

Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı

Bora Erdağı
Mehmet Evren Dinçer

Giriş

Bu çalışmada Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'inden (1940) bazıları cümle cümle "açıklanacaktır". Bu açıklama yapılırken Benjamin'in kendi yazılarına bazen de açıklamamıza yardımcı olacak ikincil kaynaklara göndermeler yapılacaktır. Benjamin'in tezlerinin analizinin basamak basamak ilerleyerek açıklanması, Benjamin'in görüşleri üzerinden gelişen literatürün karmaşıklığına olan güvensizlikle aramızda mesafe koymak ve okuyucuyu da bu konuda doğrudan Benjamin'in *Tezler*'indeki temel iddiaları araştırmaya yöneltmektir.¹ Benjamin'in tezlerinin bu tür bir analizi, bu çalışmanın yazarlarının Benjamin üzerine başka bir görüşünden de kaynaklanmaktadır. Bu görüş, Benjamin'in "bütünsel bir diyalektik kavrayışı"² farklı kesintiler üzerinden sürdürüyor

¹ Yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren Benjamin ile ilgili çalışmaların gitgide çoğaldığı söylenebilir. Bu artış hem doğrudan Benjamin'in çalışmalarının derlenmesi hem de onun çalışmaları üzerine doğrudan ya da dolaylı referanslarla oluşturulan literatürün çoğalmış olmasından hareketle rahatça ifade edilebilir. Bizim bu ikincil literatürle aramıza mesafe koymak istememiz, tam da bu literatürün niteliğinin sorgulanıyor olmasıdır. T. Adorno, G. Scholem, H. Arendt, S. Sontag, M. Jay, R. Tiedemann, T. Eagleton, P. Missac, J. Habermas, R. Rochlitz, M. Löwy, P. Osborne, G. Steiner... v.d. hem kendi aralarında hem de yaptıkları derlemelerde yazanların ve onların çalışmalarına referans yapan yazarların kendi aralarında, Benjamin'in çalışmalarının ne demek istediğine dair "net" bir uzlaşma oluşmamıştır. Hatta bu uzlaşma arayışı bile bazı yazarlarca imkânsız bir şey olarak görülüp baştan reddedilmiştir. Bu durumun nedenleri kısaca bir takım başlıklar altında şöyle toplanabilir: i) Benjamin, felsefi olarak yeni-Kantçılığın ve onun bilimsel nesne kuramının eleştirisini sorunların kökenine inerek yapmak istemiştir. ii) Trajik karakterin modern kültürdeki yerinin anlaşılmasına çalışmış ve sorunların kökenine inerek modern kültürün kişilikleri dışlayan yapısının eleştirisini yapmak istemiştir. iii) Teolojinin ve kültürün her tür olanaklarını, tehlike içinde ilerleyen insanlığı uyarmak için hiç tereddütsüz kullanmış ve bunda herhangi bir sakınca görmemiştir. iv) Kendi yaşamının parçalanmışlığını aşmak için gösterdiği çabayı, yapıtlarının oluşumunda da göstermiş ve bu da onun analitik bir metodolojiye karşı diyalektik bir bütünlük anlayışını benimsemesine yol açmıştır. v) Hayatına giren hiçbir şeyi tıpkı bir koleksiyoncu gibi hiç kaybetmemiş, onları günü geldikçe anlama çabası içinde yeniden canlandırmıştır... İşte bütün bunlar onun hayatının ve yazdıklarının girift ve kaotik yapısını örgütlemektedir. Bu yüzden biz bu çalışmada Benjamin'e doğrudan yaklaşımı uygun gördük.

² Bütünsel bir diyalektik kavrayışla; teorik, teknik ve olgusal sınırları belirli olan şeylerin gerçekte belli bir momentin görünümü olduğu, bu momentin eşzamanlılıkta bile farklı bakış açılarına göre farklı görünümlere bürünebileceği, dolayısıyla tüm zorluklarına rağmen, teorik, teknik ve olgusal sınırları bir bütün içinde görmenin gerekliliği olarak kastediyoruz. Benjamin'in günlük hayatta kullandığımız nesnelere en derin felsefi yansımaları görüyor olması, ya da tersten bakılırsa en derin felsefi gerekçelendirmelerin günlük hayatın basit düzenliliği ile örtüşüyor olmasına sürekli işaret eden metinler

olması düşüncesidir. Benjamin okurlarının da bileceği gibi, onun çalışmalarında ve yorum çabalarında çeşitli kavramların tekrarı ve bu kavramların görünümünün farklı boyutlarından söz etmek her zaman mümkündür. Bu çalışmada Benjamin'in bu kavrayışı aynen benimsenerek geliştirilecektir. Benjamin'in, özel olarak tarih kavrayışının temellendirilebilmesi için deneyim, metafizik, teolojik ve epistemolojik açıdan felsefe, günlük hayat, tarih... gibi kavramların kavramsal çerçeveleri onun yapıtlarındaki gizil konumları itibarıyla ele geçirilmeye çalışılacaktır.

Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı

“Geçmiş tarihsele olarak kurmak ‘onu gerçekten olmuş olduğu gibi’ tanımak değil, tehlike ânında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir” (Benjamin, 2001c: 41). Bu kısa cümle *Tezler*'de tarih yazıcılığıyla ilgili öne sürülen düşüncelerin en özlü ifadesidir. Diğer tüm tezlerde bu ifadeye yakın ya da bu ifadeyi açıklayıcı ifadeler bulmak mümkündür. Örneğin on yedinci tezde eleştirdiği ve savunduğu tarihyazıcılıklarının adını koyarak şöyle söyler Benjamin: “Historisizm eninde sonunda evrensel tarihe varır. Maddeci tarih yazımının yöntem açısından belki de en belirgin biçimde ayrıldığı anlayıştır evrensel tarih. Kuramsal donanımdan yoksundur. Yöntemi bir toplama işleminden ibarettir; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir” (Benjamin, 2001c: 48). Tarih kavramı üzerine yazılmış bu tezlerin en çok üzerinde durulması gereken bölümleri şüphesiz tarihin neliğine dair şeylerin tartışıldığı bölümlerdir. Benjamin'in ölümünden çok kısa bir süre önce kaleme aldığı ancak yaklaşık yirmi beş yıldır tartışageldiği bu metni tarihin neliği ve tarihsel maddeciliğin amacı açısından ele almak gerekir.³ Benjamin historisizm⁴ ile neyi kastetmektedir? Bu oldukça açıktır: Evrensel tarih amacına yönelik her tür teorik tarih yazıcılığını. Peki neden bu tür

yazması aslında onun diyalektik bir bütünlüğe ne kadar içten bağlandığını yeterince açık bir şekilde göstermektedir.

³ Bu metnin yaygın olarak kullanılan iki adı vardır. Birincisi Türkçe'de bizim de esas alacağımız metindeki başlıktır: *Tarih Kavramı Üzerine*. İkincisi ise Hannah Arendt'in derlediği *Illuminations* içinde kullanılan başlıktır: *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*. Bu yazıda *Tarih Kavramı Üzerine* metnine referans versek de metin daha çok *Tezler* adıyla bilindiği için metin içinde bu kısa başlığı kullanacağız.

⁴ *Historisizm* kavramı yerine *tarihselcilik* kavramının kullanılmasından yanayız ancak kaynak olarak kullandığımız metin, terimi *historisizm* olarak kullandığı için metin içinde bütünlük olması açısından biz de bu kullanışı tercih edeceğiz.

bir tarih yazıcılığı sorunludur? Bu da oldukça açıktır: Tarih, felsefi olarak geleneksel anlamda *doxa*, gelip geçici olan, günlük yaşantının profanlaşmış görüntülerinin zeminidir. Dolayısıyla tek başına kesinlikten ve nesnellikten söz edilemeyecek bir alanı işaret eder. O halde tarih, kendisini bir nesnelleşme mantığının ifadesi altında anlam arayışına bırakmalıdır. Benjamin'e göre bu tip bir tarih yazıcılığı, insansal dünyanın ilişkilerinin kuruculuğunu -düzenleyiciliğini değil- göz ardı etmektedir. Bu yüzden de maddeci bir tarih anlayışının benimsenmesi gerektiğini savunuyor. Bu belirlemeyi biraz daha açmak adına şöyle de denebilir. Benjamin'in itirazı şunadır: Günlük hayatın içinde öznelerin deneyimlerinin evrensel tarihe bağlanmak adına göz ardı edilmesine ya da onların deneyimlerinin anlam kazanabilmesi için "evrensel tarih" tarafından soğurulmasına, özümsemesine, meşruiyet adına evrenselin sürekliliğine ve kesinliğine boyun eğilmesinedir.⁵ Şüphesiz hem on dokuzuncu yüzyılın tarih filozoflarınca hem de kendi felsefi kurgularında tarihe ilişkin görüş üretmiş daha önceki filozoflarca, gündelik hayat bağlamında tarihin anlamı metafiziğin boyunduruğunda ancak varolabilmiştir! Evrensel tarih kavrayışlarının genel niteliği işte tam da bu yüzden "homojen" ve "boş zaman" formları ile "ilerlemek"tedir. Oysa tarihsel maddeci açılarından evrensel tarih adına, yaşamı, deneyimi dışlayan ve sadece "teori için teori", "sanat için sanat", "teknik için teknik"... türü bir tarih yazımı olanaksızdır.

Bu noktadan altıncı teze⁶ geri dönelim. İlk cümle açıkça ortaya koyuyor ki, tarihsel maddecinin birincil hedefi geçmişi tarihsel olarak kurmaktır ve bu ancak, tehlike ânında birden parlayıveren anıyı ele geçirmekle mümkündür. Peki Benjamin'e göre

⁵ Bu teorik ikâmecilik en çıplak şekilde ulus tarihçiliğinde görülebilir. Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'de (Anderson, 1995) ortaya koyduğu gibi evrensel bir tarih anlatısı olarak ulusun tarihi ve onun doğuşu anlatılırken gündelik deneyimler bastırılmış ve hayali bir cemaat olarak ya da kavramsal bir dile tercüme edersek soyut bir bütünlük kategorisi olarak ulus ön plana çıkarılmıştır. Harootunian bu durumu tarihin gölgelenmesi olarak adlandırmaktadır (Harootunian 2004: 182-184).

