

Death of King Charles I.

Jacques Rancière

Tarihin Adları

BİLGİ POETİKASI ALANINDA BİR DENEME

metis

Jacques Rancière

Tarihin Adları

Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme

1940 Cezayir doğumlu Fransız filozof. Paris VIII (St. Denis) Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermiş olan Rancière'in adı ilk kez Althusser'in iki ciltlik *Lire le Capital* (1965; Kapital'i Okumak) derlemesine yazdığı yazıyla öne çıktı. 1968 öğrenci ayaklanmaları sırasında Althusser'le fikir ayrılığına düşen Rancière, Althusser çevresinden kopuşunun gerekçelerini *La Leçon d'Althusser* (1974, Althusser'in Verdiği Ders) adlı kitabında anlattı. Bu siyasi ve teorik kopuş, ona göre, "bilgi ile kitleler arasındaki tarihsel ve felsefi ilişkilere" bakışlarındaki ciddi farkların ürünüydü.

Althusser'in ideoloji teorisine yönelttiği eleştiriyi, özellikle işçi sınıfının tarihsel olarak kendisini nasıl görmüş ve bilgiyle nasıl ilişki kurmuş olduğunu ampirik analizlere de başvurarak araştırdığı bir dizi kitabında sürdürdü: *La Nuit des prolétaires* (1981; Proleterlerin Gecesi); *Filozof ve Yoksulları* (Metis, 2009) ve *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987, Cahil Hoca: Entelektüel Özgürleşme Üzerine Beş Ders). Düşünürlerin haklarında konuşmayı pek sevdikleri proleterler hakkında, onların kendilerine özgü bilgilenme tarzları hakkında pek de bir şey bilmediklerini ileri sürdü.

Rancière ilk kez 1990'da yayımlanan *Siyasalın Kıyısında* (Metis, 2007) ile birlikte, Batı geleneğinde "siyasal"ın kuruluşu üzerine odaklanmaya başladı ve *Le Mésentente* (1995, *Uyuşmazlık*, Ara-lık, 2005), *La haine de la démocratie* (2005, Demokrasi Nefreti) ve *Chronique des temps consensuels* (2005, Mutabakat Dönemlerinin Vakayinamesi) gibi kitaplarında çok özgün ve ufuk açıcı bir siyaset düşüncesi geliştirdi.

Estetik, tarih teorisi, edebiyat ve sinema hakkında yazdıklarıyla da yankı uyandırmış olan Rancière'in diğer eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Özgürleşen Seyirci* (Metis, 2010); *Courts voyages au Pays du peuple* (1990, Halk Ülkesine Kısa Yolculuklar); *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (1998; Susturulmuş Söz. Edebiyatın Çelişkileri Üzerine); *La fable cinématographique* (2001, Sinematografik Masal); *L'inconscient esthétique* (2001, Estetik Bilinçdışı); *Malaise dans l'esthétique* (2004, Estetikteki Rahatsızlık); *Politique de la littérature* (2006, Edebiyatın Siyaseti).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Tarihin Adları
Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme
Jacques Rancière

Fransızca Basımı:
Les noms de l'histoire, Essai de poétique du savoir

© Editions du Seuil, 1992
(Maurice Olender'in yönetmenliğini yaptığı
"La Librairie du XXIe siècle" dizisinde yayımlanmıştır.)

© Metis Yayınları, 2010
Çeviri Eser © Cemal Yardımcı, 2010

Birinci Basım: Şubat 2011

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Kral I. Charles'ın idamını gösteren gravür.

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

ISBN-13: 978-975-342-807-1

Jacques Rancière

Tarihin Adları

BİLGİ POETİKASI ALANINDA BİR DENEME

Çeviren:
Cemal Yardımcı

metis

İçindekiler

Önsöz: Rancière'in Revizyonizmi
Hayden White 9

Teşekkürler 25

Yüzyıllık Savaş 27

Ölü Kral 37

Söz Fazlalığı 52

Kurucu Anlatı 72

Sözün Yeri 93

Kitabın Mekânı 109

Sapkın Bir Tarih mi? 122

Önsöz:
Rancière'in Revizyonizmi

Hayden White

TARİH SÖYLEMİNİN siyasi, bilimsel ve edebi durumuna ilişkin bu uzun "deneme" aslında Cornell Üniversitesi'nde "yazı siyaseti" konulu bir seminer dizisinde sunulmak üzere hazırlanmıştı. Burada Jacques Rancière, tarih araştırması ve tarih yazmanın politikasını konu alıyor; tarihçilerin ortak araştırma nesnesi saydıkları "tarihi" nasıl kavramlaştırdıkları, bu "tarih" üzerine nasıl konuşup yazdıkları ve bu konuda yazarken siyasi anlam taşıyan birtakım yöntemlerle bu "tarihi" nasıl fiilen kurdukları ile ilgileniyor. Başka bir deyişle, bu deneme, "geçmişin" doğasına ilişkin çok güçlü görüşler öne sürse de, belirli türde olayların vuku bulduğu "geçmiş" anlamında "tarih" üzerine bir inceleme değil. Bu geçmişe dair nasıl konuştuğumuz ve bu geçmişin bizimle nasıl konuştuğu, nasıl konuşamadığı ya da bizimle konuşmasının nasıl yasaklandığı üzerine, yani "tarih söylemi" üzerine bir tefekkür daha çok. Rancière'in kitabının ilk adı *Les Mots de l'histoire* (Tarihin Sözcükleri) idi. Bu önsözü yazarken önümde 1992 Kasımı'nda Paris'te aldığım bu birinci basımdan bir nüsha duruyor. Ama, öğrendiğime göre, ikinci basımda kitabın adı *Tarihin Adları* olarak değiştirilmiş. Yazık olmuş. Hem Sartre'ın özyaşamöyküsünü (*Sözcükler*), hem de Foucault'nun Batı'nın bilgi üretim tarzlarıyla ilgili o büyük araştırmasını (*Kelimeler ve Şeyler*) çağrıştırdığı için ben ilk adı tercih ediyorum. "Sözcükler" ile Rancière, tarihçilerin geçmişe ilişkin açıklamalarını temellendirmek için kullandığı belgesel bulguları meydana getiren bütün o "sözcükleri" ve aynı za-

manda tarihçilerin bu açıklamaları yazarken kullandıkları tüm "sözcükleri" kastediyor. Tarih *üzerine* sözcükler üretilirken hammadde olarak kullanılan tarihe *ait* sözcüklerin başına ne geliyor? Tarihe ait sözcükleri ne yapmalıyız? Yalnız bir kısmı (resmi) kayıtlara giden yolu bulabilen, çoğu kaybolan ve ancak zorlu mu zorlu bir uğraşla kurtarılabilecek olan geçmişte söylenmiş sözcüklere karşı yükümlülüklerimiz nelerdir? Tarihçilerin ölülerin sözcüklerine karşı yükümlülükleri nelerdir? Bu yükümlülükler, sosyal bilimlerle yakın temas içinde olan modern tarihçilerin yapı modellerini ve süreç yasalarını geçmişe uygulama çabalarından daha mı önemlidir acaba?

TARİHİN SÖZCÜKLERİ VE ŞEYLERİ

Rancière "tarihin sözcükleri" ile bunların işaret ettiği, adlandırdığı ya da başka bir biçimde temsil ettiği geçmişe ait "şeyler" (geçmişin olayları, kişileri, yapıları veya süreçleri) arasındaki ilişkiyle ilgileniyor. Ama dahası, bu "sözcükler" ile bunların yanlış adlandırdığı, adını sildiği, kararttığı ya da başka bir biçimde görmezden geldiği geçmişe ait "şeyler" ile de ilgileniyor. Kısmen bu yüzden tarih araştırması ve yazımı, bilimsel bir disiplinden çok, öncelikle ve birincil olarak, tarihin *olanaklı araştırma nesnelerini* saptayan, *bunları incelemenin yol ve yöntemlerini* tartışan ve böyle nesneler üzerine *konuşmak için uygun bir tarz* kuran bir "söylem" olarak görülmelidir. Bu üç katlı söylemi oluşturma işinin sorgulanması, Rancière'in "bilgi poetikası" adını verdiği alanda bir çalışmadır. "Poetika" burada, aynı anda hem bilimsel, hem siyasi, hem de edebi olan bir geçmiş araştırması "disiplini" "oluşturma" ya da "icat etme", "yaratma" anlamında alınmalıdır.*

* *Poetika* sözcüğünün Yunanca kökü olan *poesis*'in "yapma, kurma" anlamına göndermeyle. Güncel sözcüklerin Yunanca köken anlamını öne çıkarma ve güncel anlamını bu köken anlamından hareketle yorumlama eğilimi, Rancière'in diğer kitaplarında da (örneğin *Siyasalın Kıyısında*, çev. A. Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2007) görülür. – *ç.n.*

Ancak ne "bilimsel", ne "siyasi", ne de "edebi", burada genel ya da geleneksel anlamda düşünülmelidir. Rancière'e göre modern tarih çalışmaları, "bir geçmişin" olduğunu gösteren fenomenlerin içinde, altında veya arkasında gizli olanın (saklanmış ve elbette görülemez olanın) sistematik araştırması olmaya uğraşmak anlamında bilimsel olmalıdır. Yani eski ampirist tarihsel araştırma idealine elveda denmelidir. Tarih fizikte elektronların doğrudan gözlemle değil de kabarcık odasında bıraktıkları izlerden hareketle varlıklarına hükmedilmesine ya da psikanalizde bilinçdışının semptomatik sonuçlarından hareketle inşa edilmesine benzer şekilde, inceleme nesnesini bilinçli olarak inşa etmelidir. Fizik veya psikanaliz gibi tarih de, önceden oluşmuş ve tarafsız gözlemcinin kendisini görmesini bekleyen inceleme nesnesini o halde buluvermiş gibi yapamaz.

Mesela önce Napolyon gibi bir tarihsel kişiliğin var olmuş olduğu, bir zamanlar birtakım şeyler –kayda değer ve elbette tarihsel kayıtlara geçmiş şeyler– yapmış olduğunun varsayılması gerekmektedir; ama "Napolyon" ve "Napolyon'un hayatı ve yaptıkları" sözcükleri (veya göstergeleri), Napolyon'un "hayatının" salt "olgusal" bir dökümünün doğru dürüst işaret bile etmediği, daha büyük çaplı nedenlere ve sonuçlara, daha temel yapıların semptomlarına karşılık gelen birtakım fenomenlerin adıdır. Rancière'e göre en önemlisi de, Napolyon'un "yaptıklarının" altında, arkasında veya içinde, bu yapılanları mümkün kılan, yapılanlara katılan, o sırada ve o yüzden yıkıma uğrayan veya yok olan, o zamanın dünyasına *isimsiz* damgalarını vurup *kimliği belirlenemeyen* bir iz bırakan milyonlarca insanın hayatı, düşünceleri, eylemleri ve *sözcükleri* vardır. Rancière bize, tarihteki Napolyon döneminin etkin değil edilgin unsurları olan –yoksullar da dahil olmak üzere– bu isimsiz kitlenin tarihini çekip kurtarmanın, *hem* bilimsel, *hem de* siyasi bir görev olduğunu söylüyor. Hem bilimsel hem de siyasi bir ihmal veya husumet yüzünden yitirilmiş bir olgular yığınını bilgi alanına geri kazandırdığı için, bilimsel bir görev. İsimsiz kitlelerin, adı olmayan yoksulların tarihte bir yer edinme taleplerinin içini doldurarak modern çağa özgü demokratik programın meşrulaştırılmasına katkı sağladığı ölçüde de siyasi bir görev. Böylece, Rancière galiplerin hikâyesinin, tarihin

mağluplarının, dışlanmışlarının, dertlilerinin hikâyesiyle dengelenmesi, hatta yerinden edilmesini savunan Walter Benjamin'in yanında saf tutuyor.

TARİH VE SİYASET

Bir dizi başka felsefeci gibi –akla hemen Hannah Arendt ve Jean-Luc Nancy geliyor– Rancière de, siyasete katılımın, soyları "tarihe" başvurularak teyit veya reddedilen birtakım cemaatlere üyelik anlayışlarının etrafında döndüğünü öne sürer. Ama bu "tarih" zaten şekillenmiş olan cemaatlere üye durumundakilerin, hatta bu konumlarıyla ayrıcalık kazanmış olanların bir kurgusudur. Yalnızca "olgulara" başvurmak bu kurgunun kılına dokunamaz, çünkü bu kurucu unsurlar, sadece "olguların neler olduğunu" değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, "neyin olgu sayılıp neyin sayılmayacağını" belirlemek için ne tür bir bilimin uygun düşeceğine de karar verirler. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın epey bir kısmında, "tarih", kralların ve kendisini kral yetkisiyle donatılmış gören devletlerin, toplumsal kastların veya milletlerin yaptıklarıyla sınırlıydı. Bu tür tarihyazımı çoğunlukla, Rancière'in bunun teorisini kuran ilk kişi olan Thomas Hobbes'un onuruna, "krallık ampirizmi" diye nitelediği ilkelere dayanıyordu. Özgürlüğe karşı düzenin felsefecisi olan Hobbes, sözcüklerin sorumsuzca kullanılmasını sivil itaatsizlikle, isyan konularıyla ilgili hikâyelerin yayılmasını devrim kışkırtmasıyla bir tutuyordu. Kadim zamanların siyasi kavgalarına, din sapkınlıklarına ve tiran katline dair hikâyelerini okumanın iç kargaşa ve isyanı körükleyebildiğini ilk görenlerden biriydi. Sorumlu tarih yazıcılığının tarihin görünür içeriğiyle, kralların ve devletlerin yaptıklarıyla uğraşması gerektiğini söyleyen Hobbescu kavrayıştan türemiş "krallık ampirizmi" usulü tarihyazımı, on dokuzuncu yüzyıl başlarında kurulan tarih disiplininin ortodoks biçimi halini aldı. O günden sonra ortodoks tarihçiler, (resmi) "tarihsel kayıtlara" başvurularak doğrulanabildiği ölçüde, sadece "gerçekte ne olduğunu" anlatmakla kendilerini sınırladılar. Uygun bir dil kullanarak, uygun insanların uy-

gun eylemlerine dair uygun hikâyeleri anlattılar. Bilim olarak adlandırılmayı hak ediyorduysa bile, tarih bir "uygunluk" bilimiydi.

TARİH VE BİLİM

Ancak I. Dünya Savaşı'ndan sonra Lucien Febvre öncülüğünde *Annales* grubu, geleneksel, (siyasi) olay-yönelimli, "ampirik" ve hikâye-anlatan tarih çalışmalarını modern, yapısalcı, istatistiksel toplum bilimlerinin tekniklerini kullanan ve onların modeline uyan bir disipline dönüştürme sürecini başlattı. Bu, başka şeylerin yanı sıra, yüzeydeki siyasi olayların gelip geçici "köpüğünün" altını kurcalamak, toplumsal, ekonomik ve nihai olarak doğal (coğrafi, iklimsel, epidemiyolojik, vb.) süreçlerin katmanlarını belirlemek; bu katmanların uzun vadeli nedensel güçler olarak görece önemlerini saptamak; bir katmandaki sonuçları, bir başka --daha temel– katmandaki olanaklılık koşullarına istatistiksel korelasyon ile bağlamak anlamına geliyordu. *Annales* grubunun mirasçıları, Fernand Braudel öncülüğünde, yalnız Fransa'da değil, bütün Avrupa kültüründe, tarih çalışmalarına egemen olmayı başardı. Uzun süre *Annales* tarihçilerinin tarihi bir bilime dönüştürdüğü düşünüldü, ancak Rancière bu iddiaya eleştirel yaklaşıyor. Ona göre *Annales* grubu tarihi sosyal bilimlerin arkasından gelen bir ilaveye dönüştürmek dışında pek bir şey yapmadı – ve bu arada insani içeriğinin de ciğerini söktü.

TARİH VE TARİHÇİLER

Annales grubunun başardıklarına ilişkin değerlendirmesi, Rancière'in tarihyazımının güncel durumuna ve gelecekteki görevlerine ilişkin görüşlerinin önemli bir unsurunu oluşturuyor. Rancière, *Annales* grubunun eski, olay-yönelimli, hikâye-anlatan tarihyazımının altını oymayı başardığını (ama onu imha etmediğini) savunuyor. Ama bunu yaparken, tarihi insan öznesinden, genel olarak siyasi, özel olarak da demokratik gündemle bağlarından ve öznesinin dünyadaki varo-

luş hallerini temsil ederken kullandığı karakteristik tarzdan, yani anlatıdan yoksun bırakmayı da becerdiği sonucuna varıyor.

Modern tarih söylemini suçlayan bir iddianame halini alan Rancière'in kendi sunum tarzı da yorum gerektiriyor. Üslubu gayrişahsi olmaktan çok lirik, kanıtlayıcı veya akıl yürütücü olmaktan çok veciz, hatta hikmet dolu. Rancière'in aklında, tarihin bir söylem ve bir disiplin olarak gelişimine dair bir "hikâye" varsa da, bu hikâyenin boşluklarını ayrıntılarla doldurmuyor, ya da herhangi bir özel tarih çalışmasını derinlemesine ele almıyor. Bunun yerine, modern tarih düşüncesinde yolunda gitmeyenin ne olduğuna ve nasıl düzeltilebileceğine dair görüşünü savunmak üzere, her birini tarih üzerine bir düşünce silsilesinin temsilcisi olarak kullandığı, az sayıda tarihçinin (Braudel, Jules Michelet, E. P. Thompson, Alfred Cobban, François Furet, Pierre Chaunu ve başkaları) az sayıda çalışmasına odaklanıyor.

Rancière'in (Fransız) siyasi solunun perspektifinden yazdığı, –Barthes'ın vereceği adla, "takıntılar tablosu" göz önüne alınırsa– aşikârdır, ama iddianamesindeki suçlamalardan *Annales* tarihçileri kadar Marksist tarihçiler de kaçamıyor. Rancière, Marksistlerin "kitlelere" yönelik dikkatini, "yoksulları" tarih alanına yazma gibi zorlu bir işten kaçınmak için bir kurnazlık olarak görüyor. *Annales* tarihçileri gibi, Marksist tarihçiler de tarihi hem "olaylarından", hem insani "öznelerinden" hem de olanaklı herhangi bir "siyasi" anlamdan yoksun bırakan süslü püslü bir karartmaya katıldılar.

TARİH VE EDEBİYAT

Tekil "olaya" burun kıvırmalarına ek olarak *Annales* tarihçileri, tarihi nihayet "sözcüklerin ... belirsizliğinden", hikâyelerin "doğruyanlış" dilinden kurtarmak, ona bir "hakikat dili" kazandırmak istediler. Rancière hikâyelerin dilini tarihsel hakikatin gerekleriyle kaynaştırma çabalarına damgasını vuran bir dizi bilmeceyi, paradoksu ve çelişkiyi inceliyor ve tarih çalışmalarını bir bilime dönüştürme çabalarının bildik hikâyesini elden geçirmeyi deniyor. "Bir söyle-

min kendini edebiyattan ayırmak, kendini bir bilim durumuna getirmek ve bu duruma işaret etmek için kullandığı edebi yollar, yordamlar bütününün incelenmesi" olarak tanımladığı bilgi poetikasının uygulanması ile Rancière'in kastettiği budur. Başka bir deyişle, bu, aslında "edebiyata" ait olan bir söylemin, "edebiyattan" kaçmasını ve *edebi teknikler kullanarak* kendisini bir bilim olarak kurmasını sağlayan kimi yazım tekniklerinin incelenmesidir.

Bu savın bilim ve edebiyat arasındaki farkı inkâr etme, bilimin bilişsel otoritesini tanımama ya da tarihi "kurgusal" söylem statüsüne gönderme girişimi olarak yorumlanmaması konusunda Rancière ısrarlıdır. On dokuzuncu yüzyılın bilim çağı ve tarih çağı olduğu kadar "edebiyat" çağı da olduğunu unutmamalıyız, diye uyarır bizi Rancière. Bununla vurgulamak istediği, "edebiyatın" kendini böyle adlandırmasının ve yine kendini sıradan kurmacaların hoşluğundan ayırmasının on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiğidir. Sahiden de on dokuzuncu yüzyılda "edebiyat" bilim veya tarih kadar "gerçekçi", kesin ve özeleştirel bir tür bilgi statüsünde olduğu iddiasında bulunmuştur. Dahası, "edebiyat", tarihin "geniş kitleleri ve büyük düzenliliklerinin" sorgulanması yolunda on dokuzuncu yüzyılda sarf edilen çabalara katılmış; sadece "bilimin hesaplamalarına yatkın" olan düzenlilikleri değil, modern öncesi "kurmaca" yazımının sunduğu biçimlerden biriyle temsil etme çabalarını bile boşa çıkaracak "yeni bir keyfilik ve kargaşa" sergileyenleri de ele almıştır.

TARİH VE KİTLELER

Ancak "yeni bir keyfilik ve kargaşa" –yani demokrasinin keyfiliğini ve kargaşasını– sergileyen bu "geniş kitleler" yeni tarih "biliminin" inceleme nesnesi değildir. Tersine bilim bu "büyük kitleleri" ele almayı beceremediği için tarih, sadece belli olayların anlamlı olduğunu değil, büyük olaylar olduğu apaçık ortada olan birtakım olayların vuku bulmuş olduğunu da inkâr etme gibi paradoksal bir durumda kalmıştır. Bu yüzden mesela Rancière'in işaret ettiği gibi Alfred Cobban'ın, *The Social Interpretation of the French Revolution* (Fran-

sız Devriminin Toplumsal Yorumu) kitabı "Devrimin meydana gelmediği, ya da gelecek bir meydanının olmadığı" sonucuna meyleder. François Furet'nin konumu da aşağı yukarı aynı noktaya denk gelir; yani Devrim, birilerinin eyleminin değil, aslında bir "iktidar boşluğunun" sonucuydu. Furet'ye göre on sekizinci yüzyıl sonlarında Fransa "devletsiz bir toplumdu". Dolayısıyla Devrim, "önceki egemenliği ikame eden 'demokratik sözün egemenliği', derneklerin 'halk' adına tahakküm altına alınması" yoluyla "boş bir alanı" zaptetmişti. Bu, Devrim'in var olmayan bir şeyi, bir yokluğu –Eski Rejimi– bozguna uğrattığı anlamına gelir. Eski Rejim Devrim'in patlak vermesinden çok önce tükenip yok olmuştu; dolayısıyla devrimciler isyan edecek bir şey olduğunu düşünürken aldanmaktaydı. Modern "bilimsel" tarih Eski Rejim'in işgal ettiği varsayılan tarihsel konumda bir boşluktan başka bir şeyin olmadığını gösteriyor. Rancière'e göre Furet esasen "Devrim, devrimin zaten yapılmış olduğunu bilmemekten kaynaklanan devrim yapma yanılsamasıdır" görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Furet, sonuç olarak "Gelecek meydanı olmayan bir şeyin meydana geldiğini" önermek gibi paradoksal bir konuma varmaktadır.

Rancière'in sosyal bilimlerle yakın temas içinde olan modern tarih çalışmalarına yönelttiği eleştiri köktencidir: Tarih çalışmalarının siyasi varlık nedenlerinin köküne kadar iner. Modern devletin siyasi çıkarlarına hizmet arzusuyla ortaya çıkan ve elçilerin, generallerin ve bu yetkililerin vekillerinin belge niteliği taşıyan kayıtlarına dayanan tarihçiler, siyasi olayların tarihin temel anlam birimi olarak birincilliğini ve gerçekliğini vurguladılar başta. Anlatı biçimine dökülmüş tarihyazımı, bu tarihsel aktör ve etmenlerin yol açtığı olaylara dair gayrişahsi bir gözlemci tarafından kaleme alınmış nesnel gözlemler olmayı amaçlıyordu. Ancak, modern demokratik toplumsal hareketlerin ortaya çıkışıyla, yeni kolektif ve popüler tarihsel aktör ve etmenlerin, benzer biçimde nesnel bir dökümüne talep artınca, kendi hikâyelerini anlattırmak egemen güçlere birden uygunsuz gelmeye başladı. Hem sol hem de sağ siyasi görüşten tarihçiler bu yüzden "olaya" ve "hikâye anlatmaya" karşı ayaklandılar. Genel olarak olayların gerçekliğini inkâr edince, anlamı tarihin isimsiz kitleleri-

nin, yoksulların, dışlanmışların, mazlumların, kendi adlarına tarih sahnesine çıkışını görünür kılmasında yatan Devrim gibi bir olayın da gerçekliğini inkâr etmek mümkün oluyordu. Genel olarak olayların gerçekliğini, dolayısıyla Devrim'i görünür kıldığı varsayılan olayın gerçekliğini inkâr edince, isimsiz kitlelerin tarih sahnesine çıkışının önemini de inkâr etmek mümkün oluyordu. Bir tarafta Marksistlerin ve *Annales* tarihçilerinin, öbür tarafta Cobban ve Furet gibi siyasi muhafazakârların tarihi bir "sosyal bilime" dönüştürme gayretlerinin asıl anlamı, tarihsel olayın gerçekliğinin inkârıydı. Tarihsel olayların temsilinde bir söylem tarzı olarak anlatının reddedilmesi iki sebepten dolayıydı: Birincisi "gerçek olaylara" inanmayınca "gerçekçi" anlatı da olamazdı; ikincisi, hikâye anlatmanın aldatıcı cazibesini aşmadan tarih bilim olamazdı.

Hem solun, hem de sağın, hem tarihin bilim olması gerektiğine inananların, hem de bir sanat olarak kalmasını savunanların tarihe ihanetine dair Rancière'in senaryosu işte budur. Rancière'e göre, olay kaybolurken "'nesnesini yok etme' gibi uç bir noktaya götürülen tarihin bilimcilik iddiası, elini siyasetin bilimcilik iddiasına uzatır." "Tarih" artık "tarihyazımının" gölgesinde kalmış ve böylece –Hobbes'un üç yüzyıl önce tavsiye ettiği gibi– "siyaset biliminin bir dalı, ... meşru siyasetin çatlaklarında söz olayının üremesi sapkınlığının incelemesi" haline gelmeye hazırlamıştır kendini.

MICHELET'NİN EPİSTEMOLOJİK KOPUŞU

Tarih –kelimenin her iki anlamında, hem olaylar hem de olayların dökümü anlamında tarih– böylece modern sosyal bilimlerin karanlık çukuruna girip gözden kaybolur ve Devrim'in varlığını duyurduğu tarihin yeni özneleri –kitleler– bir kere daha bastırılmış olur. Rancière'e göre kitlelerin bu bastırılışının bir işareti modern tarihçilerin modern Fransız tarihyazımının kurucusu, Jules Michelet'ye karşı çelişik duygular beslemesinde bulunabilir. Bir yandan herkes Michelet'ye büyük bir tarihçi ve her şeyden önce büyük bir yazar, Fransız düzyazısının bir ustası, tarihçiler tarafından daha önce hiç

ciddiyetle incelenmemiş ("kadın", "cadılık", "deniz" gibi) konuları saptayıp ortaya çıkaran biri ve, *Annales* tarihçileri için, kendi "bilimsel" tarihyazımlarının atası olarak saygı duyuyor gibi bir görüntü var. Bir yandan da aynı Michelet, sıradan insan ruhunu göklere çıkaran, Fransa'yı putlaştıran, "doğayı" tanrılaştıran ve yazdıkları sık sık yozlaşıp, bilimle alakasız, gözü yaşlı taşkınlıkların "şiirselliğine" dönüşen tipik bir romantik olarak görülüyor. Kısaca, tanımlanıp hayata döndürülmesinden herkesten çok kendisinin sorumlu olduğu tarihsel özne (halk) gibi, Michelet de hem onurlandırılıp hem yeriliyor, hem göklere çıkarılıp hem de unutuluyor.

Rancière'e göre Michelet için beslenen çelişik duygular, onun, modern tarih bilincinin tarihin bilimleşmesi adına ihlal etmeyi becerdiği –bilimsel, siyasi ve edebi– üçlü yükümlülüğü formüle eden kişi olmasının sonucudur. Rancière'in görüşü, Michelet'nin tamı tamına, "bilgi poetikası yapılarında bir devrim" gerçekleştirdiğidir. "Krallık ampirizmi" modeline karşı koymak üzere "bir cumhuriyetçi-romantik tarih paradigması yaratmak" onun başarısıdır. Dahası, "tarih eğer karşılaştırmalı sosyolojiye, ya da iktisadi veya siyasi bilimlerin bir eklentisine dönüşmeden tarih olarak kalmak istediği sürece", bu paradigma gerekliliğini sürdürür. Michelet'nin kurduğu paradigma –çoğu zaman sadece "romantik" tarihyazımının bir çeşidi olarak düşünülse de– aslında tarihin "öznesi", tarihsel "olay" ve bu özne ile bu olayın yazıyla temsili için uygun anlatı türü gibi yeni ve son derece özgün kavramlarla donanmıştır. Tarihin yeni öznesi sessiz sedasız, fark edilmeden, sözleri işitilmeden ölen, ama bastırılmış varlıklarıyla sesleri tarihe musallat olan bütün insanlardan ve topluluklardan başka bir şey değildir. Yeni tarihsel "olay" "yoksullar", "kadınlar", "devrim", "Fransa", "memleket" gibi kişileştirilmiş veya ete kemiğe bürünmüş soyutlamalar olarak sunulur. Bunların ötesinde Michelet, belgesel kayıtları –geçmişte unutulmuş olanların konuşmalarını hem açığa çıkaracak, hem de gizleyecek bir biçimde yazılmış bütün o sözcükleri– ele almak için yeni bir yol geliştirir: Belgenin *söylediği* ile belgenin *işaret ettiği* arasındaki ayrımı çözen Michelet'nin yeni tarihsel araştırma bilimidir bu. Geleneksel tarihyazımı ve ondan sonraki bilimsel tarihyazımı, olayı ancak belgeler

aracılığıyla bilinebilen, vuku bulduğunu işaretleyen belgeyle temsil ve ikame edilen bir şey olarak görürken, Rancière'e göre Michelet'de "belge, bizzat olay" haline gelir. Michelet belgeleri geçmişte kalan olayların cansız işaretleri olarak *okumak* için gitmez arşivlere, geçmişin bugün hâlâ yaşayan parçaları *olarak* gördüğü belgelerin içine gömülmek için gider. Michelet'de tarihçi, nesnel gerçekliğin gayrişahsi gözlemcisi konumunu benimsemek yerine kendisi tarih sahnesine çıkar, okura kendi sesiyle, halkın seslerinden biri olduğu için bizzat belgelerin sesinden başka şey olmayan kendi sesiyle seslenir. Belgeleri yorumlamak yerine Michelet, belgeleri bize *göstererek* onların kendi adlarına *konuşmalarına* izin verir. Bir ceset gibi sadece *görülebilen yazılı, cansız* söz ile *işitilebilen canlı* söz arasındaki fark silinir. Bu yolla "Michelet söz fazlalığına ... yeni bir çözüm bulur. *Yoksulları susturarak konuşturma, onları dilsiz gibi konuşturma sanatını yaratır. ... Tarihçi onları görünür kılarak susturur.*"

Böylelikle Michelet yazım alanında, "olayın anlatısının olayın anlamının anlatısına dönüşmesini sağlayan" bir devrim gerçekleştirir. İçeriği değil de, "o içeriğin anlamını bize anlatmaya" koyularak, "anlamı anlatıların içeriğinin açıklaması olarak üretmek yerine, o anlamı bize anlatarak" yapar bunu. Kısaca Michelet belge ile olay arasındaki farkı eritirken, tarihçinin metninin biçimi ile içeriği arasındaki ayrımı da yıkar. Tarihçinin metni yalnız tarih *üzerine* olmakla kalmaz, tarih de *olur*; metnin özü, sözünü ettikleriyle bir süreklilik içindedir.

Son olarak, bir de Michelet, Rancière'in "anlatı olmayan anlatı" dediği yepyeni bir anlatı türü yaratır. Gerçekten de önceki (ve sonraki) tarihçiler hikâye (olaylar, vuku bulma sırasına göre sıralanmış olgular) ile hikâyeyi oluşturan olaylara ilişkin söylemlerini (savlarını, açıklamalarını, yorumlarını) tamamen ayrı şeyler olarak görürlerken, Michelet anlatı ve söylem arasındaki ayrımı yıkar. Geçmiş zaman ve şimdiki zaman kipleri arasındaki *karşıtlığı* ortadan kaldırarak ve "olayın anlamının kendi yapısına içkin oluşunu vurgulamak için" *şimdiki zamanın* otoritesini bu karşıtlığın yerine koyarak "söylem-anlatıyı" yaratır böylece. Michelet'nin "olayın anlamını ... mutlaklaştırmak için her türlü zaman işaretini ortadan kaldıran"

yüklemsiz cümle kullanımını kusursuzlaştırması bunu yansıtır. Mesela Michelet'nin 1790 Yazı Federasyon Bayramı karşısında "Geleneksel simgelerin hiçbiri. Sadece doğa, sadece ruh, sadece hakikat" diye yazdığı parçada dile getirilen/temsil edilen/atıfta bulunulan nedir? Rancière şöyle cevap veriyor: "*Sadece hakikat,* yani olayı ya da anlatıcının konumunu izafileştirerek hakikati kuşkulu hale getiren zaman, kip ve şahıs farklarının kaybolduğu nokta." Yüklemsiz cümle "yeni tarihsel bilginin temel bir poetika yapısını tanımlıyor"; "belirsizlik, ölüm, arızilik... Yüklemsiz cümle bu hakikat'sizliği siler." Burada sözü edilen hakikat, şimdiye kadar *logos*'un (aklın, söylemin, bilimin) *muthos*'un karanlıklarından kurtarma iddiasında olduğu hakikattir. Oysa şimdi *logos* ile *muthos* arasındaki ayrımın kendisi silinmiştir. Michelet'nin uğraştığı hakikat, "olguların ve rakamların doğruluğundan, kaynakların güvenilirliğinden, çıkarsamaların titizliğinden çok daha fazlasını" ifade etmektedir. Michelet'nin hakikati, "bir söylemin bağlandığı ontolojik tarz" içinde ifade edilmiş hakikattir.

MODERNİST OLARAK MICHELET

Michelet'nin özgünlüğüne ve Michelet'nin eserinin süregelen önemine ilişkin bu iddialar olağandışıdır. Rancière, modern demokratik siyasi oluşumlara karşı –bilimsel, siyasi ve edebi– üçlü yükümlülüğüne bağlı kalabilmek için tarih araştırmasının ne olması gerektiğine Michelet'yi örnek gösteriyor. Modern tarihçiler, Michelet'yi sadece bir "romantik", bir şair, idealize edilmiş bir "halkın" duygusal bir hayranı diye bir kenara itip, tarihte yeni bir özne (toplulukları, zihniyetleri, isimsiz güçleri) bulan kişi olarak övüp, (araştırma ve yazma) "yöntemlerini" görmezden geldikleri içindir ki, "yoksulları" yerlerinde (tarihin dışında) tutma ve yalnızca olguları aktarır görünme (ve bu olguların anlamını görmezden gelme) doğrultusundaki çağlar öncesinden kalma geleneği sürdürebildiler. Rancière, Michelet'nin aslında, hem Marksizmin hem de *Annales* tarihçilerinin ötesinde, tarihin hakiki ama bastırılmış *öznesini* saptayan, gerçekten

modernist bir tarih biliminin ortaya çıkışını müjdelediğini öne sürüyor. Benzer şekilde, Michelet'nin tarihin hakiki "öznesini" sunabilecek ve bu özneyi "tarihte" olması gereken yere oturtabilecek yegâne yolun, gözle görülür ölçüde modernist bir yazım biçiminin önünü açtığını belirtiyor.

"Çamur" gibi doğal bir şeyi veya "harman" gibi kültürel bir faaliyeti "konuşturan" görünüşte tuhaf mecazlarında Michelet, *Finnegans Wake*'teki Joyce'un, Virginia Woolf'un veya Proust'un uyguladığı yazı türünün, "edebiyatı" hem "kurmacadan" hem de "mimesisten" fiilen kurtaran bir yazma tarzının ilk örneğini ortaya koyar gibidir. Rancière'e göre, Michelet "Hatipler ve halk yazarları yerine çamuru ya da harman yerlerini konuşturarak halkın hem siyasi egemenliğinin, hem de bilimci tarihinin kendilerine ait yere ortaklaşa kök salmasını sağlar. Bu yere bir vücut verir ve bu vücudun sesiyle içlerindeki fırtınayı yatıştırmasını amaçlar. Aynı zamanda hem demokrasinin öznesini, hem de bilimin nesnesini yerine yerleştirir."

Yani sosyal bilimciler, Marksistler, *Annales* tarihçileri kusura bakmasın ama, tarih "anlatı" olmayı, "romantik" olmayı, "edebi" olmayı bırakarak bilim olmaz. Tam tersine, Michelet'de anlatı karşıtlığı, mimesis karşıtlığı, edebiyat karşıtlığı biçimine bürünen romantik yazının, edebiyatı bir "hakikat söylemi" olarak tarihin hizmetine sunduğunu öne sürüyor Rancière.

TARİH SÖYLEMİNE AİT BİLİNÇDIŞI

Peki Rancière'in kendi söyleminin durumu nedir? Metninin anlatı-olmayan, söylemsel-olmayan, veciz, neredeyse hikmet dolu doğasına daha önce işaret etmiştim. Bu açıdan Rancière'in metni, romantik kahramanı Michelet'nin metinlerine, ya da önerdiği "modernist" modellerin, Joyce'un, Woolf'un ve Proust'un metinlerine benzer. Yani söyleminin düzanlam ve mecaz düzeylerini birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu da ne olursa olsun, bir şeye dair herhangi bir önermesinin kanıtlara bakarak yanlışlanabilirlik testine tabi tutulmasını neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Michelet'nin "yüklemsiz

cümlesi" gibi, Rancière'in önermelerinin anlamı da "söyleniş tarzlarından" ayırt edilemez. Bir anlamda Rancière "dilsiz tanık" –tarih *üzerine* konuşmak yerine tarih *olan* tanık– rolü oynamak istemektedir. Yaşadığı çağa dair Rancière'in söylediklerini, Rancière'in söylemi için de söyleyebiliriz:

> Demokratik ve toplumsal çağ aslında ne kitlelerin, ne de bireylerin çağıdır. Sınırsızlığın katışıksız bir açılımından doğan, gösterilebilir konumlar değil, sözün düzeni ile sınıflandırmaların düzeni arasındaki münferit eklemlenmelere tekabül eden söz yerlerinden hareketle oluşmuş tesadüfi özneleş(tir)meler çağıdır.

Rancière'in kendisi de söylemini "gösterilebilir bir konum olmayan", "sözün düzeniyle sınıflandırmaların düzeni" arasında bir yerlerde bulunan bir "münferit eklemlenme" noktası olandan, bir "söz yerinden" başlatıyor. Bence yapmaya çalıştığı şey, kendisini verili bir şimdiki zaman ile olanaklı herhangi bir geçmiş arasındaki eşik bölgesine yerleştirmek ve "söz" ile "sınıflandırma" arasındaki uçuruma atlama dürtüsüne direnmeye çabalamak. Bu uçurum, Rancière'in "bilgi poetikası" düzeyinde yüzleşilmesini gerekli gördüğü sorundur. Rancière'in sözü ne düzanlamıyla alınmalı, ne de bir mecaz olarak görülmelidir; hitap tarzı ne etkin, ne de edilgin olarak düşünülmelidir; önermeleri ne belirtik içerikleriyle ne de çağrışımlarıyla değerlendirilmelidir.

Rancière, tarih söylemine ait bilinçdışını, çağımızda ve kültürümüzde karşılaşılan belirli tarih söylemi türlerini mümkün kılmak için bastırılması gereken her şeyi açığa çıkarmaya çalışıyor. Son derece özgün bir girişimdir bu. Rancière, kendisini, tam olarak ne söylediğini, niye söylediğini bilmeyen tarihin sözcülüğünü yapmak gibi zor bir konuma sokuyor. Bütün bunları "tarih" üzerine düşünme cesaretinin bilimsel ve edebi olduğu kadar siyasi ödüllerini de gözler önüne sermek için yapıyor.

Bütün metin boyunca Rancière, revizyonistlerden söz ediyor. Bununla kastettiği sadece Holokost'un vuku bulmuş olduğunu inkâr etmeye uğraşanlar değil, statükoyu tehdit edebilecek herhangi bir şeyin bir biçimde vuku bulmuş olabileceğini inkâr etmeye uğraşanlar aynı zamanda. Hem Marksistlerin, hem de *Annales* tarihçilerinin

tarihi bir bilime dönüştürme çabalarından *sonra* gelen Rancière'in çalışması, nerede yanlış yola saptıklarını, nerede başarısız olduklarını yeniden düşünmek anlamında bu çabaları revize etmeyi, gözden geçirmeyi istiyor. Ancak Rancière'in revizyonu tarihin revizyonundan çok bilimin, siyasetin ve edebiyatın topyekûn revizyonu haline geliyor. Geleneksel tarihçiler bu kitabı anlamayacak. Bilimsel tarihçiler bu kitabı reddedecek. Ama tarihin "edebiyatla" bağına değer veren tarihçiler bu kitapta hayran olunacak çok şey bulacak, benzerini yapmaya özenilecek epey bir şeyle karşılaşacaklar.

—

Teşekkürler

Elinizde tuttuğunuz kitabın kaynağı, 1987-88 yılında Uluslararası Felsefe Okulu'nda (Paris) vermiş olduğum bir seminerdi. Seminerde sunduğum düşünceleri ilk olarak Mayıs 1989'da Perroquet Dergisi Konferansları'nda sistemli bir biçime kavuşturdum. Cornell Üniversitesi Batı Toplumları Araştırma Programı ile Tarih Bölümü'nün daveti üzerine, 1990 sonbaharında, "yazı siyaseti" üstüne verdiğim bir dizi konferans sayesinde bu çalışmamı bir kez daha elden geçirdim. Çalışmamı okuyup tartışmış olan Duke, Santa Cruz ve Berkeley üniversitelerindeki dostlarıma teşekkür ediyorum.

Yüzyıllık Savaş

"YÜZ YILI AŞKIN bir süredir, tarihle uğraşanlar (sayısı da çoktur bunların) bu sözcükle savaşıp durdular."

Böyle buyuruyor mesleğin ustalarından biri. Neyi kastettiği ilk bakışta kolay anlaşılır görünüyor. Tarihe, olabildiğince, bir bilim kesinliği kazandırmak için eski vakanüvislikten kopmak isteyen tarihçiler, tarihin adından kaynaklanan önkabullerle ve çift-anlamlılıkla savaşmak zorunda kaldılar. Bildik anlamıyla tarih, genellikle özel isimlerle belirtilen öznelerin başına gelen olaylar dizisi demektir. Tarih biliminde devrim de, tamı tamına olayların ve özel isimlerin önceliğini azaltmayı, uzun süreleri ve adı bilinmeyenlerin hayatını öne çıkarmayı amaçladı. Hem bilim hem de demokrasi çağına ait olduğunu böyle ilan etti. Tarih, aynı zamanda, ikincil olarak, özel isimlere atfedilen bu olaylar dizisinin anlatısı demektir. Anlatıyı tanımlayan şey, kural olarak, anlatılan olayların doğruluğuna ve atıfta bulunulan öznelerin gerçekliğine dair belirsizliğidir. Bütün tarih için, malum deyimdeki gibi "Aslında bunların hepsi hikâye"* demek mümkün olsaydı, her şey ne kadar basit olurdu. Bir hikâyeden ibaret olmak ya da olmamak belirsizliği, tarihe has bir özelliktir. Olaylara ve öznelere ilişkin kesinlik hep el ele yürüseydi de mesele yine basit olurdu. Ama, başkasının yerine geçen veya kurmaca olan öznelere hakiki olaylar atfetmek de, gerçek öznelere belirsiz veya hayali olaylar atfetmek de her zaman, pekâlâ mümkündür. Eğlence-

* Rancière burada ve bütün bölüm boyunca hem "tarih", hem de "hikâye" anlamına gelen Fransızca *histoire* kelimesinin çift-anlamlılığı ile sözcük oyunu yapıyor. – *ç.n.*

lik tarih ve tarihi roman, işte bu belirsizliğin izin verdiği alanda at koşturur.

