, deneysel gerçekliğin tüm tayfını kavrayabilecek tek marksizm gibi görünüyor, gerçekliğe etki edebilecek olan tek marksizm de budur (Laroui, 1997: 134 vd.). Tarih bilinciyle ilgili olarak Marx'a atfedilen bu metafizik kurgunun kökeninin Hegel'e dayandığı iyi bilinir. Marx'ın kendisi sonradan bu kökenden kopma konusunda nasıl bir performans sergilemiş olursa olsun (Althusser, 1994), biz olguların soyut teorik ve yapısalcı bir analiziyle yetinemezdik. Her hâlükârda, tarihin bir hikaye eşliğinde okunmasına yönelik öneri bu kadar açık telaffuz edildiğinde nesnel tarih imkânına karşı bir şike olarak algılansa da tarih bilgisinin hiç bir zaman bundan farklı bir tarzda edinilmediğini kabul etmek gerekiyor.

Kuşkusuz burada daha derin bir sorun, tarih bilinciyle somut tarihsel gerçeklik arasındaki muhtemel mesafelerin oluşmasıyla ilgilidir. Bir millet veya tarihin taşıyıcısı bir öznenin kendi somut durumlarıyla mütenasip olmayan bir tarih âleminde gezinip durmasının muhtemel sonuçları... Alman felsefesinin "tarihe gecikmiş olma"nın psikolojik baskıları altında gündeme getirdiği idealist tarih bilinci nosyonuna karşı Marx'ın üretim sistemiyle ilişkilendirilen tarihselciliğini öne çıkaran Laroui, bu sistemin Alman felsefesinin pek eğilimli olduğu

partikülarizmini aşan bir şey olduğu üzerinde durur:

> "Üretim sistemi, bir millet veya ırk ile birbirine karıştırılamaz. Telafi sorunu, sadece bilinç ile ilgili değildir; bir pratik otorite sorunudur. Telafi aracı, üretim sisteminin dışında olan bir faktör değildir; kendisi de o sistemin ürünüdür. Aynı sebeple mutlak inkâr ironi haline gelir. Çünkü bir orduya karşı koymak mümkündür, ama bir üretim sistemine karşı konulamaz. Ve sorumluluğu başkalarına bırakmayı tercih eden ve kimsenin gözünün yaşına bakmaksızın değişmeyi sürdüren bir dünyada yer almak istemeyen mutlak teslimiyet tarihsel ölüme denktir. *Prise de conscience*, kesinlikle hâlâ gereklidir, ama artık yeterli değildir. Üçüncü Dünya'da yaşayan her aydının birincil verisi olarak Üçüncü Dünya problematiği tamamen orta yerde durmaktadır ve daha özel bir sorun olan eylem sorunuyla aynı potada birleşmesi zorunlu bir sonuç olmuştur. Problematikteki gelişmelerin tek ve aynı yönde, yani devrim araçlarının gittikçe daha pragmatik bir şekilde tanımlanması yönünde ilerleyeceği açıktır (Laroui, 1998: 159).

Üçüncü Dünyalılık problematiği orta yerde dururken, Avrupa merkezli, evrimci bir tarih algısına saplanıp kalmanın ironisine dikkat çeken Laroui, böylece Araplar veya Üçüncü Dünya aydınları için kendi durumlarına uygun tarihin nasıl yazılacağına, geçmiş olayların bilgisinin nasıl bir anlatı etrafında toparlanacağına dair normatif bir telkinde bulunuyor. Kesinlikle haksız da değildir. Sömürüye ve zulme bir itiraz ve devrimci bir mücadelenin işe tarih algısını düzeltmeyle başlamasından doğal bir şey olamaz. Geçmişle ilgili algımız bugünkü koşullara ilişkin eylemselliğimizle diyalektik bir etkileşim içindedir.

Tarihin bir bilimin gerektirdiği şartları sağlayacağından duyulan kuşkular haksız kaçmamıştır. Bununla birlikte tarihin nesnelliğiyle ilgili eleştirilerin başına gelen en kötü şey, belli bir tarihsel olgunun varlığı veya yokluğuyla ilgili bilgileri üretmenin belgesel şartlarına münhasır bir edebiyata muhatap kılınmasıdır. Oysa tarihin nesnelliğinin imkânsızlığı tarihsel olguların öyle değil de böyle olmuş olduğunun ispat edilebilmesi imkânından öte bir şeydir. Geçmişte vuku bulmuş bir olgu olmamış sayılamadığı gibi, bir tarih yazımının yoktan olgular yaratmasının kuvvetle muhtemel olması değildir tarih bilgisinin sorunu. Kuşkusuz aynı olguların nasıl görüldüğü, nasıl bir hikaye içinde bütünleştirildiği, hangi yöne, hangi teleolojiye aktığı yönünde tarihsel olgulara ehemmiyet atfeden gözün kendisidir tarih bilgisini mümkün kılan. Bu noktada en naif tarihyazımı iddiasına bile hükmeden bir göz, bir kulak vardır. O göz/kulak tarih havzasına hangi olguların kaydedileceğine ânında karar verdiğinde bir seçicilik sergilerken, o havzada toplanmış bilgilerse sonraki kuşaklar için sonsuz sayıda hikayenin malzemesini oluştururlar. Dolayısıyla tarihin imkânını salt belli bir olayın tarihte olgusal olarak olup olmadığının