⁶ Altıncı Tez: "Geçmişi tarihsel olarak kurmak 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak değil, tehlike ânında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. Tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike ânında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alkoymaktır. Geleneğin hem kendi varlığı, hem de onu devralanlar tehlikededir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfın aleti durumuna düşmek. Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken çabadır. Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan. Ancak bu endişeyi içinde duyan tarihçi, geçmişteki umut kıvılcıklarını alevlendirme yetisine sahiptir. Ve düşman kazanmaya devam ediyor hâlâ" (Benjamin, 2001c: 41-42).

“tehlike ânı” ve “anı” metaforlarıyla ne kastediliyor? Benjamin *Tezler*’in hemen hemen hepsinde buna benzer metaforlar kullanıyor, yine de bu metaforları başka bir çok yazısında da başvurduğunu biliyoruz. Örneğin, *Tek Yönlü Yol* (1927) adlı çalışmasındaki *Yangın Alarmı* adlı kısa parçada Benjamin, Avrupa’nın görece barış içinde olduğu bir dönemde bir yangın alarmı veriyor! Bu yangın alarmının nedeni bir anlamda tehlike ânının nedenini de açıklıyor: “Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir ânında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir ânında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa herşey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor. Politikacıların müdahaleleri, karşılaştıkları tehlikeler ve tempoları şövalyece değil tekniktir” (Benjamin, 2001d: 71).⁷ Yine bu bağlamda bir başka metafor olarak “olağanüstü hâl” kavramının kullanıldığını görüyoruz. Şimdi burada bu metaforların ne anlama geldiği kadar neden sık sık kullanıldıklarını da yanıtlamamız gerektiği için bir kere daha durup düşünmemizin gerekliliği ortaya çıkıyor. Şüphesiz Benjamin’in kastettiği ân, Avrupa’nın ve dünyanın 1940 yılında vardığı tarihsel yıkım durumudur. Ancak Benjamin için tehlike ânı ya da olağanüstü hâl diye tanımlanan şey, hiç de 1940 yılına özgü bir durum değildir. Tehlike ânında esas olarak Benjamin açısından iki önemli yaklaşımın sıkışmışlığı var denebilir. Birincisi tekniğin ve teknolojinin burjuva toplumunda kazandığı soyut, kendinden değerlilik ve saydamlık statülerinin yarattığı tehlike durumu. İkincisi yine aynı sebepten dolayı, tehlikenin kazandığı ivmenin gücüne karşı direncin/direnşin örgütlenmemesinin yarattığı aciliyet durumu. Benjamin, Ernst Jünger üzerine odaklandığı yazısında tekniğin ve teknolojinin savaş aygıtlarının estetize edilmesine katkı oluşturmaya başladığında ortadan kaldırdığı şeyin yalnızca insan olmayacağını ortaya koyar ve ekler, insanın heroik öğeleri, kaderi ve deneyimleri ve elbette doğa da bu yıkımdan nasibini alacaktır: “Kendi sapkınlığına batmış bir teknoloji Doğa’nın apokaliptik simasına da kendi görünümünü resmetmiş; Doğa’yı (Doğa’ya onun keni öz sesini kazandıracak bir güce eriştiği yaşadığımız modern çağda) sessizliğe ve suskunluğa mahkûm etmiştir. Başka bir deyişle, insanın insanal değerlere göre biçimlendirebilme olanağı bulduğu bir dünyada teknoloji dolayımı ile

⁷ İleride de göreceğimiz gibi *Tek Yönlü Yol*’da eleştirilen politikacılar, aynı üslupla onuncu tezde de eleştirilecektir.

Doğa'nın sınırlarına ışık tutmak ve onlardan insanın yararına değerler elde etmek yerine, bu yeni milliyetçilerin metafizik savaş soyutlamaları, idealist bir tarzda algılanan Doğa'nın gizlerini insana malum kılmak için mistik ve dolayimsız bir teknoloji kullanımına yöneltmiştir” (Benjamin, 1995: 120-21). Doğa'nın bu yeni kullanımı hakkında bir değişiklik yaratılmalıdır. Bu da tekniğin ve teknolojinin olanaklarının arttığı bu çağ açısından kapitalist egemenliğin sona erdirilmesini zorunluluğuna işaret etmektir. Benjamin'e göre bu durumun sürdürülüyor olması “düşmanın kazanmaya devam ediyor olması” anlamına gelecektir. Benjamin benzer bir sonuca *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı* (1936) adlı makalesinde de ulaşıyor. Çünkü düşman; kapitalist tarihsel kesintinin sürekliliği ve egemenliği; faşizm; mutlakiyetçi bütünlük kendisini, kitlelerin kendi varlıklarını ve deneyimlerini sahiplenemeyeceği şekilde örgütlemeye, estetize etmeye, yabancılaştırmaya devam etmektedir. Bu durum şüphesiz yangın alarmını, tehlike ânını göstermeyi gerektirecek durumdur.⁸ Benjamin'in *Tek Yönlü Yol*'da dile getirdiği bu yangın alarmının acil önemi, 1940'a gelindiğinde kat be kat artmıştır ve Benjamin'in pek çok eserinde yer alan bu metafor, *Tezler*'de en merkezi konuma oturmuştur.⁹ O halde artık biraz da tehlike ânını değil de “anı”nın ne olduğunu araştıralım. Anı, eski Türkçe'yle “hatıra”dan başka bir şey değildir. Ancak Benjamin *Hikaye Anlatıcısı* (1936) adlı makalesinde kavramın olanaklarını zorluyor ve “hatıra”, “hafıza” ve “anımsama” anlamlarına gelecek şekillerde bazı kavramları yan yana ve iç içe kullanıyor.¹⁰ Benjamin'e göre hatıra olayların kuşaklar boyunca aktarılmasını

⁸ Bu konuyla ilgili özellikle Michael Löwy'nin çalışmalarına bakılabilir. “Proletarya devrimi zamanında gerçekleşmezse kapitalizm koşullarında gerçekleşen ekonomik ve teknik ilerleme felakete yol açabilir” (Löwy, 1999: 242).

⁹ Benjamin, “Parıltılar” çalışmasında “Alışkanlık ve Dikkat” başlıklı bir parça yazar. Bu parçada Nietzschevari bir dil ve düşünce ustasının keskinliği vardır. Ancak bu yazı bağlamında bizim için önemli olan bu parçanın üslubu değil, daha çok Benjamin'in belli tür metaforları neden bütün metinlerinde tekrarladığının cevabını (ikinci dipnottaki tespitlerimize de ek olarak) vermesidir: “Dikkat ve acı tamamlar birbirlerini. Alışkanlığı da tamamlayan bir şey vardır ve onun eşliğinden biz uykuda geçeriz. Çünkü rüyada bizim başımızdan geçenler, alışkanlığın koynunda debelenen yeni ve hiç beklenmeyen bir sezinmedir. Güncel yaşantılar, herkesin ağzında çığnänen laflar, gözümüze bulaşan tortu, kendi damarlarımızın atışı... önceden sezip fark edemediğimiz bunlar... rüyası görülecek maddeyi bozuyor, tanınmaz hale getiriyor” (Benjamin, 2003b: 69). Alıntidan da anlaşılacağı üzere Benjamin sorunsallaştırdığı hayatı sarsan şeylerin alışkanlıklarla bozulmaz ve tanınmaz hale getirilmesine karşı gelmek için tek tipleştirilmiş metaforların şiddetinden medet umuyor!

¹⁰ Bu kavramın kullanımına ilişkin notlar için bkz. (Benjamin, 2001e: 90).

sağlayan “gelenek zincirini” oluşturur ve ancak hikaye anlatıcısı, yüzleşmeyi gerçekleştirecek dürüst insan için referans olur. O halde anı kişinin kendini var edebileceği, yüzleşeceği, deneyimine hem anlam verebileceği hem de sahip çıkacağı hafızasının dirilmesini sağlar. Peki hafızaya ne olmuştur da tehlike ânında bu anı ele geçirilirse felakete karşı konulacaktır? Çok açıktır ki hafıza iptal edilmiş ya da egemen bir anlayışa terk edilmiştir. Dolayısıyla anıya, deneyime sahip çıkmak tarihsel öznenin görevidir.

Benjamin *Gelecek Felsefenin Programı Üzerine* (1918) adlı denemesinde deneyimi “bilginin tek ve sürekli çokluğu” olarak, *Deneyim* (1931/1932) adlı kısa bir notunda ise deneyimi “yaşanılmış benzerlikler” olarak tanımlar. Ancak buradaki tanımlamalara bakıldığında bir başka izleğin Benjamin tarafından sorgulamaya açıldığını da görülüyor. O da Immanuel Kant’ın felsefi deneyim perspektifinin Aydınlanmacı bir etkiyle gelişiyor olmasıdır. Bununla kastedilen nedir? Geleneksel anlamda felsefe, Benjamin’e göre deneyimin yapısını bilginin yapısında bulur. Felsefenin epistemolojik yaklaşım açısından çözmesi gereken iki sorun vardır; birincisi kesinlik, ikincisi geçici olanın bütünlüğüdür. Benjamin bu izlekten hareket ederek Kant’ın *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Tarih Fikri* (1784), *Aydınlanma Nedir?* (1784) ve *Ebedi Barış Üzerine* (1795) makalelerinden de kolayca tespit edileceği üzere teori ve pratik alanların ayrımının yarattığı bir tarih yazıcılığının sorunlarına dikkat çeker. Geleceğin felsefesi bilimsel bilgi anlamında Kantçı kazanımları korumalıdır, ancak bu bilginin meşruiyeti halen ciddi bir sorundur ve bunu da araştırıp yeniden temellendirmek gerekmektedir.¹¹ Kantçı perspektif tarihi kendi izleği açısından, doğanın kendinde olduğu varsayılan bir yönelime göre yazmanın gerekliliğine işaret eder. İşte bu yazım tarihsel olan deneyimin ilkesini kurucu değil düzenleyici niteliğe sahip bir konuma indirger. Dolayısıyla bu indirgeme (daha önce de belirlendiği gibi) tarihsel deneyimi doğanın evrensel, zorunlulukçu ve mekanist düzenine tâbi kılar. Benjamin’in “evrensel tarih”, “boş zaman” ve “homojenleştirme” dediği de tam böylesi bir indirgemenin yarattığı yıkımın, akılcılaştırmanın kendisine duyulan itirazdır.