Görünürde bu sorunları aştık. Tarih bilimi eğlencelik tarih ve tarihi romana karşı inşa edilmiştir. Kaynakların titizlikle incelenmesini, belgelerin eleştirilmesini eski ekolden tarihçiler bunun için göklere çıkardılar. Yeni ekolden tarihçiler bunun için coğrafya, istatistik ve nüfusbilim dersleri aldılar. Tarih inşaatının malzemeleri, bir görüşün güdümündeki menkıbelerden, edebiyatçıların eğip bükmesinden böyle korunmalıydı. Gelin görün ki mimari olmadan malzeme hiçbir işe yaramaz. Bu bilinir bilinmesine de, durum "Bir şeyi bilmek, o şey üzerinde düşünme ihtiyacı duymamak demektir" deyişindeki gibidir. Göz önüne almaktan kaçınılan şey, aslında şudur: Son tahlilde tarih, şu ya da bu öznenin başına gelen bir olaylar dizisi olan ve hep aynı kalan, bir tek mimariyi kabul eder. Başka başka özneler seçilebilir: kral yerine krallık, generaller ve komutanlar yerine toplumsal sınıflar, Akdeniz veya Atlas Okyanusu gibi. Ama yan disiplinlerin sağladığı kesinliğin bir güvence sunmadığı boşlukta takla atma haliyle yine de karşılaşılacaktır: Öznelerin adını anmak, onlara birtakım durumlar, duygular, olaylar atfetmek gerekir. Bir yüzyıl önce, eski usul vakanüvisliği savunanlar tarihçilikte devrim yandaşlarını tam bu noktada karşılıyor ve onları uyarıyordu: Tarihin bilim ve kitleler çağına ayak uydurması için tarihçilikte devrim yandaşlarının savundukları amaç ve yöntemler, kaynak gösterme kurallarını daha bir belirlenemez, çıkarsama kurallarını daha bir doğrulanamaz hale getirmekteydi. Oysa sürekli tazelenen o eski güzel yöntemlerle hükümdarların, general ve elçilerinin yapıp ettikleri, onları harekete geçiren düşünceler, başarı ya da yenilgilerinin sebepleri üzerine yeterli derecede bir kesinliğe ulaşmak mümkündü. Belgeler ve belgelerin eleştirisi sayesinde, XIV. Louis'ye veya Napolyon'a ciddi olarak atfedilebilecek olaylar dizisi ile birinin yaşamış olduğunu inkâr eden kışkırtıcı iddialar, diğerinin ikiz kardeşine ilişkin imal edilen masallar birbirinden ayırt edilebilir. Buna karşılık, istatistiksel dizilerin kesinliği, burjuvazinin şöyle bir durumda olduğuna, proletaryanın şu tür bir evrim geçirdiğine ya da Akdeniz'in bilmem nasıl bir olay yaşadığına ilişkin önermeleri, bir tarihçinin gü-

ven içinde savunabileceği önermeler konumuna getirir miydi hiç? Tarihin geleneksel konularından ve bu konuların görünürlüklerine bağlı doğrulama araçlarından uzaklaşmak, öznenin ve olayın ne anlama geldiğinin de, özneye gönderme yapma, olaydan çıkarsama yapma biçiminin de bulanıklaştığı bir alana girmek demekti. Mesela "Muzaffer çöl birçok kez Akdeniz'in içlerine kadar ilerledi"[1] gibi yeni tarihin tipik bir cümlesi nasıl anlaşılmalıydı? Elbette bilim çağının tarihçisi, büyük olayların ve büyük kişilerin kolaylık sağlayan yüzeysel görünürlüğüne sırt çevirmek isteyecekti. Ama ilan ettiği daha kesin bilim, aynı zamanda daha ihtimal-dışı bir tarih, her türlü tarihin özelliği olan kastedilenin ve çıkarsananın belirsizliğini en uç noktaya iten bir tarih demekti.

Sözcük sorunu denecektir. Fransız diline özgü talihsiz bir eşseslilik sonucu, yaşanmış bir deneyimi de, bu deneyimin aslına sadık anlatısını da, uyduruk hikâyesini de, bilimsel açıklamasını da aynı sözcükle, *histoire* ile adlandırıyoruz. Bu eşseslilliğin kurduğu tuzaklarla mücadelede hassas davranan İngilizler *story* (hikâye) ve *history* (tarih) ayrımını yaparlar. Yaşanmış deneyimin derinliklerini ve söylemin kuruluş koşullarını kendi özgüllüklerine göre araştırma kaygısıyla, Almanlar *Historie* ve *Geschichte* ayrımını yaparlar. Neye gönderme yaptıkları uzlaşmayla saptanmış bu ayrımlar, yöntembilim çalışmalarında birkaç gediği kapatabilir. Ama faydaları bununla sınırlıdır. Eşsesliliği kovanlar da başkalarının yaptığını yaparlar: Öznelere olay dizileri atfederler. Tarih yazmayı bırakmak bir seçenek değilse, yapacak hiçbir şey yoktur. Hatta eşsesliliği kovanlar da, tarih söylemindeki bilimsel devrimin babasının *Annales* olduğunu kabul ettikleri için genellikle eşseslilik kurbanlarıyla aynı ekolden sayılırlar. Bunun, görünürde ne kadar paradoksal ise, aslında o kadar basit olan bir sebebi var. Açmazın olanca keskinliğini ölçebilmek için böyle bir dil karışıklığına ihtiyaç vardı: Yeni tarih bilimi

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris: Armand Colin, 1949, s. 184; Türkçesi: *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1. cilt, 1993, 2. cilt, 1994.

hem hikâye olmak, hem de olmamak zorundaydı. Bilim–tarih ile anlatı–tarih arasındaki fark, kendi sözcükleriyle ve kendi sözcük kullanımıyla, anlatının bağrında üretilmeliydi.

Çünkü başından itibaren yeni tarihin verdiği savaşta iki cephe vardı. Tarihe sahip olabileceği en büyük kesinliği kazandırmakla övünen eski ekolden tarihçiler karşısında, yeni tarihin beşiğinin başucunda, bilimin iyi ve kötü havarileri duruyordu. Elbette onu bilimsel kesinlik alanına yerleştirecek nihai adımı atmayı becermesi için yeni tarihe destek oluyorlardı. Nihai adım: Olayları, bu olayların önem taşımayan art arda gelişlerini, tesadüflere bağlı nedenselliklerini terk etmek; onların yerine olguları –hiçbir özel özneye atfedilmeyen, tekrarlanışları sayesinde gözlemlenebilen, özelliklerine göre sınıflandırılabilen, kendileriyle aynı veya farklı türden benzerleriyle aralarında korelasyon kurulabilen olguları– koymak. Bilimin havarileri yeni tarihe kaynakları bulmanın ve yeni nesnelerine uygun yöntemleri kullanmanın her türlü yolunu da gösteriyordu. Yeni tarih, sosyologlar ve iktisatçılar aracılığıyla istatistikçilerin dersini takip etmiş olmakla övünecekti. Yeni tarih, Simiand diye birinin eski tarihin üç putunu –siyaset, kronoloji ve birey putlarını– yıkmaya kalkan kışkırtıcılığına olan borcunu da kabul edecekti. Ama Simiand'dan epey önce tanınmamış bir filozof, Louis Bourdeau, 1888'de yayımlanan hacimli eserindeki polemikle yeni tarihin temsili görünümünü çizmişti: Birey ve olayların dalgacıklarına karşılık derinlerindeki sükûnet ile, yüzeyi rüzgârdan hafifçe ürperen açık deniz. Bourdeau, en çok ses getiren olayların gerçek şiddeti nedir, diye soruyordu. Dört yüz milyon Çinli için Fransız Devrimi diye bir şey hiç olmamıştı; Fransa'da bile "en ateşli nutukların sesi, ortalığı inleten zafer toplarının yankısı" nüfusun en derin tabakalarının kulağına ulaşmamıştı. Şu ya da bu uzak vadide, birçok sakin köyde, gürültüsü dünyayı tutmuş görünen o olayların sözü bile edilmiyordu. Ama uzak vadileri de bir kenara bırakalım. Depremin merkezi sayılan yerde bile olay derine nüfuz etmeden, her şeyin üzerinden kayıp gitmişti:

> Neler olursa olsun, herkes alışık olduğu işini sürdürüyordu. İhtiyaç ve gelenek ne gerektiriyorsa, ekiyor, biçiyor, imal ediyor, alıyor, satıyor, tüketiyorlardı. [...] Terör döneminin en karanlık günlerinde Paris'te yirmi üç ti-

yatro para kazanıyordu. "Hoş ve keyifli" *Corisandre* operası, duygusal oyunlar, komediler sahneleniyordu. Kafeler insanlarla dolup taşıyor, gezinti yollarından kalabalıklar eksik olmuyordu.[2]

Çıkarılacak sonuç belliydi:

Genel düzen ve bütün olgular dizisi üzerine düşünen biri için hiçbir arızi olay incelemeye değer görünmez. Bunlar, insani meseleler okyanusunun yüzeyinde birbirini silen dalgalanmalardır. Bir dalgayla kayığı havaya kalkan balıkçı etrafında uçurumlar, dağlar gördüğünü sanır; buna karşılık bakışlarıyla uzakları süzen kıyıdaki gözlemci, akıntıyla pek az kırışan ve hareketsiz ufuk çizgisine kadar uzanan düz bir yüzey görür.[3]

Tarihin hareketsiz, ama yine de hareket halindeki bu ufuk çizgisini ele almak, (daha sonra "maddi uygarlık" olguları diye adlandırılacak olan) "işlev fenomenleri" ile (insan faaliyetlerinin büyük değişmezlerine bağlı olan) "zihniyet" fenomenlerini incelemek demekti. "İşlev ve zihniyet fenomenleri" – yani beslenme, üretme, mübadele ve nakletme ihtiyaçlarıyla, ama aynı zamanda gülme ve sevme, bilme ve yaratma ihtiyaçlarıyla ilgili fenomenler. Tarihin görevi bu faaliyetleri mutat düzenden koparıp icatlar evrenine fırlatan belli belirsiz hareketi takip etmekti. Bunun için tarih diğer bütün bilimler gibi kendi Kopernik devrimini gerçekleştirmeliydi. Yüzünü "tarihin en önemli şahsiyetine, herkesten önce eli sıkılması gereken kahramana [...], adsız sansızların oluşturduğu kalabalığa çevirmeliydi."[4] Gerçek kahramanların, meçhul mucitlerin bu görmezden gelinen emeği, isimsiz çoklukların faaliyetlerine uygun kendi diliyle –yani sayıların ve fonksiyonların diliyle– konuştuğu yerde aranıp bulunmalıydı.

Bunca zamandır betimleyici ve edebi kalmış olan insani olguların bilimi, neredeyse bütünüyle nicelleşmeye yazgılıdır. Nitekim bu bilimin esas araştırma nesnesi olan işlev fenomenleri, büyüklükleri belirlemenin iki tarzıyla, aritmetik veya geometrik usulle, ölçülebilir niteliktedir. Büyüklükler hem sayıların diline çevrilebilir, hem de grafik gösterimlerle (çizelgeler ve

2. Louis Bourdeau, *L'Histoire et les historiens* (Tarih ve Tarihçiler), Paris: Félix Alcan, 1888, s. 120-2.
3. *A.g.y.*, s. 122. 4. *A.g.y.*, s. 29.

haritalarla), uzun olgu dizileri için, değişkenlikleri, ilişkileri ve yasaları görünür kılan evrensel bir dil işlevi gören çarpıcı görüntülerle gözler önüne serilebilir. Bilim rütbesine yükselmiş tarihin ideali, bütün kavramlarını böyle ifade etmek ve sözcükleri sadece bu formülleri açıklamak ya da yorumlamak amacıyla kullanmak olacaktır.[5]

Hikâyelerin sözcük ve cümlelerinin belirsizliğinden kurtulmuş, dolayısıyla henüz "insan hayatının romanı" olmanın ötesine geçememiş şeyi gerçek bilgiye dönüştürmeye yetenekli bir tarih biliminin ideali işte bu olacaktı. Bu bilim elbette nüfus, üretim ve ticaret verileri alanına hapsolup kalmayacaktı. Tersine daha anlamlı bir temele –diploma, kitapçı, kütüphane istatistiklerine– dayanarak düşünce tarihine doğru açılmayı da öngörüyordu. Ya da en çıplak ifade edildikleri yerde –evlilik istatistikleri ve vasiyetname analizlerinde– yapılacak incelemelerle duyguların ve törelerin tarihine doğru açılmayı.

Lucien Febvre'in, nüfusbilimin (*démographie*) bilimsel önceliği ile *demos*'un yeni siyasi krallığını birbirine bağlayarak ilan etmeye çalışacağı devrim bu değil miydi? Daha sonraları, Fernand Braudel' in olayların bulanıklığı, yanıltıcı ışıltısı üzerine, ya da Pierre Chaunu'nün dizisel tarihin, insan gerçeğine ait her şeyi kendi ilintiler ağına katma kabiliyeti üzerine tutturduğu söylem yine bu değil miydi? Şu meçhul Bourdeau, *Annales*'in zafer kazanan tarihinin nankörce unuttuğu tanınmamış bir öncü müydü acaba? *Annales* tarihçileri aslında nankör değil, basiretliydi. Bilim çağı doktorlarının onlara gençlik reçetesi diye önerdiklerinin ne olduğunu anladılar – ötenazi araçları. Hikâyelerin aldatıcı dilini bırakıp, onun yerine matematiğin evrensel dilini koymaya davet etmek, tarih bilimini acısız ve farkında olmayacağı bir ölüme davet etmek demekti. Uzun süreli istatistiklerin geleceğe sunacağı şey, bir karşılaştırmalı sosyolojinin temelleri olacaktı. Tarih, yalnızca tortulaşan toplumsal fenomenlerin açıklanması için kimi durumlarda işe yarayabilecek bir zaman boyutundan ibaret kalacaktı. Bilim rütbesine yükseltilmiş tarih, aslında kendisine nesnesini veren ve kullanacağı bilgiye ulaşma araçları-

5. *A.g.y.*, s. 291-2.

nı dikte eden, toplumun büyük bilimi içinde eriyip kaybolan bir tarihti. Sadece müstehzi düşmanları değil, yardımsever akıl verenleri, Durkheim ekolünden iktisatçı ve sosyologlar da bilimsel tarih için, esasında alttan alta böyle düşünüyordu.

Öyleyse, tarihçilikte devrimin özü, basit bir biçimde, maddi uygarlığa ve kitlelerin hayatına ilişkin uzun süreli yeni nesneler tanımlamayı ve sayıların diline ait yeni araçları bu nesnelere uygulamayı başarması değildir. Bilim çağı Sirenlerinin şarkılarında, kendini mahvedecek tehdidi, bilimselliğine ilişkin önermelerde saklı ikilemi duyup tanımayı başarmasıdır: *ya* tarih *ya* bilim. Bu ikileme cevap olarak, ayrışmayı bitişmeye dönüştürebilecek tek şeyi, *histoire*–tarih, *histoire*–hikâye eşseslilik oyununu sürdürmeyi başarmasıdır: *Hem* bilim, *hem* tarih; hem hikâye–olmayan, hem de hikâye; anlatının ontolojik belirsizliğine bağlı olan, ama genel olarak *tarihsel* bir bilimin kendine özgü karakterini koruyan tek şey olarak adları ve olayları birbirine ekleme gücü. Tarihçilikte devrim, zıtlıkları bitiştirecek bir alanı tasarlayıp hazırlamaktır. Lucien Febvre'in ve Fernand Braudel'in tezlerinin başlıklarındaki diplomatik inceliğe hayran olmak, bu buluşun hakkını vermeye yetmez: *II. Felipe ve Franche-Comté*, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. Yeni bilimsel kaygıları–uzun sürelerde şekillenen büyük hayat alanlarının tarihi– ile büyük isimlere ve diplomasi tarihine bağlı eski ustalara saygıyı böyle bağdaştırabileceklerini düşündüler ve bu şekilde düşünülmesine izin verdiler. Ama bu bitiştirme sanatı, ihtiyat veya akademik nezaketin basit kurallarına dayanmaz. Yeni tarihin kaygılarını ve sorgulamalarını kralların özel isimleriyle bitiştiren "ve" sözcüğünün kullanımı bir retorik meselesi değildir. "*Ya ..., ya da ...*" sorusuna verilen özgül cevaptır. Basit bir sözcük meselesi değildir bu. Nesnenin ve bilgi dilinin poetikasını geliştirmeyle ilgilidir. Lucien Febvre'in kendine özgü dehası, şunu sezgisel olarak anlamış olmasında yatmaktadır: Tarih, kendi devrimini yapacaktıysa eğer, bunu ancak adındaki çift-anlamlılıkla oynayarak, dili kullanışında bilim–edebiyat karşıtlığına meydan okuyarak yapabilirdi. Mesele, sadece birinin kesinlikleriyle diğerinin güzelliklerinin uzlaştırılabilmesi değildi. Çok daha derin bir biçimde, tarih bilimine özgü bilim-

selliğin, sadece hikâyelerin diliyle kaydedilmeye uygun oluşuydu: Yeni bilimi eski ustalar ve kurumsal kurallarla uyumlu kılan bir retorik meselesi değil; hikâyelerin doğru ya da yanlış olabilen dilini, doğruluk dili içinde kurmayı sağlayan bir poetika meselesiydi bu. Öyleyse, tarihçilerin eski *histoire* (tarih/hikâye) sözcüğüyle sürdürdükleri yüzyıllık savaş, her yeni bilimin kısa ya da uzun bir süre boyunca kendi ideolojik tarihöncesiyle hesaplaşmasıyla ilgili değildir. Kendi öz dinamiğinin ana ilkesidir. Öz dinamiği, yani adlandırmaların sözcük hazinesine, atıfların gramerine, sıralanmaların ve bağımlılıkların sözdizimine dair sonu gelmez tartışmalarla sürdürülen sonu gelmez bir düzenleme çabası, bu çaba sayesinde hikâyelerin dilinin, kendi belirsizliğiyle oynayarak bu belirsizliği baskılaması, kendini inkâr ederek bilim ile anlatının imkânsız uyumunu, olayın zamanı ile bu baskılamanın zamanının eşdeğerliliğini ortaya koyması.

İlerleyen sayfalar bu inşa çabasının kimi düğüm noktalarını incelemeyi amaçlıyor. Bu inşa çabası niçin ısrarla birkaç örnek nesne ve kişi etrafında sürdürüldü? Bunlar nasıl ilginç sorunlar haline getirildi? Bu sorunların mantığı ile –özneleri, tümleçleri, sıfatları yerleştirme biçimleri, cümleciklerin sıralanması ve bağımlılıklarıyla, fiillerin şimdiki ve geçmiş zamanlarıyla, cümlede bulunup bulunmamasıyla oynama biçimleri gibi– bir dizi sözdizimsel kullanım arasında ne ilişki vardır? Burada konumuz tarihçilerin üslubu değil, bilimin imzası, damgasıdır. İmza bir söylemin kişisel eklentisi değil, söylemin kimliğinin işareti, özel ve cins isimleri, sözcükleri ve şeyleri, konuşan varlıkların ve bilgi nesnelerinin düzenini bir araya getiren özel isimdir. Böyle bir inceleme –bir söylemin kendini edebiyattan ayırmak, kendini bir bilim durumuna getirmek ve bu duruma işaret etmek için kullandığı edebi yollar, yordamlar bütününün incelenmesi anlamında– *bilgi poetikası* diye adlandırmayı tercih ettiğim türden bir incelemedir. Bilgi poetikası bir bilginin hangi kurallara göre yazıldığı ve okunduğuyla, kendini özgül bir söylem türü olarak kurduğuyla ilgilenir. Bilginin kendini adadığı doğruluk halini tanımlamaya çalışır, ama onu kaidelere bağlamaya, bilimsellik iddialarını onaylamaya ya da geçersiz kılmaya çalışmaz. Kuşkusuz özellikle iki yüzyıldır hakiki bilimler korosundaki yerini almaya

çalışan (ve bunu farklı ölçülerde başaran ya da başaramayan) ve aslında edebiyatın veya siyasetin, hatta aynı anda ikisinin birden eseri oldukları konusundaki şüpheden sıyrılmaya çabalayan, beşeri ya da sosyal denen bilimlerle ilgilenir. Ama bu şüpheyi teyit etmek, tarihi veya sosyolojiyi, bilimsel iddialarından vazgeçirerek edebi usullerine, siyasi önkabullerine geri çekmek gibi bir görev üstlenmez. Bunun yerine, bu üçlü eklemlenmenin kurucu karakterini kayıt altına alır. Beşeri ve sosyal bilimler bilim çağının çocuklarıdır – temel bilimlerde bir dizi sonuç alıcı devrimin yaşandığı çağın; ama aynı zamanda bilime inanma çağının, her türlü faaliyetin akılcılığını, sözü edilen devrimlerle zorunlu bir bağı olmayan belli bir bilimsel akılcılık düşüncesiyle kıyaslayarak tasavvur etme çağının. Ancak kolayca unutuluveriyor, bilim çağı aynı zamanda edebiyat çağıdır – edebiyatın bu adla anılmaya başladığı, edebi türler ayrımının ve edebiyat sanatına uygun yöntemlerin kurallarıyla edebiyatın kendisini sıradan kurmacaların hoşluğundan ayırt ettiği çağ. Ve tabii, gitgide daha iyi "biliyoruz" ki, bilim çağı aynı zamanda demokrasi çağıdır. Demokrasiyle savaşanların, ondan korkanların gözünde bile modern siyasetin toplumsal kaderi olan demokrasinin çağı – hem geniş kitlelerin, bilimin hesaplamalarına elverişli büyük düzenliliklerin, hem de nesnel kesinlikleri darmadağın eden yeni bir keyfilik ve kargaşanın çağı.

Yeni tarih işte bu çağa ve bu yapılanmaya aittir. Ve bu çağ ve yapılanma içinde çok kendine özgü bir konuma sahiptir. Bilimin fakir akrabalarının oluşturduğu toplulukta önce en fakir kuzen gibi görünür. Bütün o istatistiksel donanımına rağmen, doğal dilin yaklaşıklıklarına, kanaat bulanıklıklarına, edebiyatın cazibesine kapılmaya mahkûm gibidir. Yine de çoğunlukla en önde meşaleyi taşıyan konumunda kalıyorsa, bu sadece kurumsal eskiliğinin kendisine bağışladığı toplumsal ağırlıktan ötürü değildir. Yoksulluğunun radikalliği yüzünden, bilimi ve edebiyatı görünür kılıp kendisini baskılamak üzere dilin sahip olduğu yetenekleri daha radikal biçimde keşfe çıkmasından ötürüdür. Tamı tamına kendisini bilim [tarih] ve bilim-dışının [hikâye] eşsesli olduğu alanda tuttuğu, çocuklara anlatılan masallara, öğrencilere öğretilen kamusal destanlara verilen

adı koruduğu için, tarih üç yükümlülüğü tek bir söylem içinde birbirine eklemleme gibi imkânsız bir işi başarıya götürebilmiştir. Birincisi, bilimsel bir yükümlülüktür ve tarihin, siyasetin görünür güç ve ağırlıklar skalasının yerine karmaşık bir sürecin kesin hesaplamalarını ve korelasyonlarını koymasını ve görünürdeki düzenin altında yatan gizli düzeni keşfetmesini gerektirir. İkincisi bir anlatı yükümlülüğüdür ve tarihin, bu gizli alandaki yapıları ve bu karmaşık sürecin yasalarını, başı ve sonu, kişileri ve olayları olan bir hikâyenin okunaklı biçimiyle yazmasını buyurur. Üçüncüsü siyasi bir yükümlülüktür ve bilimin açığa çıkardığı gizli olanı ve anlatının sunduğu okunaklı olanı (geleneksel hukukun büyük düzenliliklerinin ve demokrasinin büyük kargaşalarının, devrimlerin ve karşı-devrimlerin, ortak bir tarihin kalabalıklardan gizli kalan sırrının ve herkesçe okunabilen, herkese öğretilebilen anlatısının çağı da olan) kitleler çağının çelişkili koşullarına bağlar.

İlk ikisi birbiriyle kesinlikle çelişir görünen, üçüncüsü bu çelişkiyi yoğunlaştırıp şiddetlendiren bu üç yükümlülük nasıl bir arada tutulabilir? Tarihçilikte devrimin kalbinde yatan bu eklemlenmeyi kavramak için, tarihçinin atölyesine girmek gerekiyor.

Ölü Kral

ÖYLEYSE, yeni tarihin örnek kitabı *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'ndan alınmış tuhaf bir anlatıyı ele alalım. Kitabın sonuç faslından hemen önceki son bölümünde Braudel bize bir olayı, II. Felipe'nin ölümünü anlatır.

Olayı şöyle anlatıyor, daha doğrusu anlatının olağan sırası içinde neden anlatmamış olduğunu şöyle açıklıyor: "Asıl yerinde zikretmediğimiz, bir uçtan bir uca, denizi ve dünyayı hızla katetmiş müthiş bir olay var: Kral II. Felipe'nin 13 Eylül 1598'de ölümü."[1]

Braudel, olay ve anlatı sırasına göre, olması gerektiği yerde anlatmadığı bir şeyi –aksi takdirde anlatının akışını kesintiye uğratacak olan, ama uğratmamış bir sahneyi– anlatıyor. Bunun sebebini de kolayca anlarız. Önceki bin küsur sayfa bize yeterince açıklamıştır: Böyle bir kesinti olmamıştır. Denizi ve dünyayı bir uçtan bir uca, hızla katetmiş olan bu gürültü, denizin ve dünyanın tarihinde –dünyanın kalbini Akdeniz'den Atlantik'e savuran hareketin tarihinde– yer tutan bir olay değildir.

Eğer İspanya ve Portekiz kralının ölümü, işlediği tarih içinde bir olay olarak yer tutmuyorsa, tarihçinin önünde iki çözüm yolu belirir. İlki, bundan hiç söz etmemek, diğeri ise sırf tarihin yeni zemininde anlamlı bir olay değeri taşımayan şeyleri anlatmaya gerek olmadığını açıklamak için bundan söz açmaktır.

Oysa Braudel anlatı açısından olduğu kadar bilim açısından da en az mantıklı görünen yolu, üçüncü bir yolu seçer: Olay-olmayan bu olayı, olması gerektiği yerin dışında anlatmaya koyulur. Kuşku-

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée* ..., s. 1085.

suz bu mantıksızlığın mantığı da açıktır: Olayın yerini değiştirmek, kitabı sonucundan ayıran boşluğun kıyısına –sona– koymak, olayı kendisinin metaforuna dönüştürmek demektir. II. Felipe'nin yeri değiştirilmiş ölümünün, belli bir tarihin, olaylar ve krallar tarihinin ölümünün metaforu olduğunu anlarız. Kitabı sonlandıran teorik olay şudur: Kralların ölümü artık olay olmaktan çıkmıştır. Kralın ölümü, tarihsel merkezler ve güçler olarak kavranan kralların ölümünü simgelemektedir.

Bu olay açıklanabilirdi. Tarihçi açıklama yerine anlatmayı tercih eder: Kral figürünün tarihte ölümünü temsil etmek üzere bir kralın ölümünü anlatır. Öyleyse anlatının ilkesi bir anlatı yerine bir başkasını koymak, II. Felipe öznesine kendisinin olmayan bir dizi olayı atfetmek olacaktır. Yeni tarihçinin anlattığı haliyle II. Felipe'nin ölümü, onun "ceset haline gelişine" değil, "dilsiz hale gelişine" karşılık gelecektir.

Paragraftan paragrafa geçerken anlatıdaki kaymalar bizi krallığının son günlerindeki törenlerden, kralın hükümdar olarak portresine taşır. Anlatıyı sonlandırmakta olan ölü kral, ölüm döşeğindeki bir kral değildir. Tahtına yerleşmiş veya makamına oturmuş bir kraldır. Konuşmamaya, söyleyecek bir şeyi olmadığına ikna edilmiş bir durumda, mecazi olarak öldürülür orada. Platon'un *Phaedrus*'undaki, çağları aşıp bugüne ulaşan ifadeyle, canlı söylemin erdemi karşısındaki budalaca vakarıyla, yazı gibi cansız, resim gibi dilsizdir artık.

Kralın temsili portresi şöyledir:

> Biz tarihçiler ona beceriksizce yaklaşıyoruz: Bizi, elçiler gibi, büyük bir kibarlık ve nezaketle kabul ediyor, dinliyor, ama alçak ve çoğunlukla anlaşılamayan bir sesle cevaplıyor bizi ve kendisinden hiç bahsetmiyor.[2]

Yani dilsiz ya da kâğıttan bir kral. Tarihçi şimdi onu bize çalışma masasında, raporların üzerine işlek elyazısıyla notlar düşerken gösterir. İşlek elyazısı yerine, iyi Platoncular gibi dilsiz elyazısı da diyebiliriz. Üzerine not düştüğü belgeler kuşkusuz eski tarihin malzemeleridir: saraylardaki olaylar ve kralların ruh durumlarına ilişkin

2. *A.g.y.*, s. 1086.

diplomatik raporlar. Gözlemcinin konumuna göre şekil değiştiren oyuncaklı resimlerde olduğu gibi, kralın bu şekilde çizilmiş portresine, farklı bir açıdan bakınca, eski tarih âliminin, meşhur Seignobus'un, ya da yeni tarihin bir başka şamar oğlanının portresini görmemek mümkün mü?

> Büyük fikirleri olan bir adam değildir [...]. Görevinin bitmek bilmez bir dizi ayrıntıyla uğraşmak olduğunu düşünür. Notları arasında belli bir küçük noktaya ilişkin olmayan yoktur: Bir emir, bir gözlem, hatta bir imla veya coğrafya hatasının tashihi. Kaleminden genel fikirler ya da büyük planlar çıkmaz. Akdeniz sözcüğünün ne bizim verdiğimiz içerikle aklından geçmiş olduğunu, ne de zihninde alışık olduğumuz ışık ve mavi su imgelerini uyandırmış olduğunu sanıyorum.[3]

Yani, kralın ölümü, isteğe göre kral ya da vakanüvisi olarak görülebilecek bir kişiliğin huzurdan çıkışıdır. Bir edebiyat adamı ya da bir kâğıttan adam, dilsizliği özel olarak denizin ne anlama geldiğini bilmemesiyle ortaya çıkan bir dilsiz.

Bu sahnede tarihteki Kopernik devriminin basit bir metaforunu okuyabiliriz: Kralların tarihinden denizin tarihine, yani uygarlık alanlarının, kitlelerin hayatına dair uzun sürelerin, iktisadi gelişme dinamiklerinin tarihine geçiş. Ama bir metaforun ne anlama geldiğini bilmek için önce nelerden oluştuğunu, neyin düzanlam, neyin mecaz olduğunu belirlemek gerekir. Zorluk tam bu noktada başlar ve metindeki tuhaflık bizi duraksatır. Bu anlatıda gerçek olan nedir; simgesel olan nedir? Hangi olay olmakta ve kimin başına gelmektedir? Kralın alçak sesle konuşmasının, bu belirli özelliğin, kralların söyleminin dünya tarihine ilişkin bize öğretecek pek fazla bir şeyi olmamasını nasıl simgeleyebileceğini anlıyoruz. Ama Kral II. Felipe alçak sesle mi konuşurdu? Burada vakanüvislerin ve elçilerin kaydettiklerinden çıkardığımız bir kişilik özelliği mi söz konusu? Yoksa Titian'ın portresindeki sımsıkı dudaklar mı? Yoksa Schiller'den aldığı Escorial Sarayı'na diri diri gömülmüş, kabrindeki kral portresine Verdi'nin yakıştırdığı boğuk ses midir kastedilen? Tarihçinin metni bunu bilmemize izin vermeyecektir. Hükümdarın yazı

3. *A.g.y.*, s. 1087.

yazışındaki sürat niteliğinin tam olarak nasıl teşhis edildiğini de söylemeyecektir. Akdeniz'in onun zihninde güneşi ve mavi suyu çağrıştırmadığı varsayımına hangi sebeplerle ulaştığını hiç söylemeyecektir. Simgesel değerle yüklü bu bireysel özelliklerin her biri, eski tarihe elveda demek için yeni tarihçinin bilinçli olarak kurguladığı bir alegorinin özellikleri de olabilir. Bu konuda metin karar veremez. Tarihçi önermelerinin statüsünü tanımlama imkânını vermez bize. Kaynaklara yapılan her göndermenin işlediği kişilerle arasına soktuğu uzaklığın altını çizse, metnin bu uzaklığın silinmesine dayalı etkisini yok ederdi. Gerçekten de aynı anda hem bir saltanatın, hem de krallar tarihinin bilançosunu çıkaran bilgin'in sesi, aynı zamanda hükümdarla görüşen, baş döndürücü bir çift-anlamlılıkla onun yanına sokulan birinin sesidir. "Biz tarihçiler ona beceriksizce *yaklaşıyoruz*: Bizi, elçiler gibi, büyük bir kibarlık ve nezaketle kabul ediyor..." Elbette tarihçinin *yaklaşma* sözcüğünün düz ve mecaz anlamlarıyla oynadığını anlıyoruz. Hiçbir okur bu huzura kabul töreninin gerçek olduğunu, Fernand Braudel'in hakikaten II. Felipe'yle görüştüğünü düşünecek kadar şaşkın değildir. Yine de okur, tarihçinin bu sahnede neden elçilerle ve eski tarihin belgelerini günümüze ulaştıranlarla birlikte yer aldığını soracaktır. Kralı sorgulamak, masasının etrafında dolaşmak, arkasından eğilip ne yazdığına bakmak, hatta –başka sayfalarda– teklifsizce o koltuğa oturup hükümdarın kâğıtlarını önüne çekmek üzere sahneye çıkmak için gösterdiği bu ısrar ne ifade etmektedir?

Bunun bir söz sanatı, bir üslup denemesi olduğu mu söylenecektir? Ya da kalemi bir krala erişir erişmez, en ateşli put kırıcı tarihçiyi bile bir Saint-Simon gibi portreler, sahneler, ahlak dersleri yazmaya iten atadan kalma bir tarihçi huyu mu denecektir? Bunlar bir yana, asıl sorun üslubun burada ne anlama geldiğini bilmekte. Ve vakanüvis göndermesi tam da farkı ortaya koyuyor burada. Kralların mutemedinin vakayinamesi geçmiş zaman kipinde kaleme alınırdı. Tarihçinin kralın çalışma odasındaki şaşırtıcı varlığı ise yeni tarihin anlatısında şimdiki zaman kipinin egemenliğiyle noktalanır.

Tarihteki bilimcilik devrimi gerçekten de anlatının zaman kiplerindeki bir devrimle kendini gösterir. İşin tamamına bakılırsa, bu

nokta pek az yorumlanmıştır. Paul Ricoeur *Akdeniz*'in nasıl bir anlatı örgüsüne sahip olduğunu göstermeyi kendisine iş edinmişti. Ama bu serimlemesinde zaman kiplerinin dilbilgisel kullanımına pek ilgi göstermemiş gibi.[4] Oysa Benveniste'in söylem ve anlatı zamanlarına ilişkin çözümlemesinin ışığında, Braudel'in zaman kullanımı karşısında çarpılmamak elde mi? Benveniste'in klasik olmuş bir metninde söylem ve anlatı sistemlerini iki temel ölçüte göre –zaman ve şahıs kullanımlarına göre– nasıl karşı karşıya koyduğu bilinir. Hitap ettiği kişiyi ikna kaygısı taşıyan konuşmacının kişisel iddiasıyla damgalanmış söylem, fiili istediği gibi bütün şahıs çekimleriyle kullanır. Buna karşılık, anlatının tercih ettiği üçüncü şahıs kullanımı aslında şahıssızlaştırma işlevi görür. Söylem yine benzeri şekilde, geniş zaman dışında fiilin bütün zaman kiplerini, ama esas olarak [kabaca Türkçedeki basit haber kiplerine karşılık gelen, *– ç.n.*] söylem zamanına göre şimdiyi, eylemin tamamlanmışlığını ve geleceği ifade eden zaman kiplerini kullanır. Tarih anlatımı ise şimdiyi, tamamlanmışlığı ve geleceği ifade eden zaman kiplerini dışlayarak, geniş zaman, hikâye ve rivayet kipleri etrafında kurar kendini. Zamansal mesafenin ve şahıssızlaşmanın anlatıya kattığı açıkça ifade edilmeyen nesnellik ile söylemdeki olumlayıcı şimdi-burada-oluş, kendi varlığına şahadet etme gücü, karşıtlık içindedir.[5] Bu karşıtlık açısından bilimci tarih, bir bileşim olarak, "kendisini yorumlayıp açıklayan bir söylemle kuşatılmış bir anlatı" olarak tanımlanabilir.

Yani yeni tarihin bütün çabası, bu karşıtlık düzenini bozmak, söylem sisteminin içinde bir anlatı kurmaktır. *Akdeniz*'de, "olaylar bahsinde" bile söylem zamanları (şimdiki zaman ve gelecek zaman) anlatı zamanlarıyla oldukça sık bir arada bulunur. Başka yerlerde ise baskınlık kurar ve anlatının "nesnelliğine", onu "bir hikâyeden çok daha fazlası" yapacak kesinliğin gücünü katar. Ani olay da uzun

4. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris: Le Seuil, 1983; Türkçesi: *Zaman ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat, İstanbul: YKY, 1. cilt 2007, 2. cilt 2009. Elbette, bu ilgisizlik ihmalden değil, yazarın fenomenolojik perspektifinden kaynaklanıyor.

5. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, s. 231-50; Türkçesi: *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul: YKY, 1995.

süreli olgu gibi şimdiki zamanla söylenir; sonraki bir eylemin önceki bir eylemle ilişkisi ikincinin gelecek zamanıyla ifade edilir.

Anlatının bu şekilde yeniden düzenlenmesi, Benveniste'in dilbilgisi kitaplarında geçen "şimdiki zamanın tarihsel anlamda kullanımı" ile bir gördüğü bir "üslup sanatına" indirgenemez. Burada retorik bir oyun değil, bilgi poetikası –tarihe dair cümleler için, anlatının nesnelliği ve söylemin kesinliği bileşiminin ürünü olan yeni bir hakikat düzeninin icadı– söz konusudur. Artık söz konusu olan söylemsel bir açıklama gergefine anlatılmış olaylar yerleştirmek değildir. Anlatının şimdiki zamana sokulması ona söyleminkiyle benzeşen o önermede bulunma gücünü yeniden kazandırır. Olay ve açıklaması, yasa ve örneklemesi aynı şimdiki zaman sistemiyle verilir. *Maddi Uygarlık ve Kapitalizm* kitabından alınan ve uzun süreler içinde salgınların düzenli yayılmasını özgül bir örnekle ortaya koyan şu parça, bunu gayet iyi örnekler: "İstisnası olmayan bir başka kural: Salgınlar bir insan kitlesinden bir diğerine *sıçrar*. Toskanya grandükü, Alonso Montecucchi'yi İngiltere'ye gönderir. Alonso Montecucchi, İngiliz vebasının *bulaşmış olduğu* Calais'den değil, Boulogne'dan İngiltere'ye *geçecektir*."[6] Kuralın zamanı, olayın zamanıyla özdeştir. Buna eşlik eden bir özdeşlik daha vardır; düzanlam ve mecazın özdeşliği: Geçen elçi ile sıçrayan salgın aynı varoluş kipindedir. Yeni tarihin amacı, şeylerin sözcüklere göre birincilliğini güvence altına almak ve bütün zaman kullanımlarını kuşatmaktır. Ama bu, şeylerin ağırlığını ve bütün zaman kiplerinin özgüllüğünü ayrıştırma işi, ancak ayrıştırılamazlık gibi bir poetika ilkesi temelinde işlev görebilir. Salgınların yayılmasına dair hakikat söylemi ve kralla tarihçinin karşılaşmasına ilişkin kurgusal anlatı aynı sentaksa ve aynı ontolojiye dayanır. Benzer şekilde, düzanlam ile mecaz da ayrıştırılamaz ve elçinin yolculuğunun geçmişteki gelecek zamanı, tarihçiyi huzuruna kabul eden kralın şimdiki zamanıyla bakışımlıdır.

6. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris: Armand Colin, 1967, c. 1, s. 60; Türkçesi: *Maddi Uygarlık*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2004.

Kralın ölümüyle ilgili anlatının tuhaflıkları bu dilsel düzenlemenin terimleriyle açıklanabilir sanki. Kralın ölümü çift-yönlü bir işlemi temsil ediyor. Bir yandan eski tarihin hasleti anlatı sisteminin, kendisini bir bilim haline getirecek söylem sistemi tarafından massedilmesine, bir yandan da –tam tersine– yeni bilimin tarih niteliğini koruması için kaçınılmaz olan söylem kategorilerinin anlatılaştırılmasına işaret ediyor. Saray vakanüvisliğinin öldüğü yerde yeni tarihin yazılmasını mümkün kılan şey, söylem kategorileriyle anlatı kategorileri arasındaki bu alışveriştir. Alegori-anlatı, ayrışmazlığın anlatısı, işte bu alışverişi işletir. Ve anlatıda mevcut olan tarihçi ile ölü kral arasındaki tuhaf yüz yüze görüşme de zaman kipleri sistemindeki devrimin eşdeğerlisi olan zamir sistemindeki devrimi temsil eder. Tarihçilerin oluşturduğu bilginler topluluğu kralın haşmetinden devraldığı bir *biz*'in etrafında, anlatının mesafeli *o*'sunu ve mevcudiyetiyle söylemi ayakta tutan *ben*'in özelliklerini değiş tokuş eder.

Ama kral tabii ki bir zamir işlevinden ibaret değildir, anlatının geçmiş zamanına ait üçüncü şahıs olmanın ötesine geçer. Kral aynı zamanda birinci şahısta konuşmak üzere temellendirilmiş olandır ve kral haşmetleri biz diye konuştuğunda sözünün kendine özgü yanını, kendisini aşan bir meşruluk mercii olarak tanımlar. Bilhassa, bir konuşanlar topluluğunu, söz için ve adlandırmaların kullanımı için meşruluk kurallarını düzenleyen bir özel isim ve bir imzadır. Kralın, onun sözünün ve yazısının belirişi, anlatı-bilginin poetikasının politikayla birleştiği, bilimin meşrulaştırılmasının politik meşruluk figürleriyle buluştuğu noktadır.

Görünürde bu birleşme sorunsuzdur: II. Felipe'nin ölümünün sözde anlatısı, hükümdarların tarihin nesneleri, elçilerinin ise tarihsel bilginin kaynakları olmaktan çıkmasına işaret eder. Onların tahtına kralın zihninde bulunmayan ve dükün elçisinin kaçındığı şeyler çıkarılır: İnsanların tarihini kuran, buna karşılık insanların da onun tarihini kurduğu mavi deniz, sıçrayıp üzerlerine çöken salgın tarafından çiğnenen kitleler ve kolektif olayların büyük düzenlilikleri. Tarihin bu yeni nesnelerinin bilgisi, mekân, dolaşım, nüfus ve kolektif olgulara dair bilimlerin sağladığı verilerin kesiştiği alanda

–coğrafya, ekonomi, demografi ve istatistiğin kavşak noktasında– tarih tarafından geliştirilir. Bu bilimsel zemin kayması, artık kralların değil kitlelerin temposuna uyan bir politikanın karşılığıdır.