tespit edilebilmesi imkanına dayandıran naif tarihyazımcısının iddiası en iyi ihtimalle düşünümsellik yoksunu olarak nitelendirilebilir.

Tarihin tükenişinden bahsettik; ancak bu, insanların bugün tarihle hiç ilgilenmedikleri veya bundan sonra geçmişle hiç ilgilenmeyecekleri anlamına gelmediği gibi, insan varoluşunun tarihsel boyutunun bir şekilde bitmiş olması demek de değildir. İnsanlar her zamankinden daha fazla tarihle ilgilenmekte, etmeye de devam edeceklerdir. Ancak tarihin insanlara bir tekinlik veren, insanları ortak bir duygu ve paylaşım dünyasında hissettiren boyutunda ciddi bir aşınma yaşandığı da muhakkaktır. Bunda yaşandığı söylenen ve günden güne etkisini de hissettiren küreselleşmenin zamansallık yerine mekansallığa dayalı işleyişinin etkisi olduğu söylenemez mi? Tarih ve tarihsellik anlatıları aracılığıyla tedavülde dolaşan milletlerarası hiyerarşiler ve hegemonya ilişkilerinin yerini küresel dünyanın örgütlenme biçimi almıştır. Bir tarih bilincinin yerini bir mekan bilinci alacak olsa da, bunun güç ilişkileri üzerinde kayda değer bir gelişmeye yol açtığı kolayca söylenemez. Dün tarih galiplerin tarihiydi, bugün dünya (globe) egemenlerin dünyası olmayı sürdürüyor.

Modernist anlatılar kümesi, "modern" kavramının kendisinin de içerdiği zamansallık üzerine güçlü vurgulara dayanıyordu. Dolayısıyla toplumlar arasındaki mesafeleri zamansal (evrim) çizgisi üzerinde kuruyordu. Oysa küreselleşmenin aynı mesafeleri coğrafya ve mekân mefhumları üzerinden kurmasının tarih bilincine ilk ciddi etkiyi yapmış olduğu söylenebilir. Bu arada meta-anlatıların sonuyla nitelendirilen (Lyotard, 1998) postmodern durumun, ilk etkisini modern çağın en yaygın anlatı biçimi olarak tarih üzerinde göstermiş olduğu söylenebilir. Tarih anlatılarının en önemli kaynağı olan ulus-devletlerin fiîlî varlıkları olmasa bile meşrûiyet dayanaklarının aşınmasına, ilk etapta daha tikel ve mikro tarih anlatılarının ikame edilmesi eşlik etti, ama bu ikame kalıcı olamazdı. Tarih anlatısına yapılan itirazlar, belli bir tarih anlatısına duyulan kuşkuları sanılandan fazla derinleştirerek, herhangi bir tarih anlatısının tutunabilme zeminlerini yok etmiş görünüyor. Postmodern duruma eşlik eden liberalizmin aşırı bireyciliği de bir toplumsal ruha, ortaklık duygusuna ve grup veya millet asabiyetine dayanan tarihe hiç bir prim tanımamıştır.

Bütün bu gelişmeler tarih anlatılarının bozulmasına yol açıyorsa da bu tarihbozumuna bir özgürleşim umudu eşlik etmiyor. Sonuçta tarihin bozumu, aynı zamanda toplumsallığın da bozumuna delalet ediyor. Bu arada tarih bilincine kimin hangi ünvanla (millet mi, örgüt mü, cemaat mi, toplum mu, sınıf mı?) sahip olacağı sorusu ısrarla karşılıksız bırakıldığında tarih bilinci kürsüsünden yapılan eylemsellik çağrılarının varacağı yer, kendi tarihsel varlığını bir şekilde ete kemiğe büründürmüş bünyelere eklemlenmek olacaktır. Bu aşamada tarihin sonuna geç kalmak için telaşa mahal kalmaz.

REFERANSLAR

Benjamin, Walter, 1993, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel, 1992, "Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü", *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. Cemal Ener, İstanbul: Telos Yayınları.

Fukuyama, F., 2000, *Tarihin Sonu mu?*, çev. ve der. Yusuf Kaplan, Ankara: Vadi Yayınları.

Laroui, Abdullah, 1998, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, 2. baskı, Ankara: Vadi yayınları

Lyotard, F., 1999, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.