¹¹ Kant felsefesinin sorunlarına ya da Benjamin’i bir Kant eleştirisinin temellerine burada detaylı bir giriş yapılmayacaktır. Ancak bu konuda merakların giderilmesi açısından şu iki çalışmaya bakması yararlı olacaktır: (Hanssen, 1998) ve (Hull, 2000).

Tekrar altıncı teze dönersek tarihsel maddecinin bu tezden alacağı “tehlike ânı”, “anı” ve bunlarla birlikte “yangın alarmı”, “deneyim” kavramlarının anlamı yukarıda betimlediğimiz gibi olmalıdır. Ancak burada bir başka açıdan ortak çağrışımlara sahip olduğunu düşündüğümüz bir başka kavrama, “olağanüstü hâl” kavramını da bir açıklama getirmek gerekir. Son yirmi yıldır Marksist literatürde de etkisi hissedilen Carl Schmitt bu kavramı *Diktatörlük* (1921) ve *Siyasi İlahiyat* (1922) adlı çalışmalarında, egemenlik tartışması bağlamında kurucu iktidarın yapısını dile getirmek amacıyla, Thomas Hobbes’tan alarak geliştirmiştir. Benjamin çağdaşı olan bu siyaset felsefecisinden ve hukukçusundan haberdardı.¹² Benjamin “olağanüstü hâl” kavramını *Şiddetin Eleştirisi* (1921) adlı çalışmasında enine boyuna tartışır. Bu çalışmasında şiddetin kurucu işlevi gösterilir. Şiddetin eleştirisi hukuk ve adalet alanlarında araç-amaç ilişkisinin, adillik ölçütü arayışını anlaşılır kılmak gibi bir göreve yöneldiği belirtilir. Bir açıdan hem şiddeti doğal sayan doğal hukuk anlayışları hem de şiddeti tarihsel olarak gören pozitif hukuk anlayışları eleştirilir. Çünkü aslında birisinde amacın adilliğinden aracın meşruluğuna diğerinde aracın meşruluğundan amaca yönelen yasallık belirlenimi vardır. Benjamin bunların dışına çıkmak açısından şiddetin doğasına yönelmenin gerektiğine işaret eder. İşte tam da bu noktada olağanüstü hâl durumunu yeniden keşfetmemizi sağlar. Çünkü hukuk modern Avrupa’da her türlü yasallığı inşa ederken şiddetin kullanımı devralır. Yani bireylerin doğal amaçlarıyla yasal amaçlar arasında çatışmanın varlığı düşüncesinden hareket eder, bu da sadece yasadışı olanları değil bütün şiddeti tehlike olarak belirlemek anlamına gelir. Bu açıdan George Sorel’in *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1908) adlı çalışmasındaki “siyasi grev” ve “proleter genel grev” ayrımlarına özel önem atfeder. Çünkü grevin varlığı şiddetin kullanımı yalnızca devletin elinde olmaktan kurtarır. Benjamin’e göre şiddet belirli şeyleri elde etmenin aracı değildir, onun dengeleyici ve kurucu işlevi göz ardı edilemez. Bu yüzden şiddetin ikili -yasakoyucu ve yasakoruyucu- anlamı iyi anlaşılmalıdır. Benjamin, Sorel’in şiddetin sınıf çatışmaları üzerindeki belirleyici rolü çözümlemesine bütünlüklü bir yaklaşım geliştirmeyi düşünmektedir. Siyasi grev devletin ve ayrıcalıkların paylaşılması ve düzenlenmesine,

¹² Bu kavramın Benjamin’in beslendiği entelektüel kaynaklarla birlikte ele alındığı bir çalışma için bkz. (Çelebi, 2001).

proleter genel grev ise devletin yok edilmesine yönelirse, tam da bu çerçeve içinde, siyasi grev yasakoyucu, proleter grev ise anarşistçedir. Sorel bundan dolayı devrimci hareket için öngörülen her tür program ve ütopyayı reddeder.

İşte Benjamin'in Hobbes'a ve Schmitt'e karşı söylediği tam da budur: O halde olağanüstü hâl ilanına sahip olan yalnızca devlet değil şiddeti kullanma hakkına sahip olan organize olmuş işgücüdür de. Benjamin'in *Tezler*'in sekizincisinde ifade ettiği ve tezlerin içine yerleştirdiği bütün “olağanüstü hâl” ilanları aynı zamanda anarşizme bulaşmış olan düşüncesinin isyancı yanıyla (“tehlike ânı”yla) birleşerek tarihsel öznenin kurtuluşuna yönelmiş bir çağrıya dönüşür. Dolayısıyla “anı”larda gizlenen, üzeri her gün historisist, evrensel tarihçi tarafından örtülen deneyim, o boş tarihin (*abyss*'in) içinde kaybolmuş inciler gibi su yüzüne çıkarılmayı bekliyor. Tehlike ânı düşman kazandıkça sürekli bir yangın alarmı eşliğinde kulakları tırmalıyor. Ta ki organize olmuş işgücü kendisine istisna olarak sunulanın kural olduğunu görünceye dek bu tırmalayıcı ses devam edecek. Benjamin'in amacı da buna uygun bir tarih anlayışına ve tarih yazımına ulaşmaktır. Benjamin'in “tarihsel maddecilik” adını verdiği bu anlayış *Tezler*'de ana hatlarıyla çizilmektedir. Dolayısıyla şu sonuca ulaşmak yadırgatıcı olmayacaktır: Altıncı tezin “tehlike ânı” ifadesi sekizinci tezde “olağanüstü hâl” ifadesiyle diyalektik bir bütünlüğe bürünmüştür.

Belki de yukarıdaki ifadelerin vurguladığı temel noktalara başka bir açıdan yeniden yönelmek anlaşılabilirlik açısından yararlı olabilir. “Tehlike ânı” metaforunu Avrupa'nın ve dünyanın o dönemde içinde bulunduğu kötü durumla açıklamak tek başına yeterli değildir. Zaten bu kadarını iki savaş arası dönemde dünyanın pek çok yerinde (Almanya başta olmak üzere) pek çok düşünür dile getirmektedir.¹³ Peki Benjamin'in “tehlike ânı” derken kastettiği ve bunun bize tarih anlayışımız için beraberinde getirdiği

¹³ Bu noktada Benjaminci bir tarih görüşünü benimseyen Harry Harootunian'ın iki savaş arası Japonya ve Japon entelektüel dünyası üzerine çalışmaları iyi bir örnek olabilir. Bu eserlerde Harootunian, dünyadaki entelektüel havaya paralel olarak Japon düşünürlerinin içinde bulunulan olağanüstü hâli nasıl tanımladıklarını ve faşizm tehdidini nasıl ele aldıklarını göstermektedir (Harry Harootunian, 2000 ve Harootunian, 2006: özellikle son bölüm). Benjamin'in arkadaşı Siegfried Kracauer'ın Alman orta sınıfları üzerine yaptığı çalışmayla Aono Suekichi'nin Japon orta sınıfları üzerine yaptığı çalışma arasındaki paralellikler ve faşizm analizleri özellikle dikkate değerdir (Harootunian, 2000: 202; Harootunian, 2006: 166-174). Benzer bir yaklaşımı Amerika ve Sovyetler Birliği'nin özellikle iki savaş arası dönemdeki paralelliklerine işaret eden Susan Buck-Morss'un çalışmasında da görebiliriz (Bkz. Susan Buck-Morss, 2004).

yenilik nedir? Tüm metin boyunca –ve aslında bundan önceki birçok çalışmasında- Benjamin, homojen ve içi boş olarak kavranan ilerlemeci tarih anlayışını ve bunun beraberinde getirdiği “konformist” siyaset kavrayışlarını eleştirir. Yenilik Benjamin’in bu eleştiriye getirdiği çözüm açısından ortaya çıkar. Hegel’in *Tinin Fenomelajisi*’ndeki (1807) “şimdi” ve “burada” vurgusunun diyalektik içeriği Benjamin’in çözümünün anlaşılabilirliği açısından önemlidir. Benjamin ne yapıyor? Yapının, inşasının nesnesi olarak tarihin ancak “şimdi” ve “burada” tarafından doldurulduğunu söylüyor (Benjamin, 2001c: 47). Buradaki şimdi ve burada vurgusu tehlike ânının işaret ettiği zamansallıkla aynı şeye işaret etmektedir. İlerlemeci ve historisist tarih anlayışları bizi eşitsizlikten başka bir şey üretmeyen bugüne karşı körleştirmiş ve görmekten sürekli kaçındığımız “tehlike ânı”nı geniş çaplı bir felaket olarak karşımıza çıkarmıştır. Benjamin ezilen sınıfların binlerce yıllık mücadelesinde ve son olarak proleteryanın kapitalist modernlik içindeki bu mücadelesini “tehlike ânı”ndaki bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında 1940 yılında herkesçe malum olan felaket, *Şiddetin Eleştirisi*’nden, *Tek Yönlü Yol*’dan itibaren bu eleştirileri dillendiren Benjamin için sadece daha karanlık bir görünümdür. Bunun en güzel ifadesi şüphesiz “yüzü geçmişe dönük tarih meleşinin¹⁴ bize bir olaylar zinciri gibi görünen şeyleri tek bir felaket olarak” görmesidir (Benjamin, 2001c: 47).¹⁵

¹⁴ Burada sözü edilen melek, Paul Klee’nin *Angelus Novus (Yeni Melek-1910)* tablosudur. Benjamin bu melek tablosu hakkında *Tezler*’inden dokuzuncusunda özel bir yorum yapar. Benjamin bir süreliğine (1921) bu tablonun sahibi de olmuştur. Onun adı artık *Tezler*’deki konumu itibarıyla *Tarih Meleşği*’dir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde tekrar açıklamalar getirilecek.