Ancak son derece basit bir biçimde kralların meşruluk kaybının bilimci tarihin yeni meşruluğuna yol açmasına direnen bir şey var sanki tabloda – eski ile yeninin ilişkisinde ve kral, elçiler, tarihçiler, kitleler dörtgeninde gizli simetrisizliğe benzer bir şey: "Uygun" nesnenin özel statüsü, kralın zihninde yokluğuyla verili olan güneşli mavi deniz; elçinin çevresinde döndüğü bilimsel yasayı bedelini ödeyerek doğrulayan kitleler; tarihçiyle birlikte huzura kabul edilen ve raporlarıyla gülünçlüklerini belli eden elçilerin inadı; kendini tabloya dahil ederken, kralın çalışma odasında oyalanırken, kralın üzerine notlar düştüğü evraklarda hem gözler önünde, hem de saklı olan bir sır varmış gibi kâğıtlara bir Edgar Allan Poe detektifi gibi göz gezdirirken tarihçinin kendine özgü rahatlığı. Bu evrakların saray hayatının görünümlerine ve sırlarına dair elçi raporları olduğunu varsaydık. Ama alegorik bir anlatının değil de metodolojik bir sunumun söz konusu olduğu bir yerde, kitabın *önsözünde*, yazar olaylar tarihinin tuzaklarını şaşırtıcı bir keskinlikle teşrih etmiş ve krala hiç olmayacak okumalar atfetmişti:

> O dönemin insanları tarafından, bizimki gibi kısa olan hayatlarının temposuyla yaşanmış, öyle hissedilmiş ve tasvir edilmiş, alevi hâlâ sönmemiş tarihten kendimizi koruyalım. Bu tarih onların öfkeleri, rüyaları ve hayalleri kadardır. 16. yüzyılda, asıl Rönesans'tan sonra, yazmaya, kendilerini anlatmaya ve başkalarından söz etmeye açgözlülükle saldıranların, yoksulların, mütevazı kökenlilerin Rönesansı çıkageldi. Ortaya çıkan sözümona pek değerli kâğıt yığını oldukça çarpıtıcıdır, kayıp zamanı utanmazca zaptedip o kayıp zamanda hakikatten uzak bir yer işgal eder. Kendini II. Felipe'nin yerine koyup onun evrakını okumaya koyulan tarihçi, bir boyutu eksik, acayip bir dünyaya taşınmıştır – elbette canlı tutkularla dolu bir dünyaya, bizimki de dahil, yaşayan her dünya gibi, kayığımızı fındık kabuğu gibi sallayan dalgaların ve dip akıntılarının tarihine hiç aldırış etmeyen, kör birdünyaya.[7]

7. Fernand Braudel, *La Méditerranée* ..., s. xiii-xiv.

Hem olaylar tarihinin yöntemine ilişkin söylemden, hem de kralın sonuna ilişkin anlatıdan itibaren tek bir kaydırma, iki şimdiki zamanı çakıştırır ve tarihçiyi kralın "yerine", kendi kendisinin metaforu olan bir konuma koyar. Tam bu noktada dört şahsiyet, kral, tarihçi, elçilerin yerini alan yoksullar ve burada tamamen metafor mertebesine geçirilen deniz yeniden karşılaşır. Olayın söylem-anlatısına eşlik eden bu yönteme dair anlatı-söylemin içinde, düzanlam–mecaz oyunu hem daha uyumlu, hem de daha bilmecemsi olan bir başka temel çift-anlamlılığın etrafında kurulur: "yoksulların Rönesansı". Bu, istenirse, özü itibarıyla kavranmış hakiki Rönesans ile karşıtlık içinde sahte Rönesans veya Rönesans'ın karikatürü olarak yorumlanabilir mecazen; ya da istenirse "mütevazı kökenlilerin" yaşadığı haliyle, o düşük ve geri kalmış konumlarından algıladıkları, ifade ettikleri ve yanlış anladıkları haliyle Rönesans olarak düşünülebilir düzanlamıyla. Ama bir geleceğin bir anda öne sürdüğü ve sonra sahneden hızla kaybolan bu mütevazı kökenliler tam olarak kimin nesidir? 16. yüzyılda öfkelerini ve tutkularını yazacak kadar kalabalık mıydılar? Hükümdarlar tarafından yazdıkları fark edilecek, masalarında bir yığın oluşturacak kadar yaygınlaşmış mıydılar? Tarihçinin ilk iş olarak krallık arşivinden ve tarihyazımından temizleyeceği yorumların ana gövdesini oluşturacak ölçüde istilacı bir kâğıt yığını mı vardı yani? Bu her yere giren kâğıt yığını hakkında "yersizliğinden" başka bir şey öğrenemeyiz. Tarihçinin –her türlü belirli göndermenin dışında– burada bize önerdiği, çift-anlamlılıktaki düzanlam ile mecazi anlamı birleştiren bir masaldır: Yoksulların hiçbir belirli toplumsal kategoriyi temsil etmediği, bunun yerine doğru-olmayanla temel bir ilişkiyi temsil ettiği Platon'un *muthos*'u gibi bir şey. Yoksullar olaylar düzeyinde, körlemecesine konuşanlardır, çünkü onlar için konuşuyor olmak bile bir olaydır. Onlar yazmaya, kendilerini anlatmaya ve başkalarından söz etmeye "açgözlülükle" saldıranlardır. Açgözlülükle saldırma, yapmaları yersiz olan şeyleri yapanlarda görülen bir kusurdur. Yoksullar yanlış konuşur, çünkü konuşmaları yersizdir. Tarih biliminin alegorisinde yoksullar, "uygun" bilgi nesnesi olan kitlelerin ters yüzünü temsil eder. Kitleler yerlerinin dışına çıkmalarıyla birlikte, nesneleştiril-

melerinin büyük düzenliliklerini terk edip konuşan, kendilerini ve başkalarını anlatan öznelere bölünüp dağılmalarıyla birlikte bozulurlar. Yoksullar, tarihin öznesi ya da tarihçisi taklidi yapan tarih nesneleridir; çözülmüş, konuşan varlıklara ayrışmış kitlelerdir. Kral sözünün meşruluğunu kaybedişinin, bu kaybın bıraktığı boşluğun üzerine tarih biliminin meşruluğunu temellendirir görünen Kopernik devriminin kalbine, "yoksulların Rönesansı" başka bir boşluk sokar: Tarihi sıradan insanın sözünün yörüngesine sokan "kendi" devrim taklidinin boşluğunu. Bu kâğıt yığını devrimi, hem kralın yerini, hem de tarihçinin atölyesini istila ederken, ikisi arasında negatif bir dayanışmayı da tanımlar.

Yeni tarihin alegorisinin resmettiği, yoksulların kâğıt yığını, ölü kralın yeri ve tarih yöntemini bekleyen tehlikeler arasındaki bu bilmecemsi ilişki nasıl anlaşılmalı? Belki de bunun için görünürde dolambaçlı bir yola sapmak, II. Felipe'nin huzurlu ölümünden yarım yüzyıl kadar sonra bir filozofun –İngiltere Kralı I. Charles'ın acı bir şekilde öldürülüşünü çerçeveleyen iki kitapla– kavramlaştırdığı bir başka kral ölümüyle ilgilenmek gerekir. Modernliğin bu ilk büyük kral katli, modernliğin politik meşruluğunu temellendiren kral öldürme olaylarının ilkidir. Burada Thomas Hobbes'un *De Cive* ve *Leviathan* kitaplarını, özellikle de bu kitapların isyanın nedenlerine ayrılmış bölümleri var aklımda. Bu bölümlerde dikkatimizi çeken şey, Hobbes'un –siyasi organın dengesizlik ve hastalıkları olarak kavranan– isyan düşüncesinin geleneksel çerçevesi içine bir model ve bir dramaturji, isyan düşüncesinin barındırdığı siyasete ve bilime yönelik tuzaklar arasındaki ilişkiyi düşünmek için bir model ve bir dramaturji yerleştirmesidir.

Bu yeni dramaturjiyi iki temel çizgi tanımlar ve Platon ile Aristoteles'ten miras kalan geleneğin karşısına koyar. Artık rejimlerin sınıflandırılması ve birini diğerine dönüştüren sebepler söz konusu değildir. Söz konusu olan, siyasi organın yaşaması ya da ölmesidir. Mesele rejimlerin korunmasına özgü yasalar ve yok olmalarına yol açan sebepler olmaktan çıkmıştır. Mesele artık hangisi olursa olsun, siyasi organın korunmasını sağlayan ve aynı şekilde çözülmesine yol açan yasalardır. Öte yandan bu köklü sonuçları üreten, görünür-

de çok daha hafif sebeplerdir. İkinci ayırt edici çizgi de budur. Antik düşünce, çok çeşitli isyan sebeplerini iki ana unsura indirgiyordu: Sınıf çatışmaları ve güç dağılımındaki dengesizlikler. Ama modern siyasi organın çöküşüne yol açan sebepler bunlardan çok daha hafiftir: Öncelikle görüşler, yanlış kullanılmış sözcükler, yersiz cümleler. Siyasi organ kâh orada, kâh burada, herhangi bir yerde dolaşan sözcükler ve cümlelerin tehdidi altındadır. Mesela "İnsan otoritenin değil, vicdanının sesini dinlemelidir" ya da "Tiranları yok etmek doğrudur" gibi bir kasıtla söylenen ve dinlemeye hazır kulaklar bulmakta hiç zorlanmayan sözlerin. Siyasetin hastalığı öncelikle sözcüklerin hastalığıdır. Fazla gelen, silahlandırdığı katillere tamı tamına hedef göstermekten başka hiçbir şeye yaramayan sözcükler vardır.

Tiran veya *despot* gibi bir sözcüğü ele alalım mesela. Böyle bir isim aslında hiçbir sınıfı, hiçbir özelliği adlandırmaz. Şu iki durumdan biri geçerlidir çünkü: Katledilmesi istenen sözde despot ya meşru bir hükümdar, ya da bir gaspçıdır. Siyasi sözleşme elbette meşru hükümdara itaat etmeyi emreder. Ama hükümdarlığı gaspedene karşı da başkaldırı *hakkı* yoktur. Çünkü o tebaasının meşru olarak cezalandırabileceği kötü bir hükümdar değil, hiçbir siyasi sözleşmeyle bağlı olunmayan alelade bir düşmandır. Onunla siyasi organın üyeleri arasında bir meşruluk çatışması değil, bir savaş hali vardır. *Despot* veya *tiran*, her iki durumda da gönderileni olmayan bir sözcük, kendisi de bir gaspın ürünü olan gayrimeşru bir isimdir.

Hobbes'a göre siyaseti hasta eden şey, bu gönderileni olmayan isimler, var olmaları yersiz olan, yine de iki gerekçeyle, iki zihniyetin suçortaklığı sayesinde vücut bulan bu cümlelerdir. Bu iki zihniyetin ilki, sözü cisimlendiren adamların, dinlerinin yayılmacılığına ters düşen egemenleri despot veya tiran olarak yaftalama fırsatını kaçırmayan o vaizlerin, sıradan insanları saflarına katmak için inançlarının kara kaplı kitabında uygun mazeret ve kehanetleri buluveren o "saralıların" zihniyetidir. İkincisi ise despot figürüne hayat verip tutarlılık kazandıran yazıların zihniyetidir: Eskilerin ve onların taklitçilerinin yazdığı, kıssalar ve despotlarla, tiranlığa ve yol açtığı felaketlere dair teorilerle, tiranın katlini yücelten hikâye

ve şiirlerle dolu metinlerdeki zihniyet. Siyasi organın ikinci büyük hastalığı kendini böyle ayakta tutar: Hükümdarlık organını sözcükler ve cümlelerle tahrip etmek için dinsel *saranın* yanı sıra boy gösteren, antik çağlardan esinlenen edebi bir *kuduz hastalığı* olarak.[8]

Hobbes böylece yoksulların "kâğıt yığınını" veya "Rönesansını" radikal bir teorik ve dramatik statüye çıkararak kavramlaştırır. Bu Rönesans, hükümdarın çalışma odasını istila etmekle kalmayan, aynı zamanda onun vücuduna –halkın hakiki gövdesine– vücutsuz sözcüklerden yapılmış bir hayalet –öldürülecek bir varlığın hayaleti– yükleyen ve böylece *sıradan kimselerin* dağınık kalabalığına siyasi organın niteliklerini veren o parazit sesler ve yazılardan oluşur.

Kralın vücuduna boş bir ad (*despot*) takan ve bir kalabalığa ancak hükümdarın vücuduna uygun bir adı, halk adını veren sonuç olarak aynı illüzyondur. Böylece önüne geleni, mukaddes kitapların kehanetleriyle veya antikçağlardaki gibi söylevlerle, hatta bu ikisinin bir karışımıyla, taklitleriyle, taklitlerin taklitleriyle örülü bir halk söyleminin meşru yayıcı ve alıcıları konumuna sokan, sefih bir siyasi kurgu sahnesi kurulmuş olur. Hobbes'un doğuşunu gördüğü modern devrim şöyle tanımlanabilir: Kitabın çocuklarının devrimi, "yazmaya, kendilerini anlatmaya ve başkalarından söz etmeye açgözlülükle saldıran" yoksulların devrimi; erişebildikleri iki büyük yazı gövdesinin özellikleriyle, peygamberce bir sara ve taklitçi bir kudurganlık ile donanıp, konuşacak yerin ve hakikatin dışında kaldıkları halde konuşanların yaygınlaşması; krallığın meşruluğunu da, siyasi meşruluk ilkesini de çözen, parçalayan, bunun yerine bir başka meşruluğu, antik tarihin ve mukaddes kitapların satırları arasından çıkıp gelmiş bir halkın muhayyel meşruluğunu fiilen ortaya koyan bir sözler ve sözcüler kalabalığının kâğıt yığını devrimi. II. Felipe ve Hobbes'un çağında mutlakiyet düşmanlarının, Tanrı'nın askerlerinin, antikçağ tutkunlarının ürettiği kâğıt yığını bu nitelikte-

8. Hobbes, *Léviathan*, Paris: Sirey, 1971, s. 348-52; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2005, ve *Le Citoyen*, Paris: Garnier-Flammarion, 1982, s. 214-27; Türkçesi: *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge, 2007.

dir. Onun aracılığıyla "meşru" sözün kaynakları da, şu veya bu yerde, şu veya bu özelliklerde despotizmin ya da özgürlüğün belirmesini sağlayan adlandırma değişikliklerine, mecazların ve akıl yürütmelerin inşasına izin veren imkânlar dağarcığı da aynı zamanda çoğalır. Bu kâğıt yığınının etkisi sadece kral celladının baltasına giden yolu hazırlamak üzere insanların zihnine bir huzursuzluk düşürmek değildir. Daha derin etkisi, kralın ilk ölümü, hakiki vücudunun niteliklerine sahip çıkmak için krala muhayyel bir vücut veren bir kâğıttan/kâğıt üstünde ölümdür.

İkisinde de bir ölü kralın bulunması gibi zayıf bir gerekçe, bu felsefi-siyasi sahneyle tarihçinin bilimsel sahnesini ilişkilendirmeyi gerçekten gerektirir mi? Braudel elbette bütün bunları hiç dert edinmemişti. Ancak mesele onun neyi dert edindiği değil; demokrasi çağında bilimsel tarih anlatısını yazmanın koşulları; bilimsel, anlatısal ve siyasi üçlü yükümlülüğün dile getirilme koşullarıdır. Bu bakış açısından iki sahne arasındaki ilişki, yaklaşık bir analojinin değil, oldukça belirli bir teorik düğümün ifadesidir. İngiliz devriminin ve Hobbes'un siyaset felsefesinin açtığı siyasi ve teorik alanda kralın ölümü, ikisine de musallat olan ortak illetleriyle siyaseti ve bilimi birbirine bağlayan ikili bir olaydır. Hobbes ve başlattığı gelenek için teorik ve siyasi illet şudur: Hiçbir gerçekliğe benzemeyen ödünç alınmış adların, tamamen alakasız bir duruma uygulamak için bağlamlarından koparılan, aslında hiç ellememesi gereken insanlar tarafından kullanılan ve kötü kullanıldıkları için öldüren adların çoğalıp yaygınlaşması. İllet, bütün bu yüzer-gezer adlardan, hiçbir gerçek özelliği adlandırmayan ama tam da bu yüzden bulduğu her yere yerleşebilen eşsesli kelimelerin ve mecazların çoğalmasından kaynaklanır. Siyasetin kargaşası bir bilgi kargaşasıyla tamı tamına özdeştir. Modern devrimin yol açtığı hastalık, metafiziğin tetiklediğine benzer: Belirli hiçbir fikrin bağlanmadığı sözcüklerin hastalığı. Hobbes bilimin bakış açısı ile kralın konumu arasında böylece bir ittifak kurmuş olur. Bu teorik geleneğe krallık ampirizmi adını vermeyi öneriyorum. Burke'ün başını çekeceği, Fransız Devrimi'ne ve "metafizik" insan haklarına yönelik eleştirileri besleyen işte bu gelenek olacaktır. Ama siyasi polemikten bilimsel eleştiriye kaydıkça,

yine bu gelenek bütün bir toplumsal bilim geleneğini de –sözcükleri dediklerinin tutarlı olup olmadığını söyletmek için bıkıp usanmadan sorguya çeken, özellikle, kralların ve krallığın yargılanmasının aracı olan, demokrasi çağının devrimlerinin ve büyük eylemlerinin yapıldığı ve anlatıldığı zemini oluşturan sözcüklerin yanılsama yaratıcı eşsesliliğinin münasebetsizliğini ifşa eden toplumsal bilgi geleneğini de– besleyecektir. I. Charles'ın ölümü olayından beri bu gelenek, siyasi ve teorik iki yüzü olan bir kuşkunun ağırlığını, hem modern çağın siyaseti üzerinde, hem de dünyaya getirdiği tarih üzerinde hissettirir. Suçluluk karinelerinin demokratik mutabakat tarafından silinmiş göründüğü zamanlarda bile hakikat'sizliğe yönelik radikal kuşku varlığını sürdürür, hatta başlangıç sahnesinin hayaletlerini uyandırma özelliğine sahip olduğunu da ortaya koyar.

Yoksulların kâğıt yığınlarındaki söylem ile *Akdeniz* kitabını başlatan ve sonlandıran kralın ölümü anlatısı arasındaki simetrik gariplikler, işte bu teorik ve siyasi alanın kısıtlaması kapsamında yazılmıştır. Daha önce kralların etrafında dönen ne varsa hepsinin kitlelerin etrafında dönmesini sağlayan hoş Kopernik devrimi imgesini bozan bu kısıtlamadır. Kralların ve elçilerin sahneden çıkarılması ile kitlelerin hayatından titizlikle süzülmüş, sağlam verilere bağlı bir bilimsel tarihin öne çıkmasının eşzamanlılığını basit bir tesadüfe bağlamaya izin vermeyen yine bu kısıtlamadır. Olaylar tarihinden yapılar tarihine geçmek için kitleleri hakikat'sizlikten ayrıştırmak gerekir. Kralın vakanüvisliğinden bilimci tarihe geçmek, kralın masasında iki kâğıt yığınıyla karşılaşmak demektir. Bir kere, elçilerin raporları, kralın hizmetindekilerin işe yaramaz kâğıt yığını vardır. Bir de tarihin yitik zamanını istila eden, "yoksulların", hakikatin dışında kaldıkları halde konuşanların kâğıt yığını vardır. Hobbes ve kralların aydınlanmış taraftarları bu ikinci kâğıt yığınında ölüm ordusunu görüyordu. Modern toplumsal bilginin berrak bakışlı kurncularıyla birlikte Braudel ise aynı yerde hayatın "körleşmesini" teşhis ettiler. Bu iki yargı arasında hiçbir çelişki bulunmaz. Tersine, modern toplumsal bilginin Durkheim tarafından kuvvetle vurgulanan kurncu aksiyomlarından biridir bu: Hayatı hasta eden hayatın fazlalığıdır; körlükle malul, malul oluşuna kör. Ölümü kışkırtan ha-

yatın fazlalığıdır. Ve toplum içinde yaşayan konuşan-varlıklarda hayatın fazlalığı, öncelikle sözün fazlalığıdır. Kelimelerin ve cümlelerin bu fazlalığı, toplumsal gövdeyi ayakta tutan ve aynı zamanda onu bilim konusu yapan büyük dengelere ve büyük düzenlemelere karşı kitleler çağının insanlarını kör eder. Kralları öldüren söz fazlalığı, demokrasi çağının insanlarını da, toplumlarını hayatta tutan yasaların bilgisinden yoksun bırakır.

Bu ikili tehdidin sosyolojik bir bilgi politikası projesini nasıl belirlediğini biliyoruz. Tarih bilgisinin poetikasınm kısıtlamalarını nasıl oluşturduğunu da görüyoruz. Yeni tarih kralların ölümünden yeni nesnesini öyle kolay kolay edinemez. Bütün meşru sosyal bilimler gibi o da kralların meşruluğunu öldüren ve bilginin meşruluğunu tehdit eden konuşan-varlıkların o hayat fazlalığını düzenlemek zorundadır. Ama bu zorunluluk onun için diğer bütün sosyal bilimlerden daha canalıcı önemdedir. Adı bile konuşan–varlıkların hastalığıyla suçortaklığı yapan, nesnesiyle, yeni amacıyla kralların ölümüne ve meşru sözün risklerine sıkı sıkıya bağlı olan tarih için, başlangıçtaki sahneyi yeniden yazmak, krallara başka bir yazılı ölüm ve meşru bilimsel bir selef vermek kaçınılmaz bir yükümlülüktür. II. Felipe'nin ölümü anlatısında toplanan tarih yazısına özgü söz sanatları –düzanlam ile mecazın birbirinden ayrılamaması, şimdiki zamanın zamansal krallığı, söylemin ve anlatının güçleri arasındaki mübadele– bu yüzden belirli bir anlam kazanır. Her türlü "üslup süslemesinin" çok ötesinde, bu söz sanatları teorik ve siyasi bir felaket olarak kralın ölümüne dair krallık ampirizmine uygun bir analizin ortaya çıkardığı meydan okumayı cevaplamaya yöneliktir. Kitleler çağına özgü bilgileri hakikat'sizlikle damgalayan kökendeki yarayı silerler. Bilimsel anlatıyla türdeş olarak kurdukları alegorinin, kralın kâğıt yığınındaki ölümü karşısında kral ölümüne ilişkin yeni bir paradigma bulunur: Kitleler çağının tarihi için bir hakikat yeri tanımlamaya uygun bir paradigma. Tarih bilgisinin poetikası, bilgi politikasına ilişkin bir soruya verilen cevaptır. Bu soru safça bir açıksözlülükle veya vahşi bir kabalıkla şöyle sorulabilir: Krallara iyi bir ölüm, bilimsel bir ölüm nasıl bahşedilir?

Söz Fazlalığı

ÖLÜ YA DA DİLSİZ kral sahnesi, tarihçinin söyleminin durumu açısından yine canalıcı öneme sahip bir başka sahnenin belirmesine yol açar: Aşırı konuşan, yanlış konuşan, uygun yerin ve hakikatin dışında kaldığı halde konuşan kanlı canlı birinin yer aldığı bir sahne. Bu körü körüne ve kör edici söz, tarihçinin sözünün ciddiyetine meydan okur. Söylediği şeyin sahihliğine güvence verecek nitelikten yoksun bir öznenin sözünün oluşturduğu bu olayı/olay-olmayanı nasıl ele aldığına bağlı olarak tarihçinin sözü, ya vakayiname ya da tarih, ya edebiyat ya da bilim olacaktır.

Önceki gibi bu sahne için de tarihçinin önündeki seçeneklerin çerçevesi açıkça çizilmiştir: Bilimsel olarak anlamsız bir kâğıt yığınından hiç söz etmeyebilir. İkinci olarak, neden hesaba katmadığını açıklamak için bu kâğıt yığınından söz edebilir. Bir de bu kâğıt yığınının söylediklerini anlatı olarak kurabilir.

Seçeneklerin çerçevesi önceki kadar açık seçik. Ancak verilecek yanıt öncekinden daha karmaşık olacak. Yersiz sözü ele almanın iki yolunu, biri vakayinamelerden ve edebiyattan, diğeri modern bilimsel tarihyazımından alınma iki biçimini karşılaştırarak bu karmaşıklığın ölçüsünü alacağız. Bunun için, tarihçilikteki konuşma biçimlerini karşılaştırmak üzere, zaman, amaç ve yazım açısından aralarında sonsuz bir mesafe bulunan, ama ikisi de söz fazlalığının aldatıcılığı olayıyla uğraşan iki esere bakalım: Tacitus'un eseri *Annales* (Yıllıklar) ve Alfred Cobban'ın kitabı *The Social Interpretation of the French Revolution* (Fransız Devriminin Toplumsal Yorumu).

Annales'in ilk kitabının on altıncı bölümünde Tacitus bize bir fesat olayını anlatır: Augustus'un ölümünün ertesi günü, Percennius

adlı karanlık bir kışkırtıcının yol açtığı Pannonia lejyonlarının isyanı. Bu parça dikkatimizi çekmekteyse, nedeni elbette daha önce meseleye gayet vâkıf bir yoruma konu olmuş bulunması, Erich Auerbach'ın *Mimesis*'in ikinci bölümünde, Tacitus'un halkçı bir sözü ve bir halk hareketini nasıl sunduğunu yorumlamış ve bunu Markos İncili'nde, Petrus'un İsa'yı inkâr edişi anlatısındaki sunumla karşılaştırmış olmasıdır.

Tacitus'un anlatısındaki Auerbach tarafından altı özenle çizilen tuhaflık şudur: Tacitus, lejyoner Percennius'un fikirlerini somut ayrıntılarıyla ve ikna edici gücüyle, ince ince yeniden kurar. Ama inandırıcı sözünü Percennius'a söyletmeden önce bu sözü boş ve hükümsüz ilan eder. Percennius'un sözünün yersizliğini titiz bir gayretle sergiler ve bu yersizliğin yerini de kesin olarak belirleyip bir çerçeveye yerleştirir: Askeri talimlerin bir süreliğine kesintiye uğradığı, tatil edildiği bir aralık. Augustus yeni ölmüştür. Tiberius henüz tahta çıkmamıştır. Nesnel bir boşluk vardır ve bu boşluğa ordugâhta generalin kararı son noktayı koyar: Hangisi bilinmez, ama matem veya sevinç gösterisi olarak general alışılmış talimleri keser. Buradan hareketle gerçek bir sebebi, derin bir gerekçesi olmayan, bir boşluğun saf ürünü olan bir şey meydana gelecektir. Bilindiği gibi boş oturmak bütün kötülüklerin anasıdır ve bu yüzden yapacak hiçbir işi olmayan lejyonlar arasında "başıbozukluk, anlaşmazlık, kötü öğütlere koşa koşa kulak verme hevesi, ayrıca keyfe ve tembelliğe aşırı bir düşkünlük, disiplin ve çalışmadan uzaklaşma" baş gösterir.[1] Bu mecburi tatili dolduran, bir tatil eğlenceleri uzmanı, bir tiyatrocu, "daha önce tiyatrolarda şakşakçılık yapan bir grubun şefiyken sonradan asker olan, sivri dilli ve komedyenlerin çevirdiği dolaplardan entrikacılığı iyi öğrenmiş, Percennius diye biri" olacaktır.

Tacitus böylece isyanın sebeplerini sergilemeye başlamadan önce aramaya değer sebepler olmadığını belirtmiş olur. Tek başına talimlerin tatil edilmiş olması, yersizliği yerli yerine koymuş, söz al-

1. Tacitus, *Annales*, I, XVI, çev. L. Wuilleumier, Paris: Les Belles Lettres, s. 20. Auerbach'ın yorumu, Erich Auerbach, *Mimesis*, Paris: Gallimard, 1968, s. 45 ve izleyen sayfalardadır.

maması gerekene sözü vermiştir. Bu olay tek başına, askeri disiplinin sessizliği yerine onun tam zıddını, şehir tiyatrokrasisinin kuru gürültüsünü koymuştur.

Percennius'un konuşmaması gerekir. Tacitus yine de onu konuşturur. Üstelik sözü düzgün, kusursuz ve ikna edicidir. Önce asker hayatının zorluklarının bir resmini çizer; bedenlerine ve ruhlarına biçilen fiyat olan "on as" tutarında gündeliğin perişanlığından, üstelik bu ücretle silahlarını, giysilerini, çadırlarını satın almak, bir de bunların üstüne angaryalarından ve zalimliklerinden korunmak için yüzbaşılara rüşvet vermek zorunda kalmalarından söz eder. Emekli askerlere bol keseden bataklığın balçığında veya çıplak dağ yamaçlarında topraklar dağıtılarak yapılan emeklilik sahtekârlığını hatırlatır. Mağduriyetlerini böylece gözler önüne serdikten sonra, ücret ve çalışma süresine ilişkin net taleplerle sözü bağlar: "Bir dinar gündelik, on altıncı yılın sonunda emeklilik; bu süreden sonra hiçbir askeri yükümlülük yok ve ikramiye nakit olarak, ordugâhtan ayrılmadan önce."

Yani anlatı radikal bir yarılmaya göre düzenlenmiş görünüyor. İsyan iki kere açıklanır: Sebepsizliğiyle ve kendi kendine atfettiği sebeplerle. Ve yalnızca ilkinin bir açıklayıcı değeri vardır. Percennius'un ilan ettiği sebepler yanıltıcı olduğu için değil. Tarihçi bunları yorumlamaz, çürütmeye kalkmaz. Bunların ne doğru, ne de yanlış olduğu söylenir. Daha temel bir sorun vardır ortada: Hakikatle uzaktan yakından ilişikleri yoktur. Gayrimeşru oluşları içeriklerinden değil, Percennius'un meşru bir konuşma konumuna sahip olmayışından kaynaklanır. Onun rütbesinde bir adamın işi düşünmek ve düşüncesini ifade etmek değildir. Sözü ancak satir, komedi gibi "aşağı" türlerde dillendirilir. Esasa dair bir çelişkinin onun ağzından ifade edilmesi, onun bir toplumun derinliklerinde işleyen tarihsel bir hareketin semptomatik temsilcisi olarak görülmesi söz konusu olamaz. Halktan bir adamın sözü tanımı gereği derinlikten yoksundur. Percennius'un sebeplerini açıklamak, onları çürütmeye kalkışmaktan daha yerinde değildir. Yerinde olan yalnızca, dile getiren özneye uygunlukları ve kendilerine özgü iç tutarlılıkları içinde, onları yeniden söylemektir.

Ama Percennius'un sebeplerini yeniden söylemek asla onları bire bir tekrarlamak değildir. Percennius'un tam olarak ne söylemiş olduğunu zaten kim bilebilir ki? Tacitus'un bu konuda hiçbir bilgisi yoktur kuşkusuz. Bunun hiç önemi de yoktur ayrıca. Bu söylemi yeniden kurmak bir belgecilik değil, yaratıcılık işidir. Söz konusu olan, böyle bir durumda, bu tip bir kişiliğin neler diyebileceğini bilmektir. Bunun için de, Homeros'un yüzlerce defa taklit edilmiş olan Thersites kişiliğinden bu yana, birçok uygun model bulabiliriz. Bu arada mağduriyetler ve talepler akıl yürütme açısından öyle mükemmel, ifade açısından öyle iyi işlenmiştir ki, buna benzer bir şeyin Percennius gibi birinin yetenekleri dahilinde olabileceğine kimse inanamaz. Konuşan, Percennius değil, Galgacus veya Agricola'ya olduğu gibi ona da dilini ödünç veren Tacitus'tur. Söylenen, uygunluk ve gerçeğe benzeme ilkelerine göre düzenlenmiş, örneklere bakılarak ve daha sonra okullarda ve başka taklitçiler için örnek oluştursun diye hazırlanmış retorik parçalarıdır. Tek tuhaflık burada taklit edilen kişinin rütbesidir. Ama zaten anlatıyı renklendirme ya da ahlaki örnek verme gibi niyetlere bağlı olarak, farklı saygınlık düzeylerindeki kişiliklerin hak ettikleri yere yollanmadan önce edebi saygınlık düzeyine yükseltilmesi, taklitlere ilişkin retorik geleneğin bir gereğidir.

Auerbach'a göre anlatıdaki bu yarılma iki yönlü bir soygundur. Tacitus, Percennius'u kendi sebeplerinden ve kendi sesinden, genel bir tarihe aidiyetinden ve kendi sözünden mahrum bırakır. Bu retorik hiçleştirmenin karşısına Auerbach, Markos İncili'nde, Petrus'un İsa'yı inkâr edişi sahnesindeki gerçekçiliği yerleştirir: Halktan kişilerin varlığı, hizmetçi kadın kişiliği, Petrus'un Celile ağzıyla konuşmasından söz edilmesi – hepsi, sözün vücut bulması sırrının taşıyıcısı olan halktan bir insanın temel özelliğini, yücelik ve zaaf karışımını sahnelemeye yarar. Edebi türleri birbirine karıştırmak –ki Tacitus için yasaktır bu– vahiy kâtibi Markos'a, antik edebiyatın tasvir edemeyeceği, bu edebiyatın dışına düşen, üslup sınıflandırmalarına ve varsayılan önkoşullara uymayan bir şeyi –halkın derinliklerinde manevi bir hareketin doğuşunu– canlandırma imkânı verir. Auerbach, kendi usulünce, ötekinin temsili sorunu etrafında, bir bilgi po-

litikası ile bir anlatı poetikası arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya çıkarır. O rütbede birinin sözünü ciddiye almayı beceremediği, soylu ve aşağı edebiyat türleri gibi kategorilerle düşündüğü için Tacitus, edebi gerçekçiliğin olanaklılık koşullarına erişemez. İncil anlatısıysa, tersine bunun önünü açar. Auerbach açıklamasını özellikle, canlandırılan kişilerin saygınlıklarına göre edebi türlerin ayrıştırılmasını öngören poetika kategorileri cephesine dayandırır. Platon'un *lexis* adını verdiği öbür cepheyi, şiirin dile getiriliş tarzlarını, öznesi ile bu öznenin temsil ettiği arasındaki ilişkinin biçimlerini, anlatıcının bir hikâye anlattığı *diegesis* denen nesneleştirmeden, şairin yarattığı kişiliklerin arkasına gizlendiği *mimesis* yalanına uzanan bu çeşitli tarzları geri planda bırakır. İmdi, antik poetikanın bu kategorilerinin önemi, söylem ve anlatı gibi modern dilbilim kategorileriyle kesiştiklerinde, hem bu anlatı üzerine, hem de genel olarak tarih anlatısı üzerine başka türden bir sorgulama yapmaya izin vermelerindedir. Söylem ve anlatı arasındaki hangi ilişkiler genel olarak tarihi ve şu veya bu tarih biçimini mümkün kılar? Gayrimeşru söz fazlalığının yazıya geçirilmesi bu ilişkiler sistemiyle nasıl bağdaşır? Anlatıcıyı konuşturduğu kişilerle ilişki içine sokan şahıslar sistemiyle, yazısındaki zaman kipleriyle, söyleme veya anlatıya, ya da bunların bileşim veya ayrışmasının bir biçimine bağlı olan olumlama, nesneleştirme, mesafe ve şüphe belirtme hamleleriyle kendisini nasıl uyumlulaştırır?

Bu bakış açısından, Tacitus'un söyleminde bizim için ilginç olan, Auerbach tarafından da altı çizilen dışlama hamlesi değil, tam tersine içerme yeteneğidir: Yersiz olduğunu ilan ettiği şeye bizzat kendisinin verdiği yerdir. Tacitus için Percennius, sözü geçerli olan, Tacitus'a benzeyenlerin muhatap olacağı kimselerden değildir. Yine de onu diğerleriyle aynı biçimde konuşturur. Anlatı ile söylem arasındaki dengeyi kurmasını, tarafsızlık ve şüphe yeteneklerini bir arada tutmasını sağlayan o özgül biçimle, "dolaylı üslup"la sözü verir ona. Percennius, konuşmadan konuşur. Kullandığı fiiller mastar halinde, yani bilgi değerini ifade eden, ama bu bilginin değerine karar vermeyen, bilgiyi geçmiş–gelecek, nesnel–öznel ölçeklerinde bir yere yerleştirmeyen bu sıfır derecesindedir. Dolaylı üslup, an-

lamla hakikati neredeyse birbirinden koparark, meşru olan ve olmayan konuşmacılar arasındaki karşıtlığı fiilen ortadan kaldırır. Bütün konuşanlar aynı ölçüde muteber ve şüpheli olur. Söylem-anlatımın bu şekilde kurulmuş olan homojenliği, sahneye koyduğu öznelerin heterojenliğiyle ve –söylediklerine toplumsal konumlarıyla güvence vermeleri gereken– konuşmacıların nitelik olarak eşitsizliğiyle çelişki oluşturur. Radikal öteki olmasına rağmen, meşru sözden dışlanmış olmasına rağmen Percennius'un söylemi, Romalı komutan Agricola'nın veya Caledonia komutanı Galgacus'un söylemiyle eşit konumda, anlam ve hakikat arasındaki ilişkilerin özgül bir biçimde askıya alınması sonucu dahil edilir metne. Konuşanlar arasındaki eşitlik, Tacitus'un yazdığı tarihi –ta dokusuna varana dek– tanımlayan bir başka eşitliği yansıtır. Yansıttığı, tarihin *dedikleri* ile, tarihin anlattığı kişilerin *dedikleri* arasındaki türdeşliktir. Tarih yazmak bir dizi söylem durumu arasında eşdeğerlilik kurmaktır. Pericles'in ya da Agricola'nın yaptıklarını anlatmak, Pericles'in ya da Agricola'nın nutuklarıyla aynı statüde bir söylem oluşturmaktır. Söylemlerini bizzat kendilerinin kurmuş olduklarını sanacağımız şekilde yeniden kurunca, tarihçi, eğitimli insanlar için eğlence, hükümdarlar ve devlet başkanları için siyaset dersleri, öğrenciler için retorik ve ahlak dersleri gibi bir dizi söylemsel işleve de malzeme oluşturmuş olur. Pericles'in Atinalılara söyledikleri, retorik hocasının okulda öğrencisine bellettikleri, hocasının örneklerine uygun olarak tarihçinin Pericles'in sözlerini kaleme alıp tekrarlaması – bunların hepsi aynı statüdedir ve homojen bir söylem evreni bünyesinde yer alır. Bu homojenlik Thukydides'in yaptığı, Tacitus'un Galgacus'a yaptırdığı gibi kimi zaman kelimelerin yalancılığını ifşa etmeye engel değildir. Ama ötekinin sözüne ilişkin şüphe de anlam ve hakikat arasındaki yarılmanın retorik biçimi üzerinde, söze verilen güvencenin askıya alınmasıyla kendi kendini düzenler. İkili bir temel, söylemi hakikatiyle yüzleştiren bir "üst-dil" yaratmaz. Şehir-devletlerin hatiplerini suçlayan Thukydides'in söylemi, bu hatiplerin birbirlerini suçlayan söylemleriyle aynı doğaya sahiptir. Percennius'un en baştan ehliyetsiz ilan edilmesi, başkalarınınkine eşit olan sözlerinin gücünü serbest bırakır. Ya da, bizzat Galgacus'un, Roma-

lıların barış diye aldatıcı bir ad taktıkları şeyi çöl diye adlandırarak yaptığı abartma da, aynı dil oyununa dahildir. Bu dil oyunu, Percennius'un şahsında "hiçbir dille oynamaya hakkı olmayanı" içerdiği gibi, bir yabancı olan Galgacus'u da içerir. Hak sahibi olmadığı dil, Percennius'u konuşturma görevini üstlenerek onu topluluğunun içine alır. Duçar olduğu ehliyetsizlik belasının kefareti, konuşan varlığın belirsiz güçleri sayesinde, dile olan güvenle ödenmiş olur. Galgacus Latince konuşmaz, Percennius ise meşhur olmuş hiçbir şey söylememiştir. Ama bir de, dilin ve izin verdiği dil oyunlarının toparlayıcı gücü, çizdiği çemberin dışında kalanları da topluluğuna dahil etmeye hep eğilimli olan söylemin gücü vardır.

Yani, ötekinin sözüne el koymak tersine dönebilir. Percennius'un sesini iptal ettiğinde, onun yerine kendi sözünü koyduğunda, Tacitus sadece Percennius'a tarihsel bir kimlik vermiş olmaz. Aynı zamanda gelecekteki rütbesiz askerler ve hatipler için bir yıkıcı belagat örneği yaratmış olur. Onlar artık sesi yitip gitmiş Percennius'un değil, gerekçelerini bütün Percennius'lardan daha iyi ifade eden Tacitus'un sözlerini yineleyeceklerdir. Tacitus'un Latincesi ölü bir dil olarak yeni bir hayata başladığında, ötekinin dili –yani sahip olan kişiye yeni bir kimlik kazandıran bir dil– haline geldiğinde ise, okullarda ve dini eğitim kurumlarındaki çok yetenekli öğrenciler kendi dillerinde ve dolaysız bir üslupla yeni nutuklara biçim verecekler, bu defa da kendi kendini yetiştiren başkaları bunları İncil'deki anlatı ve peygamberlerin lanetleriyle birlikte örnek alacaktır. Konuşması yersiz olan herkes, yıkıcılık için yeni bir yazı külliyatı oluşturmak üzere bu kelimeleri ve cümleleri, bu akıl yürütmeleri ve özlü sözleri sahiplenecektir. Kral öldürme *kudurganlığı* ve insan hakları *metafiziği* de modern devrimin, Kitabın çocuklarının yapacağı devrimin sahnesini yaratmak için, Hobbes'u ve Burke'ü umutsuzluğa sevk edecek kadar beslenecektir buradan.

Daha önce dediğimiz gibi, bu kısır bir umutsuzluk olmamıştır. Kendi kendisinden, bir modern toplumsal bilgi geleneği yaratmıştır. Bu geleneği, devrimci olay belasıyla özsel bir ilişki, bu siyasi belayı bağlamları dışında kullanılan kelimelerin belasıyla –talihsizliğiyle– özdeşleştiren bir ilişki içinde yaratmıştır. Eğer devrim –özellikle

Fransız Devrimi– toplum bilgisi için –özel olarak da sosyoloji ve tarih için– kurucu olay olmanın çift-yüzlü işlevini görmüşse, devrimin şiddetinin olayın yarattığı genel teorik skandalla özdeş olmasındandır. Olayın yarattığı skandal, yani söylemlerin alevlenmesi, zamanların birbirine karışması skandalı. Konuşan varlıklarda her olay, söyleme eyleminde özgül bir yer değiştirmeyle kendini gösteren bir söz fazlalığına bağlıdır – yani ötekinin sözüne (hükümdarlığın, eski metinlerin, kutsal sözlerin çeşitli formüllerine) "hakikatin dışına" çıkararak el koymaya. Bu el koyma, ötekinin sözlerinin anlamını değiştirir, antikçağın sesinin şimdiki zamanda çınlamasını, peygamberlerin ve edebiyatın dilinin gündelik hayatta yankılanmasını sağlar. Olay paradoksal yeniliğini tekrar söylenene, bağlam dışı söylenene, münasebetsizce söylenene bağlı olan şeylerden alır. İfadedeki uygunsuzluk aynı zamanda farklı zamanların uyumsuz olarak üst üste bindirilmesi demektir. Olay denen şeyin mükemmel örneği olan devrim, toplum bilgisinin sözcüklerin uygunsuzluğunu ve olayların anakronikliğini ifşa ederek kendisini oluşturması için de en uygun yerdir. Fransız Devrimi'ni yorumlama çabasının kalbinde anakronizm sorununun bulunması, bu sorunun peşinden sonuna kadar gidilmesi, konuya ilişkin polemiklerden değil, derin bir teorik ihtiyaçtan kaynaklanır. Fransız Devrimi ile ilgili yorumlarda, olayın yersizliğinin böyle dile getirilmesine "revizyonizm" diye bir ad verilmiştir.

Toplum bilgisinin kökenindeki hayalet, anakronizm olarak devrim, antikçağ kıyafet ve söylemine bürünmüş devrimdir. Devrim, anakronizmden, konuşan varlığın kendi kendisiyle bir zaman farkı içinde bulunma özelliğinden genel bir olay ve kargaşa yaratır. Devrimin, siyaset ve düşünceye bu şekilde meydan okuması toplumsal bilgiler tarafından –olaylara bağlı olmayan bir zaman, sözün ve olayın anakronizminden kurtulmuş bir zaman düşüncesinin geliştirilmesiyle– özgül bir biçimde karşılanır.

Devrimler çağını meşgul eden bu zaman düşüncesini yeniden geliştirme girişimlerinden ikisi, toplum bilgisinin doğumunda ve eleştiri mesleğini icra edişinde belirleyici bir rol oynadı. Marksist tarz, geleceğin geçmişle ilişkisini esas eksen olarak aldı. Geleceğin

güçlerinin gecikmesini, olgunlaşmamasını, her geriye dönüşün, şimdiki zamanın görevlerini yerine getirmek yerine geçmişi anakronik ve lafazanca tekrarlamanın sorumlusu olarak gördü. Tarihteki eylemcilerin cehaleti ve tarih kuramcısının bununla simetrik bilgisi, belli bir geleceğin üstün niteliğine bağlıydı. Bu gelecek, geçmişi açıklamaya uygun tek şeydi, ama eylemin şimdiki zamanında hep eksikti, *bir kere daha*'nın tekrarlanmasını belirleyen *henüz değil*'in erişilmezliği içinde hep parçalanıp duruyordu. Marx'a paradoksal bir şan veren sınıf mücadelesi analizi, aslında daha çok *henüz değil* ile *bir kere daha* birlikteliğinin alabileceği biçimlerin teatral bir dağılımıdır.[2]

Marksist modelin serencamıyla bugün yeniden canlanan krallık ampirizmi analizi zaman ekseninde ters yönde, geçmiş ve gelecek kategorilerinin ikisini birlikte iptal ederek hareket eder. Bu yorumlara yol gösteren şey, kategorileri nesneleriyle tamamen zamandaş olan, bu yüzden de onlara uygun düşen bir bilim ütopyasıdır. Zamanı, şimdiki zamandır. Ama şimdiki zamanın özelliği, –gerçekliğin özelliğine benzer şekilde– safına katılanlardan sürekli kaçmasıdır. Dolayısıyla şimdiki zaman, geçmişin ve geleceğin karşısında hep yeniden ele geçirilmeli, mevsimi geçmişken kendini tekrarlayan geçmişin ve gereğinden fazla beklenen geleceğin kesintisiz eleştirisiyle kurulmalıdır. Krallık ampirizminin devrimci olayla bitmek bilmez hesaplaşması, olayın anakronizmine ilişkin Marksist-fütürist yorumun bitip tükenmez yeniden yorumundan geçer.