¹⁵ Augustinus’un zaman kavrayışı açısından “şimdi,” “şimdiki an” kavrayışı çok önemlidir. Augustinus, “geçmiş şimdinin geçmişi ve geleceği de şimdinin geleceği olarak şimdiki anla birleştirmiştir. Şimdinin “uzunluğunu” tartışmış ve şimdiyi teolojik-metafizik anlamda bir bütünlük olarak ortaya koymuştur. Augustinus’a göre geçmişin şimdisi hafıza, geleceğin şimdisi öngörü ve şimdinin şimdisi görünen olarak varlıktır. Bu bir ölçüde kefarete duygusuyla itirafa yönelen Augustinus’un, günahlarının ağırlığından kurtulmasının önünü açan bir anlayıştır. Sonsuz şimdi kefarete ve feragat sayesinde yaşamın sorumluluğunun alınmasına ve bir başka açıdan da dünyevi hayattın günah dolu tuzaklarından yavaş yavaş el çekilmesine yol açar. Onun bu anlamıyla şimdisi bir anlamda antik tragedyanın trajik zamanına benzemektedir. Çünkü rastlantı veya zorunluluğun biçimlendirdiği kader ağlarını belirlenmişliğe (kehanete göre) özerken, trajik kahraman çeşitli kararlar verir ve her kararının vazgeçilmez şekilde takipçisi ve sorumluluğunun taşıyıcısı olur. Çünkü trajik karakter için gelecek ve geçmiş belirlenmiş olarak şimdiye sıkışmıştır ve ancak rastlantısal ya da zorunlulukçu bir edimle su yüzüne çıkacaktır. Bu yüzden Benjamin’in *Angelus Novus*’unun karakteri ve kaderi her ne kadar teolojik-metafizik bir temelle çakıştırılabilirse de daha çok trajik olanın karakteri ve kaderi ile kıyaslanmalıdır. Tragedyanın zaman anlayışı ile Augustinus’un şimdi anlayışı arasındaki benzerlik ya da zıtlık, teolojik ve metafizik karakter ve kader ile Benjamin’in karakter ve kader düşüncesi arasındaki benzerlik ve zıtlık kadardır! Yani sorunsal

Peki yukarıda söz edilen tarihsel maddeciliğin temel meselesi nedir? Altıncı tezin ikinci cümlesine göre mesele, “tehlike ânında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır” (Benjamin, 2001c: 41). Şüphesiz bu cümlenin en önemli ögesi tarihsel öznedir. Hem *Tek Yönlü Yol*’da hem de *Tezler*’de bu öznenin proletarya daha doğrusu ezilenler¹⁶ ya da ezilen sınıf¹⁷ olduğu açıktır. *Tek Yönlü Yol*’da sınıf savaşımının nasıl sonuçlanacağına dair yaptığı yorumda ise Benjamin, burjuvazinin her türlü kazanımlarına rağmen taşıdığı içsel çelişkiler nedeniyle proletarya aracılığıyla yenileceğinin tespitini yapıyor (Benjamin, 2001d: 71). Açıkça görülüyor ki tarihsel özne olarak kastedilen doğrudan organize olmuş, kolektif, ezilen sınıflardır.

Altıncı tezde şimdiye kadar ne anlama geldiğini sorgulamadığımız bir başka metafor daha var: O da, geleneğin kendisi ve geleneği devir alanların içinde buldukları tehlikeden, tehditten kurtaracak olan Mesih. Benjamin’e göre Mesih kimdir? Bu soruyu açıklamak için altıncı tezin ilk iki cümlesini takip edelim. İlk göze çarpan gelenek ifadesi oluyor, nedir gelenek? Benjamin’e göre, önceki cümlelerde özellikle vurgulanan “geçmiş imgesi”dir. Peki bu “geçmiş imgesi” ne ile bağlantılıdır ve neden önemlidir? Yedinci tezde “kültürel zenginlik” adı altında tartışılan Benjamin’in dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemez bir kökene sahip olduğunu iddia ettiği bu şey, “varlığını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandığı külfetlere borçlu” olunan şeyin ta kendisidir

aynı, hatta terminoloji aynı ama açılan yollar, ulaşılan sonuçlar, geliştirilen arayışlar ve en genel anlamıyla da ortaya çıkan yönetsel bakış tamamen birbirinden kopuk ve ayrıksıdır (Bkz. Aristoteles, Augustinus, ve Heidegger, 1996). Ayrıca, (Bkz. Benjamin, 2003b).

¹⁶ Sekizinci tez: “Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hâl’ istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hâli yaratmak bize düşen görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız. Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın ‘hâlâ’ nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış *değildir*. Bu şaşkınlık bizi, herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı” (Benjamin, 2001c: 43).

¹⁷ On ikinci tez: “Tarihsel bilginin öznesi, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir. Marx bu sınıfı, tüm mazlum kuşakların öcünü alarak kurtuluş davasını sonuca ulaştırın son köleleştirilmiş sınıf olarak ele alır. Spartakistlerle birlikte bir an için yeniden hayatiyet kazanan bu bilinç, oldum olası Sosyal Demokrasi’ye itici gelmiştir. Blanqui’nin önceki yüzyılı yerinden oynatan adını Sosyal Demokrasi otuz yıl içinde hafızalardan silmeyi neredeyse başardı. İşçi sınıfı için *gelecek* kuşakların kurtarıcısı rolünü yeterli sayarak, ona güç veren en büyük kaynaklardan birini kuruttu. Bu eğitim sınıfa hem nefreti hem de fedakârlık duygusunu unutturdu. Çünkü her iki duygu da, köleleştirilmiş atalarımızın imgesiyle beslenir, torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil” (Benjamin, 2001c: 45-46).

(Benjamin, 2001c: 42). Benjamin, geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak gerektiğini söylerken bir sonraki adımda ise tarihsel maddeci tarihin havını tersine taramalı, bir başka deyişle aynı zamanda birer barbarlık belgesi olan kültür ürünlerinin oluşumunda yer alan adı sanı bilinmeyen insanların külfetlerini hatırlamalıdır, demektedir. Benjamin'e göre geleneği, bir başka ifade ile kültürü konformizmin elinden *kurtarma* görevi tarihsel özneye, tarihin havını tersine çevirecek tarihsel maddeciye, Mesih'e, kolektif ezilen sınıfa aittir. O halde Benjamin açısından Mesih'in anlamı sorusunun cevabı açık bir görünümüne kavuşur: O tarihsel maddecinin bir başka görünümüdür.

Peki nedir geleneğin kurtarılması ile bu kültürel zenginliğin ilişkisi? Aslında bu soruya yanıt verilmiş oldu bir kaç satır önce. Geleneğin ikili niteliğinden dönüp bakmak gerekiyor. “Tarih meleşti”nin felaket olarak gördüğü şey de, historisist tarihçilerce bize bir olaylar zinciri gibi gösterdiği şey de tanınmaz haldeki gelenektir. O halde gelenek ile kastedilen tarihsel maddeci için ve historisist için farklı farklı anlam içeriklerine bürünen bir ortaklıktır da. Tıpkı kültürel zenginlik aracılığıyla gösterilen tarihsel maddecinin diğer görünümleri ile ortaklaşması gibi. Harootunian historisist tarihçinin geleneğini şu şekilde ifade etmektedir: “Geleneğin amacı, olayları tarihe eklemeyerek çikintılı köşeleri düzeltmek ve yumuşatmak, anı çıkışları engellemek ve tarihsel olarak üretilmiş şeyleri doğallaştırmaktır” (Harootunian, 2006: 24). Konformizmin tehdidi altındaki gelenek budur ve bu geleneği devralanları tehdit eden tehlike de buradadır: Tarihsel olarak üretilmiş şeyleri doğallaştırmak¹⁸ ve homojen ve boş bir zaman içinde sürüklenmek. Bir başka deyişle Benjamin'in “tehlike ânı” ve “olağanüstü hâl” olarak tanımladığı şey, konformizmin hükmü altındaki gelenek yüzünden görünmez kılınmaktadır. Kısacası, Mesih'in yani tarihsel öznenin müdahale edeceği şimdi'nin zamanı yerini boş bir gelecek tasavvuru içinde hareket etmemize neden olan evrenselciliğe bırakmaktadır. “Ancak tarihsel bugünün altında hortlaklar, yeniden uyanmayı ve bugünü alt üst etmeyi bekleyen hayaletler yatmaktadır” (Harootunian, 2006: 24).

¹⁸ Sosyal demokrasinin kendini akıntıya bırakmasına ve faşizmin yükselişine duyarsızlaşmasına tarihsel doğallaştırma diyor Benjamin ve bizce sekizinci tezinde kastettiği budur: “Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur” (Benjamin, 2001c: 43).

Benjamin'in sekizinci tezde ezilenlerin geleneği dediği bu şey aslında devrimci bir pratik için neden geçmişe dönmemiz gerektiğini, Benjamin'in kurtarma/kurtarılma ifadelerini neden bu kadar çok kullandığını da açıklamaktadır. Biraz da bu konu üzerine kurtarma/kurtarılma, feragat ve kefaretilişkileri üzerinden Mesih'e, tarihsel maddeciye, geleneğe ve kültüre yaklaşalım. Yedinci tezdeki "kültürel zenginlik" tanımı geleneğin algılanmasında ortaya çıkan ikili görünümünü en çıplak biçimde ortaya koyar: "Bu âna kadar hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alaylarla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir buna" (Benjamin, 2000c: 42). Benjamin bu tezine, Brecht'in *Üç Kuruşluk Opera*'sına bir epigram ile göndermede bulunarak başlar. Brecht'in bir başka eseri aslında Benjamin'in tam da ortaya koyduğu görüşlerin anlaşılmasına daha açık katkı sağlamaktadır (Brecht, 1972: 110):

Okumuş Bir İşçi Soruyor

[H]indistan'ı nasıl aldıydı tüysüz İskender?

Tek başına mı aldıydı orayı?

Nasıl yendiydi Galyalıları Sezar?

Bir aşçı olsun yok muydu yanında onun?

İspanyalı Filip ağladı derler

Batınca teknil filosu

Ondan başkası acaba ağlamadı mı?

Yediyl savaşıını ikinci Frederik kazanmış ha?

Yok muydu ondan başka kazanan?

Kitapların her sayfasında bir zafer yazılı

Ama pişiren kimler zafer aşını?

Her adımda fırt demiş fırlamış bir büyük adam.

Ama ödeyen kimler harcanan paraları?

İşte bir sürü olay sana

Ve bir sürü soru.

Benjamin için hafızanın, istisna olan hayatın parıltılar altında aydınlatılması bir kenara atılamayacak kadar önemlidir. O bu yüzden tarihsel özneyi uyarır. Çünkü kültür zenginliği olarak sunulan aslında kazananların zafer alaylarına seyir durmak değildir. Çünkü o kültürün zafer alayları gerçekte barbarlıktan başka bir şey değildir. Kültürel

ürününün elden ele aktarılma süreci diğer adıyla gelenek ya da kültürel zenginlik, ancak tarihsel öznenin şüpheli bakışları altında şimdide örgütlenecek bir kefarete, kazananları/ezenlerin düşmanlarını zorlayacaktır. Mesih teolojik anlamı itibarıyla bir kurtarıcıdır, insanların işlediği günahlar adına feragatte bulunmaktadır, kurtuluş gününe kadar da bulunacaktır. Onun bu feragati insanın bildiği bir şeydir, o halde insan eyleminin kefaretinin ödeyerek bu büyük kurtarıcının feragatinin yükünü azaltabilir. Bir başka açıdan Mesih insanın kefaretinin ödemediği hayatına yön veremeyeceğinin göstergesidir. O halde Mesih'in *Tezler*'deki anlamının teolojik olduğunu söylemek durumunda mı kalacağız? Hayır. Bunu anlamak için Benjamin'in tezlerdeki kullanımını incelemeye devam edelim. Benjamin ne diyordu altıncı tezde, Mesih sadece kurtarıcı değildir, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirecek olandır. Teolojik anlamda Mesih'in böyle bir görevi var mıdır? Bu soruya yanıt vermek oldukça zor olsa gerek. Peki kurtarma/kurtarılma imgemiz Benjamin'e göre, neden sadece Mesih'in gelerek/inerek başlatacağı o kurtuluş anına kadar ertelenemez? Yani Mesih teolojik içeriği korunursa, tek kurtarıcı olmaz mı, bizim başımıza gelenleri bir normallik olarak kabul edip, oluşturulmuş kaderlerimize razı olmamızı istemiş olmaz mı? Benjamin böyle bir soruya, "bu benim kullandığım Mesih imgesini yok etmekten başka bir anlamı yoktur, tamamen kurtarma/kurtarılma imgesini teolojik sınırlara sıkıştırarak yok saymaktır, hatta onun mutluluk imgemizi oluşturduğunu görmezden gelmektir" diye yanıt verdiğini duyar gibi oluyoruz. Eğer bu duyduklarımız doğruysa o halde tekrar Mesih'in anlamını Benjamin'in tezlerinde kolaycılığa kaçmadan tespit etmemiz gerekecek. Bunun için de "şimdi", "bugün" ve "*Mesiyantik zamanın*" ne anlama geldiği çözümleyerek geri dönelim.¹⁹

Evrensel, homojen ve boş zaman kavrayışına karşı çıkan Benjamin, şimdi'nin zamanı (*Jetztzeit*) yani bugün odaklı tarih anlayışının merkezinde *Mesiyantik kesinti* düşüncesi yatmaktadır. Kurtarıcı olarak gelecek olan Mesih'in müdahale edeceği yer bugündür. On sekizinci tezin birinci ekinde söylendiği gibi: "Böylece kurulan bugün

¹⁹ Görüldüğü gibi *Tezler*'in her birini bir diğeriyle ilişki içerisinde düşünmek mümkün, hatta zorunluluk! Bu yüzden bütün kavramsal analizleri tüm karışık görünümüne rağmen diyalektik iç içelik ve ayrılık düzeyinde yeri geldikçe çözümlüyoruz. Benjamin'in süreklilik arz eden benzer tematik vurguları ve zaman zaman bunların tekrarları bizi de tekrarlara itiyor ama bu bir rastlantıdan çok zorunluluk olduğunu daha önce vurgulamıştık. Burada tekrar vurguladık çünkü, ancak böylece meselenin Benjamin'in temellendirmelerindeki düzeyin artık böyle olabileceğine inancımızı tamladık.

kavramı içinde Mesiyane zaman kırıntılarının uçtuğu ‘şimdi’nin zamanı’dır” (Benjamin, 2001c: 49). Kurtarıcının (devrimci sınıfın) müdahale edeceği bugün, tarihsel süreklilik anlayışını parçalayan bir zaman anlayışını zorunlu kılar. Çünkü Benjamin’e göre kültür ve barbarlığın çift yüzlü tarihselliğinden kurtuluşa, normalleşmiş gibi görünen olağanüstü durumu felce uğratmadan ulaşılamaz. Onu sona erdirmek gerekir. Bir açıdan Hegel’in yabancılaşmış *Geist*’inin tanınma serüveninde ulaşılan son gibi bir başka açıdan burjuva yurttaşı ile insan varlığı arasında açılan yarığın tersine çevrilerek sonlandırılması gibi anlaşılabilir. Bu da felce uğratmakla değil devrimci bir içselleştirme ve aşmayı olanaklı kılmakla, bu uğurda umudu, öngörüyü güçlendirmekle olanaklıdır. Ancak böylesi bir noktadan kendine yabancılaşan tarihsel öznenin kendi olması için gerekli güven ve güç doğar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kurtarma/kurtarılma metaforları ancak bugün odaklı bir zaman kavrayışıyla, geçmişten geleceğe homojen bir bütünlük anlayışının, ilerlemeciliğin, faşizmin zamanının kırılmasıyla mümkündür. Şimdiye yapılan vurgu daha çok trajik bir vurgudur. Çünkü buradaki şimdi vurgusunun hem muhatapları hem de bu muhatapların ontolojik yapısı trajedide olduğu gibi bu dünyada insansal dünyanın edimine bağlıdır. Yani ne geçmiş ne de gelecek insansal edime bağlı kehaneti aşabilir. Kehanet, kaderin bir parçası olarak zamana ve edime bağlıdır, onu öncelemez. Bu yüzden de Benjamin’e göre tarihin bilgisi ve insansal öngörü kaderin bağımsız ya da öncül kavranışının reddedilmesine yol açar. Burada reddedilen kaderin ve belirlenmişliğin varlığı değildir, onun deneyimi kuşatan öncül varlığıdır. On altıncı teze göre bu zaman şöyle bir zamandır: “Bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramı tarihsel maddeci için vazgeçilmezdir” (Benjamin, 2001c: 47). Yani zaman olarak bugün, şimdiki an kendini “hakikat anına” tutulmuş, onu keşfetmiş ve vazgeçmek istemeyen devrimcinin, kendinden geçmiş halde toplumun içine düşmesi ile zamanı sonsuzluğa dönüştürür. Yani trajik kahraman gibi, kader ile karakter modern dünyada ancak bu koşullarda bütünleşir. Bu tarihsel maddeci için yabancılaşmanın ortadan kaldırıldığı bir gerçekliktir ve “vazgeçilmezdir”.

Bir kez daha soralım: Benjamin’e göre tarihin havını tersine çevirecek olan kimdir? Şüphesiz tarihsel öznedir. Peki Benjamin kurtarıcı olarak Mesih’i neden yardıma çağırır? Çünkü Mesih’de ve diğer teolojik öğelerde varolan şey, Benjamin’in *Kendi Başına Dil ve İnsan Dili* (1916) ile *Çevirmenin Görevi* (1921) çalışmalarında da belirttiği

gibi, anlamsal zenginlik ve güçtür. Bu yüzden o teolojik içeriğinden daha çok düşünsel gücünden dolayı kullanılır. Çünkü, Benjamin'e göre, "söz, (kendisi dışında) *bir şey* iletmelidir" (Benjamin, 2001a: 180). Ayrıca sözün anlamı bir işaret olmakla edindiği taşıyıcılık kadar, dolaysızlığın bozulması ve yeniden ortaya konmasında gizlenir.²⁰ Bugüne müdahale eden Mesih, işte tam da bu yüzden sadece kurtarıcı olarak değil aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Onun bu çifte yanı, yani hem içselleştirme ve tanınma hem de aşma ve bütün olarak kendini ortaya koyma görevidir. Benjamin'in Mesih'i hakkında yaptığımız bu tespitlere yine de iki itiraz gelebilir. Birincisi kültür tarihçiliği açısından kurtuluş teolojileri ile ilişkilendirilerek getirilebilir, örneğin Michael Löwy bunu yapabilir. İkincisi Benjamin'in geleneksel felsefenin gelecekteki *Program*'ına öngördüğü yaklaşım ile *Theologico Political Fragment* (1920-1921)'te vurguladığı teolojik yanlara vurgu yaparak getirilebilir. Sırasıyla bu itirazları yanıtlayalım. Löwy'ye göre *Tezler*'de Deccal'in dünyasal ve modern yüzü hakkında pek bir şey yoktur. Ancak 1938 yılında Anna Seghers'in Almanya'da Nazizmin yükselişi konusunda yazdığı kitap üzerine kaleme aldığı makalede bu konuyu Benjamin tartışmıştır. Löwy, Benjamin'in Protestan papaz ve devrimci sosyalist olan dostu Fritz Lieb'den esinlenmiş olduğunu düşünür ve Lieb'ten bir alıntı yaparak kanıtını sergilemeye çalışır: "Lieb, 1938'de Nazi karşıtı bir makalede şöyle yazıyordu: 'Yahudilere karşı son savaşta Deccal yenilecektir ve İsa bin yıllık Krallığı kurmak için görünecektir'" (Löwy, 1999: 227; Löwy, 2005: 46). Bu alıntının Benjamin'in tezlerindeki üslup ile uyum içinde olduğu açık ama bu Benjamin'in tezlerinin teolojik temellerine işaret etmek açısından yetersiz. Çünkü dilin temel anlamlarına bakılarak ortaya konulacak analogide

²⁰ "İlk günahla birlikte adın ebedi saflığı bozulduğundan, artık yargılayan sözün, hükmün daha da katı olan saflığı ortaya çıkar. Dilin özsel bileşimi açısından ilk günah (diğer anlamlarını bir kenara bırakacak olursak) üçlü bir anlama sahiptir. İnsan, adın saf dilinden ayrılmakla dili bir araç (yani kendisine uygun olmayan bir bilgi) haline getirir, dolayısıyla da en azından kısmen yalnızca bir işaretten ibaret bırakır; bu da dillerin çeşitlenmesiyle sonuçlanır. İkinci anlam şudur: İlk günahla birlikte adın dolaysızlığının bozulmasına karşılık artık kendi başına saadet içinde varolmayan yeni bir dolaysızlık, yargının büyüğü ortaya çıkmıştır. Çıkarmayı deneyebileceğimiz üçüncü anlam da, dil-tinin bir yetisi olan soyutlamanın kökeninin de ilk günahla aranması gerektiğidir" (Benjamin, 2001a: 180). "İki ayrı dilin -tarihsel yakınlığını bir yana bırakırsak- yakınlığını nerede aramak lazım? Bu, sanat yazılarının yakınlığında aranmayacağı gibi, kuşkusuz onlardaki sözlerin yakınlığından da değil. Diller arasındaki tarih-üstü bütün yakınlıklara, bir ve aynı şeyin, ama bu dillerin her birinde ve her seferinde tek başına hiç biri tarafından ulaşılamayan, ama ancak bunların birbirini tamamlarcasına bir araya gelen maksatlarının bütününce ulaşılabilen bir şeyin kast edilmekte olmasından geliyor, yani dilin salt kendisinin bütününce..." (Benjamin, 2003b: 120-128, 14-16).