Fransız Devrimi'nin revizyonist tarihçiliğinin rehber kitabı haline gelmiş olan, Alfred Cobban'ın eseri, *The Social Interpretation of the French Revolution* (Fransız Devrimi'nin Toplumsal Yorumu) işte bu yeniden yorumlamaya örnek oluşturur. Kitabın adı besbelli, yaklaşımın alameti farikası gibidir. Tarihçinin işi artık devrimleri anlatmak değil, onları yorumlamak, olayları ve söylemleri kendilerini temellendiren ve açıklayan şeylerle ilişkilendirmektir. Ve elbet-

2. Bu konuda kendi kitabıma gönderme yapmak istiyorum: *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris: Fayard, 1983, s 135-55; Türkçesi: *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2009, s. 94-115.

te, olayları temellendiren, daima olay-olmayandır; sözcükleri açıklayan, artık-sözcüklerden-ibaret-olmayandır. Özetle tarihçi, Auerbach'ın Tacitus'u yapmamakla suçladığı işi görev edinir kendine. Sözcüklerin arkasında ne olduğunu arayacaktır. Baştan çıkarıcı söylemi, ifade ettiği ve çarpıttığı söylem-dışı gerçeklikle ilişkilendirecektir. Tarihçinin söylemi, tarihin sözcüklerini, hakikatleriyle ilişkilendiren bir ölçme söylemidir. *Yorum* sözcüğünün açık anlamı budur. Ama o kadar aşikâr olmasa da, *toplumsal* sözcüğünün de anlamı budur. *Toplumsal* sözcüğü gerçekten de hem bir bilgi nesnesini hem de bu bilginin özel biçimini belirtir. Fransız Devrimi'nin "toplumsal" yorumu, ilk olarak devrim süreçlerinin toplumsal ilişkiler ve çatışmalar bakımından analizi anlamını taşır. Devrim süreçlerinin bu alandaki önem ve etkilerini ölçüp biçer – yani mülkiyet durumundaki dönüşümleri, toplumsal sınıfların dağılım ve çatışmalarını, şu ya da bu sınıfın yükselmesini, çöküşünü, başkalaşımını. Ama bu ilk anlamın yanında, hemen bir ikinci anlam belirir: *Toplumsal,* yalancı görünüşlerinden durmadan kurtarılması gereken olayların ve sözcüklerin *zemini* veya arka planıdır. *Toplumsal*, sözcükler ve olaylar ile bunların olay olmayan, sözlü olmayan hakikatleri arasındaki mesafeyi belirtir. Ta en başından toplumsal yorum, yerlere ilişkin belli bir coğrafya ortaya koyar: Söylem düzenine ait olmayan ama söylemsel bir eylem –yani yorumlama– gerektiren olgular vardır. Ama olgular ile yorum arasında bertaraf edilmesi gereken bir engel, dağıtılması gereken sözcüklerden oluşmuş bir sis bulutu bulunur. Devrimin Fransız toplumunda yol açtığı dönüşümleri karanlıkta bırakan, devrimin söz yığınıdır: Hem devrim eylemcilerinin sözleri vardır, hem de cumhuriyetçi gelenekten, burjuva devrimi terimleriyle Marksist yorumlardan ya da –Mathiez veya Soboul gibi– bu farklı geleneklerin bir bileşkesinden hareketle devrimi yücelten tarih yazıcıların sözleri vardır. Yorum, hem *devrimin* sözlerinin, hem de devrim *üzerine* söylenen sözlerin fazlalığıyla uğraşma durumundadır: *Toplumsal* yorum, birincil bir toplumsal yorumla uğraşmak durumundadır – daha önceden sözcüklerin yerine şeyleri koymaya niyetlenmiş, ama bunu yapmaya çalışırken sözcüklerin tuzağına düşmüş bir yorumla.

Sözcüklerin tuzağına düşmek, adlandırdıklarıyla zamandaş olmadığı için uygunsuz olan birtakım sözcükleri kullanmak demektir. Cobban'a göre Marksist yorum, geçmişteki olayın üstüne daha sonraki zamanlara ait sözcükler ve kavramlar yapıştırır. Bunu yapabilmesinin nedeni, Devrim eylemcilerinin, o dönem yaşayanların, tarih kayıtlarım tutanların sözcüklerini geçerli sanmasıdır. Oysa bu sözcüklerin kendileri de anakronikti. Kendi dönemlerinde artık var olmayan bir duruma gönderme yapıyorlardı. Kısacası, devrim eylemcileri feodalitenin hâlâ varlığını sürdürdüğünü, kendilerinin de onu yıktığını sandıkları için Marksist yorum Devrim'in burjuva devrimi olduğunu sanmıştır. Eğer bu –fütürist ve geçmişçi– yanlış yorumlamalar çoğalıp birikebildiyse, genel olarak insan diline, bilim tarafından bir düzene sokulmamış insan diline özgü o fazlalığa dayandıkları içindir – yani aynı kelimenin birçok varlığı veya birçok özelliği aynı anda belirtebilmesi, var olmayan özellikleri, artık var olmayan veya henüz var olmayan özellikleri belirtebilmesine. Toplumsal yorumun hiç durmadan yüzleşmesi gereken illet, eşseslilik illetidir.

"Toplumsal" kavramı gibi, eşsesliliğinin eleştirisi de iki düzeyde işler. İlk düzeyde, sadece toplumsal kimlikleri belirten sözcüklere kendi dönemlerinde sahip oldukları anlamın verilmesini gerektirir. Devrim çağındaki sınıf ilişkilerini yanlış anlamamak için mesela şunu bilmek gerekir: O zamanlar *manufacturier* (üretici > imalatçı) büyük sanayici değil, ürünlerini elleriyle yapan biriydi; *laboureur* (emekçi > rençper) tarın işçisi değil, hali vakti genellikle yerinde, mülk sahibi bir köylüydü. *Fermier* (çiftçi > ortakçı) ise esas olarak bir toprağı işlemek için, ama bazen de belli bir bölgede bir memuriyeti üstlenmek için kira ödeyen biriydi. Burada pek vahim olmayan bir düzeltme işi varmış gibi görünüyor. Sonuçta iyi bir tarihsel sözlük, sözcüklere tam anlamlarını geri vermeye yeter. O zaman bütün toplumsal ilişkilere, yalnızca ayırt edici hakiki çizgilerini korumaya yetecek adlar verilebilir. Ama bu terminolojik düzeltmenin sonuçları da hiçbir bariz toplumsal gerçekliği belirtmeden bütün alanı kaplayan, hem maymuncuğa hem de torbaya benzeyen bir dizi sözcüğün tehdidiyle karşı karşıya kalıverir. Bu en aldatıcı sözcükler aynı

zamanda kuşkusuz en sık kullanılan sözcüklerdir: *soylular, burjuvalar, köylüler* gibi. Bu sözcükler devasa bir bileşik halinde birbirleriyle zamandaş olmayan özellikleri, artık var olmayan ve henüz var olmayan toplumsal ilişkileri bir araya getirir. En aldatıcısını, *noble* (soylu) sözcüğünü ele alalım. 1789'da toplumsal konumların bir kesitini alırsak, toplumun her düzeyinde ve olabilecek en farklı konumlarda soyluları bulabiliriz. Maalesef, saray ve şato imgeleri, daha çok da soyluluğun feodalite içinde, senyör haklarının feodal haklar içinde eriyip kaybolması bu gerçekliğin üstünü örtmüştür. Burada da ilişkilerin ayrıntısına girersek, adın belirttiği nesne ayrışmaya başlar. "Senyör hakları" denen şey, sıradan insanları soylulara karşı hiçbir kişisel bağımlılık içine sokmayan, tam anlamıyla hiçbir feodal ilişki tanımlamayan, kökenleri farklı bir dizi ayrışık hakkın yan yana gelmiş haliydi. Çoğunlukla bunlar burjuvalar tarafından da sık sık satın alınabilen basit mülkiyet haklarıydı. "*Feodal* sözcüğünün bütün anlamını ortadan kaldırmadan", bunları "feodal haklar" adı altında toplamak mümkün değildir. Ve yine maalesef, aynı şey 1789 baharında Versailles'da toplanan üç kesim için de geçerlidir. Adına toplumsal bir anlam kazandıran bir özellikler kümesinin adı değildir hiçbiri. 1789'dan çok önce, soylular, din adamları ve üçüncü kesim sınıflandırmasının dönemin toplumsal gerçekliğiyle "en küçük bir ilişkisi" kalmamıştı.[3]

Toplumsal sözcüğünün kapsadığı iki alan şöyle netleştirilebilir: *Toplumsal,* bir ilişkiler kümesini belirtir. Ama aynı zamanda bu ilişkileri yeterli bir biçimde belirtecek sözcüklerin eksikliğini de belirtir. *Toplumsal* ilkesel ilişkisizliği belirtir. Sözcükler ile şeyler arasındaki mesafeyi, ya da daha doğrusu *adlandırmalar* ile *sınıflandırmalar* arasındaki mesafeyi belirtir. Kendilerini adlandıran veya kendilerine ad konulan sınıflar, bilimsel açıdan sınıfın olması gerektiği şey –kesin bir biçimde, belli sayıda ortak özellik atfedilebilen birey kümeleri– değildir. Anakronizm ve eşsesliliğin yarattığı zihin karışıklığı, tarihin sözcüklerinin ad olmasının sonucudur. Ad kimlik be-

3. Alfred Cobban, *Le Sens de la Révolution française* (*The Social Interpretation of the French Revolution*), Paris, Julliard, 1984, s. 42.

lirler, sınıflandırmaz. Birkaç sahte kral bir yana, adları kimliklerini kanıtlayan krallar tarihi yaptığı sürece bunun fazla zararı yoktur. Ama kralların yerini sınıflar alınca zarar telafisi imkânsız bir hal alır. Böyle olur, çünkü sınıflar sınıf değildir.[4] Bu kurucu kusur sadece Marksist yorumcuların günahı değildir. Bizzat olayın eylemcilerinin günahıdır, olayların meydana gelmesini, düpedüz tarihin var olmasını sağlayan günahtır. Tarih vardır, çünkü konuşan varlıklar adlarla birleşir ve ayrılırlar, çünkü özellik kümeleriyle "en küçük bir ilişkisi" olmayan adlarla kendi kendilerini ve başkalarını adlandırırlar. Onlar için anlamı olan ve olayları yaratmalarına vesile olan şeyler, krallık ampirizmi tarihçisi için tamı tamına "ilişkisiz" olan ve bizden ayrıştırmamızı istediği (hukuki olan ile olmayan, kişisellik ve gerçeklik, geçmiş ve şimdi, feodal ayrıcalık ve burjuva mülkiyeti gibi) şeylerin giriftliğini oluşturan şeylerdir. Ve bütün bunlar, özellik kümeleriyle belirlenmiş toplumsal kimliklerin temsilcisi olarak davranan varlıklar için değil, soylular veya köylüler, burjuvalar ve proleterler olarak, yani konuşan varlıklar olarak davrananlar için bir anlam taşır. Bir sınıf ya da zümre de tamı tamına bu zamandaş olmayan, birbirinden ayrı özelliklerin bir araya gelmesidir. Bu *zümre* veya *sınıf* sözcüklerinde, konuşan varlığın konumlarıyla toplumsal mevkiler arasındaki bir ilişki söz konusu edilir ve hiçbir ayırt edici özellik kümesi bu ilişkiyi asla güvence altına alamaz. Hiçbir ilkel yasa koyucu sözcükleri şeylerle uyumlu hale getirmediği için, işte tam bu yüzden, tarih vardır. Uygunsuz adları ortadan kaldırma isteği, sınırlarına götürüldüğünde, genel olarak öznelerin başına olaylar gelmesine vesile olan uygunsuzluğu ve anakronizmi ortadan kaldırma isteğine dönüşür. Tarihin sözcükleri ile gerçekleri arasındaki "ilişkisizliği" ilan etmek, sınır noktasında, tarih biliminin intiharıdır.

Cobban'ın metninde bu intihar dürtüsü belirli bir biçim alır. Cobban Devrim ile zamandaş bir sosyolog gibi toplumsal olguları ince-

4. Bkz. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts* (Belirsiz Adlar), Paris: Le Seuil, 1983; özellikle de "Les classes paradoxales"(Paradoksal Sınıflar) başlıklı 11. bölüm.

lemek için Devrim'in terminolojisini --eylemcilerinin ve yorumcularının terminolojilerini– terk etmek gerektiğini söyler bize. Tezi, temelde, geçmiş ile bugün arasındaki tek ilişkinin kendisinin de yanlışla (zamandaş-olmama haliyle, bir sözcüğü belirttiği şeye uygun kılmak için tam bir özellikler listesi çıkarmanın imkânsızlığıyla) yaralı olduğudur. Tarihçinin doğruda kalması için, tarihin sözcüklerinin hem anlatıp hem gizlediği kesin toplumsal gerçekleri kavramak üzere, olayla zamandaş bir sosyoloğun verileri üzerinde çalışması gerekmektedir.[5] Ama biliminden maalesef mahrum kaldığımız olayla zamandaş bu sosyolog neyin nesidir? Bir sosyal bilimci değil de bizzat toplumsal bilginin ütopik bir figürü müdür? Yani adları kastettikleriyle uyum içine sokan ilkel yasa koyucu, iki anlamı, toplumsalın iki yüzünü birbirine bağlayan ve bizi konuşan varlığın kronik anakronizminden kurtaran, her *şimdiki zamanda mevcut olan* kişi midir? Bu durumda talihsizlik, Fransız Devrimi ile zamandaş bir sosyolog olmamasıdır. Üstelik bu talihsizlik bir tesadüf değildir. Sosyolojinin, öncelikle sözcüklerin ve olayların yalanının ifşa edilmesi olarak, kendi kendine yeterli bir toplumsallık ütopyası olarak dünyaya gelmesinin sebebi Fransız Devrimi'dir.

Anakronik olarak zamandaş bir sosyoloğa bu ütopik başvuru sırasında krallık ampirizmine dayalı eleştiri, bilime inancın tarih bilgisini iteklediği son sınıra ulaşır. Yani nesnesini inkâr etme sınırına. Simgesel bir dile veya herhangi bir üst-dile başvuramayan eleştirel tarih, bilim arzusunu tatmin etmek için, sözcüklerden sürekli şüphelenmek zorundadır. Yanlış adları doğrularıyla değiştirmenin imkânsızlığı onu, her adın belirttiği gerçekliğe tekabül etmeyişini göstermek, kendini böyle ortaya koymak zorunda bırakır. Olayın, bir uygunsuzluk halinin ötesinde, olmuş olma ihtimalini inkâr etmek zorunda bırakır. Sınır durumda, bilimci tarih, tarihin yersizliğinin yazılması gibidir. Bu sınır durumun aynı zamanda siyasi bir ad da olan kuramsal bir adı vardır: Revizyonizm. Tarihteki revizyonizm, siyasi tarafgirliğin veya paradokslara zihinsel düşkünlüğün dolaylı sonucu değildir. Sosyal bilimlerin (ne kadar çok itirazla karşılaşırlarsa o

5. Alfred Cobban, *a.g.y.*, s.43.

kadar şiddetli bir biçimde) bilime aidiyetlerini teşhir etmelerinin aracısı olan o şüphe politikasının son noktasıdır. Tarihin özel hassasiyeti, onu bu şüphenin sınırdaki haline maruz bırakır – nesnesinin var olmadığını ilan etme haline. Revizyonist formülasyonun çekirdeği genellikle basit bir formüle sığdırılabilir: *Söylenmiş olduğu gibi olan bir şey hiç olmamıştır*. Bundan çıkarılan sonuçlar, *gibi-olmayan-şey* ile onu çeken *hiç* arasındaki mesafeyi artırma ya da azaltma çabasına bağlı olarak farklı biçimler alabilir. Formülün nihilist yorumunda "*Söylenmiş olana dair hiçbir şey olmamıştır*" sonucu çıkarsanır ve bu da aslında hiçbir şeyin olmamış olduğuyla aynı kapıya çıkar. Siyasi provokasyona elverişliliğine karşılık, bu sonuç, kaderi en azından bir zamanlar bir şeyler olmuş olmasına bağlı bulunan tarih için intihar demektir. Zaten şüphe politikası haklı olarak bu radikalliğe de el atar: Olayın aldatıcı sözlerinin itelendiği *hiç*'in, diğerlerinden daha beter biçimde, herhangi bir özellik belirtmeyen bir sözcük olmak gibi bir kusuru vardır. Revizyonizmin pozitivist uygulaması, nihilist uygulamasının tersine, *gibi-olmayan-şey*'i sonucu olan *neredeyse hiç*'e, ya da sebebi olan *yerinde-olmayan*'a doğru bükmekle yetinir.

Cobban'ın açıklaması doğal olarak *neredeyse hiç* doğrultusuna yönelir. Devrimin olmadığını, ya da yersiz olduğunu değil, kalıcı toplumsal sonuçlarının pek az olduğunu söyler: Toprak mülkiyetinin dağılımında birkaç değişiklik, burjuvazinin iç yapısında biraz farklılaşma ve öncesine göre çok daha istikrarlı bir toplum. Toplamda, Fransız Devrimi'ni sözcükler ile şeyler arasındaki sonsuz uzaklığın ikna edici bir örneği haline getirmeye yetecek sonuçlar.

François Furet'nin *Penser la Révolution française* (Fransız Devrimini Düşünmek) kitabındaki açıklaması ise *yersizlik* doğrultusunu izler. Bu açıklama, olay meselesi etrafında dikkat çekici bir takdim tehir ile yürütülür. Marksist tarihyazımına ilk olarak yönelttiği suçlama, varsaydığı toplumsal sebepleri dile getirirken olayı fiilen yok ettiğidir. Varsayılan sebeplerin sonuçları içinde eritilip yok edilmemesi gereken devrimci olay, temel niteliği tamı tamına sözlerin fazlalığı olan yeni bir siyasi alanın açılmasıdır. "Devrimi *olay* olarak niteleyen, tarihsel eylemin bir biçimi olması, insanları harekete ge-

çirme ve her şeyi etkileme doğrultusundaki büyük gücünü anlamla aşırı yüklenmiş olmasından aldığı için 'siyasi', 'ideolojik veya 'kültürel' diye vasıflandırılabilecek bir dinamik olmasıdır."[6]

Devrimin anlamının bu şekilde belirlenmesi başlangıçta Cobban'ın nominalizm ve sosyolojizmine tamamen terstir. Ama sözü edilen "anlamla aşırı yüklenmiş olma" hemen çarpıcı bir sönümlenmeye konu olur. Nitekim devrim olayının "dinamiği" sanki doğrudan doğruya Tacitus'un sayfalarından çıkmışa benzeyen iki kavramla, *boşluk* ve *ikame* kavramlarıyla özetleniverir. Tıpkı tiyatrocu Percennius'un güzel söylevini doğurduğu gibi, devrimin radikal yeniliğini de doğuran açıkçası bir boşluktur. Eşi görülmedik bir olay olarak Devrim'i "iktidar boşluğu" doğurur, başlangıçta yer alan bir kayboluşun ("1787'den itibaren Fransa krallığı devletsiz bir toplumdur.") ardından "boş bir alana yerleşir".[7] Bu iktidar boşluğu, içine yerleşen gücü "parçalanmış toplumsal bütünü hayali olarak yeniden yapılandırmak" zorunda bırakır. Boş bir alanı işgal etme yükümlülüğü, "önceki egemenliği ikame eden demokratik sözün egemenliğinin, derneklerin 'halk' adına tahakküm altına alınmasının" tesisi sonucunu doğurur.[8]

Devrime ilişkin eleştirel tarihyazımının anlatı düzeni, Tacitus'un anlatısındaki düzenin tam olarak aynısını burada yeniden üretmişe benziyor: Otorite boşluğu fazla sözün çoğalıp yayılmasına yol açar. Ancak antikçağ edebiyatı ile modern tarih biliminin anlatı dizilerinin görünürdeki benzerliği, öğelerinin doğasında bulunan derin bir farkın üzerini örter. Yersizlik iki durumda da sebeptir, ama aynı şekilde değil. Tacitus'ta yersizlik saf bir boşluk olarak kalır. Eleştirel tarih bilimi ise ikame işlemini bir "hayal" (*imaginare*) kuramının terimleriyle tanımlayan bir yersizlik kuramıyla doldurur bu boşluğu ve boşluğa çok özel bir gerçeklik statüsü verir. Bilim önce ikame edilişi adlandırır ve bunu bilimin ötekisi olan kavramla –yanılsamayla, hayalle, ideolojiyle– özdeşleştirir. "Anlamla aşırı yüklenmiş

6. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris: Gallimard, 1978, s. 39.

7. *A.g.y.*, s. 39, 41, 42. 8. *A.g.y.*, s. 47.

olma" sadece "fazla söz" olmakla kalmaz, kendi sebebinin özgül yanlış anlaşılmasını da ifade eder. "1789'dan beri devrimci bilinç, artık varlığını sürdürmeyen bir devlete karşı zafer kazanma yanılsamasından başka bir şey değildir. Başlangıcından beri devrimci bilinç sürekli olarak düşünceyi gerçek tarihin üzerinde tutar [...]."[9] Devrimci radikalliğin hayal gücünü yapılandıran ve çok sayıda heterojen olay dizisinin kesişimini "insanları kötü yönetmenin zorunlu sonucu" haline dönüştürmesini sağlayan işte bu geçmişe dönük yanılsamadır.

İki anlatı arasındaki ilk temel fark budur. Tacitus tesadüfi bir boşluğu sözün yersizliği ile ilişkilendiriyordu. Percennius'un söz alışındaki gayrimeşruluk, söylediklerinin yanıltıcılık ya da hakikilik niteliği üzerine her türlü yargıdan onu muaf tutuyordu. Bilimci tarihe gelince, o kendi ötekisinin niteliklerini sayıp dökerek kanıtlar kendini. Bir boşluktan doğan söz, var olacak yeri olmayan söz, kaçınılmaz olarak bir yanılsama sözüdür. Ancak bilimin bu görünür işareti, daha gizli ve daha temel bir başkasını saklı tutar. Yersizliğin sonuçlarındaki farklılık, sebeplerindeki farklılıkla, bizzat yersizliğin ontolojik durumundaki farkla ilişkilidir. Tacitus'ta boşluk, ampirik olarak gösterilebilir bir olaya gönderme yapar: Augustus ölmüştür, talimler fiilen durdurulmuştur. Buna karşılık François Furet'nin sözünü ettiği boşluk, rastlantısal değil, yapısal bir gösterilemezlik taşır: "1787'den itibaren Fransa krallığı devletsiz bir toplumdur [...]. 1789'dan beri devrimci bilinç, artık varlığını sürdürmeyen bir devlete karşı zafer kazanma yanılsamasından başka bir şey değildir." Yanılsamaya gücünü veren, elbette görmediği şeyin kendini göstermeyen bir şey olmasıdır. Her şeye rağmen bir şehri bir adamdan, ya da sapı samandan ayırt etmek mümkündür. Ama var olmayış dünyada görmesi en zor olan şeydir. Ve devletlerin var olmayışları, var oldukları sürece devletlerin gizlemekle görevli oldukları şeydir. Sadece "gelenekler ön cephesinin" ele güne karşı "duvarlardaki göçükleri" maskelemesi demek değildir bu;[10] simgesel duvarların kendi kertenkelelerini gizlemek için orada bulundukları anlamına da gelir.

9. *A.g.y.*, s. 42. 10. *A.g.y.*, s. 42.

1787'den beri "Fransa krallığı devletsiz bir toplumdur" ifadesi, doğrulanamaz/yanlışlanamaz bir ifade, gönderileni üzerinde özgül bir askıya alma etkisi yapan bir ifadedir: Söz konusu olan, söz fazlalığını hakikatinden ayıran, Tacitus'taki retorik askıya alma işlemi değil, olayın anlatısını bilim metaforundan ayırt edilemez hale getiren bilimsel askıya almadır. Söz olayının fazlalığını yaratan, ona sebep olan boşluğu görmenin imkânsızlığı ve bu boşluğu yalnızca bilimin görebilir olmasıdır. Yalnızca bilimin bildiği şudur: Kral ölüme gönderilmeden önce çoktan farklı bir ölümle ölmüştür. Bilimin gözleri dışında hiçbir gözün görmediği bu farklı ölümün bilinmiyor oluşu, zaten ölmüş bir kralla savaşma yanılsamasına yol açar. Bu yanılsamanın mantıksal sonucu kral katli ve terördür.

Devrimci olayın açıklaması böylece krallık ampirizmi modelinin kategorileriyle uzlaşır: Sözün baş döndürücülüğünü kışkırtan yersizlik ve olayı yaratan yanılsama, hep aynı sebepten kaynaklanır. Tarihteki eylemciler, aslında çoktan geçmişte kalmış bir şeyle savaşarak geleceği yarattıkları yanılsaması içinde yaşar. Devrim, bu yanılsama türünün, bir yanlış anlama ile bir ütopyanın –şimdiki zaman sanılan geçmişin karakterinin yanlış anlaşılmasının ve geleceği şimdiki zaman haline getirme ütopyasının– birleşmesinden oluşan olayın o sahte şimdiki zamanının genel adıdır. Devrim, devrimin zaten yapılmış olduğunu bilmemekten kaynaklanan devrim yapma yanılsamasıdır.

Bu döngünün açıklaması Devrim'in iki yerleşik ve görünürde çelişik yorumuyla çatışır. Devrim'i, modern toplumların evriminin gerekliliği içine yerleştiren ve onu monarşinin en eski zamanlarından beri kaçınılmaz gösteren liberal yorum; devrimi organik olarak yapılanmış bir topluma felsefi eşitlikçiliğe ve bireyciliğe dayalı yapay bir düzen getirmek için zor kullanarak darbe indirmek olarak tasvir eden karşıdevrimci yorum. İlk yorumun örneği, modern zamanlarda eşitliğin, monarşik merkezileşme ve birleşmenin kazanımlarıyla kol kola, uzun yürüyüşünü gösteren Tocqueville'dir. Bu yoruma göre cumhuriyetin milletini şekillendirmiş olan aslında krallardır. 1789'da Devrim zaten çoktan olmuştur. Yani Tocqueville incelemesini 1789 öncesinde kesebilir, artık yapılmasına gerek kal-

mayan bir devrimi yapmak için devrimcilerin neden inatla çabaladıklarını bulma zahmetini başkalarına bırakabilirdi. Karşıdevrimci açıklama tamı tamına bu açığa yerleştirir kendisini. Karşıdevrimci yorumun özgül hedefi, olmasına yer olmayan şeyin nasıl olduğunu açıklamaktır. Açıklamanın ilkesi de basittir. Sebep olarak bir yersizlik uzmanları camiasının varlığını gösterir: entelektüeller. Augustin Cochin'in "fikir derneklerinin" oynadığı belirleyici role dair yorumunu nitelemek için François Furet "entelektüeller sosyolojisi" der. Ama burada "sosyolog" yine sadece sözcükler ile şeyler arasındaki açıklığı ifşa eden kişidir. Nitekim Augustin Cochin karşıdevrimin kendisine doğum yeri olarak verdiği o ilk sahneyi –felsefi bireycilik ve yapaylığın organik toplumsal bağı koparması dramını– sosyolojiye geri kazandırmaktan başka bir şey yapmaz. "Entelektüeller", "filozoflar" diye bildiğimiz siyasi adlandırmanın yerine geçen bilimsel addır. Ve çözülmez bir biçimde bir anlatı işlevinin adıdır: Yersizliği ortaya getiren öznelerin işlevinin adı. İki yorum böylece birbirine bitişir: Geleceğin hayali devrimi, toplum devrimin çoktan geride kalmış olduğunun bilincine varması için gereken zaman aralığı boyunca sürer. "Robespierre'in ölümü, toplumsala ideoloji karşısında bağımsızlığını geri vererek, Cochin'den Tocqueville'e geçmemizi sağlar"; "9 Thermidor günü* iki dönemi ayırdığı gibi, iki devrim kavramını da birbirinden ayırır. Cochin'in devrimini sonlandırır. Buna karşılık Tocqueville'in devriminin ortaya çıkmasını sağlar."[11]

Bu formülasyonun üzerinde biraz durmaya değer. Nasıl II. Felipe Fernand Braudel'i huzuruna hiç kabul etmiş değilse, Cochin'in de Tocqueville'in de devrim yapmamış olduğunu gayet iyi anlıyoruz. Yani çift-anlamlılık oyunu, anlatının ve söylemin eşdeğerliliği numaraları bizi kandıramaz. Ama kralın ölümü anlatısında korunmuş olan bu eşdeğerlilik burada anlatıyı yutan söylem tarafına, olayın yerini alan yorum tarafına düşer. Tümleçler üzerine oynanan oyun, öznelerin yerine başka öznelerin, tarih sahnesinin yerine tarihyazı-

* 27 Temmuz 1794: Robespierre ve diğer radikal devrimcilerin Milli Meclis'te organize bir saldırıya hedef olduğu gün. – *ç.n.*

11. *A.g.y.*, s. 101-2.

mı sahnesinin geçmesini sağlar. Tarihyazımı sahnesinde devrim, onu yaptığını sananlardan farklı aktörlerin işidir ve ancak bir yorumlar yumağı halinde var olabilir. Başlangıçtaki, yorumlardan kurtararak olayı kavrama isteği böylece tam tersine çevrilmiş olur. Simgesel 9 Thermidor olayı, olayın yanılsama yaratan egemenliğinin sonu, iki yorumu –yanılsamanın yorumuyla gerçekliğin yorumunu–, iki siyaset bilimi söylemini ayıran katışıksız bir sınırdır. Tarih, tarihyazımı içinde bu şekilde erirken, nesnesini hiçleştirme sınırına taşınmış olan tarihin bilimcilik iddiası elini siyasetin bilimcilik iddiasına uzatır. Tarihyazımına dönüşen tarih, siyaset biliminin bir dalı, gelişim bozukluklarını inceleyen bilim, bir teratoloji yani meşru siyasetin çatlaklarında söz olayının üremesi sapkınlığının incelenmesini konu alan bir cin kovma ilmi, bir demonoloji haline gelir. Bilimci tarihçiliğe inancın son noktası, sosyolojiye veya siyaset bilimine dönüşen tarihin ortadan kaldırılmasıdır. Devrimin bilimci revizyonunun tamamlanması belki de tarih çağının kapandığına işaret etmektedir.

Tam da bu nedenle, bu tamamlanma kapadığı bu çağa bir geri dönüşe izin verir. Kapanan çağ, eski siyaset sanatı ile yeni iş idaresi bilimi arasındaki aralıkta, bilimsel, anlatısal ve siyasi diye tanımladığımız üçlü yükümlülüğünü yerine getiren "anlaşılabilirlik anlatısı olarak tarih"in muzaffer çağıdır. Tarih çağı, tarihçilerin, sözün fazlalığını etkisiz kılmaya yarayan, ama aynı zamanda tarihe bilimci inancın içindeki ölüm dürtüsüne hâkim olmayı da sağlayan bir kavramsal ve anlatısal çerçeveyi yarattığı çağ olmuştu. Michelet'den Braudel'e kadar tarih çağı, tarihçilerin kralın ölümü sahnesini, anlatı ile bilimin dengesini gözeterek tekrar tekrar baştan yazabildikleri çağ olmuştu.

Kurucu Anlatı

DEMOKRASİ ÇAĞININ bilimci tarihi karmaşık ve muğlak bir soyağacına sahiptir. Lucien Febvre, Michelet'yi *Annales* ekolünün kurucu babası olarak selamlar. Ama mecburi hürmet gösterisi babalığın anlamını karanlıkta bırakır. Böyle bir ataya sahip olmak doğrusu külfetlidir de. İyi okullarda yetişmiş tarihçiler yöntemdeki kesinliğin ve sakınganlığın, romantik tarihçinin tutkularına, kuruntularına, dil özelliklerine neler borçlu olduğunu görmekte güçlük çekerler. Bunların oluşturduğu bileşimin incelemesini de gönül rahatlığıyla göstergebilimciye bırakırlar.[1] Biz tersine, Michelet'nin "kuruntularının" ve üslup özelliklerinin gerçekten de *Annales*'ın bilimsel konuşma şartlarını tanımladığını, bunların bir zamanlar epistemolojik kopuş dediğimiz, benimse şimdi "bilgi poetikası yapılarında bir devrim" olarak adlandırmayı tercih ettiğim şeyin işlemcileri olduğunu göstermeye çalışacağız.

Michelet'nin kitleler çağının tarihi için yarattığı sanat, kralın "kâğıttan ölümünü", söz fazlalığını işleme sanatıydı. Michelet, krallık ampirizmi modeli karşısında, tarih eğer karşılaştırmalı sosyolojiye, ya da iktisat veya siyaset bilimlerinin bir eklentisine dönüşmeden tarih olarak kalmak istiyorsa, hâlâ hesaplaşmak zorunda olduğu bir cumhuriyetçi-romantik tarih paradigması yarattı. Bu paradigmanın temel yapısı, devrim olayının bir anlatısını ve bu olayı silebile-

1. Görülebileceği gibi göstergebilimci –Roland Barthes– *Michelet par lui-même* (Kendi Ağzından Michelet, Paris: Le Seuil, 1954) yapıtında bu işin altından büyük bir ustalıkla kalkmıştır. Aynı yazarın başka büyük metinleri gibi bu kitap da, bakış açıları ne kadar farklı olursa olsun, bilgi poetikası üzerine her akıl yürütenin borçlu kalacağı bir kitaptır.

ceği gibi söz olayı statüsünde de tutabilecek devrimci söz fazlalığıyla hesaplaşmayı üstüne alır.

Bu hesaplaşma, *Fransız İhtilali Tarihi* kitabı içindeki örnek bir anlatıda, bir kurucu anlatıda, Federasyon Bayramı anlatısında okunabilir. Michelet'ye göre Federasyon Bayramı, Devrim'in anlamının görünür hale geldiği temel barışçı olaydır. Devrim'in anlamı yıkılmış Bastille'de, kafası kesilen kraliyet üyelerinde değil, aynı zamanda yeni aşk nesnesi demek olan yeni siyasi varlığın –vatanın– ortaya çıkmasında belirginleşir. "Nihayet gölge dağılıyor, sis bulutları kaçışıyor, Fransa sevdiği şeyi, henüz tamamen kavrayamasa da açık seçik görüyordu: Vatanın birliği [...], büyük vatan, kucaklamak için kollarını açmış bir halde, mihrapta beliriyor."[2]

Eski vakanüvislikten kopup uzaklaşmış, ama krallık ampirizminin aldatıcı ve katil sözcüklere duyduğu hınçtan da kurtulmuş yeni bir tarihin temelini atmak için üzerinde konuşulması *gereken* olay, böyle bir olaydı. En azından Lucien Febvre bunu çok iyi anlamıştı: Şeylerin yeni bir tarihi, tek bir şartla, adların, özellikle de kralın adının yerine geçen (Fransa, vatan, millet ve vakanüvislerin ampirist rutinlerine ters düşen bütün o "kişileştirilmiş soyutlamalar" gibi) adların gerçekliği konusunda diretme şartıyla mümkündür.[3] Kitleler çağında olaylara dayalı olmayan bir tarihi mümkün hale getirmek için önce, vücut bulmuş bir soyutlamanın ortaya çıkışını kutlamak amacıyla toplanmış kalabalık olayı üzerine konuşmak gerekir. Üstelik, bir sözcüğün kalabalık içinde böyle oluşmasından, onu verili gerçekliğine (krallık tarafından şekillendirilmiş birlik) ve ideolojik tercümesine (fikir derneklerinin kendinden geçmiş gevezeliğiyle şekillendirilmiş mutabakat) ayrıştırıp eritmeyecek biçimde konuşmak gerekir.

Peki, krallık iktidarının boşluğunun yerini alan ideolojik boşluğu temsil etmekle kalmamak için bu olay nasıl anlatılmalı? Bu anla-

2. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris: Robert Laffont, 1979, s. 324; Türkçesi: *Fransız İhtilali Tarihi*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: M.E.B., 1950, 3 c.

3. Lucien Febvre, "Parole, matière première de l'histoire" ("Tarihin Hammaddesi Olarak Söz"), *Annales d'histoire sociale*, 1943, s. 91.

tının demokratik siyasete ve bilimci tarihe ortak bir doğum yeri vermesi için ne yapmalı? Michelet'nin bir çözüm getirdiği sorun budur. Bu amaçla yarattığı şey, Braudel'in II. Felipe'nin ölümü üzerine yazdığı bölümde işler halde gördüğümüz ilkenin ta kendisi, yeni anlatı ilkesi, anlatı olmayan, bu sayede "olay niteliği taşımayan olay"a uygun düşen anlatının ilkesidir. İlk bakışta bu ilke olayın anlatısı için bizi, bu anlatıyı gerçekleştirmek üzere kendiliğinden konuşuyor görünen mevcut tanıklıklara gönderiyor gibi görünür. "Federasyonların çoğu tarihlerini kendileri hikâye etmiştir," der bize ve bu külliyatın, aynı zamanda yeni bir çağın anıtları olan bu belgelerin sıradışı karakteri üzerinde durur: "Doğmakta olan kardeşliğin saygıdeğer anıtları, [...] ilk defa vatanın sevgili çehresini gördüklerinde babalarımızın kalplerinin nasıl çarptığına, nasıl bir coşku yaşadıklarına şahadet etmek için ilelebet payidar kalacaksınız."[4]

Konuşan varlıkların evrenine "adı olmayanlar" halkının girişi gibi bir olayı, böylece yeni bir belge türü sunmuş olur: Bir anlamda belge bizzat olayla aynı şeydir. Yazılar vatanın ortaya çıkışı olayının, yeni bir anıtsallığın, yeni bir tarihselliğin oluşmasının ta kendisidir. Başta, onların konuşmasına izin vermek yeterli görünür: Tiyatronun başladığını haber veren gonk gibi tırnak işaretlerini açarak yeni tarihin aktörünün, tarihçinin devrimin gerçek aktörü olarak selamladığı halkın sesini duyurmak yetecek gibidir. Oysa anlatı tamamen farklı bir biçimde düzenlenecektir. Tersine, tarihçinin kendisi sahneye çıkacak, federasyonların anlatılarını elinde tutarken görünecek bize ve bunların anlatıların çok ötesinde bir şey, doğmakta olan vatana aşk mektupları olduğunu söyleyecektir: "Pek az kişinin okumuş olduğu bu kâğıtları geçenlerde açtığımda, aradan geçen altmış yıla rağmen bunların tamamını daha dün yazılmış gibi alev alev yanar halde buldum."[5]

Tarihçi önce yeni aktörün konuşması için kendini silmiş gibiydi. Şimdi ise sahnenin ön tarafına geliyor. Fevkalade bir iş yapmış, hazine sandığını açmış ve orada yatan unutulmuş tanıklıkları okumuş

4. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, s. 325.
5. *A.g.y.*, s. 325.

olduğunu duyuruyor. Bunların aşk mektupları olduğunu da söylüyor. "Gözle görülür biçimde konuşan yürektir." Ama bu tanıklıklardaki söz yalnızca onun için gözle görülebilir niteliktedir. Bize gösterdiği yalnızca onları aşk mektubu olarak görmesine neyin yol açtığıdır – içerikleri değil, sunuluşları: "Maddi ayrıntılar onlar için çok önemliydi; elyazılarının en güzelini, kâğıtların en gösterişlisini yeterli görmez gibiydiler; kâğıtları defter haline getirmek için kullanılan muhteşem üç renkli ince kurdelelerden hiç söz etmiyorum bile."

Bu anlatıları aşk mektubu olarak gösteren şey, söyledikleri değildir. Aşk mektuplarının aşkı dile getirmediği iyi bilinir. Taşra vatanseverleri aşkın tecrübesiz bir halde bulduğu ya da bu hale getirdiği gençler gibidir. Klişeleri, romanlardan alınmış cümleleri, başkalarından duyulmuş tatlı sözleri tekrarlayıp dururlar. Yeni aşkın tarihçisinin de onları alıntılamasına bu yüzden yer yoktur. Ama Tacitus'un Percennius'un söylevi için yaptığı gibi yeniden de yazmayacaktır onları. Aristokratik retorik ile krallık ampirizmi retoriği arasında üçüncü bir yolu, ötekinin sözünü ele almak için başka bir tarz tanımlayacaktır. Demokratik bir tarihsel bilgiye özgü üçüncü yolu, bu "aşk mektuplarına" uyguladığı mütevazı görünümlü iki işlemden hareketle açacaktır.

Birinci olarak, bizim onları görmemizi sağlar; yani kendini bize onları elinde tutan, ya da tutmuş olan biri, kurdelelerin rengine, kral II. Felipe'nin hayal bile edemeyeceği o hakikat rengine tanıklık edebilecek biri olarak gösterir ve böylece, aracısı olduğu anlamın yanında kendisinin önemsiz olduğunu teyit eder. İkinci olarak, onların ne dediğini söyler bize: Dediklerinin içeriğini değil, onları yazdıran ve onlarda dile gelen gücü. Aşk mektupları asıl içeriklerini göstermekten âcizdir ama tarihçi, onların içerdiği gücü, bir anlatı sahnesinde gösterecektir bize. Kurdelelerini göklere çıkardığı o mektupları sandığa geri yerleştirecek, onların yerine bir anlatıyı, Bayram anlatısını koyacaktır. Şurada veya buradaki, şu veya bu bayram değil, temsilî özü itibarıyla bayram: Hasat zamanı köylük yerler, hayat, büyüme ve ölüm simgeleri etrafında toplanmış bütün halk – hasat başakları arasında taze bir çiçek, daha konuşamayan ama annesinin ağzıyla yurttaşlık andını içen yeni doğmuş bebek; çocuklarla

kuşatılmış, bütün halkı çocuğu olarak benimsemiş başkanlık yapan ihtiyar; içlerinden biri "soylu ve hoş sözler" söylemek için söz alan, haklarında yarının kahramanlarını yetiştireceklerinden başka bir şey bilmediğimiz, çiçeklerden bir tacı ya da "ak fistanlılar müfrezesini" andıran genç kızlar.[6]

Sessiz bir ihtiyar, kendisi adına annesi konuşan bir çocuk, sessizce konuşan bir bakire, "rüyada gibi" dönüp gelen yardımcılar: Sesi İspanya kralının sesi kadar alçak olan bir halk. Daha yukarıda Michelet bu halk için "Eylem yapmıyor, ilerliyor; eyleme ihtiyacı yok; ilerliyor ve bu yeterli," diyordu. Aynı şekilde, "Konuşmuyor, konuşmasına ihtiyaç yok; kendisini kendisine gösteriyor ve bu yeterli," diyebiliriz. Taşra bilginlerinin teferruatta boğulan yazılarının yerine sessiz halkın bu tablosunu koyan Michelet söz fazlalığına, kâğıt yığını devrimine yeni bir çözüm bulur. Yoksulları susturarak konuşturma, onları dilsiz gibi konuşturma sanatını yaratır. "Yazmaya, kendilerini anlatmaya ve başkalarından söz etmeye aç" olan mütevazı kökenlilerin gösterişçiliğine burada oldukça incelikli bir işlem uygulanır: Tarihçi onları *görünür* kılarak susturur. Elinde konuşma tutanaklarını tutan, kurdelelerini anlatan, taşranın kalbinde bir aile bayramı tablosunu tasvir eden tarihçinin anlatısı, sözün sıkıntılarını yok ediverir. Zaten hep söylenmiş olan, daima sonuç olan ve hep anakronizm üreten *söylenmiş*'i *görünür olan*'a dönüştürür. Ve bu görünür olan, sözün ifade etmekte yetersiz kaldığı anlamı gösterir. Anlatının doğruluğu, sergilenip yerine kaldırılan mektupların anlam birikimi üzerinde temellenmiştir. Ama bu anlam birikimi de bizi asıl konuşanlara gönderir: Okuma yazma bilmeyenlerin mektuplarını yazma işini üstlenmiş anonim yazarlara, taşra bilginlerine veya bilgiçlerine değil, hayatın –doğumun, büyümenin ve ölümün– güçlerine, tarihçinin tasarladığı tablolarda yoksulların aşırı özentili aşk mektuplarından daha dolaysız konuşan bir anlamın güçlerine gönderir.