Yahudilerin, mağdur olanların ve ezilenlerin durumu sadece İsa'nın geri gelmesi ile kurtuluşa erişmez. O aynı zamanda bütün olanları yeniden tekrarlanmaması için kefarete ve feragatin sorumluluğu ile insani bir krallık kurmalıdır, belki Moskova'da hayal kırıklıkları içinde gördüğü başka bir komünizmdir o krallık! (Benjamin, 2001b). İkinci itiraza gelince, *Program* ve *Fragment* iyi okunduğunda görülecektir ki Benjamin, Kantçı deneyimin zayıflığını ortaya koyup, bu eleştirisinden hareketle deneyimin bütünlüğünü kuracak bir tür metafizik aramaktadır. Ancak bu arayışı hiç bir zaman sonuç vermemiş, tam aksine süreç içinde bu arayışını geliştirmek yerine, deneyimin bütünlüğüne işaret eden bir tarih yazıcılığına yönelmiştir. Dolayısıyla bu çalışmalardan hareketle Benjamin'in teolojik sembollerin anlamlarına sadık kaldığını söylemek doğru değildir. Yine de şunda ısrar edilebilir. Benjamin'de hermeneutik öge kesintilerle de olsa varlığını her daim korumuştur. Bu da teolojik okumanın metinden yeni dogmatik anlayışların ve düşüncelerin üretilmesi için hermeneutik yöntemden vazgeçmemesi ile benzeştirilebilir!

Şimdiye kadar aslolarak altıncı tezde karşımıza çıkan bazı kavram ve ifadeleri çözümledik. Şimdi biraz da yedinci tezin çözümlenmesi ile yolumuza devam edelim. Benjamin yedinci tezde historisist tarihçiliğin ne olduğunu anlatmaya ve somut olarak ortaya koymaya çalışır. Historisist tarihçiliğin yöntemi bir duygudaşlık taşıyor ve atalet içindeki bu tarih, geçmişin gerçek imgesini yakalamayı düşünmez. Bu yüzden bu tür bir tarih yazıcılığı, olayların belirli bir düzenle sıralanmasını kendi açısından tarih yazımını gerçekleştirmek olarak belirler. Historisist tarihçiliğin kurucu bir ilkeyle uzaktan yakından alakası yoktur. Historisist tarihçi kiminle duygudaş ise onun bakış açısından olaylar zincirini düzenler. Benjamin, historisistin duygudaşlığının kiminle olduğu sorusunu şöyle yanıtlar: "Galip gelenle! Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar" (Benjamin, 2001c: 42). Gönül rahatlığı ile söylenebilir ki historisizmin her çeşidi, isteyerek ya da istemeyerek aynı yerle eklemlenir: Hükmedenlerin tarafı.

Peki olayların galip gelenlerin lehine düzenlenmesi nasıl olmaktadır? Benjamin'in bir başka metaforu var bu konuyla ilgili: Tespih taneleri. Bu tespih tanelerinin birer

takımyıldızı gibi dizildiklerini de düşünebiliriz. Takımyıldızları metaforu²¹ hemen beraberinde ilerlemeci ve evrenselci tarih anlayışı ve tarih yazımını çağrıştıran Aydınlanma'yla ve Kant'la ilişkiyi tekrar görünür kılıyor. O halde Benjamin'in Aydınlanma ve Kant ile ilgili tartışmasına, bir başka metafora; *Angelus Novus*'a bu tartışmada yer almasına izin vererek açıklık kazandırılabilir.²²

Historisist tarihçinin kültürel zenginlik olarak ele aldığı zafer alayı, dokuzuncu tezdeki tarih meleşine göre, bir felaketten başka bir şey değildir. Yukarıda da değinildiği gibi historisist tarihçinin bize bir olaylar zinciri halinde anlattığı şey tarih meleşine tek bir felaket olarak görünür: “Yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket” (Benjamin, 2001c: 43-44). Meleşği geleceğe doğru sürükleyen şey yani Cennet'ten kopup gelen fırtına Benjamin'in “ilerleme” dediği şeyin ta kendisidir. Benjamin bu felakete, ilerleme denilen tarihin nasıl yol açtığını iki temel üzerinde biçimlendiriyor: i) Şimdiye kadar tartıştığımız gibi, doğa tarihine, düzenleyici bir yapıya tarihin indirgenmesi, ii) tekniğin ve teknolojinin fetişlendirilmesi aracılığıyla.

Şimdi o zaman tekniğin neden fetişlendirildiği ve bunun nasıl yeniden üretildiğini göstermemiz zorunluluk oluyor. Benjamin'in birinci tezde bir otomattan söz ederek “tarihsel maddeci kukla”nın kazanmasının devam edebilmesi için teolojii hizmetine alması gerektiğini savunulur, tıpkı *Program*'da felsefenin teoloji ile ilişkilerini yeniden gözden geçirmesi gerektiğini vurguladığı gibi. Burada da düpedüz teoloji bir kez daha işlerin yönetimini ele alacak gibidir. Ancak öyle olmaz. Çünkü söz konusu olan teorinin pratik ile ilişkisinin kopartılarak teknik adı verilen araçsallaşmış bir akıl ve onun

²¹ İngilizce *constellation* kavramının Türkçe'si için kullandığımız bu kavram küme(lenme) şeklinde de kullanılmaktadır. Bizce her ikisi de doğrudur ancak metnin gidişine uygunluğu açısından takımyıldızı demeyi tercih ettik.

²² Benjamin'in tarih meleşinin teolojik içeriği olup olmadığı tartışılabilir. Tıpkı Mesih'in tartışıldığı gibi. Buna ilişkin ürettiğimiz cevapları yinelememek adına, konuyla ilgili şu iki kaynağa bakılmasını öneriyoruz: “Benjamin aslında “melek” sözcüğünü kullanır ve onun “kanadından” söz eder, ancak bu yalnızca yorumladığı Klee'nin tablosuna gidebilmek içindir. Herhangi bir kişi “cennet” sözcüğünü Benjamin'in meleşinin dinsel veya teolojik anlamının bir göstergesi olarak alınabilir... [Y]ine de, bu demek değildir ki, melek Cennetten gelmektedir ve Tanrı tarafından gönderilmiştir” (Rolf Tiedemann, 2006: 268). Benjamin'in özgün modernizm anlayışının belki de en doğru ifadelerinden biri Tanrısız İlahiyat'tır (Marshall Berman, 2005: 280). Ayrıca kapsamlı bir eleştiri için (Bkz. Hull, 2000: özellikle 173-176). Gershom Scholem de Benjamin'in melek yorumunun temelindeki çeşitliliği tespit etmek istiyor. Bu açıdan üç kaynağın varlığına işaret ediyor. Birincisi kendisinin kabaladaki melek bilim ve demonoloji araştırmaları çalışması, ikincisi Baudelaire'in Luciferce yazdığı yazılar, üçüncüsü haşhaş içmekle elde edilen esrime (Scholem, 2005: 74-75).

patolojilerine çözüm arayışında diyalektik olmayan sonuca ulaşmak değildir. Daha çok, bütünlüğünü yitirmiş ve kendisini kendinde olanın keyfiyetlerinin zorunlu boyunduruğunda bırakmış olana karşı bir girişimdir: -bunu somutlarsak- Benjamin'in; faşizmi, liberalizmi, sosyal demokrasiyi ve ayrıca teknolojik ilerleme düşüncesinin esiri olmuş Stalinizmi "historisist tarihçilik" üst başlığı altında toplamasının nedenidir bu girişim.

Benjamin'in onuncu tezde dile getirdiği, işte bu ilerleme düşüncesinin boyunduruğu altında kendine bir yer edinen politikacılarıdır.²³ O politikacılar "faşizm karşıtlarının umut bağladığı politikacıların" olsalar da böylesi bir eleştiriden muaf değillerdir. Çünkü onların sorunu: "Politikacıların kör bir inatla sürdürdükleri ilerleme imanı, 'kitle temelleri'ne duydukları o sonsuz itimat ve nihayet kölece bir boyun eğişle denetlenemez bir aygıtı tabi olmaları aslında aynı şeyin üç ayrı görünümüdür" (Benjamin, 2001c: 44). Bizi de bugün en çok ilgilendiren nokta bu ortaklıkların görülmesi ve gözler önüne serilmesidir.

Benjamin'in takip eden tezlerde sosyal demokrasiye getirdiği eleştirilerse çok daha açık ve keskindir. Benjamin'e göre, "hiçbir şey Alman işçi sınıfını, akıntıyla birlikte hareket ettiği kanısı kadar yozlaştırmadı. Teknolojik gelişme işçi sınıfının da birlikte yol aldığı sandığı ırmağa hız veren bir eğim olarak görüldü" (Benjamin, 2001c: 44). Emek koşullarındaki iyileşmenin, doğa sömürüldükçe proletaryanın sömürüden kurtulacağı düşüncesinin hakim olduğu pozitivist sosyal demokrasi anlayışı, Benjamin'e göre faşizmde karşımıza çıkan teknokratik eğilimlerle paraleldir. On üçüncü tezde ifade edildiği şekliyle sosyal demokrasi dogmatik bir sadakat ile ilerleme fikrine sadık kalarak, düşmanın kazanmasına yardımcı olmaya ve onun egemenliğini genişletmeye izin vermektedir. Sosyal demokrasinin unuttuğu Blanqui ismi ve onun çağrıştırdığı Spartakist gelenek, ezilenleri gelecek kuşakların kurtarıcısı olarak görmüyordu. Benjamin'e göre sosyal demokrasinin tedrisatı, "sınıfa hem nefreti hem de fedakârlık

²³ Bu iddia, *Tek Yönlü Yol*'da da hemen hemen aynı üslupla dile getirilmiştir. O zaman doğrudan Almanya'daki sosyal demokratlara işaret ederken *Tezler*'de doğrudan Stalin'e ve Stalinist liderlere işaret etmektedir.

duygusunu unutturdu. Çünkü her iki duygu da, köleleştirilmiş atalarımızın imgesiyle beslenir, torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil” (Benjamin, 2001c: 46).²⁴

Benjamin’in geçmiş, gelenek, hafıza gibi temaları bu kadar sık vurgulamasının nedeni de burada yatmaktadır. Altıncı tezde, tarihsel özneye/tarihsel maddeciye biçilen geçmiş imgesini alıkoyma görevi ancak bu bağlamda anlam kazanabilir. Benjamin konformizm tehlikesi altındaki gelenek ile historisizm tehlikesi altındaki tarihi, devrimle, *Mesiyani* kesintiyle kurtarmaya çalışmaktadır. Brecht’in tam anlamıyla, bir kaplan sıçrayışıyla, geçmişe uzanıp bize gösterdiği ezilenler ve onların geleneği, kültür ürününün yaratılmasından payı olan ancak adı sanı duyulmayan bu insanların külfetleri hatırlanmalı ve deneyimleri *Mesiyani* bir kesintiyle/devrimle kurtarılmalıdır. On yedinci tezde, olguları devşirmekten başka bir şey yapmayan historisist tarihçinin karşısına tarihsel maddeciliği koymakta ve şöyle demektedir Benjamin: “Tarihsel maddeci, ancak karşısına bir monad²⁵ olarak çıkan tarih konularını ele alır. Bu yapı içinde olup biteni, Mesiyani bir müdahale ile durduruluşunun işaretini yakalar. Başka bir deyişle, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadele için, bir başarı imkânı görür. Belli bir dönemi tarihin homojen akışından kopartıp almak için değerlendirir bu imkânı; böylece o dönemden belli bir hayatı, tüm bir ömürden de bir yapıtı çekip çıkartır (Benjamin, 2001c: 48).²⁶ Monadın özel anlamına rağmen burada Benjamin’in kastı, monadın bütün-parça ilişkisindeki konumudur. Monad belirli bir tarihsel ilerlemenin parçası olarak tekniğin kurbanına dönüşmez. O hem bireyleşmiş deneyimin olanağını hem de hafızanın

²⁴ Löwy ve Sayre, Benjamin’in bu eksenindeki düşüncelerini büyük romantizm geleneğiyle ilişkilendirir ve onu Lukacs, Bloch, Marcuse vd. ile birlikte marksist romantizm varyantına dahil eder. Ancak Benjamin, romantik anti-kapitalizmin faşizme eğilimli yanlarını da görmüş ve tıpkı Lukacs gibi net bir şekilde bu eğilimin karşısında olmuştur (Bkz. Löwy ve Sayre, 2001: 82-83, 109).

²⁵ Bu tezde dile getirilen monad ifadesi rastlantısal değildir. Daha önce Benjamin, ilk dönem çalışmalarının birkaçında epistemolojik temellendirme girişimi başvurur. Benjamin’in Gottfried Wilhelm Leibniz’in *Monadoloji* (1714)’sinden esinlenerek ifade ettiği monad, aslında onun zaman kavrayışına metafiziksel bir esin oluşturup oluşturmadığı çok açık değildir. Leibniz’e göre monad, geçmiş, şimdi ve geleceği kendisinde barındırır ve birbiriyle etkileşime girmiyor olmasına rağmen öncesel uyum yasası ile sonsuz sayıdaki monad bir diğer monadın deneyimini bilir. Bu konudaki analizleri açısından Benjamin’in doçentlik tezinin *Prolog* bölümüne bakılabilir (Benjamin, 2003a).

²⁶ Bu noktada tarihsel maddeciliğin yöntemi olarak montaj yöntemine kısaca değinebiliriz. Benjamin tarihsel olarak bütünselleştirici ve deneyimi örseleyen historisist yöntemin karşısına montajı koymaktadır, bir başka deyişle hikâyenin karşısına *imgeleri* koymakta ve tarihyazımının odak noktasını historisist formlardan deneyimi aktarmak için homojen ve boş zamana ihtiyaç duymayan montaja kaydırmak istemektedir (Bkz. Osborne, 1995: 115-116).

bütünlüğünü kendinde taşır. İşte tarihsel maddeci tarihi bir bütün olarak görmek adına bireyleşmiş deneyimleri yok etmeye çalışmaz, onları kendi karakteristikliği içinde değerlendirir ama aynı zamanda başkalarının deneyimlerini de anlayacağı ortak bir dil oluşturur. Bu da bütünsel tarihsellik kavrayışına karşı devrimin yarattığı kopuklukla/kaplan sıçrayışıyla ancak şimdide sağlanacaktır.

Peki nedir bu sürekliliği parçalama bilincine sahip olmanın anlamı? On beşinci teze göre bu bilinç devrim anındaki devrimci sınıfa aittir. Hem de on dördüncü tezde olduğu gibi Karl Marx'ın anladığı anlamda. Ama hâlâ sürekliliğin parçalanmasının bilincine sahip olmanın gerekliliği açık değildir. O zaman bu düşünceyi Benjamin'in nereden alıp geliştirdiğine bakalım. Benjamin'in devrim ve sürekliliğin parçalanma düşüncesinin birçok açıdan Ernst Bloch'un *Umut İlkesi* ve Georg Lukacs'ın *Şeyleşme ve Proleteryanın Bilinci*'nin²⁷ diyalektik yanlarından etkilendiği söylenebilir. Lukacs'ın Marx'tan alıntılanarak kullandığı bir epigram vardır: “Köktenci olmak meseleyi kökünden kavramak meselesidir. Ama insanın açısından kök insanın kendisidir”(Lukacs, 1998: 157). Benjamin de Karl Kraus'tan “Köken, hedeftir” alıntısını *Tezler*'inde epigram yapar. Bu noktada Kraus ile Marx'ın ifadeleri arasında bir denklik kurulabilirse görülür ki, hedef olan insanın kendisidir ya da insanın kendisi hedefte olandır yani insanın yaşadığı bu düşkünlükten, yoksunluktan ve yıkımdan çıkabilmesi ancak kendi aracılığıyla kendi ortak deneyim hazinesine başvurularak aşılabilir. Bu yüzden kökene yönelen düşüncenin teoloji dışı bir romantizme olanak vermesi kaçınılmaz olur. Bu romantizm onu iki yönlü geliştirecektir. Birinci olarak Hegel sonrası birinci kuşak genç Hegelciler'in ve romantiklerin yaptığı gibi, dilin anlamına ve kullanımına yönelik kuşatıcılığın geliştirilmesi sağlanacaktır. İkinci olarak ise 1924'ten beri yaptığı bütün çalışmalarında etkisi olan, bütün olumsuzluklara rağmen umut dolu devrimci romantizmin refleksiyonudur. Benjamin açıkça tezlerinde insanlığın ortak zenginliğini ele geçirmenin gerektiğini döne döne açıklar. Çünkü devrimci romantizmden vazgeçemez.²⁸ Onun

²⁷ Bilindiği üzere *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Hegel, Marx ve Marksizm arasındaki ilişkiyi inceleyen Lukacs, Hegel'in diyalektik anlayışının önemine ve Marx'ın devrimci politikasına sahip çıkar (Bkz. Lukacs, 1998).

²⁸ Löwy “köken, hedeftir” bağlamında teoloji ve devrim ilişkisinin nasıl algılandığını inceliyor. “Pek çok yorumcu Benjamin'in eserindeki mesianizm ile devrim arasındaki ilişkiyi bir ‘sekülerleşme’ ilişkisi olarak anlarken, diğerleri ‘Marksizmin teolojileştirilmesi’nden söz eder” (Löwy, 1999: 215).

teknoloji eleştirisi de devrimci romantizmiyle diyalektik bir bütünlük içindedir. Benjamin'in o dönemde teknolojinin yıkıcılığına dair sarsılmaz inancını ortaya koyması yalnızca epistemolojik bir gerçekliği fark etmesinden kaynaklanmaz. Aynı zamanda doğrudan olup bitenin tanığıdır da.