Sayfa bembeyaz kalıncaya kadar sözcükleri sahip oldukları çarpıklıktan arındırma gerekliliği, "yoksulların" sözlerinin boş olma-

6. *A.g.y.*, s. 327.

sından kaynaklanmaz. Krallık ampirizminin önermesine karşı bir başka önerme çıkarır Michelet: Konuşanların konuşması hiçbir zaman boş ve boşuna değildir. Konuşanların sözleri hep anlamla doludur. Ama konuşanlar, kendilerini konuşturan, kendilerinde konuşan anlamdan habersizdir. Tarihçinin rolü bu sesi ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla, yoksulların sözünü görünürlük kazanacağı sahneye taşımak için, *körlemece* telaffuzlarının sergilendiği sahneyi iptal etmesi gerekir. Bu sahneyi susturmalı ki, onda ifadesini bulan dilsiz ses konuşabilsin ve bu ses ait olduğu asıl gövdeyi hissedilir hale getirebilsin. Taşra yazarı için doğru olan, büyük şehir hatibi için daha da doğrudur. Lyon'un büyük hatibi ve şehidi Chalier buna en iyi örnektir. Michelet, devrimci belagatin başka kahramanları için olduğu gibi bu hatibin kürsüsünden en küçük bir söylevin en küçük bir cümlesini bile bize sunmaz. Böyle yapmak hatibin sözünü gerçeğin dışına, devrimci hatiplere Percennius taklidi yapan Tacitus'u taklit ettiren *mimesis* mantığının içine koymak olurdu. Michelet bizim için Chalier'nin tek bir metnini alıntılar: Vasiyetnamesini, yani bir ölünün sözünü. Devrim eylemcisi ancak bir ölü olarak konuşur ve kendisinde ifadesini bulan hayatın sesini iletebilir. Chalier'nin konuşmasına yer yoksa, bunun nedeni onun ağzıyla konuşan biri olmamasıdır. Peygamberce seslenişlerinden bize kalan o pek az şeyin "olağandışı" telaffuz edilmiş olması da bu durumu ortaya koyar:

> Bu peygamberin, bu meczubun bir insan olmadığını şiddetle hissederiz. O acı çeken bir dünya, bir şehirdir, Lyon'un öfkeli şikâyet çığlığıdır. Lyon sokaklarının o âna dek dilsiz olan derin kara çamuru bile onda bulur sesini. Eski zamanlardan kalma karanlıklar, o âna dek günışığından utanan rutubetli pis evler onda konuşmaya başlar. Onda açlık ve uykusuz geceler, onda terk edilmiş çocuklar, onda kirletilmiş kadınlar konuşmaya başlar. Bastırılmış, küçük düşürülmüş, kurban edilmiş onca kuşak uyanmaya başlar, mezarlarında doğrulur ve bir tehdit ve ölüm şarkısı söylemeye başlar... Bu sesler, bu şarkı, bu tehditler, bunların tümünün adı Chalier'dir.[7]

Adın sözcükten farkı, eşseslilik avcılarının hem baş belası, hem de keyif kaynağı olan bu fark burada çözümünü bulur. Michelet'nin kurduğu biçimiyle cumhuriyetçi tarih paradigması bir genelleştiril-

7. *A.g.y.*, c. II, s. 532-3.

miş eşanlamlılık paradigmasıdır. Chalier'nin adı, onu kateden sesle, onun sözünde sesini bulan bütün yerler ve bütün kuşaklarla eşanlamlıdır. Hatiplerin söylemlerindeki sözcükler için olduğu gibi hatiplerin adı için de böyledir. Lyon'un Zülkifl'inin* peygamberce sözlerinde aslında konuşan sokakların çamurudur, rutubetli, kirli evlerdir. Aynı şekilde, federasyonların mektuplarında söylenen kırların kokusu, harman ve çiçeklerdir: Tutanakların hakikati budur. Anlatı, bu hakikati, tutanakları harman yerindeki çiçeklere dönüştürüp kendi hakikatlerine benzeterek sergiler: "Kırsal beldelerin bu tutanakları harman yerinde bitivermiş kır çiçekleri gibidir. O güzel bereket ânında kırların güçlü ve canlandıran kokusunu soluyabiliriz onlarda. Onların arasında olgun buğday başakları arasındaymış gibi dolaşabiliriz."[8]

Kırları anımsatan bu parçanın, tıpkı Lyon'un çamuru gibi, tarih biliminin edebi tarihöncesine ait olduğu söylenebilir mi? Böyle bir şey söylemek, bilimin hesabına edebiyatın burada ne yaptığını daha iyi görmezden gelmek için edebiyatın ne demek olduğunu keyfi olarak bilmezden gelmek olur. Çiçekli metafor, aslında bir anlatı süsü değil, bambaşka bir şeydir. Tutanakların anlamını *hissedilir* kılmaya yarar. Ve bunu iyi tanımlanmış bir biçimde yapar. Görme, koklama ve dokunma arasında düzenlediği duyular oyunu, duyulardan birini, sözün gürültülü gösterişliliğiyle ilintili işitmeyi bilerek dışlar. Edebiyat metaforu acemi aşk mektuplarının "içeriği" ile tarihçinin ütopyasını –şimdiki zamanın mevcudiyeti, şimdiki zamanda mevcudiyet– özdeşleştirir. Daha sonra Braudelci anlatının da dillendirilmesini sağlayacak tarih söyleminin poetika figürlerini yerine yerleştirir. Anlatı ve söylemin gösterge ve ayrıcalıkları arasındaki "birbirinin yerine geçebilirliği" kurar. Gerçekten de, olayın anlatısının olayın anlamının anlatısına dönüşmesini sağlayan devrimi gerçekleştiren Michelet'dir. Bunu örnek olacak bir tarzda yapar: Elinde mektupları tutan ve mektupların içeriğini değil de, o içeriğin anlamını bize anlatmaya koyulan tarihçi gösterisiyle, anlamı anlatı-

* Kudüs'ün yıkılacağını haber veren İsrail peygamberi (Ezekiel). –*ç.n.*

8. *A.g.y.*, c. I, s. 329.

ların içeriğinin *açıklaması* olarak üretmek yerine, bize o anlamı *anlatarak*. Anlatının söylem olması için, anlatının özerk akışı –Benveniste'in "içinde kimsenin konuşmadığı" dediği akış– geçmiş olayı anımsatmayla ("Başlangıçta ihtiyarın biri başkanlık yapıyor... Sevimli müfreze ak fistanlarıyla yürüyor...") ve bu geçmiş olayın anlamının açıklamasıyla ("Bütün eski amblemler soluklaşıyor... Hakiki simge başka tarafta bulunuyor... İnsanı temsil eden bu simge insanın kendisidir") aynı kategoride tutabilmek için, bütün bunları olayda mevcut anlamla aynı şimdiki zaman kipine koyabilmek için ("Bütün bunlar *bugün* ya soluklaşıyor ya da kayboluyor"), bilgin'in söylemi anlatı olur ("... bunların tamamını daha dün yazılmış gibi alev alev yanar halde buldum").[9]

Yazarın, söylemindeki varlığı ile anlatı akışının özerkliğindeki yokluğu arasındaki geçişkenlik bu kurucu anlatıda şimdiki zamana gömülüdür. Michelet yeni tarihyazımını karakterize eden zaman kullanımı sistemindeki bu devrimin başlatıcısıdır. Kendi hesabına basit geçmiş zaman kipinin kullanımından ve anlatılardaki ayrıcalıklı yerinden bütünüyle vazgeçmez. Ama, bu kipi duyuruların, yorumların ve özdeyişlerin şimdiki zamanının karşısına koyan karşıtlıklar sistemini parçalar. Olayın anlamının kendi yapısına içkin oluşunu vurgulamak için şimdiki zaman lehine karşıtlıklar sistemini belli belirsiz siler. Federasyon Bayramı anlatısı da ilginç bir zaman karmaşası sergiler. Geçmişi vurgulama yükünü yazar önce kendi üstüne almış görünür ("... gibi alev alev yanar halde buldum") ve böylece festivalin özü itibarıyla şimdiki zamandaki mevcudiyetini daha iyi hissettirir ("Bütün eski amblemler soluklaşıyor... Başlangıçta ihtiyarın biri başkanlık yapıyor..."). Anlatı daha sonra referanslarını vermek üzere basit geçmiş zaman kipine kayar ("Saint-Andéol'da ant içme onuru... iki ihtiyara tanındı"). Şimdiki zamana geri dönerek olayın gücünü hissettirmeye ("Sevimli müfreze ak fistanlarıyla yürüyor..."), aktörleri samimi ve yakın kılmaya ("Çünkü yarın işbaşı yapmak gerekiyor..."), ya da tarihten dersler çıkarmaya ("Kadınlar kamu hayatından uzak tutuluyor; aslında buna herkesten çok hakla-

9. *A.g.y.*, s. 324-31.

rı olduğu çok kolay unutuluyor") yönelir. Sahnenin esastan zorunluluğunu vermek için şimdiki zamanın hikâyesi (*imparfait*) kipinde duraksar ("Ve bütün bunlar kırın ortasında yapılıyordu..."). Nihayet olayın anlamını yüklemsiz cümleyle mutlaklaştırmak için her türlü zaman işaretini ortadan kaldırır ("Geleneksel simgelerin hiçbiri. Sadece doğa, sadece ruh, sadece hakikat").

Sadece hakikat, yani olayı ya da anlatıcının konumunu izafileştirerek hakikati kuşkulu hale getiren zaman, kip ve şahıs farklarının kaybolduğu nokta. Michelet'nin geleneksel kullanımından –özdeyişlerin zaman-dışılığından– koparıp aldığı ve tarihin zamanını noktalama işini yüklediği yüklemsiz cümle basit bir kişisel üslup özelliği değildir. Lucien Febvre yüklemsiz cümleyi dindarca bir titizlikle korumuş ve *Annales* ekolüne aktarmışsa, bunun nedeni yüklemsiz cümlenin yeni tarihsel bilginin temel bir poetika yapısını tanımlıyor oluşudur. Yüklemsiz cümle sadece söylem zamanı ile anlatı zamanı arasındaki kullanımı kolay bağlantı parçası değildir. Daha derin işlevi, *geçmiş görüntüsünü* telafi etmektir. Söz konusu görüntü, tarihçinin sırtında taşımazlık edemeyeceği yük ve onu umutsuzca "zamandaş bir sosyolog" arayışına sevk eden şeydir. Geçmiş görüntüsü, hakikat'sizlik için söylenmiş olanlara toslar: belirsizlik, ölüm, arızilik. Yüklemsiz cümle bu hakikat'sizliği siler. Geçmişsiz bir anlatı, öznesiz bir beyandır. Olayı bir mesafeye koyan, anlatıcıyı bir bakış açısına yerleştiren bütün mesafe göstergelerini, bütün şüphe işaretlerini yutup ortadan kaldırır. Bu yüzden, söz olayının sıkıntılarını yok edivermek ve tarihe yatkın olduğu hakikat tarzını vermek için Michelet'nin yarattığı tarih üslubunun alameti farikasıdır.

Hakikat, olguların ve rakamların doğruluğundan, kaynakların güvenilirliğinden, çıkarsamaların titizliğinden çok daha fazlasını ifade ettiğine göre, bir söylemin bağlandığı ontolojik tarzla ilgili olduğuna göre, söz konusu olan sahiden de hakikattir. Dernek sözcülerinin veya taşra yazarlarının yerine konuşan şehirlerin o çamuru veya kırların o çiçekleri bizi bu konuda yeterince uyarır. Çamur ve çiçekler, Platon'un birkaç önermesi ile birkaç sorusunun --canlı söz karşısında cansız yazının mahkûm edilmesi; şairlerin yalanlarının eleştirisi, bir çamur ideasının olup olmadığını bilmek gibi şeylerin–

Batı düşüncesi için tanımlamış olduğu hakikatin alanına yerleştirir bizi. Bu açmaz ve eleştiriler karşısında Micheletci poetika, yeni tarihe sadece bir bilimsel yöntem –hatta bir bilimsel saygınlık– değil, aynı zamanda bir hakikat statüsü de kazandıran uygun cevaplar getirir. Çamura kimsenin işine yaramayacak bir idea vermez, ona bir vücut kazandıran ve yazının cansız işaretlerini o işaretlerin canlı hakikatlerine dönüştüren bir ses verir. Bunu da, şiirsel hakikat'sizliği geçersiz kılmak için şiirin araçlarıyla yapar.

Söylemin ve anlatının dilbilimsel biçimleri arasındaki mübadelenin ne anlama geldiğini kavramak için bu mübadelenin felsefeyle şiir arasındaki, hakikate ilişkin düşünce ile mimetik sanat arasındaki eski hesaplaşmayı nasıl hallettiğini görmemiz gerekir. *Devlet*'in üçüncü kitabında Platon farklı poetika biçimlerini yanlışlık derecelerine göre sınıflandırır. Ona göre, şair kendi müdahalesini ne kadar yarattığı sahte kişiliklerin arkasına saklıyorsa, bu yanlışlık o derece daha büyüktü. En az aldatıcı şiir, şairin yarattığı kişilerle arasındaki mesafeyi koruduğu ve kendisinin şiirinin konuşan öznesi olarak görünmesine izin verdiği şiirdi. Yani *diegesis*'in, anlatı tarzının baskın olduğu şiirdi. Buna karşılık en aldatıcı şiir, şairin *ben*'inin ve bir anlatının bulunmadığı şiirdi. Bu durumda, özellikle trajedi sahnesinde, *mimesis* yanılsaması zafere ulaşıyordu. Şair, kendi uydurduğu sözcükler sanki Orestes'e veya Agamemnon'a aitmiş, kahramanların kendilerini anlatmak için kullandığı sözcüklermiş gibi davranıyordu. Platon'da trajik *mimesis*'in böyle mahkûm edilmesi, demokrasinin mahkûm edilmesiyle kol kolaydı. Trajik yanılsama da, hatibin keyfiliği ile *demos*'un keyfiliğinin biteviye birbirlerini yansıtıp durdukları, görüntü ve yaltaklanmanın demokratik egemenliğine aitti.

Şairlerin ve demokrasinin birlikte mahkûm edilmesi yeteri kadar yorumlanmış olsa da, muhtemelen bunun *mimesis* ve *diegesis*, taklit ve anlatı karşıtlığı içinde ne şekilde ayarlandığına yeterince dikkat edilmemiştir. Bu ayarlamanın önemi şiirin bağışlanma ihtimalinin şartlarını ana hatlarıyla çiziyor olmasıdır. *Mimesis* karşıtı güçleri sayesinde anlatı, şiire bir hakikat düzeni sağlamaya uygun olmaz mı? Demokrasi için de aynısı söz konusu edilemez mi? Demokrasiyi belagatin itibarından ve trajedinin şiddetinden kurtarıp,

hakikate dönüştürme kaygısı güden demokrat Michelet'nin bulduğu yol tam da budur. *Mimesis* sistemini, Percennius'un taklidini yapan Tacitus'un daha sonra bütün Percennius'lar tarafından taklidinin yapıldığı bu edebi ve siyasi aynalar oyununu yıkmak için Michelet, anlatının güçlerine başvurur. *Mimesis* sadece edebiyatın eski düsturlarını tanımlamakla kalmazdı. Aynı zamanda ucuz Latinistlerin ve halk hatiplerinin bu düsturlardan elde ettiği silahtı. Krallara kötü bir ölüm –cumhuriyetçi olmayan bir kral katli, bilimsel olmayan retorik bir ölüm– veren bütün o tiyatro halklarının ilkesiydi. *Mimesis*'in önceliğini yıkmak, demokrasinin söz fazlalığının egemenliğinden kendini koparması ve kralın vakanüvisliğinin yerini kitlelerin derin hayatının tarihinin alması için ortak zorunluluktu. Kurucu anlatının yaptığı da budur. "Yoksulların sözünü" bir anlam düzeninden bir diğerine, halkın sesinin artık hatiplerin sesi olmadığı bir düzene geçirir. Michelet, sözü vatan aşkı klişelerini tekrarlayan bir tiyatro halkına veren tırnak işaretleri yerine bir anlatıyı, hiçbir aşk mektubunun söyleyemediği aşkın anlatısını –*mimesis* karşıtı bir anlatı– geçirir. Anlatı *mimesis*'in seslerinden sözleri çıkartır ve o sözlere başka bir ses verir. Sözlerin anlamını bir yana ayırır, yeni taklitlerden ve yeni dil oyunlarından korunaklı bir yerde, yedekte saklar. Hatipler ve halk yazarları yerine çamuru ya da harman yerlerini konuşturarak halkın hem siyasi egemenliğinin, hem de bilimci tarihinin kendilerine ait yere ortaklaşa kök salmasını sağlar. Bu yere bir vücut verir ve bu vücudun sesiyle içlerindeki fırtınayı yatıştırmasını amaçlar. Aynı zamanda hem demokrasinin öznesini, hem de bilimin nesnesini yerine yerleştirir.

Tarih bilimi *anlatı* ve edebiyatın baştan çıkarıcılığına karşı çıkılarak kazanılmaz, *mimesis*'in anlatı içinde zincirlenmesiyle kazanılır. Romantizmin aşırılıklarına rağmen kazanılmaz, *mimesis* düzeninin sonu ve edebi kuralların edebiyatın koşulsuzluğuna dönüşümü anlamına gelen romantizm akımının bağrında kazanılır.[10] Edebiyat, mutlaklığı içinde kendini ortaya koyarak, *mimesis*'ten ve türlerin

10. Bu konuda Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin şu kitabını öneriyorum: *L'Absolu littéraire* (Edebi Mutlak), Le Seuil, 1978.

ayrışmasından koparak, hakikat söylemi olarak tarihi mümkün hale getirir. Yeni bir anlatı yaratarak yapar bunu. Zamanların ve şahısların, anlamın şimdiki zamanına kayışını güvence altına alan bu anlatı, üslup zarafetinin çok ötesine geçen bir şeyin temelini atar. Hem halka, hem de bilime uygun düşen varoluş biçimini saptar. Yoksulların kâğıt yığınına hakikat statüsünü edebiyat verir. Tarihi mümkün, bilimsel tarihi imkânsız kılan durumu –insanın edebi bir hayvan olduğu için sahip olduğu bu talihsiz özelliği– hem baskılar, hem korur, hem de kendi araçlarıyla dengeler.

Tarihsel aktörün bu edebiliği, mektupları gösteren, sonra ifade ettikleri tablonun içinde onları yok eden çifte anlatıyla dengelenir. Bu edebi ikame mekanizması şu soruya cevap hazırlar: Kitabın çocuklarının yaptığı devrimin hakikatinden söz etmenin, yoksulların kâğıt yığınıyla bunların hakikati arasındaki mesafeyi, şeylerin karşısında sözcüklerin basit bir yersizliğine indirgemeden, vurgulamanın yolu nedir? Cevap, mektubu iptal eden, onu bir anlam deposuna dönüştüren ve bu anlamı görünür kılan çifte anlatıdadır. Bu anlatıların ikisi de bilgisizliğe karşı bir bilgi konumu tanımlar: Acemi konuşmacıların karşısında, mektupları dolaba yerleştirip onlarda yazılı olanın bilmeden dillendirdiği şeyi söyleyen bilgin'in bilgisini. Bilimin bilim olarak kendini göstermesini sağlayan saklı ve görünür oyunu bu ikili bilgisizlik arasındaki boşlukta kurulur.

Öğrenmiştik, yalnızca saklı olanın bilimi olur. Ve bu *saklı* olanın üretilmesi tarih bilgisinin yapılanması açısından esas olan bir poetika işlemidir. Bunu iyi anlamamız ve bilginlik ayrıcalığını garantilemek için mektupları saklayıp dolabı kilitleyen, böylece halkın yaratıcı ve acı dolu bilgisine ve sesine el koyan tarihçi imgesine, bu popülist imgeye kulak asmamamız gerekir. Meramlarını hep kötü anlatan aşk mektuplarını dolaba kaldırmak, halkın kanını, canını alıp çıkartmak değil, tam tersine ondan kanı, canı olmayışını alıp çıkartmak demektir. En samimi aşk mektubunun kalbinde yatan yokluğu ve ihaneti alıp çıkartmaktır. İhanet şudur: Sözcüklerin arkasında, edebiyatın kendi güçlerini nasıl kullandığına bağlı olarak ya sergilediği ya da gizlediği bir yokluktan, sözcüklerden başka hiçbir şey yoktur.

Bunu anlamanın en iyi yolu, Michelet'nin anlatısını, cahillerin devrimci vatana seslendikleri başka aşk mektuplarını sergileyen başka bir edebi pratikle karşılaştırmaktır. *Cavalerie Rouge* (Kızıl Süvariler) kitabının çerçevesini oluşturan kısa anlatılar dizisinin içine Isaac Babel, Polonya cephesinde devrim askerlerine katılmış Kuban Kazakları tarafından yazılmış olan (yazıldığı farz edilen) mektuplar yerleştirir. Yani kızıl süvarilere katılmış entelektüel, gerçek Kazakların Sovyetik vatanları için yazdığı aşk mektuplarının taklidini sunar. Ama tabii ki Kuban Kazakları bu mektupları yazma, aşklarını söyleme yeteneğinden yoksundur. Yazıları kuralına uygun reçeteler uyarınca Sovyet lirizminin klişelerinin peş peşe sıralanmasından daha iyi bir şey olamaz. Romancının cafcaflı konuşmalarını taklit ettiği gerçek Kazakların kendileri de mektuplarını ilettikleri *Kızıl Süvari* gazetesindeki köşe yazılarını taklit ederler. Peki bu köşe yazılarını bölüğün entelektüeli, Yahudi yazar Isaac Babel ya da onun gibi biri dışında kim yazabilirdi ki? Çifte bir şüphenin, bir edebi şüphenin –sözü söyleyen kim?– ve bir siyasi şüphenin –Sovyetik vatanı kim sözde değil, hakikaten seviyor?– beslendiği mükemmel *mimesis* çemberi. Kazakların kendi doğal konuşmalarında bu aşkı söylemenin yolu asla bulunamayacaktır. Isaac Babel Kuban steplerinin kokusunu asla hissettiremeyecektir. Aşk sözcüklerinin arkasında ne kara çamur, ne de çiçeklere bürünmüş köy, yalnızca ihanet ve ölüm vardır – Budyenni'nin Kazaklarının karşısına çıkacak yeni hayatı tasvir etmek ve yüceltmek için gereken sözcükleri bulma yeteneğinden yoksun, hain Isaac Babel'in üzerine çökecek ölüm.

Micheletci anlatının kapıyı kilitleyip dışarıda bıraktığı şey bu ihanet veya bu yokluktur. Chalier gerçek bir Lyonlu olmasa da, Piemonte krallığından gelmiş bir yabancı olsa da, adının ve sözcüklerinin ardında militan Sovyet yazarı ve kahramanlarında eksik olan her şey vardır. Savoie'nın karları ve hac yolları, sokakların ve kuşakların sesleri vardır. Mektupları dolaba yerleştirirken Michelet yokluğu da ortalıktan kaldırmış olur. Demokrasi ve bilim için halka vücut kazandırır. Uyguladığı edebi işlem yaygın olarak anlaşılan anlamdaki edebiyata –sözcüklerden başka bir şey olmayan sözcüklerin boş gösterişliliğine– kapıyı kapatır. Gözlerden kaçırılan mektup oyunu,

sözcüklerin asla "sadece sözcükler" olmamasını güvence altına alır. Hiçbir şeyin ya da hiç kimsenin adı olan, vücutsuz sözcükler yoktur. Bir kere sözcüklere, hep riskli olan gönderilenleri değil de sayesinde vücut kazandıkları o sesler verilirse, eşsesli sözcüklerin aldatıcılığına duyulan sonsuz hıncın karşısına eşanlamlılığın genel egemenliği konabilir. Çifte anlatı, tarihin nesnesini, her türlü ihanete karşı güvence altına almak için sahneye bir çifte otorite çıkarır: Bilimin kaynağında duran ve o hep aldatıcı mektupları bilgi kesinliği deposuna dönüştüren arşivcinin, bilgin'in otoritesi; ama bir de bilgin'in susturarak konuşturduğu bu yeni iş arkadaşının, *dilsiz tanığın* otoritesi.

Tarihin bilim olma durumu açısından zorunlu olan bu dilsiz tanık kişiliğini yaratan, *mimesis*'in yerine anlatının geçmesidir. Bu buluş hiçbir yerde *Origines du droit français* (Fransız Hukukunun Kökenleri) yapıtının, "retorik" görünümlü birkaç satırındaki kadar iyi özetlenmemiştir. Mülkiyetten değil de, romantizmin hukukun asıl kökeni saydığı soyzincirinden hareketle, hukuku sergilerken Michelet, eski çağlardaki çocukların doğaya terk edilmesi uygulamasına değinir. Yalnızca antik geleneklerin vahşetini değil, aynı zamanda düşünce dünyamızın büyük kurucu anlatılarını, Musa'nın ve Oidipus'un hikâyelerini anımsatan terk edilmiş çocuk hikâyelerini ele alır. Michelet bu maddi veya simgesel vahşeti elinin tersiyle iter. Hakikaten terk edilmiş çocuk diye bir şey yoktur, der. Her çocuk doğanın ana kucağında barınır: "İnsan tarafından sürülmüş, doğaya bırakılmış çocuk çoğu zaman orada iyi karşılanırdı. Tabiat ana onu evlat edinirdi. Bu sert anne yaprakları sererek soğuk yatağını hazırlar, kuzey rüzgârıyla beşiğini sallar, dişi kurtların sütüyle, aslanların iliğiyle onu beslerdi." Yani terk edilmiş çocuk diye bir şey olmaz. Ama bizim için daha esaslı olanı, bu önermenin anlam düzenindeki eşdeğerlisini veren sonraki cümlelerde söylenir: Sesini bulamayan bir acı yoktur. Her yitik sözün yerini, onun anlamını gösteren bir ses alır: "Analar kederlerini nasıl haykırıyordu? Bunu yalnız onlar söyleyebilirdi. Onlar için taşlar ağlıyordu. Simonides'in Danae'sini duyduğunda okyanus bile çırpınmaya başlamıştı."[11]

11. Michelet, *Œuvres complètes*, Paris: Flammarion, 1973, c. III, s. 607.

Burada iki cümlede tarihçinin söylemindeki devrimi tanımlayan iki işlem özetlenmiştir: Sözün yedeğe kaldırılması ve sözün vücudunun yer değiştirmesi. Sözün yedeğe kaldırılması: Bunu yalnız onlar –sesleri yitip gitmiş anneler– *söyleyebilirdi*. Fiilde geniş zamanın hikâyesi (*conditionnel*), burada söylemez gibi yaparak söyleme sanatının tersten yapılmasını sağlar. Tersten, çünkü bu söz sanatının retorik geleneğinde karşılık geldiği şeyin –dillendirilemeyen bir *mimesis*'in– tam tersidir. Geleneksel retorikte bu söz sanatıyla temsil edilmesi uygun olmayan şey hileyle temsil edilir:

İsteyebilirdim gözlerinizle görmenizi
Güçlü bir kolun bu görülmedik dev zaferini...

Buradaki kabul görmeyeni sunma durumunun tersine, önceki geniş zamanın hikâyesi bir eksiltme etkisi yapar: Retorik karşıtı, *mimesis* karşıtı bir etki. Geniş zamanın hikâyesi, anaların kederli haykırışını –şiirin taklit etmekten kendini alamadığı o haykırışı– taklit edilemezler sınıfına yerleştirir. Kederini söyleyebilecek tek kişi yoktur ortada, dilsizdir. Her türlü taklitten, Köpek takımyıldızı her türlü havlayan hayvandan ne kadar uzaktaysa, o kadar uzaktadır. Taklit edilemezler burcuna yerleştirilen anlatının içeriği orada hakikat alametini kazanır. Taklit edilemeyen özne, artık dilsiz olan ve *mimesis*'ten kökten farklı bir söylem içinde yeniden konuşturulması gereken bir sözün söylendiğinin, bir anlamın dillendirildiğinin tanığı, hakikiliğin garantisi haline gelir. Taklit etmenin imkânsızlığı, bilimin hakikatini elinde tutan ama kendi başına onu bir yere teslim edemeyen dilsiz tanığı üretir. Konuşabilecek olan figürü (anlatıyı meşrulaştıran merci) sessiz tanık figürüne (bilgiyi meşrulaştıran merci) dönüşür.

Bunun için gereken sadece sesin –Bas-Dauphiné köyünü veya Lyon çamurunu konuşturacak sesin– vücudunu değiştirmesidir. Burada ses en alt, sıfır derecesinde ifade edilir: "Onlar için taşlar ağlıyordu. Şair Simonides'in Danae'sini duyduğunda okyanus bile çırpınmaya başlamıştı." Yalnız kendisi konuşabilen annenin, yani taklit edilemez annenin yankısı olmak, yani onu ikame etmek üzere konuşma âdeti olmayanlara ait bir söylem, yerlere ve şeylere ait bir

söylem gelir. Taşlar ağlıyordu, okyanus çırpınmaya başlamıştı. Dilsiz annenin yerine konuşan anaç bir yeri vardır sözün: Danae'yi, oğlunu ve sesini toparlayan ve geçişlerini sağlayan okyanus.[12]

Kâğıttan taşları ve bir şiir okyanusunu ağlatan bu iki satır saf edebiyat mıdır? Peki, bunlarla ciddi tarihçilerin ciddi önermeleri arasındaki akrabalık ilişkisini görüp de çarpılmamak mümkün mü: "Biz tarihçiler ona beceriksizce yaklaşıyoruz: Bizi, elçiler gibi, büyük bir kibarlık ve nezaketle kabul ediyor..." ya da "Robespierre'in ölümü, toplumsala ideoloji karşısında bağımsızlığını geri vererek, Cochin'den Tocqueville'e geçmemizi sağlar"? Anlattıklarının inandırıcılıktan uzaklığı ve kastettiklerinin açık seçikliğiyle bu cümleleri hemen anlıyorsak, Michelet'nin bunların özel anlam düzenini yaratmasını sağlayan başlangıçtaki fazlalık sayesinde değil midir? Başlangıçtaki bu fazlalık, "doğru", "yanlış", "hakiki" veya "sahte" gibi yargıları kabul etmeyecek bir anlatı –veya bir mit– aracılığıyla tarih için bir hakikat yeri yaratan bir cümlenin fazlalığıdır.

Miti ele almak için başvurulabilecek üç tarz vardır, sonuçta. Birincisi, şair Simonides'in tarzıdır: Simonides, babası tarafından oğlu Perseus ile beraber bir sandığa kapatılıp akıntıya bırakılan Danae'nin hikâyesini gelenekten alır. İkincisi, bu mitik hikâyeleri yorumlayan ve içlerindeki özlü çekirdeği çıkarmaya çalışan mitologların tarzıdır. Sözü geçen çekirdek, tıpkı alegoricilerde olduğu gibi, masal kılığı altına gizlenmiş derin bir hakikat olabilir. Eleştirel tarzda, ilkel bir duygunun ifadesi olabilir: İnsanlığın ilk hayret veya ilk dehşet duygusunun şu ezeli masal diliyle gösterilmesi olabilir. Mesela Michelet'nin üstadı Vico, eski Yunan tahayyülünde Zeus'un doğuşunu açıklarken bu yolu tutar. Şimşek olayı karşısında dehşet ve huşuya kapılan eski Yunanlıların atalarının, şimşeği bu işaretlerle kendileriyle konuşan bir tanrıya atfettiğini gösterir bize.[13]

12. Michelet deniz değil de okyanus diyorsa, nedeni Hesiodos'un eski tanrısına saygı değil, Michelet'nin kendi özel "mitolojisinde" Okyanus'un belirli bir anlam taşımasıdır. Okyanus, sesi olan denizdir. "Okyanus bir sestir [...]. Yaratılışın başladığı ve bütün gücüyle hâlâ sürdüğü bereketli potadır. Bu yüzden canlı bir belagati vardır; onda hayat, hayatla konuşur", *La Mer*, Paris, 1861, s. 400-1.

Michelet ise bir üçüncü yolu benimser. Şairler gibi Danae'nin kederli haykırışlarını tekrarlamaz. Mitologlar gibi Zeus'un aşklarıyla ilgili Yunan masallarının ne anlama gelebileceğini kendine sormaz. Yeni tarihi mümkün kılan romantik yazı kendini derhal *mimesis* naifliği ile yorumcu bilimin oluşturduğu klasik seçeneklerin dışına yerleştirir. Bu seçeneklerin ikisi de hep bir dışsallık varsayar – taklit edilen modelin veya masalın altında yatan anlamın dışsallığı. Michelet ise iki dışsallık biçimini de (taklidi de, yorumu da) dışarıda bırakan anlatının sürekliliğine yerleşir. Michelet'nin Danae'nin hikâyesine inanıp inanmadığını sormanın anlamı olmayacaktır. İnanmadığı bir masalı neden açıklamasına dahil ettiğini sormanın da anlamı olmayacaktır. Anlatı bu soruların fiili tasfiyesidir. Her türlü inanç sorusunu askıya alan sürekliliği içinde, anlama ilişkin bir dışsallık, bir anlam-dışılık olmadığını kendiliğinden kanıtlar. Anlatı anlamdışılığın var olamamasını sağlar. Anlamın içkinliğini –her söylenende aynı anlamın içkin olduğunu– söyler. Her şey aynı biçimsellik uyarınca konuşur: Sesli sözden dilsiz tanığın sesine doğru bir yer değiştirme uyarınca. Ağlayan taşlar ve okyanus anlatısı hikâyeye kurucu mitolojisini verir. Ve *mitoloji*, bir panteonun tanrılarını anıştırma sanılmamalı; arketiplere ilişkin hayallerin her çeşidinin dışında anlaşılmalıdır. Burada *mitoloji* çok kesin olarak *söylem-anlatı*, anlatı ile söylemin eşdeğerliliği demektir: Bir *logos* olan *muthos*, sebepleri açıklayan anlatı, kendini bir anlatı olarak sunan bilim. Danae ve Perseus'a eşlik edilen yolculuk tam da *logos*'un anlatısıdır. Yunanca *legein*'in romantik etimolojisine göre *logos*'un özelliği toplamaktır: Her çocuğa annesini, her kedere sesini, her sese vücudunu vermek; her sözcüğü, her anneyi olduğu gibi sağ salim bir limana, anlamı içinde yerleşik anlatının, anlam-dışılığa yer bırakmayan anlatının güvenliğine taşımak. *Logos*'un bu özelliğini edebiyat kendisine rağmen göstermelidir. Şair Simonides'in, o yalancının Danae'si kurgudur. Ama şiirsel örgüden Simonides'in söylemediğini süzmek mümkündür: Denizin ve taşların hıçkırıklarını yani. Onları hakikileştir-

13. Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris: Armand Colin, 1963, s. 110-1.

mek, hakikatin tarafına geçirmek mümkündür. Hakikatin tarafı, sözlerin kâğıda ya da rüzgâra yazılı olmadığı, eşyanın dokusuna kazılı olduğu taraftır. Hep *mimesis*'in yalanma bulaşık olan o gevezeliklere karşıt bir dillendirilebilirlik ve bir anlamlılık yeridir orası. Michelet bize *hakikat*'in, şeylerin durumunda söylemin düzeninden, gözyaşlarında sözlerden daha iyi okunabildiğini söyler. Kimsenin konuşmaya çalışmadığı, aldatmaya çalışmadığı yerde *hakikat* daha iyi okunabilir. Dilsiz tanık teorisi ilk bakışta çelişkili iki önermeyi birbirine bağlar. Birincisi, her şey konuşur, dilsizlik, yitik söz yoktur. İkincisi, yalnızca dilsiz olan hakikaten konuşur.

"Toprağın bekçisi, insanın anıtı olan mezar, gerektiğinde konuşabilecek olan bir dilsiz tanık barındırır."[14] Michelet'nin ölü falcılığı, "nekromansi" hayaline gülümsemeden önce, resmettiği mantıksal yapı mecazının hakkını vermek gerekir: Yalnız *konuşabilecek* olan konuşur. *Konuşmakta* olan değil, hiç değil. Ancak yedekteki sözün, mezardaki sözün –olmuşluk, olmaktalık değil de– geniş zamanın hikâyesi (*conditionnel*) tarih anlatısının sahte olmayan şimdiki zamanını temellendirebilir. *Yalnızca kendisi söyleyebilecek* olan konuşur. Koşulluluk kipinin dilsiz sesi, bize ancak mezarın taşından, kayaların gözyaşlarından ulaşabilen sestir. Günlük hayatın nesnelerinin maddiliğinde okunabilen, *istense okunabilecek* olan, kâğıtsız bir ses, şeylere silinmeyecek şekilde kazınmış bir anlam: "Burada şu mutluluk saçan gizemi kendisi için tekrar tekrar söylemesine yarayan bütün o dilsiz işaretleri bir bir sıralayabilmek *gerekirdi*: İffetli bir şehvetle iki varlığın kaynaşmasını hatırlatan kıyafet simgeleri; işlerin uyumlu farklılığını ifade eden ev işleri simgeleri; bütün hayat boyunca sürecek bir birlikteliği müjdeleyen ev simgeleri."[15] Daha önce soyzinciri ve ölüm için olduğu gibi, burada da evlilik üzerine, pozitif kulaklarımızın katlanabileceğinden biraz daha fazla duygusallık, biraz daha fazla *pathos* var. Ama işlere ve günlere ilişkin bu simgeler, baba soyuna ve eve, taşlara ve ölüme dair bu hikâyeler bizim tarih şantiyelerimizi kuran şeydir. Bütün bunları var eden koşulluluk kipinin kurduğu –dilsiz tanığın iffetli ya da ölü bek-

14. Michelet, *Œuvres complètes*, c. III, s. 610. 15. *A.g.y.*

çi olduğu– simge düzeni ise yeni tarihin yazılmasının da koşuludur.

Yüzyılımızda tarihin kendi alanı olarak benimsediği, tarihçinin yalansız bir anlamlılığa taşıdığı bu dilsiz tanıklar dünyasıdır: Elçilerin mektuplarının veya yoksulların kâğıt yığınının yerine konuşmayan sözlerin ve şeylere kazınmış mesajların çokluğu. Michelet'nin "romantik" aşırılığı, kuruculuğun aşırılığından, daha ağırbaşlı bir tarihin şifre çözücülüğünü mümkün kılan simge düzeninin aşırılığından başka bir şey değildir. Bu sayede, memleketleri tarafından üretilen ve buna karşılık onları dönüştüren kişilerin karakterlerini, eylemlerini ve kısıtlarını buradan okumak üzere memleketlerin şifresini çözmek; maddi uygarlık denecek şeyin bütün anıtlarının ve bütün izlerinin –nesneler ve aletler dünyasının, gündelik uygulamaların, vücut ve simgesel davranış kullanımlarının– şifrelerini çözmek; kısaca Michelet'nin, yani bilimci tarihimizin hem hürmet duyulan, hem de külfetli görülen kurucu babasının üzerini açtığı bütün bu maddi hayatın büyük düzenlilikleri ve zihniyet tarihinin ağır başkalaşımları alanının şifrelerini çözmek mümkün olur. Eğer yüzyılımız edebiyatın boş gösterişliliğinin ve bu arada *Histoire de France* (Fransa Tarihi) yazarının laf kalabalığının karşısına bu evrenin somut sağlamlığını koyabildiyse, o yazar bu evreni ilk başta *her şeyin konuştuğu* bir alan olarak işaretlediği, memleketin tepelerini veya taşların aşınmasını, ev eşyalarını veya gündelik hayattaki tavırları kesintisiz bir söylemden sahneler olarak gösterdiği, bunları bir kaydın ve bir mesajın taşıyıcısı olan dilsiz tanıklar olarak tayin ettiği içindir. Bunları –iki parçasının birleşmesi ortaklığa, birliğe şahadet eden ikiye bölünmüş nesne olan *sumbolon*'un kökenindeki anlamla– sembolik bir yapılanmanın, yeniden birleşerek kendini oluşturan bir anlam yapılanmasının ayrışık parçaları yaptığı içindir.

Bütün ortaklıklar, birlikler arasında birincisi, vücutla ses arasındaki ortaklıktır. Yani son tahlilde, anneyle çocuk, anlamın ana konumuyla söylemin erkek evlat konumu arasındaki ortaklık. Danae ve oğluna eşlik edilen yolculuğun anlattığı tamamen bu anlam mantığıdır. Okyanusun, annesiyle birlikte, sağ salim bir limana taşıdığı bu çocuğun mitolojide şöhretli bir adı vardır. Bakanı taş eden çehresiyle Medusa'yı alt eden, Andromeda'yı ve annesini kurtaran, genel

olarak kadınları, başlangıçta kendisini sürükleyip götüren anlamın anneliğini ayağına bağlı taştan kurtarması gereken kahraman Perseus'tur o. Terk edilmiş, bulunmuş ve baba katili olmuş çocuklar kitabına Michelet gerçekten de ayrıksı bir sayfa ekler. Oidipus ve Musa'nın bir kardeşini sahneye çıkarır. Perseus bir sandığa annesi Danae ile birlikte kapatılmıştır, çünkü kâhinin biri büyükbabası Akrisios'a, kızının oğlu tarafından öldürüleceğini haber vermiştir. Akrisios'un önlemlerinin ve daha sonra olanların kaynağı budur. Danae bir kuleye kapatılır, orada altın yağmuru olup içeri sızan Zeus tarafından ziyaret edilir ve ceza olarak oğluyla birlikte akıntıya bırakılır. Ama Perseus mutlu bir Oidipus'tur. Annesiyle evlenmek şöyle dursun, ona layık olmayan bir kocadan kurtarır annesini. Büyükbabasını da bir disk atma yarışmasında kazayla, tesadüfen öldürür. Perseus miti böylelikle bize konuşan öznenin yarasıyla ilgili en iyimser miti sunar: Terk edilir terk edilmez doğanın ve anlamın ana kucağına sığınan, borcunu tam olarak ödemek için anasını ve kendisini taşımış olan tabiat anayı kurtaran çocuk – tabiat ananın, yani sözün ve anlamın var olmasına imkân sağlayan, buna karşılık taşıdığı çocuk tarafından anlamın serbest bırakılıp kurtarılmasını gerektiren dünyevi matris.

Michelet için, tarihe ilişkin bu şiirsel mitin çözünmez bir biçimde siyasi bir mit olduğunu biliyoruz. Simge teorisi tarihçinin anlatısal, bilimsel ve siyasi üçlü yükümlülüğünü sıkı sıkıya birleştirir. Krallığın şecerelerinin ve armalarının yerini alması gereken, anlam aktarımına ve meşru soyzincirine dair yeni bir düşünce, şeylerin nesebi ile söylemin düzeni arasında yeni bir ilişkidir. Demokratik siyaset ve bilimci tarih anlatısı için Michelet doğanın anaç ve şiirsel düzeniyle ağırbaşlı bilim ve hukuk devletinin eril düzeni arasında bu nesep düşüncesini yaratır. İçinde aynı anda hem ilerleme, hem de geri dönüş olan bir hareketin yayılması gereken simgesel düzeni yaratır. İnsan kendi kendisinin Prometheus'udur. Mermerden kendi kendisini çıkaran heykel, doğanın ve merhametin birincil dişi evreninden kendisini koparan oğuldur. Ama merhametten adalete, birincil simgesellikten akılcı düzene doğru bu hareket, ancak kaybolma tehlikesiyle hep karşı karşıya olan nesebi yeniden kuran geri dönüş

hareketiyle mümkün olur. Oğul birincil bağını, ortak anlamın dünyasal ve anasal kökenine olan borcunu kabul etmelidir. Ancak bu borcu ödeyerek akıl ve adaletin zorlu dengeleri içinde bu ortak anlamı dönüştürüp yüceltebilir. Modern cumhuriyette tarihçinin işi bu borcu ödemek, hukuk devleti ile kökenindeki toprak arasındaki bağı yeniden kurmaktır. Bu yüzden kaynağa geri dönerek, anlamı *konuşamayan-bebek* halinde, gevezelik etmeyen, şeylerin dokusuna kazılı olduğu durumda kavramak için işe tekrar çocuk olarak başlamak zorundadır. Cumhuriyeti toprağıyla, geçmişiyle birleştirmek, bilginleri, siyasetçileri halklarıyla birleştirmek ancak böyle bir bedelle mümkün olur.

Elbette bu analara ilişkin efsanelerin ve evlatlık vazifelerinin uzağındayız. Ama bu çocukluklar karşısında ciddi tarihçinin meşru huzursuzluğu tersten de okunabilir. Sosyal bilimlerin olumlu mirası aynı zamanda kayıp bir siyasi ütopyadan bize geriye kalan şeydir. Michelet'nin rüyası, Comte'un veya Durkheim'ın, Mauss'un veya Lucien Febvre'in de rüyaları gibi yok olup gidebilmiştir. Geriye sadece, bilimci tarihin, hükümdarların ölü vakayinameleriyle yoksulların saldırgan gevezelikleri arasında, kendi dilini ve sözdizimini bulmasını sağlayan yeni anlam nizamını, yeni simge düzenini, en iyi Danae ve Perseus masalının temsil ediyor oluşu kaldı.

Sözün Yeri

DEMEK Kİ, kayıp zamanı istila eden ve tarihi hakikatin dışına yerleştiren yoksulların kâğıt yığınının yol açtığı kargaşanın yatışması için söylem düzeni ile bedenler düzeni arasındaki ilişkilere dair belirli bir teori, konuşan özneye, özne ile bilgi, söz ve ölüm arasındaki ilişkilere dair belirli bir teori gerekir. Kısaca, belli bir bilinçdışı fikri ve belli bir psikanaliz uygulaması gereklidir.

Bu fikir, Oidipus'un küçük ve mutlu kardeşi Perseus mitinde kendini gösterir. Ama Michelet'nin tanıdığı Oidipus da ne ensestin ne baba katlinin tehdit ettiği, düpedüz mutlu bir kahramandı. Sophokles'in kahramanının tersine, Michelet'nin Oidipus'unun yapabileceği tek hata araştırma görevini beceremememesi, ana babasıyla uğraşmaktan vazgeçmesi olurdu. Esir düşmüş annelik anlamını kurtarma, taşlaşmaktan çekip çıkarma misyonunu başaramaması olurdu. Şifreler çözüldükten sonra geride ölüm kalmaz. Tersine, muamma hayata geri verilmesi gereken ölüme dairdir yalnızca. Tarihçi bir Oidipus'tur. Oidipus'un kendisi de bir psikanalist, düzanlamıyla, ruhların bir kurtarıcısıdır. Buradaki ruhları antikçağdaki anlamıyla almak gerekir: Kurtarılacak –doğacak– ruhlar, gölgeler halinde oldukları için feryat eden ve dünyevi hayatın kanına susamış Cehennem sakinleridir. Odysseus ya da Aineias gibi seyyahlardan daha talihli olan tarihçi onlara hayat verme gücüne sahiptir. Çünkü ölümlerinin sırrını, minicik ama belirleyici bir anlam kaymasıyla özetlediği sırrı bilir: Cehennemin ölü ruhları, ne yaşadıklarını *bilmek için çok erken* ölmüş olan, yaşamanın ne demek olduğunu *yeterince erken bilememiş olmak* yüzünden, bunu nasıl söyleyeceklerini bilememek yüzünden ölmüş olanlardır. Ölümlerinin sırrını kendileri iti-

raf etsin diye Michelet kalemini onlara ödünç verir. Ölümlerinin sırrı hayat bilmecesini bulamamış olmaktır: "Kekeleye kekeleye öldük. Perişan günlüklerimiz de buna yeterince şahittir. İnsanın en üstün özelliğine, açık seçik, canlı, açıklayan ve açıklarken teselli eden sese sahip olamadık. Peki sesimiz olmuş olsaydı, hayatı dile getirebilecek miydik? Bilmiyorduk ki."[1]

"Kekeleye kekeleye öldük": Cümlenin yapısı zamansal bir ilişkiden mi, nedensel bir ilişkiden mi söz edildiğini ayırt edilemez hale getiriyor. Hayat, hayatın kekelenmesi yüzünden, hayatın kendi kendini bilmekte ve kendini söylemekte gecikmesi yüzünden ölür. Siyasetin ve bilgi'nin baş belası olan, seslerin anakronik gürültü patırtısının kaynağı, konuşan varlığın kaderinin bu temel anakronizminde, yaşamak olgusunun yaşamın ne olduğunu bilmemeye, konuşmak olgusunun ne dediğini bilmemeye sebep olmasındadır. Bilinçdışı, söz tarafından ele geçirilmiş canlıya özgü bu hayat bilgisi eksikliğinden başka bir şey değildir. Ölüme gelince, o da sadece bu bilmeme halinin bir başka adıdır. Bilinçdışı ve ölüm birbiri yerine geçebilecek, eşdeğerli iki kavramdır. Ölü olmak, bilmemek, kendine dair kurtarıcı bilgiyi bekler durumda olmak demektir. Seslerin gürültü patırtısını yatıştırmak, ölümü yatıştırmak, bilmemek yüzünden, hayatın ne demek olduğunu söylemeyi bilememek yüzünden ölmüş olan kalabalığı yatıştırmaktır. Öyleyse, ruhları –ölüleri– bu bilgisizlikten kurtarmak için onlara sırlarını söyleyecek psikanalist bir Oidipus yeter: "Onlara anlamını bilmedikleri kendi muammalarını açıklayacak, anlamadıkları sözlerinin, eylemlerinin ne anlama geldiğini öğretecek bir Oidipus gerekli. Onlara, çaldığı ateşin sıcağında, havada buz kesmiş duran seslerin tekrar konuşmaya başlayacağı bir Prometheus gerekli. Daha fazlası gerekli. Hiç söylenmemiş sözcükleri duymak gerekli [...] tarihin sessizliklerini, orgun es verdiği noktalar gibi tarihin en trajik vurguları vermek üzere bir şey söylemeden sustuğu anları konuşturmak gerek. Ancak o zaman mezarlarında rahat ederler. Kaderlerini anlamaya, uyumsuz sesleri tatlı

1. Michelet, *Journal* (Günlük), haz. P. Viallaneix, Paris: Gallimard, 1959, c. I, s. 378.

bir ahenge taşımaya, birbirlerine usulcacık Oidipus'un son sözünü söylemeye başlarlar: *pántos gàr ékhei táde kûros*. Gölgeler birbirlerini selamlar ve sakinleşirler. Küllerinin bulunduğu kapların kapatılmasına izin verirler."[2]

Michelet'nin günlüğünden alman bu metni okumanın iki yolu vardır. Birinci olarak, burada zamanın ve bir adamın takıntılarının damgasını görebiliriz. Bu durumda burada, mezarlıklarda dolaşmayı seven çocuğu, karısının cesedini gözlemlemek için onu mezarından çıkartan dul adamı, tıp fakültesinden meslektaşlarının teşrihlerine sürekli katılan bilgini bulabiliriz. Böylece bu ölüsevici takıntıdan, tarihçinin kendisine yakıştırdığı, kendisinin de ölü olması, kendisine "Senin tek bir satırın için ölmeye razı olduk"[3] diye seslenenlere tarihin borcunu ödemek için ölüm ırmağını "defalarca" bir o yana, bir bu yana geçmesi ayrıcalığına dümdüz uzanan yolu izleyebiliriz. Ama ikinci olarak, işi tam ters yönden de alabilir, kendisi de, bir o yana, bir bu yana geçilen ırmağın gerekliliğine takılı olan bu tek bir satır yazıdan hareket edebiliriz. Bu durumda "ölüsevici kuruntu" sağlam bir teorik aracın unsuru gibi görünecektir. Ölümle bilinçdışının özdeşleştirilmesi, ölümün bilime bir tortu olarak değil, olanaklılık koşulu olarak sokulması demektir. Tarihin hakikat söylemi olarak kuruluşu, tarih duygusunun kalbindeki çifte yokluğu olumlu bir biçimde birbirine bağlama imkânına dayanır. Tarih vardır, çünkü bir geçmiş ve kendine özgü bir geçmiş tutkusu vardır. Öte yandan tarih vardır, çünkü kelimelerde şeylerin, adlarda adlandırılanların yokluğu söz konusudur. Tarihin durumu, "şeyin bizzat kendisinin" bu çifte yokluğunu nasıl ele aldığına bağlıdır: "Şeyin bizzat kendisi" –geçmişte kaldığı için– *artık orada değildir* ve –hiçbir zaman *söylenmiş olduğu gibi* olmadığı için– hiçbir zaman da orada olmamıştır. Tarih duygusu, adların adlandırdıklarının şahsen yokluklarına bağlıdır.

2. *A.g.y.*, s. 122-3. Burada sözü edilen, *Œdipe à Colonne* yapıtının son mısrasıdır: "Her şey layığını buldu."

3. Michelet, *Histoire de France* (Fransa Tarihi) için 1869 önsözü, *Le Moyen Age* (Ortaçağ) içinde, Paris: Robert Laffont, 1981.

Tarih söyleminin konumlanışları bu yokluğa göre tanımlanır. Revizyonizm, tarihin olanaklılık koşulunu olanaksızlık koşulu içinde eritir. Tarihin var olmasını sağlayan çifte yokluğu, sözcükler ile şeyler arasındaki bütün oranları yok eden kral katli ve katil sözcükler mecazıyla dramatize eder. Michelet ise eşdeğerliliği ters yönde işletir. Tarihin olanaksızlık koşulu onun olanaklılık koşulundan başka bir şey değildir. Yokluğun her biçimi bir "öteki"den başka bir şey değildir. Ölüm, canlının bilmeme durumundan başka bir şey değildir. Sözcüklerin aldatıcılığı, ölümün geçici gerekliliğinden başka bir şey değildir. Çifte yokluk, bir mevcudiyetin –yeniden canlandırılacak bir hayatın ve eksikliğinin kışkırttığı ölümle kendini ortaya koyan bir bilgi'nin mevcudiyetinin– çifte yedeğidir. Siyasetin ve bilginin her felaketi, tarihçinin –oğlun, sağ kurtulanın– doğal olarak yatıştırdığı bu bilgisizlik ve ölüm eşdeğerliliği içinde yok olur. Tarihçi bunu, kendi bilgisine sahip olmayan geçmişteki hayata, icmalinde eksik olan şeyi, bilgiyi –hayat katkısını– ekleyerek; ama aynı zamanda, ters yönde, tarih söylemine, onu vakayiname sıradanlığından koparacak tek şeyi, yokluk ve örtüklük boyutunu vererek gerçekleştirir. Tarih'i romancının ihanetinden ayırmak için, yokluğun kefaretinin ödenip gönderilmesi gerekir. Ama tarih'i eski vakanüvislikten ayırmak için de yoklukla sözleşme yapılması, ölümün dahil edilmesi gerekir.

Vakayiname tarihçiliğinin ilkesel kusuru tam buradadır. Onu korkutan bilim ya da sayılar değil, ölümdür. "Vücut verilmiş soyutlamaları" reddederek, sadece tartışılmaz belgelerin onayladığı özne ve olaylarla kendini sınırlayarak pozitif yöntem ve bilim işi yapıyor görünür. Ama bu sahte bilimsel titizliğin sırrı ölüm korkusudur. Vakayiname tarihçiliğinin kralların ve elçilerinin yaptıklarına ve tavırlarına fetişist bir bağlılığı yoktur. Taraftarları iyi cumhuriyetçilerdir. Bağlı olduğu aslında daha çok hayatın ve ölü bir kralın yerine yeni bir kralın geçmesini, bir elçinin yerine bir başkasının atanmasını sağlayan kurumun sürekliliğidir. Pozitivist tarih nesnesinin yokluğuyla; bilimin olmazsa-olmazıyla, arşiv dosyalarındakilere indirgenemeyecek o "saklı olan" ile yüzleşmeyi reddeder. Michelet'nin tarih bilimine verdiği bu "saklı olan", ölümün saklı hayatıdır. Vakayi-

name tarihçiliği ise kekeleyen hayata yapışır kalır. Artık üzerine düşen, ya onunla birlikte kekelemek, ya da kekelemesini akli gerekçelere bağlamasına izin veren delikleri doldurmaktır. Seignobos'un "tarihsel yönteminde" bu akli gerekçeler üretme işleminin anlamlı bir adı vardır: psikoloji. Tarihçinin belgeler arasındaki hattı çizmesini sağlayan "psikolojidir".[4] Peki ama, nedir bu psikoloji? Tamı tamına, ölümden korkanların, cehenneme inip özgürleşmeyi, ruhu ölümle özdeşleştirmeyi reddedenlerin "ruh bilimidir".

Buna karşılık, revizyonist demonoloji pekâlâ ölümü söylediklerinin merkezine koyar, ama bunu oldukça özel bir mecaz kullanarak yapar. Sözcüklerin sahtekârlığına isnat edilen, meşruiyetin ölümü anlamına gelen kral katli skandalına asılır. Ölümü Medusa'nın kafasında dondurur ve buradan hareketle kendisini bitip tükenmez bir ideoloji reddiyesi olarak kurar. Ama ideoloji reddiyesi bilim değildir; aldatıcı güçlere karşı duyulan öfkeyle kendini tüketen, sonuçlanmamış bir bilim olma arzusudur. Tarihsel anlatının bilimleşmesi, unutulmuş ölüm ve taşlaşmış ölüm seçeneklerinin ötesindedir: Ölümü hem dahil eden, hem de baskılayan bu "mitolojik" çatışmanın üstünden atlar. Ölümün dahil edilmesi, sözcüklerin ve geçmişin "sahtekârlığını", mevcudiyet halinin ve bilgi'nin yedeğine dönüştüren, geçmiş ve bilinçdışı olanın –henüz bilinç düzeyinde olmayanın– özdeşleştirilmesidir. Mezardaki dilsiz tanık bilimin gereksindiği "saklı olanla" bire bir özdeştir. Mezarın "sesi", her türlü ölüsevici kuruntunun ötesinde, özel bir akılcılığın, yeni tarih biliminin akılcılığının mecazıdır. Gevezelerin, ne demekte olduklarını bilmemek yüzünden ölmüş olanların yersiz sesi, dilsiz tanığın sesi, kendisine yer veren, geçit veren yer tarafından meşrulaştırılmış ses olarak kefareti ödenip kurtarılmış olur. Mezar, sahtekârlığının kefareti ödenmiş ölüm, kendi yeri olan ve başkasına yer veren ölümdür. Mezar "tutkusu", konuşan varlığın ürettiklerinin yoklukla yaralanmış-

4. "Bir toplumsal olguyu anlamanın koşulu, yaratıcısı olan insan ya da insanları zihinde tasarlamak, ve o olguyu belki çok gevşekçe tanımlanmış, ama onu –olgunun saikini– anlamamıza olanak tanıyacak ölçüde, yeterince bilinen bir psikolojik duruma bağlamaktır." Charles Segnobos, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris: F. Alcan, 1901, s. 215.

lığının her türünü tedavi eden mantık oyununun aklı-başındalığına indirgenebilir. Her söz üretimi bir yerin meşru dile gelişine bağlanabildiği ölçüde her şey konuşur, her şeyin bir anlamı vardır: İnsanları şekillendiren toprak, alışverişlerine sahne olan deniz, ilişkilerinin okunduğu gündelik eşyalar, izlerini taşıyan taşlar. Ölümün dahil edilmesi ve dilsiz tanık teorisi bir ve aynı şeydir: sözün yeri teorisi.

Mezar fikri ile zemin fikri, ölümün sesler için bir geçit olarak kavrandığı bir ölüm teorisi ve mekânın anlamın kitabesi olarak kavrandığı bir mekân teorisi; sözün yerine ilişkin bu tanımda birbirine bağlananlar bunlardır işte. Yeni tarih araştırmalarının yönünü hiç durmadan coğrafya ve din açısından uzak diyarlara çevirten çifte kaygı, bu eklemlenme olmadan, doğru anlaşılamaz. Lucien Febvre'in *La Terre et l'évolution humaine*'den (Yeryüzü ve İnsanın Evrimi) *Rabelais et le problème de l'incroyance*'a (Rabelais ve İnançsızlık Sorunu), Marc Bloch'un *Charactères originaux de l'histoire rurale française*'den (Fransa'nın Kırsal Tarihinin Özgün Nitelikleri) *Rois thaumaturges*'a (Kutsal Krallar), veya Emmanuel Le Roy Ladurie'yi *Histoire du climat depuis l'an mil*'den (Bin Yılından Bu Yana İklim Tarihi) Montaillou Katarcılığını incelemeye gitmek zorunda bırakan gereksinim nasıl anlaşılmalı? Lucien Febvre'in yeni tarihin beşeri coğrafyaya olan borcunun altını çizdiğini biliyoruz. Coğrafyacıları ve onları taklit eden tarihçileri, Durkheimcı sosyoloji ekolünün ortaya attığı "coğrafi determinizm" musibetinden kurtarmayı hedefleyen bir yapıtla da bu borcun karşılığını ödedi. *La Terre et l'évolution humaine* sosyologların coğrafyacılık karşıtlığı ile Ratzel'in antropolojik coğrafyasının aşırılıkları arasında bir orta yol çizmeye çalışır. Ama bilimci çağdan miras alınmış sebepler ve yasalar cephesindeki bu savaş yeni tarih projesini bir coğrafya paradigmasına daha derinden bağlayan şeyi gölgede bırakır. Tarihin coğrafyalaşması aslında Michelet'ye kadar uzanır ve tarihi bir sebepler teorisiyle donatmayı gözetmez. Bunun sonucu, tam tersine, tarihin yasalar ve sebepler üzerine verilen büyük bilimci savaştan kaçmasına imkân tanımak olurdu. Michelet'nin tarihe kazandırdığı coğrafi "temel", ırklar teorisine bir cevap niteliği taşısa da, tarihsel olguların coğrafi verilere boyun eğmesi demek değildir. Daha derin bir bi-

çimde, anlamın coğrafileştirilmesi, toprağa bağlanmasıdır. Zeminin veya ortamın etkisi değildir söz konusu olan. Mezar olmadan zemin olmaz. Zemin anlamın kitabesi, mezar seslerin geçididir. Yeni tarihin başvurduğu "coğrafya" öncelikle krallara iyi bir ölüm bahşeden ve tarih biliminin birinci şartını –hiçbir sözün yersiz kalmamasını– temellendiren simgesel bir alandır. Tarih belli bir psikanalizi –kendisi de belli bir bilinçdışına (simgeselin coğrafyasına) dayanan bir ruhların kurtuluşunu– yaratarak hem cumhuriyetçi hem bilimci olabilir. Anlamı bir toprağa bağlayan "romantik" bir işlemle cumhuriyetçi ve bilimci olur. Bu işlem sözcüklerin fazlalığını ve sesleri kara ile deniz, ovalar ile dağlar, adalar ile yarımadalar arasında paylaştırır. Michelet'de kralın cumhuriyetçi ölümü, yoksulların kâğıt yığınından arınmış bir halkın lehine olur. *Tableau de la France* (Fransa Tablosu) içinde resmedilen toprağa bağlanmış bir halk: Bir dağdan inen, bir korudan çıkan, bir gökyüzünü yansıtan, sise bürünmüş bir ovayı süren insanlardan oluşan bir mozaik. Micheletci yer teorisi herhangi bir sözün boşuna söylenmiş olma ihtimalini uzaklaştırır. Her söz üretimini sebebinin tam ifadesi yaparak anlam-dışılığı yasaklar. Kitabın çocukları böylece hiç kaybolmaz. Çünkü bütün kitapların cümleleri, son tahlilde, toprağa hem bağlanmış, hem de gömülmüş vücutların, toprağın karakteriyle şekillenmiş vücutların sesleridir. Jeolojik bir determinizm söz konusu değildir. Hippolyte Taine'in öğrencilerinin şu fantazisi bunu tersinden gösterir: Her yer, her karakteri ortaya çıkarmaya uygundur. Söz konusu olan daha çok genel bir dile getirme ilkesinin, yazıdan sese, sesten vücuda, vücuttan yere geçişliliğin işleyişidir. Son noktasında, söz konusu olan tek bir çift-anlamlılık oyunudur: *Yer, yer verendir.* Her söz üretimi kendisine yer veren, vuku bulmasını sağlayan şeyin, kendi özel meşruluğunun tam ifadesi olarak temsil edilebilir. Öyleyse kitabın söylemi, ne kadar ütopik, ne kadar heterodoks görünürse görünsün, daima bir *doksa*, bir *topos*'un ifadesi olarak yorumlanabilir.

Farklı bir şekilde söyleyelim. Din sapkınlığı diye bir şey mümkün değildir. Yeni tarihin toprağa bağlı düşüncesini dinsel ayrılıkçılık sorununa bağlayan zorunluluk da burada kavranabilir. Dinsel ayrılıkçılığın *Annales* çağının tarihçilerinin belli başlı meşgaleleri ara-

sında bulunduğunu biliyoruz: Rabelais'nin sorunlu inançsızlığı, Montaillou çiftçi ve çobanlarının Katarcılığı, değirmenci Menocchio'nun sapkınlığı ve başka pek çoğu sayılabilir. Lucien Febvre gibi birinin, sonuç olarak Rabelais'nin kendi yüzyılının dinine sahip olduğunu, bunun zaten ancak böyle olabileceğini saptamak için on yıl boyunca din adamlarının eski kâğıtlarda kalıp unutulmuş ufak tefek çekişmeleriyle uğraşması nasıl anlaşılmalı? Bu tutkulu girişim ile tarihsel büyüklüklerin yeni ölçeği arasındaki orantısızlık sanki şuna işaret ediyor: Din sapkınlığı zihniyet tarihinin özel bir nesnesi değildir. Din sapkınlığı aslında, böyle bir tarihin mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Zihniyet tarihi, din sapkınlığı kendi konumuna yerleştirildiği, kendi zamanına ve kendi yerine gönderildiği takdirde mümkündür. Çünkü sapkınlık yoksulların kâğıt yığınının ve Kitabın çocuklarının yaptığı devrimin sergilediği şeyin tastamam özüdür. Sözün fazlalığıdır, kitapla gelen ve kitapla ilişkili şiddettir. Eğer din sapkınlığı sözcük meseleleri yüzünden toplumsal gövdeyi parçalıyorsa, bu onun öncelikle konuşan varlığın belası olmasındandır: Yazının kavradığı hayatın, kendi kendisinden ayrılan hayatın, yazı yüzünden kendisine karşı cephe alan hayatın belası. Doğa ve doğanın simgeleştirilmesi oyununa direndiği ve hep bir aşırılığın veya bir kusurun oyuncağı olduğu kadarıyla, anlamın hayatıdır sapkınlık. Söz konusu aşırılık veya kusuru Michel de Certeau, *La Fable mystique* (Mistik Masal) içinde, örnek alınacak biçimde tahlil eder: Bir tarafta sırasıyla Cizvit, Calvinist, Pietist, Milenarist ve en nihayet (eşsesliliğin ölümcül aşaması) Labadist olan papaz Labadie'nin daldan dala sıçrayan kaderinde sergilenen, yerini bulmayan sözün fazlalığı vardır; öte tarafta Tabennesi manastırının "deli kadınının", tanınır tanınmaz kaybolan isimsiz kadının örneklediği Kutsal Yazılar'a* riayet ederek dilsizleşmiş bir hayatın radikal kusuru.

* Kitabı Mukaddes için İngilizcede *Scripture* ve Fransızcada *Ecriture* de denir. Metindeki söz–yazı karşıtlığını kaybetmemek için "Kutsal Yazı(lar)" karşılığını kullandık. – *ç.n.*

Konuşulabilecek yerde hiç bulunmadığı için, deli kadın kurumun kefil olduğu sözleşmeyi bozmuştu [...]. Sonuç olarak hiçbir sözleşmeye, hatta bütün sözleşmelerin birincisi ve sonuncusu olan dil sözleşmesine bile uymamıştı. Bizim sözcüklerimizi ve hikâyelerimizi yinelerken bile içlerine onların aldatıcı oldukları imasını yerleştirmişti. Nasıl *sym-bolos* (*sym-*: beraber, *bol-*: atma, *symbole*: simge) birlik üretici bir kurguysa, belki o da bir *dia-bolos* (*dia-*: öteye, *bol-*: atma, *diable*: iblis, şeytan) idi, bu şeyin adlandırılamazlığı yüzünden simgeselden bir vazgeçişti.[5]

Dinsel sapkınlık tarih için böyle bir değer taşır. Sapkınlık, etimolojik olarak ayrılma ile ilintili bir şeydir, ama özel bir anlamda: O kesin bir anlamda parçaları bitişmeyen kırık *sumbolon* olarak *diaboliqüe*'tir (şeytanidir). Yani artık başka bir şeye bitişmeyen metal veya dil parçası, anasız çocuk, vücuttan ayrılmış ses, yerden ayrılmış vücut. Kendisini kucaklayan bir yerden yoksun geveze, konuşmayan dilsiz tanık. Şeytanilik hali, bilinçsiz gevezeler yerine "hakikat yerinin" konuşmasını sağlayan vücutların mübadelesini yasaklar. Zihniyet tarihini de yasakladığı söylenebilir aynı şekilde. Mümkün olabilmesi için, zihniyet tarihinin şeytanla hesaplaşması gerekir. Ona yer vermesi, onu kendi yerine bağlaması gerekir. Bunun için de sapkın farklılığı kökten yeniden yorumlaması ve anlam-dışı ile özdeşleşen o yersizliği bastırması gerekir. Bu yeniden yorumlamanın ilkesi basittir. Şeytaniyi, yanlış anlaşılan simgesele indirger. Sapkınlık ayrılığını iki yer arasındaki farka dönüştürür.

Burada da Michelet zihniyet tarihinin temelini atan devrimin tek başlatıcısıdır. *Histoire de France* (Fransa Tarihi) yapıtını hazırladığı yirmi yıl boyunca üzerinde düşünmüş olduğu, kitaplarının "en tartışılmazı", *La sorcière* (Cadı) bu devrimin kesin formülünü verir. Söz konusu olan, "içi boş bir varlık" olan şeytanı canlı ve anlamlı bir gerçekliğe dönüştürmek, ona canlı bedenini ve hakiki adını vermektir. İblisin (*diable*) asıl adı Şeytan'dır (*Satan*): Kitap adamlarının, cadı adıyla lekeledikleri o "sıcak ve canlı" gerçekliğin oğlu olan Şeytan. İblis ise sözün kısır taklitçileri, uşakları tarafından, cadıların sadakatlerinin ve rüyalarının oğlu Şeytan'ı şeytanileştirmek için uy-

5. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris: Gallimard, 1982, s. 58.

durdukları kâğıttan bir yaratıktır. Cadının kendisi de vücut ile yer arasındaki simgesel birliğin ana bekçisi, toprak perileri ve ev tanrılarının sadık hizmetçisiydi. "Cadı", "Kilise'nin suçu",[6] ölü kitaba tapan yalnız adamlar yönetiminin, ev ve toprak simgeselliğinin bekçiliği görevi nedeniyle yanlış anladığı kadındır. Cadı, yerin, yuvadaki ocağın, yeryüzünü hor görenlerin inkâr ettiği yeryüzü dininin büyücüsüdür. Şeytan, onun oğlu, onun hayal gücünün canlı gerçekliğidir; Kilise tarafından yasaklanmış olsa da, "en mahrem ev âdetlerinde",[7] ocağın, yatağın ve beşiğin kalbinde sapasağlam canlı kalan yerel tanrıların yerine geçmiştir. Vücutların ve anlamların türediği, aktarıldığı, yerin, cadının yuvasının yasaklanmış ruhudur. Şeytani olan, tabiat ananın, yer veren yerin, inkâr edilmiş, yasaklanmış simgeselliğidir. Tek Kitabın adamlarının, analarını unutmuş oğulların yaptıkları olmasa, şeytanilik veya anlamın kesintiye uğraması, çökmesi diye bir şey de olmaz.

Michelet zihniyet tarihinin koşulunu böyle kurar: Her türlü cadılık, sapkınlık, fantazi veya sessizlik ait olduğu yere irca edilebilir, tek bir ifade gücünün ürünü olarak tahlil edilebilir. Öteki'nin sapıklığı, hiçbir zaman aynı'nın yanlış anlaşılan gücünden ibaret değildir. Anakronizm ve anlam-dışılık yersizdir. Şeytan tam anlamıyla evcilleştirilmiştir (*domestiqué*): – yani ona bir *domus* (ev) verilmiş, tarihçinin yakın işbirlikçisine dönüştürülmüştür. Micheletci laf kalabalığı sayesinde yüzyılımızın bilimci tarihçisi şeytanın tescil edilmiş seyahatlerine, eğlenmek amacıyla bir göz atabilir: "On altıncı yüzyıl sona ererken ve daha da çok sonraki yüzyılın ilk yirmi-otuz yılı boyunca, Şeytan, bütün Avrupa ülkelerini baştan başa katetmek üzere seyahate çıkar. Bana öyle geliyor ki, Pireneler'deki yüksek geçitlerden İspanya'nın kapılarını bile açar." Michelet'nin ateşi, aşamaları ve yer değişiklikleri farklı yer ve zamanlara atfedilebilecek bir kültürel üretime dönüştürerek Şeytan'ı uysallaştırır: "Ama bu uçsuz bucaksız konuyu bir yana bırakalım. Şu anda bizi ilgilendiren sadece dağ ve ova dünyası arasındaki farklılık, dağ topluluklarının geride kalması sorunu."[8]

6. Michelet, *La Sorcière*, Paris: Julliard, 1964, s. 27. 7. *A.g.y.*, s. 139.

Bir yerin diğerinden farklılığı, bir zamanın diğerinden geride kalması – işte "uçsuz bucaksız konunun", sözün kavradığı hayat belasının, daima indirgenebileceği şey budur. İşte din farklılıklarından kaynaklanan kan borcunun indirgendiği şey budur: "Bütün bunlar dini meselelerdi, iç içe geçmiş inançlar ve gelenekler, farklı miraslar, hatta mutfak âdetlerinin sonucuydu."[9] Braudel'in dinler arasında keskin ayrım gözetmemesi açısından, İspanya'nın koyu Katolik krallığı ile Yahudileri arasındaki çatışma Kitaba ve Kitap insanlarına hiç atıfta bulunmadan ele alınabilirdi pekâlâ. Bu çatışma, her uygarlık için kurucu nitelik taşıyan bir çekim ve itiş hareketi içinde Yahudilerin kovulmasının mutfaklarının benimsenmesiyle telafi edildiği, domuz yağı mutfağı ile zeytinyağı mutfağı arasındaki savaşla temsil edilebilirdi. Uygarlıklara özgü bu "kendisini paylaştırma" gereksinimi de, son tahlilde jeolojik hareketler modeliyle anlaşılabilir: "Hıristiyan bir İspanya'nın oluşumu tamamlanmakta, ağırlığının harekete geçirdiği buzul, karşılaştığı ağaçları ve evleri yıkmaktadır."[10] Bin bir farklı hızı olan tarihe ilişkin inceliklerin kalbindeki bu jeolojik belirlemenin acımasızlığı, asıl meselenin görülmesini sağlar: Bu sayfaların açık hedefi olan İspanyol monarşisine yöneltilen aşırı kolaycı antisemitizm suçlamasını hafifletme niyetinin arkasında, tarih alanını din savaşı düzensizliklerinden arındırma kaygısı vardır. Ekonomi-dünyaları tarihçisi, daha önce –demografik baskıyı kanıtlamak için kullanılan Yahudilerin kovulması olayını açıklamakta yine bu demografik baskının kullanılması örneğinde[11] olduğu gibi– "sayıların ağırlığı" ile bir kısırdöngüye varana dek nasıl oynadıysa, burada da jeolojik determinizmin düz ve mecaz anlamlarıyla ayrım gözetmeden oynar. Ama konuşan varlıkların toplumlarını harap eden yazı savaşıyla hesaplaşmak için, zihniyetlere daha özen gösteren tarihçinin ortaya koyması gereken, son tahlilde, daima yerin marifetinin bir teorisidir.

8. Fernand Braudel, *La Méditerranée*..., 2. baskı, Paris, 1966, c. I, s. 33-4.
9. *A.g.y.*, c. II, s. 139. 10. *A.g.y.*, s. 154.
11. *A.g.y.*, 1. baskı, s. 357.

Örnek olarak, 1318 yılında Ariège yaylalarında geçen şu teolojik tartışmayı ele alalım:

"O sene," diye anlatır Pamiers kökenli Bertrand Cordier, "Quié kilise bölgesindeki köprünün karşı yakasında, aralarında Arnaud de Savignan'ın da bulunduğu dört Tarasconlu ile karşılaşmıştım. Bana sordular:

"– Pamiers'de ne var ne yok?

"– ...(Sayıp döktükten sonra) bir de Deccal'in doğmuş olduğunu söylüyorlar orada, diye cevap verdim. Onun için herkes kendi ruhuna çekidüzen vermeli; dünyanın sonu yaklaşıyor!

"Bunun üzerine Arnaud de Savignan bağırıverdi:

"– İnanmıyorum buna! Dünyanın ne başı, ne de sonu vardır... Hadi gidip yatalım."[12]

Tam bir söz olayı: Kutsal Yazı'ya karşı gelen münafıklardan intikam alacak hâkimlerin mahkemesinin önüne, 1318'de Pamiers'de neyin tekrar konuşulmaya başladığını –Deccal'in yakındaki zuhuru– ve o gün Tarasconlu bir duvarcının, yatmadan önce buna nasıl itiraz ettiğini, geçmiş zaman kipinde aktarmak üzere gelmiş bir tanık. Bu söz olayı nasıl açıklanabilir? Hiç üstünde durmadan, hafifseyerek dünyanın ebediliğini öne süren bu duvarcının haddini bilmezliği nasıl açıklanabilir? Tarihçinin cevabı basit bir biçimde bu hafifseme eğiliminin, bütün söz fazlalığını doğal yerine, sesine vücut veren yere taşıyan bu teklifsizlik eğiliminin ardına düşmektir. Tarasconlu duvarcının sapkınlığı teolojik bir incelik değil, sadece olayın gerçekliğine inanılan o çalkantılı şehirlerin binyılcılığına karşı bir dağlı şüpheciliğidir. Teolojik cüretini desteklemek için yaşadığı toprakların hınzırca bir atasözünü bizzat kullanmasına baksanıza: "Her zaman, her zaman, daima ve daima, adamlar yatarlar komşunun karısıyla." Dünyanın ebediyeti teolojik bir konu değildir. Zinanın kalıcılığı ile aynı halk bilgeliği düzleminde dile getirilebilir. Sabbarthès dağlarında söylenen onlarca şeyden biridir. Şehirlerin keskin dogmalarından ve değişken fikirlerinden uzakta yaşayan bu dağlı adamların kendiliğinden dünya görüşünü ifade eder: "Avan-

12. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Paris: Gallimard, 1975, s. 524-5.

gard bir arkaizme saplanıp kalmış Sabbarthès, Katolik duyarlılığın yeni (hatta sapkınca) akımlarının sızmasına pek müsait değildir."[13] Dağ, dogmanın ve şehrin gökkubbesinden hem daha eski, hem daha yeni olan kendi gökkubesine doğal bir zorunlulukla daha yakındır. Ve bu şüphecilik ile Katarcılığın başarısı arasında bir çelişki yoktur. Sabbarthès'in dağlılarını şüpheci yapan sebep Montaillou'da Katarcı inancı besleyen sebeple aynıdır. Bu inanç, kendi dünyasının bir benzeri dışında başka bir dünya hayal edemeyen, din âlimlerinin cennetini, Oksitanya köylü kulübesi *ostal* sıcaklığıyla canlanmış, bir köylü evi *domus* gibi yapılanmış bir cennet için öldükten sonra dirilişin inceliklerini reddeden köylülerin inancıdır. Montaillou sakinlerini, onları *consolamentum** gününe kadar gevşek hayat tarzlarında rahat bırakıp, arınmış dinin emirlerine kesin olarak uymayı şahsen kabul eden bu *arınmışların* öğretisine katılmaya iten de yine onların bu pratik sağduyusudur. Din sapkınlığı böylece anlam ile yerin birbirine tam uyması çerçevesinde düşünülebilir. Din sapkınlığı ayrı bir memleketin kimliğidir: Michelet'nin cadısı gibi hem eski hem de ebediyen genç olan ev, toprak ve bereket tanrılarına sadık, kendiliğinden pagan olan bir köylü evreninin *kimliği* (*paganus* bilindiği gibi, hem "köylü" hem de "pagan" demektir); ta şehirlerin öğretisi kendisiyle ilgilenene kadar, o şehirlerin öğretisiyle hiç ilgilenmeyen dağlı bir dünyanın *ayrılığı*.

Böyledir, çünkü tarihsel gerçeklik dediğimiz şeyde, ortodoksluk ile heterodoksluk arasındaki bu uzaktan cepheleşme, engizisyon ile din sapkınlığı arasındaki acımasız cepheleşme biçimini almıştır. Sarı haçların gölgesi de köy toplumunun canlı tasviri üzerine düşmüştür. Böyle olunca, tarihçinin etnolojik hassasiyetiyle bütün zamanların köylülerinin pratik sağduyusuna sevecen yaklaşımını ifade eden, *consolamentum*'un avantajlarına ilişkin şu hınzırca açıklama, bir ölülere saygı duruşunun ağırbaşlılığı içinde donup kalır. "İnsanın, Montaillou'nun klasik problemin çözümünü bulduğunu söyleyesi gelir: Kişi cennetteki yerini yorulmadan nasıl kazanır? Ama sa-

* Katarcılıkta, sıradan inananların "arınmışlar" arasına katılma ayini. – *ç.n.*

13. *A.g.y.*, s. 526.

rı haçların gölgesindeki köyün bu yönde yaptığı tercihin kurbanlar tarafından cesurca üstlenilen bedeli engizisyon baskısıyla o kadar ağır oldu ki, meseleyi böyle mizahi bir dille ortaya koymak ayıp olurdu."[14]

İnsanın... söyleyesi gelir... ayıp olurdu. Burada da söylemez gibi yapıp söyleme sanatı basit bir belagat meselesi değildir. İşlevi sözün iki durumu, konuşan varlığın yazıyla iki kavranışı arasında bir kısa devre yapmaktır. Bir yanda engizisyoncuların belgesinin, etnoloji ve köy sosyolojisiyle silahlanmış tarihçinin bilgeliğine teslim ettikleri vardır: Bir toplumsal ilişkiler ağını ve hissedilebilir tortusunu –bir dili ve bir toprağı mesken edinme tarzını, sözcüklerin lezzetini, yerin sesini– yeniden kurgulamaya imkân veren tanıklıklar. Öbür yanda belgenin söylemedikleri, olmakla yetindikleri bulunur: Engizisyon olayı, hem köy geleneklerinin, hem de onların yorumlarının sükûnetini bozan, Kutsal Kitap'a sırtını dönmenin bedeli olan o ölüm. Elbette söylenenin söylenmeyenle bu ilişkisini tarihçi kendi usulünce ölçecektir. Emmanuel Le Roy Ladurie, kendisine Montaillou'nun "kanlı canlı köylülerinin" hayatını yeniden kurgulama "şansını" veren şeyin köylülerin "şanssızlığı" olduğunu bilir.[15] Dolayısıyla, engizisyonun söz "vermesiyle" konuşan köylülerin bu sözleri üzerine neyin denip neyin denemeyeceğini de bilir. Katarcı köylülerin "ucuz tarafından cenneti" üzerine hınzırca yorumunu, bu yorumun ölümle ayıp bir oyun oynadığı belli olunca askıya alır. Ama bu askıya almanın işlevini iyi anlamak gerekir. Önce bunun bir nezaket cümlesi olduğu düşünülebilir. Gerçekten de ölülere saygı duruşu yapılır yapılmaz, aynı mantık ve aynı oyuncu üslupla açıklama kaldığı yerden sürdürülür ("Yani eski, keyifli ve gevşek Sabbarthès' li hayat tarzı korunabilecekti"[16]). Yine de ölülerin şöyle bir selamlanıp geçilmesi değildir söz konusu olan; Micheletci terimlerle, ölüleri mezara geri götürmek, onları yaşayanlardan ayırmaktır: Yani, Montaillou köylülerini yeniden yaşatmak için ölmüş din sapkınlarını gömmek.

14. *A.g.y.*, s. 541. 15. *A.g.y.*, s. 9. 16. *A.g.y.*, s. 541.

Yorumdaki askıya alma işlemi köy sosyolojisini engizisyonun getirdiği ölüm alınyazısından koparır. Köyün normal olarak sapkın hayatıyla engizisyon ölümü arasındaki bu kopuş içinde bir şey yok olur, görüş alanının dışına düşüverir: Düşünülemez bir şey, din sapkınlığının bizatihi kendisi. Tarihçinin engizisyonu tanımak istemediğini söylemek yanlış olur. Tanımak istemediği din sapkınlığıdır: söz tarafından yolundan çıkarılmış sözün yoldan çıkmış hayatı. Tarihçiyi din sapkınlığının indirgeyici bir yorumuyla suçlamak yararsız olur. Onun niyeti din sapkınlığını yorumlamak, "Albigeois teolojilerinin eksiksiz bir dökümünü sunmak" değil, "bu teolojilerin toplumsalın bağrında, bir köyün kalbinde nasıl ete kemiğe büründüğünü geçerken belirtmektir."[17] Nesnesi din sapkınlığı değil, ona yer veren köydür. Ama din sapkınlığına yer vermek, onu o haliyle bastırmak, yere bağlayarak onu gömmektir. Engizisyoncu, din sapkınlığını kökünden sökerek bastırır: Sapkınlığı işaretler, onu karanlık bir yere kapatıp öldürür. Tarihçi, tam tersine bir yere kök salmasını sağlayarak bastırır onu. Toprağın ve taşların rengini vererek, bulunduğu yerden ayırt edilemez hale getirerek, bir anlamda geriye dönük bir bakışla onu engizisyonun hükmünden çıkarır.

Zihniyet tarihi ile din sapkınlığı arasındaki temel ilişki böylece incelikle saptanmış olur. Zihniyet tarihçisi, din sapkınlığıyla kendi alanının özel bir bölümü olarak karşılaşmaz. Böyle bir alanın olanaklılık koşulu ile olanaksızlık koşulunun özdeşliği olarak karşılaşır. Yazılması için hiçbir sebebi olmayan şeyin –XIV. yüzyılda bir Ariège köyünün hayatının– yazılmış olması için din sapkınlığının var olmuş olması gerekiyordu. Zihniyet tarihinin şimdiki zamanında bu hayatın yeniden yazılabilmesi için sapkınlığın yok olması gerekir. *Din sapkınlığı var olduğu ölçüde*, ölüme adanmış yersiz bir sözün üretimi olduğu ölçüde, zihniyet tarihinin malzemesi de var olur. *Din sapkınlığı var olmadığı ölçüde*, bir yerin hayatını ifade etmeyen söz olmadığı, bir toprağı temsil etmeyen bir cennet olmadığı ölçüde, zihniyet tarihi var olur. Olanaklılık koşuluyla olanaksızlık koşulunun özdeşliği, ölüleri mezara geri götüren işlem aracılığıyla

17. *A.g.y.*, s. 344.

olumlu bir işlev görür. 1318 yılının Ariège köyünün de 1790 yılının Bas-Dauphiné köyü gibi konuşmaya başlaması, tarihçinin bu sözle "zamandaş" bir geçmiş etnoloğu haline gelmesi için, işlemi hep yeniden başlatmak gerekir. Tarihsel söylem-anlatının kaderi iki olayın, konuşan varlığın ölümle iki uç ilişkisinin –kral katlinin ve engizisyonun– yorumuna asılıdır. Kral katli, dilsizlerin duyulmadığı, sadece gevezelerin sesinin duyulduğu bir hengâmede "çöken meşruiyet" ve "kefareti olmayan ölüm"dür. Bu kefareti olmayan ölüm, kraliyet ampirizminin sözcüklere duyduğu hıncın, tarihçinin yükümlülüğünden "revizyonist" kopuş sınırına taşınmasını belirler. Engizisyonun elinde ölüm ise tam tersine tarihin dilsizlerini ve sessizliklerini konuşturan, kefareti ödenebilir ölümdür. Bu yüzden cadının "psikanalizi", cumhuriyetçi bir tarihin, kralın Medusa kafasından kurtulmuş bir tarihin temellendirilmesinde girilip çıkılması zorunlu bir ara yoldur.