Benjamin okurlarının çok rahatça tespit edebildiği üzere, Benjamin'in bütün külliyatında vurguları farklı düzeylerde de olsa teknolojinin kullanılma ve üretilme biçimine doğru evrilmiştir. Adorno'nun söylediği gibi, *Tek Yönlü Yol*'dan itibaren Benjamin sistemli bir şekilde ve sürekli doğa hakimiyeti ve teknoloji konusunda eleştiriler dile getirir (Adorno, 2004: 13-14). *Tek Yönlü Yol*'da Benjamin, İkinci Dünya Savaşı'nın vahşi uygulamalarını öngörürcesine kapitalist ve emperyalistlerin elinde teknolojinin ne denli yıkıcı olabileceğini sezmiş ve dile getirmiştir. Teknoloji konusunda Benjamin'in çağdaşlarının pek çoğu bu düşüncelerini onun ölümünden daha sonraki dönemlerde daha açık paylaşmaya başlıyorlardı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasında daha hızlı gelişen savaş endüstrisini gören, bunun yanında teknolojiye ve Amerikancılığa karşı duyulan hayranlıkla karışık sevginin insanlığı götürdüğü nokta pek çok kişi tarafından eleştirilmişti.²⁹ Yine de Benjamin'in eleştirisini onlarinkinden ayıran noktalar vardır. Onun tarihsel maddeci zaman kavrayışı, historisist tarih ve kapitalizmin uyuşumuna duyduğu devrimci tepki bu ayrılıklar arasında sayılabilir: “Yığınlarca insan, gazlar, elektrik kuvveti ortalığa salındı, yüksek gerilim akımları diyarlar aştı, gökyüzünde yeni burçlar belirdi, atmosfer ve derin denizler pervanelerle gürledi, her yerde Toprak Ana'nın bağına kuyular açıldı. Kozmos ilk kez gezegen ölçeğinde, yani teknolojik bir ruhla baştan çıkarılmaya çalışılıyordu. Ama egemen sınıf bu yoldan kendi kâr şehvetini tatmin etmeye kalkıştığından, teknoloji insana ihanet etti, zifaf yatağı kan gölüne dönüştü. Emperyalistlere göre, teknolojinin amacı doğanın denetim altına alınmasıdır” (Benjamin, 2001d: 76). Benjamin'in başka birçok makalesinde de vurgulandığı üzere teknoloji/teknik sadece onu ele geçiren, onu hizmetine sokmuş olanların elinde görüldüğü kadar masum bir şey olarak kalmayacaktır. O bizzat birtakım aymazlıkları hem güçlendirecek hem de körleşmeye yol açacak bir canavarın *organon*'u gibi her şeyi

²⁹ Ekoloji felsefesinin öncülerinden ve Heidegger'in öğrencilerinden Hans Jonas da, bu dönemde kapsamlı bir teknoloji eleştirisi getirmiş ve insanlıkla doğa arasındaki ilişkiyi kopardığına inandığı teknolojik sıçramanın ahlaki tüm tartışmaları anlamsız kıldığını iddia etmiştir (Richard Wolin, 2001: 117).

bitmez tükenmez bir saldırganlıkla yerle bir edecektir (Benjamin, 1995; Benjamin, 1997; Benjamin, 2004).

Benjamin *Tekniğin Olanakları*'nda, hem mülkiyet sistemini muhafaza edip hem de günümüzün teknik kaynaklarını seferber etmenin ancak savaşla mümkün olacağını düşündüğünü söyler. *Eduard Fuchs* (1937) makalesinde ise teknolojiyi doğal bilimlerle özdeşleştiren ve yıkıcı yanlarına karşı körleşen sosyal demokrat pozitivizme karşı teknolojinin saf anlamda bilimsel bir şey olmadığını, aslında büyük ölçüde kapitalizm tarafından belirlenen *tarihsel* bir olgu olduğunu hatırlatır (Benjamin, 1997). Teknoloji konusundaki bu eleştirel tutumun yansımaları ve sosyal demokrat historisizm ile ilişkisini *Tezler*'de de gösterdik.

Sonuç Yerine

Benjamin'in tarihsel maddeci görüşünün *Tezler*'deki bağlamlarına olabildiğince değinilerek açıklandı. Temel olarak yine de onun tarih yazımına getirdiği katkıyı kısaca özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Benjamin'in çalışmalarındaki aradalık ve muğlaklık şikayetlerine -ki gerçekte bu şikayet *esoterik* okurdan daha çok *eksoterik* okur için geçerli olmasına- rağmen, ona kendisinin bütünsel diyalektik anlayışıyla yaklaşıldığında bu şikayetler giderek azalacaktır. Biz de onun çalışmalarındaki bu anlayışın zaten tarih yazımına özgün bir katkı oluşturduğunu düşünüyoruz. Ayrıca belirtmek gerekir ki Benjamin'in bütün çalışmaları göz önüne alındığında onun kendi yazılarındaki gerilimin farkında olduğu gözlemlenebilir. Fakat o bu gerilime teslim olmaz ve bundan kaçmaz. Çünkü onun için sorun bu gerilimin varlığı ya da hangi ucunun baskın olarak algılanması gerektiği değildir. Onu ilgilendiren şey, deneyimin ele geçirilmesinin ve aktarılabilmesinin önünde egemen düşünce biçimlerine karşılık tarihsel maddeci görüşün yarattığı imkânı kullanmaktır. Bu imkân elbette köken olarak hedefi ve insanın kendisini gösterir.

Bütünsel bir diyalektik anlayış felsefi olarak Hegel metodolojisi içinde algılanabilir. Bu anlayış Hegel'in, somutluk ve kültürel deneyimlerin karşısına çıkardığı *Geist*'inin kendini gerçekleştirme sürecine "bir ölçüde" benzemektedir. Çünkü Hegel'in diyalektiği öznenin nesneyle bütünleşme arzusunundaki tanıma, ayrışma, özümseme... kavrayışları aracılığıyla parça-bütün ilişkisini çözümler. Fakat Hegel diyalektiğinin

sonunda elde edilen bütünlük, ciddi ölçüde kendini gerçekleştirmeye odaklanmış öznenin tek başına özgürlüğü ile sonuçlanır. Bu öznenin kim ya da ne olduğu soruludur, bu sorunun da ötesinde öznenin nasıl bu öz-belirlenime ulaştığı ve tanıdığı, özümsemiği nesnesinden geriye bıraktığının sorumluluğunu nasıl aldığı soruludur. Hegel öznenin özümsemesinden kalanı, *Zeitgeist*'ı yakalamış uygarlığın insafına terk eder (Hegel, 2004: ¶ 350 ve devamı). Benjamin'in diyalektik kullanımındaki özgünlük; bütünlük adına bütünlük, evrensellik adına evrensellik, akılcılaştırma adına akılcılaştırma, teklik adına teklik... gibi bir nitelik taşımaz. Onun sürekli mitolojiye, teolojiye, metafiziğe, modern dünyanın günlük hayatta tükettiği araç ve gereçlere, oyuncaklara, sinemaya, moda... ve başka birçok şeye tekrar tekrar dönmesi bu yüzdendir. O tekleşmeyi zorlanan bir bütünlükten ya da bir araya getirilemez parçalılıktan daha çok, bu parçalılığın kaynağında yatan sınıf ilişkilerinin sona erdirilmesini öncelikli hedef olarak görür. Bu tür bir hedef, ne doğanın ne de insansal dünyanın, ne zorunluluğun ne de özgürlüğün, ne teolojinin ne de felsefenin... tek yanlı kazanımına imkân verecektir. Benjamin'in bu hedefe olan dikkati ona hem bütün fenomenleri hem de gerçekliğin parçalarını tarihin içindeki maddi ürünler olarak bir arada bulundurma imkânı vermiştir.

Bir başka ifadeyle Benjamin'in tarih yazımına katkısı, ezilenlerin kendi tarihlerinde gizlenen ve hakim sınıflarca da bastırılan günlük deneyimlerindeki devrimci dinamikleri/inci tanelerini gözler önüne sermek ve bunun epistemolojik temelini kurmaya çalışmaktır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. 2004. "Walter Benjamin'in Portresi." *Walter Benjamin Üzerine* içinde, İstanbul: YKY, 9-24.
- Anderson, Benedict. 1995. *Hayali Cemaatler*. çev. İ. Savaşır. İstanbul: Metis.
- Aristoteles, Augustinus, ve Martin Heidegger. 1996. *Zaman Kavramı*. çev. S. Babür. Ankara: İmge.
- Benjamin, Walter. 1995. "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi "Savaş ve Savaşçı" Üzerine." *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, der. Ü. Oskay. İstanbul: Der.
- . 1997. "Eduard Fuchs, Collector and Historian." *One-Way Street and Other Writings* içinde, Londra: Verso, 349-386.
- . 2001a. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine." *Son Bakışta Aşk* içinde, der. N. Gürbilek. İstanbul: Metis, 167-183.
- . 2001b. *Moskova Günlüğü*. çev. C. Ener. İstanbul: Metis.
- . 2001c. "Tarih Kavramı Üzerine." *Son Bakışta Aşk* içinde, der. N. Gürbilek. İstanbul: Metis, 39-49.
- . 2001d. "Tek Yönlü Yol." *Son Bakışta Aşk* içinde, der. N. Gürbilek. İstanbul: Metis, 51-76.
- . 2001e. "Hikâye Anlatıcısı." *Son Bakışta Aşk* içinde, der. N. Gürbilek. İstanbul: Metis, 77-100.
- . 2003a. *The Origin of German Tragic Drama*, çev. J. Osborne. Londra: Verso.
- . 2003b. *Parlıtlar*. çev. Y. Öner. İstanbul: Belge.
- . 2004. "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı." *Pasajlar* içinde, İstanbul: YKY, 50-86.
- Berman, Marshall. 2005. "Walter Benjamin: Şehirdeki Melek." *Marksizmle Maceram* içinde, İstanbul: İletişim, 279-297.
- Brecht, Bertolt. 1972. *Halkın Ekmeği*. çev. A. Kadir ve A. Bezirci. İstanbul: Haşmet Matbaası.
- Buck-Morss, Susan. 2004. *Rüya Alemi ve Felaket: Doğuda ve Batıda Kitleli Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.
- Çelebi, Aykut. 2001. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme." *Defter*: 109-146.
- Hanssen, Beatrice. 1998. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley: University of California Press.

- Harootunian, Harry. 2000. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton: Princeton University Press.
- . 2004. "Shadowing History: National Narratives and the Persistence of the Everyday." *Cultural Studies*, 18 (2-3) 181-200.
- . 2006. *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu*, çev. M. E. Dinçer. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Hegel, George W. F. 2004. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya. İstanbul: Sosyal
- Hull, Gordon. 2000. "Reduced to a Zero-Point: Benjamin's Critique of Kantian Historical Experience." *The Philosophical Forum*, 31 (2) 163-186.
- Löwy, Michael. 1999. *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı.
- . 2005. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, Londra: Verso
- Löwy, Michael ve Robert Sayre. 2001. *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Durham: Duke University Press.
- Lukacs, Georg. 1998. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. çev. Y. Öner. İstanbul: Belge.
- Osborne, Peter. 1995. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. Londra: Verso.
- Scholem, Gershom. 2005. "Walter Benjamin ve Meleği." *Benjamin* içinde, der. B. Dellaloğlu, çev. E. E. Çakmak. İstanbul: Say, 59-99.
- Tiedemann, Rolf. 2006. "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? "Tarih Kavramı Üstüne" Tezlerinin Bir Yorumu." *Frankfurt Okulu*, der. H. E. Bağçe. Ankara: Doğu Batı, 263-302.
- Wolin, Richard. 2001. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton: Princeton University Press.