Eğer ölü ruhlara hayatın kanını geri vermek istiyorsa, tarihçi Oidipus ölüsevici olmaktan kaçamaz. Tarihin, bilimci pusulaları zıvanadan çıkararak, tarih niteliğini koruyup bilim saygınlığına erişmesi, ancak bu ölüler psikanalizi aracılığıyla olur. Kendini geçmişin etnoloğu haline getirecek zemini ona veren sakinleştirilmiş ölümdür. Ama kendi zaferi içinde yok olmasını, geçmişin etnolojisi ya da sosyolojisinden ibaret kalmasını önleyen de kesintisiz süren ölüleri geri yollama işlemidir. Tarihe özgü farklılık ölümdür, yalnızca konuşan varlığın özelliklerine bağlanan ölümün gücüdür, bu gücün her türlü pozitif bilgiye soktuğu rahatsızlıktır. Tarihçi ölüm çizgisini silmekten geri duramaz; ama onu yeniden çizmekten de vazgeçemez. Tarihin kendine özgü hayatı ölüm ile bilgi arasındaki bu gelgitli nabızda yatar. Tarih, kendi olanaksızlık koşulunun üzerinde oynayarak, onu sürekli olanaklılık koşuluna dönüştürerek, ama bir yandan da ne denli kaçak, ne denli utangaçça olursa olsun, bu olanaksızlık çizgisini yeniden çizerek bilim olan, nevi şahsına münhasır bilimdir.

Kitabın Mekânı

MADDİ HAYATIN zaman-mekânlarının *jeo-tarihi* ile zihniyetlerin *etno-tarihi*, söz olayının toprağa bağlandıkça kendini kaybetmesine yol açan temel gerilim etrafında geliştirilmiştir. Bu kendini kaybetmenin ulaştığı uç noktada, tarihçinin de kendisini kaybetmemesi için, silikleşen tire işaretini bir daha çizmesi gerekir. Tarihe kendine özgülüğünü geri veren bu tire işaretini çizmek, anlam ve ölüm çizgisini –yokluğunda tarih yazmanın yersiz olacağı tarihsellik ve edebilik çizgisini– yeniden çizmek demektir. Canlı yer ile ölünün sözü arasındaki anlam oyunları inkâr edilen din sapkınlığı etrafında bu şekilde düzenlenir; ama belki de ölü kral masalı etrafında toprak ile deniz arasındaki oyunlar da daha örtük olarak, yine bu şekilde düzenlenir.

Bunu anlamak için kralın olay olarak ölümü ve kavram olarak tahtından düşmesini konu alan alegorik anlatıya dönelim. Kuşkusuz artık bu tahttan düşmenin anlamını –kral odasını istila eden o kâğıtların halkının, kralın "tarihin gücü" olma mirasından mahrum bırakılmasının nedenini ve nasılını– daha iyi kavrayabilecek durumdayız. Micheletci devrim çizgisinin uzantısında, bu gevezeler halkı, kendisine yer veren çeşitli topraklardan çıkmış bir halkın tablosuyla değiştirilir. Ama artık tablodakiler, *Tableau de la France*'ın (Fransa Tablosu) ulus-halkı değil, bir dünya halkıdır: Memleketlerin ve zamanların aşikâr uyumsuzluğu içinde yan yana bulunan Kastilyalı arabacı, Augsburglu banker, Arap veya Kafkasyalı göçebe, Venedikli armatör, Kıbrıslı çiftçi, Ragusalı denizci ve Madrid'in Galiçyalı sucusunun oluşturduğu mozaik. Ama kâğıt insanlarının böyle toprağa bağlanması, kralın ölümünün işaret ettiği teorik olayın anlamını kesinlikle tüketmez: Kralın tarihin gücü olma niteliğinin, tarihin

merkezi ve örgütleyicisi olma kapasitesinin, ondan Akdeniz adlı bu yeni özneye geçişi.

Bölümün son satırlarını öyleyse tekrar ele alalım: "*Akdeniz* sözcüğünün ne bizim verdiğimiz içerikle aklından geçmiş olduğunu, ne de zihninde alışık olduğumuz ışık ve mavi su imgelerini uyandırmış olduğunu sanıyorum; hatta ne de bir dizi büyük problemin yer aldığı mekân veya iyi tasarlanmış bir politikanın çerçevesi anlamı taşımıştır. Hakiki anlamda coğrafya, hükümdarların eğitiminin parçası değildi. Bütün bunlar, 1598 Eylülü'nde son bulan bu uzun can çekişmenin Akdeniz dünyası tarihinde büyük bir olay olmamasının yeterli gerekçeleridir. Olaylara dayalı tarihin, yapılar tarihine, daha da çok mekânlar tarihine mesafesini de yeniden ortaya koyan gerekçeler..."[1]

Hakiki anlamda coğrafya? Tam olarak ne demek acaba bu? Peki, bu hakiki coğrafya, Braudel'in de sık sık karşı çıkmaktan hoşlandığı ışık ve mavi su imgeleriyle nasıl uyuşuyordu? Kitabın mimarisi üzerinden geçmekle kalmayıp, yapıların talip olduğu sahipsiz tacı mekânlara sunan şu "daha da çok" ne anlama geliyor? Ya paragrafı ve bölümü sonlandıran üç nokta? Akdeniz eserinde kuşkusuz bunlara az rastlanmıyor. Ama "kralın ölümü" anlatısının her paragrafında yankılanır gibi tekrarlanmaları ve kitabın uç noktasına kadar taşıdıkları askıya alma hali, bütün kitap boyunca oynadıkları anlatısal ve teorik rolü özel olarak dramatikleştiriyor: Hep bir risk taşıyan bir hedefe doğru geminin yola çıkışını taklit eden bir hareket; açıklamadan sonuca doğru, bir durumdan olası genellemesine doğru, bir anekdottan çıkarılabilecek derslere doğru, bir varsayımdan doğrulanabileceği sorunlu yere doğru, kısacası bir kesinlik noktasından sorular mekânına doğru bir hareket. Ama, "içinde zevkle kaybolunabilecek" bu araştırma hareketini taklit eden cümle, mekân kavramının sorunlu açılımına, çok sayıda farklı Akdeniz'i üst üste koyan, iç içe geçiren içsel farklılıklarına da bir ahenk verir.

Burada sözü edilen çokluk, Braudel'in Akdeniz mekânını oluşturan çoğulluğun altını çizerek tanımladığı çokluktan farklıdır: Ak-

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée* ..., s. 1087.

deniz adı altında toplanan denizler bileşkesinin coğrafi çoğulluğu, coğrafyacının Akdenizi'nin, Akdeniz'i kuran ve Akdeniz'in kurduğu insan faaliyetlerinin oluşup dağıldığı yolları takip eden tarihçinin Akdenizi'nden farklılığı, geleneksel faaliyetlerin durağan denizini bölen veya karıştıran zamansallıkların çoğulluğu, ticaret gemilerinin güzergâhlarının ve büyük deniz savaşlarının mekânı. Buradaki sorun, bu çokluğa dayanmaz. Ona bir anlam veren birliğin türüne dayanır. Aslında çoğaltan, deniz kavramını yaşanmış deneyimine veya denizin ampirik halini mecazi işlevine farklı bağlama yollarını ortaya çıkaran bu birliğin kendisidir. Bir kralın yerine bir başkasının geçmesinin sahnesi olan mekân ile yapı arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde yapılandıran, mekân kavramının kendisine de farklı bir anlam ve güç veren çok sayıda simgesel mekânı ortaya çıkaran, yine bu birliktir.

Kralın bakış açısında bulunmayan, yine de bu bakışla tarihin gücü olarak onun yerini almaya davet edilen bu denizi nasıl düşünmeli öyleyse? "[...] Alışık olduğumuz ışık ve mavi su imgeleri." Braudel'in durmadan göz önüne almamızı istediği deniz, kesinlikle karasal bir denizdir: Sıvı ovalardan, ayrı havzalardan oluşan, üzerindeki trafik kıyıdan pek açılmayan, bu trafiği de hep denizci ve balıkçıların az bulunurluğunun, hatta gemi yapımına uygun ahşap konusunda yaşanan "büyük sıkıntı"nın[2] izlerini taşıyan bir deniz; yakın çıkış noktası olan, belki de kendisini yaratmış olan dağ[3] ile uzak uzantıları –Afrika çölleri, Orta Asya bozkırları, Flaman ovaları, Baltık veya Kuzey denizlerine doğru giden ırmaklar– arasında hep silinen bir Akdeniz. Hiç şüphesiz bu silinme, dalgaların hareketini bilgi'nin çalkantılarıyla özdeşleştiren o klasik metaforda bile hissedilen, tarihçinin amacına uygundur. "Zamanın çalkantılı sularında, suların çalkantısına rağmen"[4] dayanak noktaları, ayağımızı basacağımız sağlam bir toprak bulmamız gerekmez mi? Aynı şekilde, denizin değişken görünümlerine sırt çevirip Akdeniz mekânının işlevsel birliğini tanımlayan büyük karasal düzenliliklere yüzümüzü dönmemiz

2. *A.g.y.*, s. 300. 3. *A.g.y.*, 2. baskı., c. I, s. 46.
4. *A.g.y.*, 1. baskı, s. 246.

gerekmez mi? Akdeniz'in birliği, onu tarihin konularından biri yapan içsellik ilkesi, bir sistemin, bir faaliyetler ağı olma ilkesidir. Ama içdenize kişiliğini veren bu ağı nasıl düşünmeli? Eğer tarihin denizi, doğanın değil, insanların yaptığı denizse, hangi birleştirici kuvvetten, hangi baskın faaliyetten hareketle Akdeniz'in beşeri birliğini düşünmek gerekir?

Cevap aşikâr görünebilir: Bir mekânı birleştiren faaliyet, parçalarını birbiriyle ilişkiye sokan faaliyettir – yani mübadele. Bu birliğin örgütleyici kutuplarıysa, bu mübadeleyi örgütleyen yerlerdir: kentsel mekânlar. Bu nedenle, *Akdeniz*'in ilk baskısında "denizin tarihinde kentlerin bir takıntı halindeki yeri" vurgulanarak belirtilmiştir: "Her şey onlara götürür, her şey onların varlığının ve gücünün damgasını taşır. Esas olarak bir geçiş mekânı olan denizde hüküm süren onlardır. Akdeniz'in hakiki anavatanları onlardır ve onlar kalacaktır."[5] Açıklamanın mantığıyla ikna olan okur, bir anekdot ya da edebi gönderme ile açıklamaya örnek olarak sunulan şehirlerin Valladolid, Vicenza ve Viterbo olmasına şaşırmaktan kendini alamaz. Pek de deniz şehri sayılamayacak bu şehirlerin seçimi bile, denizin şehirle ayrıcalıklı ilişkisinin daha derin bir önermenin metaforu olduğuna işaret etmeye yeter: Denizin birliği, bir ticari dolaşım evreninin birliğidir.

Bu önermenin eserin ikinci basımında sertçe eleştirildiği bilinir: Şehirlerin sözde birincilliği, olayın gelip geçici havai fişekleri misali aceleci gözlemcinin gözünü kamaştıran gösteriş parıltıları sayılır. Kamaşmış gözlerin bu bakış açısının karşısına bir delil getirilir: "XVI. yüzyıl Akdenizi öncelikle bir köylüler, ortakçılar ve toprak sahipleri dünyasıdır [...] En büyük iş harman ve hasattır. Geri kalanı bir üstyapı, şehirlere doğru zoraki bir yönlendirmenin, bir birikimin meyvesidir."[6] Akdeniz'deki faaliyetin kalbi burada artık canlı dolaşım hareketi değil, köylü dünyasının rutinleridir. Temel ritmi dinamik bir ekonominin üretken yapıları değildir. Hareketsizlik ve tekrarlama mekânlarının ritmidir. Ama o zaman bu mekânlar tek bir mekân olarak nasıl düşünülür? Bu yan yana durağanlıklardan yola

5. *A.g.y.*, s. 292. 6. *A.g.y.*, 2. baskı, c. II, s. 517.

çıkarak hareket nasıl düşünülür? Braudel'in önermeyi tersyüz ettiğini teslim etmek gerekir: Tam olarak, "hayatın sürekli yüz yüze geldiği bu durağanlıklardan ve hareketlerden yola çıkılarak, yeni bir iktisadi tarih inşa edilmelidir."[7] Ama bu cevap bizi meselenin canevine götürür: Buradaki "yeni" ile kalıcılıklar ve durağanlıklar evreni arasındaki yeni tarih ile büyük tarihin serüvenine direnen kuvvetler arasındaki ayrıcalıklı bağ nasıl anlaşılmalıdır?

Akdeniz'in birliği meselesi şöyle ortaya konabilir: Tarihin ritimleriyle tarihin anlaşılabilirliğinin koşulları arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmek gerekir? Tarihin düzeylere bölünmesi, iki büyük farklılaşma ölçütüne, ilişki sistemlerinin karmaşıklaşmasına ve hızlarının artışına göre yapılır. Ama bu ölçütler anlaşılabilirlik ölçütlerine nasıl çevrilir? Beşeri mübadelelerin hızlandırılmış rasyonelleşmesiyle tarih söyleminin kendine özgü rasyonelliği arasında nasıl bir ilişki vardır? Yakından bakıldığında sorunun cevabı fevkalade muğlaktır. "Yeni iktisadi tarih", tarihin düzeylerini üçe ayıran ve birbirine tamamen zıt iki farklı "tarihin anlamı" kavramı gerektiren iki farklı şema arasında bir iletişim sağlamalıdır.

Birinci şema, en basit faaliyetlerden en karmaşık faaliyet sistemlerine ve en yavaştan en hızlıya uzanan gelişme ve ilerleme şemasıdır. *Maddi Uygarlık ve Kapitalizm* kitabında sergilenen şemadır bu: En altta, tekrarlamaların, "zamanın gece yarısından kalma çözümlerin", neredeyse hiç değişmez bir imkânlar çemberine sıkışıp kalmanın dünyası ve mağlupların, mümkün olanın bu dar sınırlarını aşmak için ileri atılma gücünden maddi ve entelektüel olarak yoksun, "pek de uyanık olmayan adamların" zamanı vardır. Onun üstünde canlı ve geveze mübadelelerin zamanı bulunur. Onun da üzerinde bir üçüncü zaman kurulmaktadır: Galiplerin zamanı, dünya ölçeğinde bir pazar ve bir tarih yaratan kapitalizmin zamanı.[8] En geri olandan en ileri olana, en yavaştan en canlıya, en basit ve en kalın kafalıdan en karmaşık ve en rasyonel örgütlenmiş olana yönelen bu hareket, modernliğin kendiliğinden teleolojisine uygundur. Ama

7. *A.g.y.*, s. 518.
8. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, s. 9-12.

aynı zamanda insanın anatomisinin "maymunun anatomisinin anahtarı" olduğunu söyleyen bir bilimsel rasyonellik modelini de tanımlar. Büyük Marksist açıklamaların bu rasyonellik modeli, *Annales* devriminin daha dolaysız ilham kaynaklarınca da paylaşılır. Halbwachs'ın sosyolojisinin veya Simiand'ın iktisadi tarihinin karakteristik özelliğidir. Toplumsal bilgiyle ilgili bu rasyonellik, kralın çoktan mevta olmuş meşruiyetinin bir biçimde devralınmasını önerir. Akdeniz'i düşünmekten âciz hükümdarın yerini karaları ve denizleri yara yara ilerleyen dünya çapındaki büyük mübadele oyununun ustaları alır. Vakanüvisin yerine bu yeni ustalığın çağdaşı sosyal bilimciler, çağdaş toplumların ve pazarların karmaşık rasyonelliğini inceleyerek daha az gelişmiş faaliyet ve ilişkilerin ipuçlarına da erişebilenler geçer. Kral iktisatçıyla bilgin sosyoloğun bu muzaffer rasyonelliğinin yeni tarih projesi için önemi bilinir. Ama mantığının uç noktaya götürüldüğünde tarihi nereye taşıyacağı da bilinir: Geride kalan, "artık" olguları açıklamak üzere madun bir konuma.

Ölüm veya köleleşme tehlikesi yüzünden tarihin direnmek zorunda kaldığı şey, işte sosyal bilgilerin bu ayartıcı Siren şarkılarının baştan çıkarıcılığıdır. İkinci üç parçalı şemayı, Akdeniz'in tarihin *öznesi* olarak tanımlanmasını ve yazıya dökülmesini yöneten öteki "tarihin anlamını" da, bu alternatiften hareketle anlamak gerekir. İlk iki düzey tekrar karşımıza çıkar: Tekrarlanan faaliyetlerin uzun vadesinin üstünde, ticaret ekonomilerinin ve onları ortaya çıkarıp onlarla birlikte dönüşen –siyasi, toplumsal ve kültürel– yapıların zamanı. Ama üçüncü düzeydeki hızların yükselişi ile rasyonelleşmenin artışı arasındaki ilişki tersine döner. En yüksek hızın denizi aynı zamanda savaşların ve olayların denizidir: "Tarihin içinden ateşböcekleri gibi geçen" olayların, Bahia kıyılarındaki yakamozlar gibi aldatıcı bir ışıkla aydınlattıkları gecenin içinde, daha yeni doğmuşken düşüveren ateşböceklerine benzeyen olayların denizi.[9] Tarihyazımının sırası içinde, en yavaştan en hızlıya giden yol, anlaşılırlığın kaybolduğu yoldur. Daha basitten daha karmaşığa değil, daha derinden daha yüzeysele gider yol.

9. *La Méditerranée* ..., 2. baskı, c. II, s. 223.

Yani tarihin rasyonelliği savaşı iki cephede verilen bir savaşolmaktan kurtulamaz: Bir yandan olayların ateşböceği pırıltılarına ve kralların, elçilerin ve yoksulların gevezeliğine karşı; öte yandan da iktisadi yasaların ve sosyal bilgilerin muzaffer rasyonelliğine karşı. Çünkü gelişen mübadelelerin ve rasyonelleşen toplumların "canlı zamanı", aynı zamanda bir "geveze zaman", fazlasıyla konuşan, maddi hayatın "devasa" ağırlığı ve "güçlükle duyulabilen" sesini, peş peşe gelen savaşların altına saklayan bir zamandır. Öyleyse "sırayı tersyüz etmek", yani anlamda neyin anlamlandıran, neyin anlamlandırılan olduğunu tersine çevirmek gerekir: "Tarihin canlı ve geveze zamanının dışında konumlanmış gibi olan o kitleleri", ticari genişlemenin mağluplarını "sahnenin önüne öncelikle yerleştirmek" gerekir.[10] Kapitalistlerin ve onların çağdaşı bilginlerin kesin hesapları, elçilerin, vakanüvislerin ve propaganda broşürü yazarlarının gevezelikleri kadar yanıltıcıdır. "Açık ve saydam" gerçekliklerle bağları onlarınki kadar hayalidir. Dünya zamanının *iktisadi* ölçüsü yine de yerel bir ölçüdür. Anlamını, yönünü bir zaman jeolojisinden almalıdır. Ve bu jeolojide rasyonelliğin akış yönü tersine döner: Açıklama ilkesi ya da daha doğrusu anlam matrisi, en ilkel olandır. Tarihin canlı ve geveze zamanı, ancak neredeyse durağan haldeki zamana, büyük kalıcılıkların mekânlaşmış zamanına sıkı sıkıya bağlanmışsa anlaşılır olur. Galipler tarih yapmakla övünür. Ama tarihe özgü bir anlaşılırlığı mümkün kılan tarih-dışı kaideyi tarihe veren "mağlup" olanlardır. Eski çağlarında donup kalmış Akdeniz'in neredeyse durağan haldeki zamanının, uzun zamanının hızı diğerleriyle aynı ölçü kullanılarak ölçülemez. O aslında zamanın üzerine yazılabilir yüzü, tarihin mümkün olmasını sağlayan tarihsellik zamanıdır.

Öyleyse, tarihin bir anlamının, bir yönünün oluşması, bu tarihsel zaman aracılığıyla, birincil bir coğrafyanın bu zamanı aracılığıyla mümkün olur. Uzun sürelerin ve kolektif fenomenlerin, olayların ve kralların vakayinamesine karşı verdiği savaşın tek sonucunun bir iktisatçılar ve sosyologlar krallığı olmamasını sağlayacak yegâne şey,

10. *Civilisation matérielle et capitalisme*, s. 12.

tarihsel zamanın coğrafileştirilmesidir. Bir kere daha belirtmek gerekirse, söz konusu olan toprağın veya ortamın nedenselliği değildir. Tarihselliğin mekânı öncelikle simgesel bir mekân, anlam üreticisi olarak tarihin üzerine yazılabilir yüzüdür. Her çeşit doğal determinizmin üzerine çıkan simgesel işlevin bu fazlalığı, Braudelci mekân kavramına, Akdeniz dünyasının *fiziksel* birliğine hasredilmiş bölümlerde özellikle hissedilen özgünlüğünü verir. Bu fiziksel birlik saptamasının, Asya çöllerine veya Hanse limanlarına doğru yayılarak dağılan Akdeniz'i, tekrar bir içdeniz (Batı dillerindeki adı olan *Méditerranée*'nin *sözcük anlamıyla* içdeniz) haline getirmeyi gerektirdiği malumdur. Öyleyse içdeniz birliğini dolaşımın mekânı oluşundan veya birbirine benzer hatlar ve yollardan meydana gelen bir dünyanın merkezi oluşundan almaz. Kalbinde hüküm süren iklimin aynısı olan ikliminden; hız açısından kendisini yakalayıp geçen Atlas okyanusunun sahip olmadığı içselliği işte buradan alır: "Atlantik de beşeri bir birliktir, hem de güncel dünyanın en güçlüsüdür. O da bir buluşma ve kaynaşma yeridir. Ama bu Atlas okyanusu bileşiği, o tek renkli kalpten, zeytin denizinin baştan başa her köşesinde, Akdeniz'in ortasında parlayan o hep aynı ışık dünyasından yoksundur."[11]

Tek renkli kalp, hep aynı ışık dünyası... Bu ifadelerin her türlü ampirik tasviri ve her türlü bilimsel saptamayı aşan fazlalığını hissetmemek mümkün mü? Zaten izleyen analizler ve örneklemeler Akdeniz'in tek-renkliliğini kuzeyin griliğine doğru keyfi bir şekilde çekmeye çabalar gibidir: "1869 Ekimi'nde Messina'dan gemiyle ayrılan Fromentin kaydeder: Kapalı gökyüzü, soğuk rüzgâr, bir serpinti, tenteye çarpan birkaç damla yağmur. Hüzün dolu, sanki Baltık denizi."[12] İmge içdenizin ışığını grileştirirken, açıklama da onun iklim birliğini, dışsal güçler arasındaki bir çatışmanın sonucu olarak gösterir: Sahra ve Atlantik, biri Armorika kıyılarına kuraklık taşıyarak kuzeye ve batıya doğru yayılır; diğeri onu "karla kaplı uçsuz bucaksız bir ovaya" benzetene kadar, suyla tartaklayıp yağmurlarıyla itekler.[13] Matris oluşturan imgenin ("tek renkli kalp") vakur donuk-

11. *La Méditerranée* ..., 1. baskı, s. 195.
12. *A.g.y.*, s. 196-7. 13. *A.g.y.*, s. 197.

luğu ile tasvir ve açıklamaların paradoksal imgelerle vurguladığı Akdeniz'in içsel farklılıkları, uyumsuzlukları arasında bulunan mesafe sistematik bir mesafe gibi görünüyor: Sanki "iklim" birliği, içdenizi tarihin öznesi yapmaya yalnızca kendisi yetenekli olan, daha temel bir simgesel birliğin metaforuymuş gibi. Tek renkli kalp veya hep aynı olan ışık, her türlü coğrafi açıklamadan önce, Akdeniz'in tarihselliğini, krallığın batan güneşinden sonra gelecek "tarihin gücünü" söyler. Tıpkı, başka yerde sözü geçen "yaratıcı boşluğun",[14] coğrafyanın serbest iktisadi mübadelelere açılmasının bütün sonuçlarından önce, kralın yokluğuna yerleşip bu yokluğa, tarihselleştirme gücünü elinde tutmayı sürdüren kralın ölümünü temsil eden figürü çizmesi gibi.

Matris oluşturan imge öyleyse Akdeniz'in iklim birliğinden çok daha fazlasını tanımlar. "Güneşi", Akdeniz'in bir tarih öznesi olarak *kralın yerine* geçmesinin koşullarını tanımlar. Bir iklim birliği meselesi değil, Akdeniz'in gövdesinin üzerinde hem söylem figürleri, hem de algılanabilir figürler geliştiren simgesel mekân birliği meselesi olan, bu geçişe özgü meşruluk biçimini tanımlar. Kralın yerine geçen Akdeniz, onun gibi çift gövdeye sahip olmalıdır: Bir saklı bilgiler gövdesi, bir de algılanabilir ipuçları gövdesi. Kralın yerine geçen Akdeniz hem bir anlama, bilme mekânı, hem de bir anımsama, tanıma mekânıdır. Tarih bilimi bizi, olayın aldatıcı pırıltılarından veya mübadelenin aşırı saydam gerçekliklerinden, bunların sakladığı güçlükle algılanır gerçekliklere geri götürür. Ama bir zamanların kralı veya bugünün iktisatçısı için algılanamaz olan bu gerçeklikler, aynı Akdeniz mekânının yan yana yaşattığı farklı zamanlara yolculuk yapan gezgin tarafından kendi kimlikleri içinde görülüp algılananlar, şu "hâlâ ve daima bugünün insanı olmayı da sürdüren eski çağların insanlara ait şeylerin toplandığı antropoloji müzelerinde"[15] sergilenenlerdir: 1897'de hâlâ Vasco de Gama'nın ödünç aldıklarına benzeyen Arap gemileri; yeraltı tapınaklarının duvarlarında resmi görünen ve Nil'in üzerinde hâlâ süzülen kare yelkenli tekneler, "en gürültülü, en görkemli istilaların bile derinlemesine dişlerini ge-

14. *A.g.y.*, s. 1089. 15. *A.g.y.*, s. 298.

çirmeyi beceremediği artık anlaşılmış olan aynı insan kalabalığı". Eğer vakayinamelerin eski yanılsamaları ve muzaffer kapitalizm ile bilimin taze yanılsamaları kendi ölçülerine indirgenebiliyorsa, bu 1930'un gezgininin Don Kişot'un yollarında Bandello'nun veya Mateo Aleman'ın kahramanlarını bulmasını sağlayan imkân sayesindedir. Akdeniz'e birliğini veren zeytin ağacından çok, o zeytin ağacını uzun süre önce tasvir edildiği halde, aynı yerde bulma imkânıdır. Akdeniz anımsayıp tanıma denizi, yazılı izlerin hâlâ aynı olduklarını gösterdiği maddi izlerin üzerinden geçerek yapılan yolculuğun denizidir.

Akdeniz'in birliği bir geri dönüş yolculuğunun birliğidir. Arşiv belgesi, coğrafyacının notu, bir zamanların hikâyecisinin anlatısı, çağdaş gezi izlenimleri yazısı arasında sonu gelmez biçimde birbirine yapılan atıflarda, belli bir modelin cazibesi hissedilir: Kitabın izleri üzerinde yapılan yolculuğun, yazılmış olanla aynı yerleri yeniden bulduran yolculuğun cazibesi. Homeros'un şiirlerinin aslında coğrafya kitapları olduğu, o şiirlerdeki tasvirlere benzeyen yerleri, Kalypso'nun, Alkinous'un, Lotus yiyicilerin ülkelerinin bulunabileceği doğrultusundaki teorisini ispatlamak için Odysseus'un izinden yola çıkan Victor Bérard'ın benzersiz girişiminin Braudel'i nasıl cezbettiği, *Akdeniz*'in ilk baskısında açıkça hissedilir. Fotografik *mimesis*'in, Kyklops'un mağarasını, Persephone'nin söğüt ağaçlarını, Kirke'nin domuzlarını ya da Alkinous'un bağını *görmemizi* sağlayarak bu yeniden tanımayı sanrı düzeyine taşıdığı bilinir. Yine de Braudel bu sanrılı araştırmayı aşırılıkla değil eksik olmakla suçlar gibidir: "Victor Bérard, koca bir ömür boyunca Odysseus'tan manzaralar aradı. Tutkulu bir arayış: Ama bulunması gereken, bugünün adamında antikçağ destanındaki adamın kendisi değil midir? Sadece şaşırtıcı yolculuklarının dekoru değil, Odysseus'un kendisi değil midir?"[16] Odysseus'un *kendisi*... Victor Bérard'a yapılan atıf, "Jeotarih ve Determinizm" başlıklı ilk bölümün sonuç kısmının tamamıyla birlikte, ikinci baskıda atılır. Ama kitabın sonuç kısmı, Odysseus'un bir zamanlar olduğu gibi olan denizinin üstündeki yeni yol-

16. *A.g.y.*, s. 299.

culuklara bizi yeniden sürükler: "Audisio gibi, Durrell gibi ben de bugünün Akdenizi'nin kıyılarında antikçağın varlığını sürdürdüğünü düşünüyorum. Rodos'ta, Kıbrıs'ta, dumanaltı olmuş Dragon tavernasında iskambil oynayan balıkçıları gözlemleyin; asıl Odysseus'un nasıl biri olduğuna dair bir fikir edinebilirsiniz."[17] Asıl Odysseus: Yalancı olmayan bir Odysseus. Nasıl yalancı Simonides'in şiirinden asıl Danae çekilip çıkartılabildiyse, Homeros'un kurgusundan öyle damıtılabilecek, artık kâğıttan olmayan, etten kemikten bir Odysseus. Tarihin Akdenizi, gemicilerin, tüccarların, bankerlerin Akdenizi'ne asıl birlik ilkesini veren tek renkli kalp, demek ki Danae ile oğlunu sağ salim bir limana taşıyan yazı denizi ile, *muthos* ve *logos*'un özdeşliğini güvence altına alarak anlamı toparlayıp aktaran yer ile aynı şeydir. Toplumsal zamanların bilimsel *jeolojisi* ile gözler önündeki coğrafyaları arasındaki çakışma, maddi bir mekân ile bir yazı mekânı arasındaki çakışma aracılığıyla mümkün hale gelir.

Kralın yerine geçiş, yani maddi hayat yazıtlarının mekânı tarafından soyağacı araştırmalarının, vakayinamelerin ve kehanetlerin geveze zamanının işinin bitirilmesi, maddi bir mekânla bir söylem mekânının kurtarılmasını güvence altına alan bu birincil "mitoloji" sayesinde mümkün olur. Ne iklim, ne mübadele ne savaşlar yüzünden, ne de bunların toplamı veya iç içe girmesi yüzünden tek bir Akdeniz vardır. Tek bir Akdeniz vardır, çünkü *Akdeniz yazılmış olduğu gibidir.* Buradaki *gibi,* tarihteki olayı kefareti, kurtuluşu olmayan bir şekilde yutup yok eden *gibi-olmayan-şey*'in revizyonist meydan okumasına cevap vererek bir tarih öznesini yaşatır. Tarihin yeni öznesi olarak Akdeniz'in nabzını attıran tek renkli kalp, yazıdan bir kalptir. Kralın tarihsel gücünün denize geçmesi için, bir tarihselliğin veya bir birincil "coğrafyanın" dört yeri çakıştırması gerekir. Coğrafi sınırların dünyası olarak, mübadelelerin dünyası olarak, ölü kralın boş bıraktığı yer olarak ve her türlü anlatı mekânının kökenindeki yer, Odysseia (yani yazılmış, metin tarafından dönüş noktasına kadar katedilmiş, daha tarihçinin adı bile yokken bir yazı memleketi haline gelmiş denizin kitabı olan, ama aynı zamanda tamamen me-

17. *La Méditerranée* ..., 2. baskı, c. II, s. 516.

kân üzerine yazılmış, tamamen mekândan oluşan, hiçbir din sapkınlığına, hiçbir din savaşına, Yazı adına ya da Yazı aracılığıyla hiçbir ölüme kaynak olmayan bir kitap olan Odysseia) olarak Akdeniz mekânı. Tüccar ve muzaffer Atlantik'in sahip olmadığı şey, iklim birliğinden çok daha önemli olarak, böyle bir kimliktir. Eğer dünyanın yönetiminde Akdeniz'in tahtına geçen Atlantik, onun "tarihin gücü" olma özelliğini üzerine alamamışsa, öncesinde hiçbir yazı üzerinde dolanmadığı içindir. Sonradan gelen yazarlarıysa sanki onu karanlığın Afrikalı yüreğine, Ümit Burnu civarlarına, ya da Büyük Okyanus'un sihirli adalarına doğru kovalamaya uğraşır gibidir. Atlantik'in destanı, *Moby Dick* bir karşı-destandır: Sirenlerin denizi yerine büyüleyen ve yutan Leviathan'ın Okyanusu, burgacın bakir merkezinde yalnızca Kitabın lanetli çocuğu, yetim İshmael'i bırakarak kapanan sular geçer.

Séville et l'Atlantique (Sevilla ve Atlantik)[18] yapıtının, yorumlamaya ayrılmış kısmının eşiğinde Pierre Chaunu, "Sevilla'nın Atlantik'i geçmişsiz bir mekândır," diye bildirir. Aynı açıklıkla, Atlantik, mekânıyla bir yolculuk zamanının çakışmasını yazan bir destandan, bir *epos*'tan da yoksundur. Bir tarih nesnesi olarak onu var eden, Odysseia benzeri kitap bir gemi kataloğudur. Hakikaten, *Casa de la Contratación*'un kayıt defterleri, belleğe yardımcı fantazisiyle Homeros'un kataloğu karşısında, yeni bilimsel tarih için örnek malzemenin alameti farikası olarak görülebilir kolayca. Her türlü edebiyattan yoksun boşlukta, bilim kendi bakir mekânını, ölçülebilir olan şeyler dışında hiçbir şeyin temsil edilmediği, Atlantik'in "istatistiksel bir yorumunun" mekânını kurabilir. Ama aynı sorun yeniden karşımıza çıkar: Bu örnek bilim, tarih olarak yazılabilir mi? Sevilla'nın yeni dünyasındaki her limana, yüz elli yıl boyunca girmiş her geminin hızını ve tonajını istatistiksel yorumla bütünleştiren altı cilt dolusu tablo, dizi ve grafiğin ardından sorulan soru şudur: Açılmış bu dört bin sayfada, bu istatistiksel Atlantik'in tarihi nasıl yazılır? Bu çifte yaratma eyleminin –bir ticaret mekânı ve o mekânın istatis-

18. Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, Paris: Armand Colin, 1959, c. VIII, 1, s. 8.

tiksel temsilini yaratma eylemlerinin– mantığını izlemek en doğal yol olurdu:

Başlangıçta bir anlamda hiçbir şeyin verili olmadığı, her şeyin varsayımsal olduğu bu Atlantik'te, hiçbir şeyi baştan yazmamalı, her kurumu, her memleketi, her seyrüsefer, işletme veya mübadele tarzını ortaya çıktığı aşamada, zaman çizgisinde cisimleştiği âna yerleştirmeli. Böylece ilk Atlantik'in hakikati, yani daha önce mevcut olmayan yapılardan türeyen ve başlangıçta geçmişi olmayan bir mekânın geçmişi oluştukça giderek ağırlığını daha çok hissettiren bir baskın konjonktür, mükemmel şekilde ifade edilmiş olur.[19]

Ancak, bu "paradoksal" çözümü, yani aslında bilimci olmayan bir bakışın beklenti ufkuna ters düşen çözümü, tarihçi çok basit bir nedenle reddetmek zorunda kalır: Çünkü bu çözümü kabul etmek, "kendi kendini anlaşılmaz olmaya mahkûm etmek" olacaktır.[20] Her türlü "pedagoji" meselesinin ötesinde, dile getirilen radikal bir ayrımdır: Bir tarih nesnesini, onun bilimsel yorumunu kuran *logos*'u izlemek, anlaşılır bir tarih kitabı yazmayı engeller. Bu yüzden tarihçi "daha bilgece" bir çözümü benimser: Konjonktürün zamanından söz etmeye başlamadan önce, ilk olarak yapıları –mekânın düzenini– sergilemek. Ama söz konusu yapılar aslında hiçbir şeyi yapılandıramaz (öyle ki bir cilt eksik bile olsa, hiç hissedilmez), hiçbir yazıyı önceleyemez, Atlantik mekânının *logos*'unu hiçbir *muthos* ile destekleyemez. Atlantik mekânı tarihsiz bir mekân olarak kalır. Bilimin ve anlatının anlaşılırlıkları birbirlerini sarıp sarmalayacak yeri bulamazlar. *Logos* ve *muthos* birbirinden ayrı, kitap ise tamamlanmamış halde kalacaktır. Kitap dizisi, gelecekteki bir kitap için bir dizi malzeme olmaya mahkûmdur. Ama bilimsel geleceğin açık şantiyesi, aynı zamanda "içinde zevkle kaybolunabilecek" Okyanus, "tarih yapma" ile tarih yazma arasındaki farkı sonsuz uzaklığa öteleyen Okyanus'tur: Kitabın Odysseiası yerine, bir anlamda "hakiki Odysseus'a" daha sadık kalan, araştırmanın Odysseiası. Çünkü ilk başta, evine döndürmeden önce, kitap Tiresias'ın ağzıyla, ta denizi bilmeyen insanların yaşadığı ülkeye ulaşana kadar dolanıp durmaya mahkûm etmişti Odysseus'u.

19. *A.g.y.* s. 11-2. 20. *A.g.y.* s. 12.

Sapkın Bir Tarih mi?

TARİHÇİNİN anlaşılabilirlik döngüsü zihniyet tarihi ile mekân tarihi arasında bir yerde tamamlanır. Tarih vardır, –tarihin bir maddesi ve bir yaşantısı– vardır, çünkü sözün fazlalığı vardır, dişlerini hayata geçiren sözcükler vardır, yazı savaşları vardır. Bir de tarih bilimi vardır, çünkü yazılmış olanların izlerine basarak geri dönen ve böyle yaparak bu savaşları yatıştıran, yaraları iyileştiren yazı vardır. Zihniyet tarihi diye bir şey vardır, çünkü din sapkınlığı ve cezası vardır: Sözün düzeninin bedenlerin düzenine kutsal eklemlenmesi olan Kutsal Yazı'nın hayat çizgisini taşkın bir çapraz çizgiyle kestiği için –Söz ile Söz'ün babası ve cisimleşmesi arasındaki, Âdem ile bedeni arasındaki, kıyamette dirilenlerin bedeni ile meleklerin bedeni arasındaki "hakiki" bağı inkâr ettiği için– damgalanan ve işkence edilen vücutlar... Sapkınların bölücülüğü sözün tene, bedenin söze "iyi" bir şekilde bağlanmasını sekteye uğratır. Böylece daha önce söylenmiş olana "benzemeyen", oynak bir söze hayat verir. Bu ölümcül macera zihniyet tarihine konusunu verir, buna karşılık zihniyet tarihi de onun kefaretini ödeyip bağışlanmasını sağlar. Zihniyet tarihi sapkın söze başka bir ses, yerin sesini verir; ona kendi kendinin amacı olan bir vücut, pagan bir vücut verir. Böylece din savaşına, Kutsal Yazı savaşına radikal bir çözüm getirir. Sapkını, Kutsal Yazı'nın tahrifatçısını bir pagana dönüştürür. Pagan ise daima hakikati söyler, çünkü sözü varoluş tarzının ifadesinden başka bir şey değildir. Zihniyet tarihi, sözcüklere başka bir ten, vücut bulmanın inceliklerinden, gökyüzünden yeryüzüne riskli yolculuktan azade bir ten verir.

Ama sapkınlığı zihniyete çeviren bu barışçı çözümün mümkün olabilmesi için bu pagan tenin, sözün kök salacağı bu toprak-tenin

sözcüklerden dokunmuş olması gerekir. Hayat Kitabı'nm yolunu yitirmiş sözlerine bir vücut veren toprak da başka bir hayat kitabının, başka bir hayat kitabı fikrinin sözleriyle önceden yazılmış olmalıdır. Tarihin romantik devrimi bu öteki hayat kitabını, ilk dile-gelişin kitabı, anlamın şeylerin soluk alıp verişine içkin oluşunun kitabı olarak tasarladıkları destanda buldular. Michelet'nin çağı Odysseia'yı memleket toprağının türküsü olarak yeniden yarattı, Victor Bérard Akdeniz'in her köşesinde onun izlerini buldu. Akdeniz üstü önceden yazılı yüzeyini mekânların yeni tarihine sunmayı sürdürüyor.

Topraklaşmış sözün ve yazılı toprağın bu döngüsü kurucu bir döngüdür, ama elbette tarih bilimine araştırma araç ve yöntemlerini verdiği için değil. Ona bundan hem daha azını, hem de daha fazlasını verir: Bu döngü, söz konusu araç ve yöntemlerin ürününün bir tarih biçimini alması için gereken koşulları tanımlar. Tarih bilimine hiçbir hesap ve hiçbir tümevarım kesinliğinin veremeyeceğini verir: Sözceleri için bir hakikat düzeni. Çünkü sözün belalarına esastan bağlı olan tarih, hakikat muammaları yerine deneylerin ve bilim nesnelerinin inşa kurallarıyla ilgili içsel delilleri koyan pozitivist imkândan sonsuza dek yoksundur. Tarihin bilime erişimi, zorunlu bir *hakikati konumlama* yanyolundan geçer. Diğer sosyal bilimler rahatça bundan vazgeçmeyi becerir. Bilimsel etkinliği o kadar geliştirirler ki, bir simulakrum oluşturma sınırına ulaşırlar ve böylece sağlam bilgi ve "kaçınılmaz" gerçek oyunları, hakikat sorununu kapı dışarı eder. Ama tarih, söze bir hakikat düzeni veren poetikanın yanyoluna sapmadan hem *tarih olarak kalıp* hem bilim olamaz. Kendi kendisine sunduğu hakikat, pagan bir bedene bürünmüş, başıboş sözün yerine geçen sözcüklerden kurulu hakiki bir vücudun hakikatidir. Bu hakikati kendi kendisine açık bir felsefi sav biçiminde vermez, bizzat anlatının dokusunda verir: Yorumlama tarzlarında, ama bunun yanı sıra cümlelerin üslubunda, fiillerin zaman ve şahıslarında, düzanlam–mecaz anlam oyunlarında verir.

Çünkü tarihin borçlu olduğu felsefe, aynı zamanda, bilimin nesneleri ve yöntemleri üzerine tefekkür gibi saygıdeğer bir biçimde –yani olumsuzlayıcı biçimde– olmadığı sürece, ne pahasına olursa olsun söylediklerini dinlemek istemediği felsefedir. Platon'dan beri

felsefi çaba öncelikle, *logos* oldukları, hakikatin taklitleri ya da ipuçları oldukları kabul edilen birtakım anlatıların –ya da bir dizi *muthos*'un– hakikatle ilişkisi üzerine iddialaşmaya dayanır. Tarihin çabası da *muthos* ile *logos*'un böyle bir özdeşliği üzerine temellendirilmelidir. Ama öte yandan anlatılan bilgi zinciri içinde bu özdeşliği sürekli silmeli, vücuda getirilmiş külliyat (*corpus*), yöntem ve araçlar üzerine söylemin ciddiyeti içinde onu inkâr etmelidir. Halihazırdaki bilim olma tarzının, aslında gönlünden geçen tarz olmadığını sürekli unutması gereklidir.

Sapkınlığın mitolojik çözümü ve bilimci inkârı, elbette yeni tarihi imkânsız başlangıcında yakalayan o belaya dayanır: Boşluktan ve yıkılan krallık meşruiyetinden doğan demokratik söz kargaşası. Yeni tarih tercihli alanlarını monarşi, köylülük ve Katoliklik çağlarının uzun süren zamanında bulduysa, hareketsiz bir halkın zamanlarına ve yerlerine folklorik bir nostalji duyduğu için yapmaz bunu. Söyleminin anlaşılırlığını sağlayan anlam işlemlerine sadece bu zamanlar ve yerler elverişli olduğu için yapar. Sadece bu alanda, seslerin ve vücutların değişimi kendi keskin titizliğini vakanüvislerin gevezeliklerinin karşısına çıkarabilir; sadece bu alanda kralların sahip olduğu tarihin gücü, mekânların destanına geçebilir ve Hıristiyan din sapkınlığının yitik sesleri yorumlarındaki pagan vücuda kavuşabilir. Kitleler çağının bilimci tarihinin nirengi noktaları araması gereken yer, kralın vücudunun, kutsal sözün ve şiir sanatının koruyucu perisinin düzenleyici kimlikleriyle yapılanmış simgesel evrendir. Daha sonra olanlar, demokratik devrimler, modern sınıf savaşları, işçi hareketi ve işçi efsanesi alanının dışına düşer. Kitleler çağına özgü kitleler tarihi ancak krallardan söz ettiği zaman, üzerine oturabileceği bir yer bulur. Göze çarpan bir paradoksla, modern kitlelerin tarihi eski vakanüvisler ve dini menkıbe yazarları milletinin mirasçılarına gönüllü olarak terk edilmiş görünüyor. Konunun bir uzmanı aynen şöyle yazıyor: "Oldukça şaşırtıcıdır, işçi tarihi, Fransız ekolünün çeyrek yüzyıldır vazettiği yenilenme perspektiflerine büyük ölçüde yabancı kalmıştır."[1] Bu yabancılık nasıl anlaşılmalı? Söz konusu olan kesinlikle yöntemler ve araçlarla ilgili bir mesele değildir. Zaten monarşinin uzun çağının tarihçileri de, modern toplumsal ha-

reketlerin tarihçileri de aynı şekilde Simiand ve Labrousse'un ekonomi ve istatistik okulunda eğitilmiştir. Üstelik ikincilerin birincilere kıyasla malzeme ve zaten hazır olan istatistik seriler gibi birtakım avantajları vardır. Söz konusu olan, modern toplumsal hareketler ve devrimler tarihinin hâlâ güncelliğimize fazla yakın olması ve tam olarak bilim nesnesi statüsünü hak etmeyecek ölçüde taraftarlık ve hınç duyguları uyandırması da değildir. Kendisinde asıl eksik olan, sözcüklerin belasına çözüm getirmeye özgü yorumlama tarzları ve yazma biçimleridir.

Böyle bir eksiklik elbette tesadüf eseri olamaz. Bizzat nesnenin doğasına bağlıdır. Modern demokratik ve toplumsal hareketin doğasında, zihniyet tarihine özgü yorumlama ve yazma işlemlerine malzeme veren simgesel düzeni söküp bozmak vardır. Demokrasi çağının tarih bilimi, demokrasi çağı tarihinin bilimi olamaz. Çünkü bu tarihin ayırt edici özelliği, sapkınlığın seslerinin memleketleştiği toprağı tahrip etmektir. Modern toplumsal hareketi ortaya çıkaran söz fazlalığı, *kefaretinin ödenip bağışlanmasına* izin vermez. Ama pekâlâ *indirgenebileceği* doğrudur: Endüstriyel başkalaşımlar ve iktisadi döngüler, teknolojik değişimler ve kentlerde, fabrikalarda sosyalleşme, her türlü söz fazlalığını somut belirleyicilerine indirgemek için gerekeni sunar. "İdeoloji" eleştirisinin çeşitli varyantları da hiç durmadan bu işlemi destekler. Bilim bundan kârlı çıkar, ama tarih için durum hiç böyle değildir. Çünkü tarih için fazlalığın poetika aracılığıyla ayarlanması, sesin bir vücudunun yerine bir başkasının konmasını, kısaca sapkınlık ayrımcılığının kefaretinin ödenip bağışlanmasını gerektirir. Ama modern demokratik ve toplumsal hareketin kökeninde yeni bir sapkınlık vardır: Kendisini cezalandıracak bir dini bulunmayan, ama aynı zamanda simgesel bağışlanmasının yolu yordamı da olmayan laik bir sapkınlık.

Revizyonist tarihyazımı bu sapkınlığı kendi usulünce bir yere yerleştirir. Onu bir simgesel düzenin çöküşü ve bu çöküşün sonu-

1. Yves Lequin, *Les Ouvriers de la région lyonnaise dans la seconde moitié du XIXe siècle (1848-1914)* (XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Lyon Bölgesinde İşçiler, 1848-1914), Lyon: Press univeritaires de Lyon, 1977, s. v.

cuyla –demokratik ve toplumsal muhayyele ürünlerinin ikame edici, terörize edici yayılmasıyla– kaynaştırarak kavrar. Ama uç noktasına götürüldüğünde tarihin nesnesini reddetmesine yol açan bu "felaket tellalı bakış açısının" karşısına, söylemin düzeni ile vücutların düzeni arasında yeni bir bağ kurduğunu ilan ederek kendini duyuran demokratik ve toplumsal sapkınlığın daha aklı başında formülleri konabilir. Bunlara en iyi örnek, E. P. Thompson tarafından İngiliz işçi sınıfının "oluşumunun" açılış sahnesi olarak seçilen, mütevazı görünümlü şu sahnedir: Aklı başında her yetişkinin başkaları gibi Parlamento üyelerini seçme yeteneğine sahip olduğu inancına kendini kaptırmış dokuz dürüst ve çalışkan işçinin, Ocak 1792'de, bir Londra meyhanesinde yaptığı toplantı. Bu düşünceyi yaymak için seçtikleri araç bir "haberleşme derneği"ydi. Bu dernek için kararlaştırılan ve bütün benzer derneklerin kullanması düşünülen ilk kural ise şöyle ifade ediliyordu: "Üyelerimizin sayısı sınırsızdır."[2]

Her şey çok sıradan görünüyor. Oysa burada yine de modern toplumsal hareketi kuran sapkınlık ya da "ayrışma" ilan ediliyor. Siyasi düzenin simgesel nirengi noktalarının kopup dağılmasıyla oluşan bu duyulmadık sözün öznesi kendisini üç önermenin ilişkisiyle tanımlar: Birincisi, herkes birbirine denktir; konuşan varlıkların düzeni her türlü dışlamayı dışlar. İkincisi, bu önermenin doğrulanmasına kendini adayan siyasi özne sınırsızlık damgasını taşır. Dışlamanın katışıksız reddi olduğu için sayısızdır. Üçüncüsü, bu yeni siyasi özneleşme tarzına uygun sözün ve ilişkinin tarzı yazışmadır, mevcutlar ve namevcutlar topluluklarını belirleyen bir aidiyet, bir bağımlılık olmadan, sadece diğer herkese hitap etmektir. Modern toplumsal hareketin doğum yeri, bu katışıksız ayrışma veya katışıksız açılımdır. Katılımcılığın siyasi uygulamaları ve toplum bilgisinin nesneleştirme tarzları da tehlikeyi engellemek için oraya yerleşir: Artık bir sınıf olmayan, "bütün sınıfların çözülüşü" olan sınıfın ayrışması veya açılımı. Bilindiği gibi ifade genç Marx'ındır. Ama iliş-

2. Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, "Hautes Etudes" dizisi, Paris: Gallimard/Le Seuil, 1988, s. 21; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2004.

kilendirildiği parçalanıp bozulma imgelerinden uzaklaştırarak, anlamını yenilemek mümkündür. Kendini sayısının sınırsızlığına atıfla ilan eden sınıf, başka bir şeyle değil, yersiz bir sözün ve sayılamaz, kimliklendirilemez bir topluluğun eylemiyle kazanır kimliğini. O, söylemlerle vücutlar arasındaki uyumu temellendirmiş olan meşruluk tarzlarının üzerinden geçtikçe ve onları parçaladıkça özne olan bir öznenin siyaset alanına zuhurudur.

Demokratik ve toplumsal çağ aslında ne kitlelerin, ne de bireylerin çağıdır. Sınırsızlığın katışıksız bir açılımından doğan, gösterilebilir konumlar değil, sözün düzeni ile sınıflandırmaların düzeni arasındaki münferit eklemlenmelere tekabül eden söz yerlerinden hareketle oluşmuş rasgele özneleş(tir)meler çağıdır. Dolayısıyla işçi "sınıfının" sınırsızlığının tasarlanmasına çıkış noktası olan söz yerleri, fabrikalar ya da işçi barakaları, sokaklar ya da meyhaneler değildir. Metinler, cümleler, adlardır: Başka durumda dillerin ayrılığı yüzünden dilsiz kalacak bir deneyimin ifadesine izin veren başvuru metinleri –İnsan Hakları veya Eski Ahit–; duyulmamış özneleri, yeni meşruiyetleri ve birincilerin ikincileri savunma biçimlerini ortak alana çıkaran, daha önce sadece anlaşılmaz bir gürültü olarak duyulanı ve ayırt edileceği yeri bulamayanı görünür ve söylenir bir hale getiren cümleler ve cümle dizileri; adlandırmaların ortak dilinden çekilip çıkarılmış sözcükler, hiçbir sınırları belli birey topluluğunu adlandırmayan, adlar ile durumlar arasındaki ilişkilerdeki altüst oluşu belirten adlar. Mesela, Blanqui'nin mesleğini soran hâkim karşısında verdiği cevapla kazanılan *proleter* adı böyledir. Hâkimi öfkelendiren cevap (*proleter*), gerçekten de onun anladığı anlamda bir meslek, yani bir zanaat değildir; ama daha eski ve tamamen yeni bir anlamda meslektir: Sayılmayanları hesaba katan bir cemaate mensubiyetin ilanıdır.* Aslında hiç de öyle olmayan bu sınıf adları da sözün ve tarihin öznelerini, maddi yerlerle simgesel yerler, adlar ve vücut-

* Rancière, meslek anlamındaki *profession* kelimesinin bir dini cemaate katılma yemini anlamındaki eski anlamını anıştırıyor. "Yol" kökeninden gelen ve eskimiş bir anlamı "aynı yolu tutmuş olanların oluşturduğu fikir akımı" olan *meslek* de benzer bir çağrışım yapıyor. –*ç.n.*

lar, koşullar ve bilgiler arasındaki rasgele boşluklarda dolaştırarak, yeni güzergâhların sınırsız alanını düzenleyen, ama hiçbir biçim kuralıyla, hiçbir özel öğrenme süreciyle ilintisi olmayan (mesela kurtuluş ve özgürleşme gibi) kimi eylem adlarıyla ilişki kurar. Demokratik ve toplumsal tarihselliğe özgü sapkınlık böyle çift katlı bir şema üzerinde düşünülmelidir. Bu sapkınlık, modern toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını tahrik ve onlara eşlik eden sapkın dinlerin ve heterodoks bilgilerin seli içinde ampirik bir yer tutar. Sanayi devriminin, çalışma koşullarının ve zanaat geleneklerinin kendi başlarına İngiltere'de bir işçi sınıfı ve işçi hareketini doğurmak için nasıl yetersiz kalacağını E. P. Thompson gayet iyi göstermiştir. Bunun için, deneyimlerinin bir yazı savaşının dokusuna alınması, bu yazı savaşında Kutsal Kitap'ın peygamberce sözleriyle ve *Pilgrim's Progress* (Çarmıh Yolcusu) kitabının buyruklarıyla kesişen, yeni İnsan Hakları Beyannamesi'nin, dinsel ayrılıkçılık enerjisini yeniden seferber etmesi ve yeni çizgiler doğrultusunda bölmesi gerekiyordu. Aynı şekilde, işçi hareketinin Fransa'daki tarihini de, sanayi veya aşk'm yeni dinlerinin, pedagojideki devrimlerin ve kendini eğitme alanında görülen gelişmelerin, uçuk filolojilerin ve yeni dillerin, heterodoks tıbbi bilgi ve uygulamaların, popüler astronomilerin ve uzaktaki, geçmişteki ve gelecekteki dünyalar üzerine kurguların kesiştiği yerde özneyi var eden bağlantılar ağının dışında düşünmek imkânsızdır, ya da en azından imkânsız olmalıdır. Ama bu ampirik dağınıklık daha temel bir mantığa riayet ediyor. İşçi öznesinin, bilginin ve sapkın inancın en uç yollarındaki haliyle şekillenmesi, hâlâ çocukluk dönemindeki bir hareketin ilk ifadelerinde bir çağın fikirlerinin basit etkisini göstermez. Bu şekillenme, demokrasi çağında tarihin öznelerinin kendine özgü varoluş tarzının gerçekleşmesidir. Demokrasi çağında tarihin özneleri, ne vücutları ve sözleriyle hiyerarşik tabakalar dünyasının başında duran hükümdarların özel isimleri, ne de özelliklerin uyumuna göre bilimin tanımladığı sınıflandırıcı cins isimlerdir. Bunlar özel oluşları da, cins oluşları da sahte, ne yeri ne de vücudu olan bir küme-varlığa, –birçok yerin ve birçok kimliğin, birçok yerleşim ve kimliklendirme tarzının arasında bulunan– bir birlikte-varlığa ait benzersiz isimlerdir. Bu modern sapkınlık ya da

yüzer-gezerlik hali, aslında duyulmadık bir özelliğe sahiptir: İnsan haklarını *ve* yurttaş haklarını ilan ederek demokratik özneyi bu ikisinin arasındaki uçurumun ve karşılıklı çekişmenin sonsuzluğuna yerleştiren ve aynı hamleyle demokratik öznenin tarihini de boyun eğme güvencelerinin dışına, yan yana durma belirsizliklerinin içine yerleştiren yasanın temel ilkesiyle özdeştir.

Demokratik öznenin "kendisindeki" bu ilkesel bölünme Micheletci devrimin ancak bir uzlaşma biçiminde çözebildiği şeydir. Micheletci devrim demokrasideki bu bölünmeye dikiş atmak için, onu geçmişiyle uzlaştırmayı düşünür. Demokrasinin ileri atılışındaki *açık* şiddeti, kral katlinin yarattığı kırılmayı gözden uzağa kovalamanın bir yolunu bulmuştur. Devrim çatışmasının şiddetinin ötesinde bir anlam mantığı, hukuk devletini topraktaki yatağına yeniden bağlayan ikili bir soyzinciri fikri yaratmıştır. Sözün yerine ilişkin mantık, bilimsel, anlatısal ve siyasi diye tanımlanan üçlü yükümlülüğü birbirine bağlamaktaydı. Bu mantık, *mimesis*'in geveze seslerini dilsiz anlamın anlatısına zincirleyerek çifte bir işlem uyguluyordu: Modern Cumhuriyetin bir yandan tarihine bir yandan da toprağına kök salmasını sağlıyordu; monarşi dönemi tarihinin demokratik bir yorumunu, kitlelerin ve uzun sürelerin tarihi açısından bir yorumunu başlatıyordu. Egemen halkın siyaseti ve bilimci tarih için ortak bir yer sunuyordu. Sözün yerine ilişkin mantık bunu yapabiliyordu, çünkü kendi tarzınca bir öznenin, *Fransa* öznesinin mantığıydı. Uzlaşma bu cisimleşmeye, demokratik öznelliğin yüzer-gezer özelliklerini kendisine özdeş bir öznenin nitelikleri olarak sabitleyen bu vücut bulmaya dayanıyordu. Bu açıdan *Annales* ekolünün tarihi, uzlaşmanın öznel ve siyasi koşulları açısından bir kurtuluşun ya da –tedrici ve gönülsüz– bir unutuşun tarihidir: Tarihin öznesi bir nesne ya da daha doğrusu tarihin nesneleri olan başka yerler gibi bir yer haline gelmiş, uzun süre soyzincirinden ve tahta çıkıştan kopmuş, sözün yerine ilişkin mantık, *etno-tarih* olarak sabitlenmişti. Böylece, monarşi ve engizisyon döneminin demokratik yorumu zihniyet tarihine dönüşerek kurtulabiliyor, tarihçi ise "hiç kimsenin çocuğu" haline geliyor, sadece bilim şantiyesinde çalışan bütün işçilerin kardeşi oluyordu.

Öyleyse "yeni" tarihi kendi zamanından ayıran görünür paradoksun, bu unutuşun bedeli olduğu söylenebilir. Kral katli şiddetinin ve sapkın bölünmenin kefaretinin ödenip bağışlanmaya kavuşması işine odaklanmış bilimci tarih, bu kefaretin anlam ve koşullarını unuttu. Bunları tarih söyleminin bilimsel yükselişi içinde eritmekle yetindi. Böyle yaparak üçlü yükümlülük sözleşmesini yenileme yeteneğinden kendini yoksun bıraktı. Mekânlar, uzun süreler ve zihniyetler tarihinin başarılarının kaçınılmaz öbür yüzünde, kralın ölümünün "öteki tarafını", yaydığı simgesel şiddeti –egemenlik niteliklerinin, demokratik öznelleştirmenin ve toplumsal sapkınlık döngülerinin tehlikeli sularına yayılmasını– kavramakta yeteneksizlik bulunuyordu. Ama Micheletci sözleşmenin de bizzat istikrarsız bir uzlaşma, demokratik kopuşu *Fransa* öznesinin cumhuriyet (çi)leşmesi içine hapsetme yolunda umutsuz bir irade beyanı olduğu söylenebilir. Micheletci sözleşme bu şekilde tarihi, bir tahta çıkış anlatısı, adil bir cumhuriyetin tarihsiz döneminde yok olması için çağırılmış bir tarihöncesinin tarihi haline getiriyordu. Cumhuriyet çağına kendi tarihöncesini düşünmenin ve yazmanın araçlarını verirken, aynı hamleyle kendi tarihini ve bu tarihi yazma biçimlerini düşünmesini de yasaklıyordu. Cumhuriyet çağını demokratik sapkınlıktan kurtarıyordu. Buna karşılık, demokratik sapkınlık da karakteristik özelliklerinin gelişmesiyle, sapkınlığın bilimsel olarak kurtarılmasının poetika formüllerini ilânihaye altüst etme işine adıyordu kendini.

Demokrasi ve işçi çağının toplumsal tarihini büyük zihniyet tarihinin kenarına iten zorluk, öyleyse keyfi olarak konduğu yerde –sebepler üzerine verilen savaşta, iktisadi ve sosyolojik belirlenimlerin sağlıklı maddeciliği ile ideolojik sebep iddiaları arasındaki karşıtlıkta– bulunmaz. Modern toplumsal hareketin sapkın doğası üzerine düşünmek, "fikirlerin" ve "bilincin" rolünün itibarını iade etmek demek değildir. Konuşan varlıkların hayatını belirleyen, en az işin ve ücretin ağırlığı kadar, adların ya da adsızlığın yükü, söylenmiş ve yazılmış, okunmuş ve işitilmiş sözcüklerin ağırlığıdır. Bu ağırlık diğeri kadar maddidir. Mesele sebeplerin doğru sıralamasıyla değil, tarih söylemini nesnesine bağlayan hakikat düzeniyle ilgili. De-

mokratik ve toplumsal sapkınlık "yeni din" olma suçlamasıyla bin defa karşılaşmıştır. Ama bu "din", diğer din gibi toprağa bağlanmaya ve değiştirilmeye müsait değildir. Onda söz fazlalığı, ancak dile getirilişine bağlı tarihin gücünü ve anlamını hiçe indirme tehlikesi göze alınarak denetlenebilir. Çünkü demokrasi ve işçi çağının toplumsal tarihi hemen bir ikileme düşer: Ya söylemin meşruluğunu da tarihin anlamını da örgütlemeyen özel isimlerin vakayinamesine indirgenir ve bir mücadelenin, bir militanın, bir partinin, bir sendikanın ya da bir gazetenin monografisi biçimini alır; ya da hem bu bireysellikleri hem de yüzeydeki dalgalanmaların altında yatan ve bunları kendisinin yerel, noktasal ifadeleri olarak ortaya çıkaran dipteki gerçeklikleri saptayan bilim olur. Ama vakayinamenin özel isimleri ile bilimin cins isimleri arasında, bir daha buharlaşıp yok olma riskiyle karşılaşan şey, tarihin kendi öz malzemesi ve söylemidir: Öz malzemesi, yani söz olayı, konuşan varlıkların sözlerinin hakikatine bağlandığı güzergâh; söylemi, yani söz olayının anlatı ve bilim denkliği içinde yeniden yazılması.

Doğrudur, toplumsal tarih ara sıra bu ikilemden çıkışın, iktisadi ve sosyal belirlenimlerin kesinliği ile görünürleşme ve söylemlerin olaysallığı arasındaki uçurumu kapatmanın yolunu bulduğunu düşünür. Demokratik ve toplumsal sözün fazlalığı için bir yer bulduğunu da düşünür. Bulduğu yerin adı *kültür* ya da *sosyalleşme*'dir. Bu kavramlar söz fazlalığını varoluş tarzına ya da yapılış biçimine gönderir. Ama bu fazlalığın toprağa bağlanmasında ve kefaretinin ödenip kurtarılmasında kitap, toprak ve mezar eksik kalır. Bu durumda, mümkün olan şey, fazlalığa bir ikametgâh atamaktan ibarettir. "Halkın sosyalleşmesi" veya "işçi kültürü", maddi hayatın derinlikleri ile söz olayı arasındaki uçurumu kapatmak için boy gösterir. Aynı sırada, demokratik --cumhuriyetçi, sosyalist, işçi...– birlikte-varlığın çok sayıda yere ve kimliğin arasına giren boşluklarını da kapatır bu kavramlar. Açıklamayı önerdikleri şeyleri ortadan kaldırmakla yetinirler. Bunun mükemmel örneği, işçi sözünün açıklamaları, işçi sözünü bağrına basacak bir toprak ya da deniz olmadığı için onu meslek kültürüne bağlayan ve kayıtsızca bu zanaat kültürünün gururlu niteliğinin veya acıklı niteliksizliğinin ifadesi yapan açıklama-

lardır. Realistler ne derse desin, sözcükler olgulardan daha inatçıdır ve toplumsal çatışma içinde sözü edilip tartışıldığı zaman nasıl *profession* (meslek), kendini bir *déclaration* (duyuru/bağlılık yemini) onuruna ve *aveu* (itiraf) utancına bağlayan ilişkiyi konuşturuyorsa, *métier* (zanaat) de, kendisini *ministère* (hizmetçilik/papazlık) köleliğine ve görkemine bağlı tutan ilişkiyi konuşturur.* *Proleter* adı, tarihçileri ve sosyologları uğraştırıp yoran "kesin ve özenli" tanımlarından çok daha fazla Latince etimolojisine (sadece üremeye hasredilmiş kalabalık) açıklık kazandırır. Zanaatların ihtişam ve sefaleti üzerine tartışmak her ne kadar mümkün olsa da, bir toplum savaşçısı haline geldiğinde, makine ustası öncelikle demirden bir adam, matbaacı bir kitap adamı ve terzi şık bir adam olur. Eğer hemen her yerde işçi hareketinin bayrağını ilk yükseltenler kunduracılar olduysa, bunun ayakkabı imalatının iniş çıkışlarıyla ilgisi yoktur; ilgi kuracak bir olgu varsa o da, en eski çağlardan beri hem dini, hem de dindışı yazılarda adı en çok geçen, haklarında en çok söz söylenen, özellikle de lanetlenen işçilerin kunduracılar olmasıdır.**

Kısacası, toplum savaşçısı kimliği hiçbir grubun ya da alt-grubun "kültürünün" ifadesi değildir. Söylemin düzeni ile durumların düzeni arasındaki ilişkilerin simgesel yapılanmasını onaylayan ya da reddeden kimi söz eylemlerini üstlenmek için bir ad yaratmadır. Bu kimlik öncelikle, mesela, modern grev "bizim de başkaları gibi insan olduğumuzu unutmuş görünen hükümetin yönetimi altında"[3] ilan edildiğinde olduğu gibi, bir başkası tarafından tespit edilmiş bir dışlamanın reddiyesidir. Bu kimlik ayrıca, toplumsal alan "yeryüzü-

* Rancière, önce, "meslek" anlamındaki *profession* kelimesiyle aynı kökten gelen ve "açıkça söylemek, beyan etmek" anlamının yanı sıra "itiraf etme, inancını açıklama" anlamını da taşıyan *professer* fiilini anıştırıyor, ardından zanaat anlamındaki *métier* kelimesinin, "bakanlık, papazlık, vekillik, görev, hizmet, hizmetçilik", hatta "kölelik" gibi geniş bir anlam alanına sahip *ministère* kelimesiyle aynı kökenden geldiğini ima ediyor. –*ç.n.*

** Bu konuda bkz. Rancière'in *Filozof ve Yoksulları*'nda (çev. A. Ufuk Kılıç, Metis, 2009) "Kunduracı ve Şövalye" başlıklı bölüm (s. 79-93). – *ç.n.*

3. Grignon, *Réflexion d'un ouvrier tailleur...* (Bir Giyim İşçisinin Düşünceleri...), Paris, 1833, alıntılayan: Alain Faure ve Jacques Rancière, *La Parole ouvrière*, Paris: UGE, 1976, s.74.

nün lanetlilerine" seslenişlerle ya da "hepimiz Alman Yahudisiyiz" beyanlarıyla çınladığında olduğu gibi, dışlanmış olarak gösterilenlerle özdeşleşmedir. Ve nihayet bu kimlik, söz konusu örgüt önüne görevlerini koyarken sayılmayanların hesaba katılacağı bir zamanın ve mekânın açılımıdır: "Daha ana kucağındaki bebek için, [...] insan ırkının düşmanlarıyla savaşıyorsunuz."[4] Reddiye, özdeşleşme ve açılım için bu üç önermenin üçü de bir toplumsal öznenin varlığını duyurmasındaki temel özelliği teyit eder. Bu varlık duyurusu bir *heterolojidir*: Ötekinin mantığıdır, sözcükler ve şeyler arasında bir konumlanıştır. –Bulanık da olsa– kendine özgü bir kimlik bilincinin terimleriyle düşünülemez, ancak bir ötekinin bakış açısından, üç figürün oyunuyla dile getirilebilir: Yerlere adlar veren efendi; dilden çekilip çıkarılan, ödünç alınan adlarla dokunan yeni kimlik; bebek ya da henüz konuşamayan anlamındaki *infans* da olabilen, lanetli de olabilen dışlanmışın mutlak ötekiliği. Klasik eserlerin bilgisine veya ayakkabı imalatına uygulanan kültür kavramı, bu çok sayıda adlandırma arasındaki aralıkta işleyen özneleş(tir)me hareketini ve yapısındaki hassasiyeti (yani sesin yerinde vücudun bulunmayışının, vücudun yerinde sesin bulunmayışının, tarihin öznelerinin içinden geçtiği aralık veya çatlağın yarattığı hassasiyeti) silmekten başka bir sonuç doğurmaz. Kültür kavramı, varlığı sadece yerlerin ve kimliklerin arasındaki boşlukta bulunanların kimliğini ve yerini belirler.

Demek ki, "zamandaş sosyolog" Fransız Devrimi'nde sosyal sınıflar ve aralarındaki ilişkilerin "hakiki" durumunu bize söylemekten ne kadar âcizse, kültür tarihi de toplumsal mücadelenin şu veya bu görüntüsünün sebeplerini bize söylemekten o kadar âcizdir. Hakikat destekçilerin üzerine vazife değildir. Tarih kendi meselesini kardeş ya da destek bilimlerden birkaçı üzerine yıkamayacağı gibi, varsaydığı kendi alt alanlarından veya alt dallarından birilerinin de üzerine yıkamaz. Toplumsal tarih ve kültür tarihi, istendiğinde yardıma yetişip bir el verecek tarih bölümleri değildir. Bunlar aynı meselenin iki adıdır: Belli bir tarihselliğin tanımlanması için kullanılacak anlam yordamları –yani genel olarak öznelerin bir tarih yapma

4. Londra Haberleşme Derneği Talimatnamesi, E. P. Thompson, *a.g.y.* içinde.

olanakları– ve bir anlatı türünde ve bir hakikat figürü olarak yazıya dökerek bunları açıklayan yazı biçimleri meselesi. Tarih bilimimizin meselesi öncelikle "kendi" tarihselliğiyle, demokrasinin tarihselliğiyle –egemenlik niteliklerinin ve bağımlılık mantıklarının dağılmasıyla, insan ve yurttaş arasındaki belirlenmemiş farkla, herhangi bir konuşan varlığın veya konuşanların herhangi bir geçici topluluğunun herhangi bir biçimde tarih özneleri olma imkânıyla– zorunlu ve talihsiz ilişkisi meselesidir. Romantik cumhuriyetçi tarihe özgü soyzinciri mantığı ve anlamın toprağa bağlanması süreçleri burada gücünü kaybeder. Tarihçi bu durumda anlatı ve hakikati bir arada tutma imkânı konusunda kolayca açık bir umutsuzluğa kapılır. Mümkün her anlatı figüründe karşısına dikilen ikilemi görür: Ya anlatı ve tesadüfi kahramanlarına gösterdiği şefkat, ya da onların itibarlarını darmadağın eden bilim; ya kendi kendini anlatan bir rüyaya benzeyen büyük halk destanı, ya da sayıların heves kırıcı katı kesinliği, veya dahası, hakiki hayatın, gündelik, ev halindeki hayatın umutsuzluk veren ayrıntıcılığı. İsteyerek ya da istemeden tarihçi kendisini bir kuşku mantığının içine yerleştirir: Hep duygularımıza ve öfkelerimize fazla yakın, hep "ideolojinin" açtığı yaralarla damgalanmış olan demokratik ve toplumsal tarihselliğin özneleri ve olayları için, hakikat ancak fazladan bilimsel garantilerle veya bilimci bir kefaret ödenerek kazanılırmış gibi görünür. Bu fazladan bilimsel garantiler elbette hiçbir zaman yeterli olmaz. Ama bu durumun yarattığı hayal kırıklığı yine döner, "özneye" yönelik rahatsızlığın artmasına ve anlatıya yönelik kuşkunun yenilenmesine yol açar. Ancak bu defa kuşku siyasi titizlik ve kesinlik açısından bilimsel yetersizlik suçlaması yaparak geri gelir. Eğer Marksizm "kendi" çağının tarihi için bu kadar az şey yapmışsa, eğer Marksizmin bilimsel tarihi de kendi tarihöncesi –tarım krizleri, ticaretin yükselişi, monarşi döneminin zihniyetleri– üzerinde uzmanlaşmışsa, bunun arkasında, tarihin söylemine yönelik siyasi kuşkunun, tarihin öznesine yönelik bilimsel kuşkuyu yanıtlamasına yol açan bu döngüsel mantığın zorlayıcılığı yatar. Bunun için, Marksizmin vadesinin dolmuş olduğu iddiası da kendiliğinden yeni bir yol açmaz. Kuşkunun iki figürü ancak romantik cumhuriyetçi tarihin yaptığı ve zihniyet

tarihinin yararlandığı işi bu defa kendisi yapmayı deneyen demokrasi ve işçi dönemi tarihini yolundan saptırmak üzere el ele verebilir: Sözü edilen iş, bilginin koşulları üzerinde bir poetika işlemi gerçekleştirmektir.

Zihniyet tarihi Michelet'nin edebiyat karşıtı edebi eserinin üzerinde yaşadı: Michelet'nin eseri, anlamın anlatıda içkin olduğu bir anlatının, sapkın taşkınlığı kendi sesleriyle bastıran bir anlatının keşfedilmesiydi. Bu keşif sayesinde zihniyet tarihi sapkınlığın yitik seslerini ve yoksul hayatın önemsiz güzergâhlarını, hayatın iki büyük kitabı, ete kemiğe bürünmüş sözün Hıristiyan kitabı ve yazılmış toprağın pagan kitabı üzerinden toprağa bağlayabildi. Toplum ve işçi tarihinin, iki-üç istisna dışında, hayal etmeyi bile kendisine yasakladığı --oysa kesinlikle gereksinim duyduğu– o düşünülemez iddialılık, sadece kendisine de bir poetika bulmaktır. Şüphesiz bunu bulmak için edebiyattaki devrimin olduğu tarafa doğru biraz daha yaklaşmak gerekir: Romanın destana elveda dediği, cümleciklerin demokratik yan yana gelişinin, tamlamalarıyla, tümleçleriyle monarşik bağımlılıkların sözdiziminin yerine geçtiği, hem hayatın büyük kitaplarının ihanetinin, hem dillerin çoğulluğunun, hem de özneleş(tir)me tarzlarının farkına varıldığı edebiyattaki devrime doğru. Popüler *epos*'un, halk destanının yanılsamaları ile sayıların kesinliği veya gündelik hayat ayrıntıcılığı arasındaki umutsuz ikilemden çıkmak için, edebiyatın bireyin yollarıyla sayıların yasasını, gündelik hayatın küçük pırıltılarıyla kutsal metinlerin alevini bir arada tutmak için bulduğu yeni mantıklarına bağlanmak gerekliydi. Mesela, demokratik çağın özneleri ve onların yarınlar beklentisi ile aynı sessizlikten çıkan bir cümlenin vaadinde, "perde arasında", anlatının doğmasını sağlamayı ("Tabii, elbette, eğer hava güzel olursa, dedi Bayan Ramsay. Ama şafakla uyanmanız gerekecek"[5]) Virginia Woolf'tan öğrenmesi; mesela, bozularak söylenen bir adın (Charbovari) anlamsızlığından sakatlanmış hayatların hikâyesinin nasıl çıkarılacağını görmek için Flaubert'e bakması; mesela, bir ada gibi

5. Virginia Woolf, *La Promenade au phare*, Paris: Le Livre de poche, 1968, s. 15; Türkçesi: *Deniz Feneri,* çev. Naciye Akseki Öncül, İstanbul: İletişim, 2000 .

yalnız, kentli ve eşi tarafından aldatılmış, sömürgeleştirilmiş şehrinde döne döne turlayan, dillerin çokluğu yüzünden parçalanan, Hıristiyan hayatın kitabıyla pagan hayatın kitabını, ikisini birden ve birini diğeriyle, diğerini berikiyle bozup ihlal eden yeni Odysseus'un, yani Ulysses'in başıboş dolaşmasını Joyce'ta izlemesi; ya da mesela, anlatının düzenli sözdiziminin –her türlü hurdadan anlam yapıvermeye imkân veren bu "yapışkan sosun", bu "dolgu çimentosunun"– infilakı ve eklemleri yerinden oynamış cümlelerde, başı sonu olmayan bir serpilip gelişme imkânı yakalayan hayatın geri istenen bağımsızlığı ile bir karşı-Akdeniz –artık tarihin "kanalizasyonu" ya da "lağım çukuru" olmaktan bıkıp usanmış olan toprak-deniz ya da yazı denizi– düşüncesi arasında ilişki kuran, "barok bir mihrap süslemesini onarma denemesinde"[6] Claude Simon'a eşlik etmesi gerekliydi. Öznesinin ölçülerini almak ve askıya alınmış hakikatini ifade etmeye uygun yazı biçimlerini yaratmak için demokrasi ve işçi çağı tarihinin bu tür birkaç keşif gezisi yapması kuşkusuz şarttı. Ama bilgi'nin kurallarına güven ile hakikatin beklenmedik darbeleri arasındaki gerilimde, her bilim kendi özgüveniyle ters orantılı olarak potu yükseltir. Çağdaş denen tarihin üstündeki şüphenin ağırlığı da onu çok kolaylıkla çağına özgü tarihselliğin resmini çizmeye çabalamak yerine bilimsellik silah ve nişanlarına yapışmaya itmiştir. Ciddi bilimin edebiyata muhalefeti bu kaçışı bir erdem haline sokmak için hemen doğallıkla devreye girer. "Edebiyatın" rahatlatıcı bir şekilde yasaklanması aslında sadece şunu gözden uzağa kaçırmayı amaçlar: Yalnızca rakamların ve grafiklerin diline indirgenmeyi reddederek tarih, açıklamalarının kaderini olağan dilin anlam üretme ve yayma süreçlerinin kaderine bağlamayı kabul etmiştir. Belgelerin ve grafik eğrilerinin bir anlam oluşturduğunun olağan dilde açıklanması ve *böyle* bir anlamın *kendisi*, daima dilin ve oluşturduğu zincirlerin gücüne dair bir tercihi varsayacaktır. Sergileme veya açıklama hedefli olup da böyle bir tercihin iş başında olmadığı

6. Claude Simon, *Le Vent, tentative de restitution d'un retable baroque* (Rüzgâr, Barok Bir Mihrap Süslemesini Onarma Denemesi), Paris: Edition de Minuit, 1957, s. 137-8.

ve bu anlamda "edebiyat" yapmayan sözcük dizisi yoktur. Dolayısıyla sorun tarihçinin edebiyat yapmasının gerekip gerekmediği değil, nasıl bir edebiyat yaptığıdır. Fiiliyatta sosyolog gibi tarihçi de istatistiksel analizi fark ettirmeden kesip araya küçük bir anlatıyı –hocanın defterini, kimi çocukluk anılarını, köy ya da işçi romanını– sokmayı ve analizi bir anda kanlı canlı ve anlamlı hale getirmeyi iyi bilir. Ama tam da bu utanç verici poetikanın kendisi, gördüğü işi, bir dilin ve bir anlam sürecinin bir diğeriyle ikamesi işlemini inkâr eder. Küçük anlatıyı rakamların "kendi" dillerinde söylediği şey üzerine, bir süreliğine açılan küçük bir pencereye dönüştürür. Bir sayfasında dilin oluşturduğu tablo, diğer sayfasında şeylerin oluşturduğu tablo bulunan, eskinin resimli okul kitaplarındaki gibi, onu olanaksız bir edebiyattan alınmış bir parçaya dönüştürür. Anlamın toprağa bağlanmasının Micheletci süreçlerini taklit ediyorsa bile, bu tarzın üzerinde ait olmadığı önsezisiyle bunu belli etmeden yapar. Ama böyle yaparken çoğu kez bu düşünmesi gereken zamanı düşünmekten de vazgeçmiş olur.

Tarihin hangi poetika biçimiyle yazılabileceği meselesi aslında tarihin nesnelerini düşünülebilir kılan tarihsellik tarzları meselesine sımsıkı bağlıdır. Michelet belli bir tarihsellik için, Fransa öznesinin ve Cumhuriyet biçiminin türemesi için bir poetika yaratmıştı. Böyle bir buluş yapmaktan ürken çağdaş tarihin elinden, karşı karşıya bulunduğu tarihsellik biçimlerini –algılanan deneyimin, zaman algısının, demokrasi ve toplum çağını bir bekleyiş çağı olarak yapılandıran, inanç ve bilgi, yakın ve uzak, mümkün ve imkânsız ilişkilerinin biçimlerini; bu bekleyişi cemaatin hayal edilmesine ve bireyselliğin keşfine yönlendiren, isim ve isimsizlik, kendine özgülük ve sıradanlık, imge ve kimliklenme deneyiminin biçimlerini– düşünmeyi kendisine yasaklamaktan başka şey gelmez. Zihniyet tarihinin tam da zamanın çıldırdığı, geleceğin bireysel ve toplu eylemin temel bir boyutu haline geldiği bir aşamada zaman duygusuyla ilgilenmeyi bırakması; alanının algılanabilir nirengi noktalarını belirleyen, mevcut ve namevcut, görünür ve görünmez ilişkileri altüst olurken, inancın siyasi ve toplumsal eylemin içyapısına dahil olduğu bir aşamada inançla ilgilenmeyi kesmesi, kesinlikle tuhaf bir paradokstur. *Tarih*

yazma adabını, *tarih yazıldığı zannedilen* bir dönemin boş yanılsamalarıyla karşı karşıya koyan bu ilgisizlik oldukça belirli bir sınır noktasına götürür: Bilimci inancı olumlamak adına tarihin feda edilmesine. Bu feda, tarihin sosyal bilimler ya da siyaset bilimi içinde eriyip yok olması gibi yumuşak bir biçim alabilir. Nesnesinin kapanışının ilan edilmesi gibi bir biçim de alabilir. Bu yüzden zaten "tarihin sonu" gündemimizde. Genellikle bununla kastedilen, belli bir tarihselliğin sonu, demokrasi ve toplum sapkınlığı aralığının kapanışı, iki yüzyıl süren kötü ya da yanlış tarihin bitişi ve onun yerine nihayet doğasını ahenkle geliştirebilen endüstriyel ve liberal bir modernitenin geçmesidir. Ama aynı zamanda bununla, bir rasyonellik biçimi olarak tarihe inancın son bulması da kastedilir.

Tarihe inancın son bulması da iki biçim alabilir: Kimi zaman tarihin daha bilimsel veya daha bilge bilimlerin gölgesine sürgüne gönderilme biçimini; kimi zaman da, zenginleştirme ve hataları düzeltme konusunda bitmek bilmez bir çalışmanın açık ya da kapalı bir biçimde sürdürüldüğü, büyük ansiklopedi şantiyelerinin biçimini – Fransızcadaki sesteşi [*histoire*: hikâye] ile karıştırılma riskinden kurtulmuş, ama belki de sonunda, toparlayıp özetleme ve aktarma işine indirgenmiş bir tarih. Bir süre önce Walter Benjamin tarih bilimini, bizzat teorisiyle geçmişi sürekli galiplere teslim etmekle suçlamıştı. Elbette şimdiki koşullar, "Tarih Kavramı Üzerine"deki umutsuz vurgulara yol açan koşullarla karşılaştırılamaz bile. Ama artık önümüzde sadece "kazananların" performansına terk edilmiş, tarihsiz bir dönemin açıldığını ilan eden utanmazca budalalık, bir seçeneğin açık seçik belirmesini sağlıyor: Ya tarih, galipler toplumuna onun tarihöncesinin ansiklopedisini sunmak üzere kendine özgü macerasını tasfiye etme tehlikesine atılarak, öncelikle "bilimsel" tanınmasını sağlamlaştırma çabasına bağlanacaktır. Ya da, öncelikle demokrasi çağının benzersizliğini oluşturan görünürlük ve söylenirlik deneyim biçimlerinin kavranabilmesini sağlayan ve başka çağların da yeniden düşünülmesine imkân veren çok sayıda yolu ve bunların beklenmedik kesişimlerini keşifle ilgilenecektir. Zamanların birbiri içine girişinde, rakamlar ve imgelerin, sözcükler ve amblemlerin bileşimlerinde anlaşılırlığı sağlayacak yazı biçimle-

riyle ilgilenecektir. Bunun için kendi kırılganlığını, tarih yapanlar ve hikâye yazanlarla utanç verici akrabalığından aldığı gücü kabullenecektir. Geçenlerde bir tarihçi, tarihi metnin ve metin yapıbozumunun habis etkisi altına sokmak, gerçek ve hayaliyi ayırt edememe felaketine sürüklemek isteyen "komşu disiplinlerin" asalakça yaygara ve dedikoduları yüzünden tarih disiplininin sürüklendiği güven "bunalımından" yakınıyordu.[7] Burada, tam tersi bir sonuca varıyoruz: Kendisini yaratan zamana karşı bıkkınlık duyması, ya da nesnesinin algılanabilir maddesini oluşturan şeylerden –zamandan, sözcüklerden ve ölümden– korkması dışında tarihi tehdit eden hiçbir şey yoktur. Tarihin bir yabancı istilasına karşı kendisini koruması gerekmez. Tek ihtiyacı, kendi hikâyesiyle barışmasıdır.

—

7. Lawrence Stone, "History and Postmodernism" ("Tarih ve Postmodernciliк") *Past and Present*, no. 131, Mayıs 1991. Aynı derginin 133. sayısındaki Patrick Joyce'un cevabına da bakınız.

Jacques Rancière

Tarihin Adları

Son yirmi-otuz yılda tarihin bir anlatıdan ("hikâyeden"), özellikle de Napolyon veya Kanuni Sultan Süleyman gibi "büyük adlar" hakkındaki anlatılardan ibaret olup olmadığı çok soruldu. "Tarih yazmanın" hangi işlemleri uygulamak anlamına geldiği, tarihçiler, tarih felsefecileri ve sosyal bilimciler arasında uzun uzun tartışıldı. Buna karşılık, kültür tarihçisi ve filozof Jacques Rancière tarihçilerin söylemini başka açılardan mercek altına alıyor: Jules Michelet, Fernand Braudel ve Annales okulu mensupları ile E. P. Thompson gibi tarihçilerin üslup ve anlatım tekniklerini siyaset ve bilim felsefeleri açısından inceliyor; tarihçiliğin dil ve edebiyatla ilişkisini sorguluyor.

Rancière, yeni bir araştırma alanı oluşturan bu üslup incelemesine "bilgi poetikası" adını veriyor. "Bilgi poetikasının" konusu, bir söylemin edebiyat olmaktan çıkıp bilim statüsü kazanmak için kullandığı yöntemler. Rancière incelemesi boyunca şu sorulara yanıt arıyor: Tahakküm üretmeyen bir sosyal bilimler söylemi nasıl inşa edilebilir? Tahakküm üreten, yani söz konusu "bilim"i muktedirlerin safına çeken mecazlar neler? Bu tür mecazlar nasıl yerinden edilebilir?

Böylesine özgün bir düşünme, araştırma ve eleştiri sürecini temsil eden Tarihin Adları, Rancière'in en özel kitaplarından biri. Filozofun sadık takipçilerinin yanı sıra, tarihyazımı ile tarih felsefesine, sosyal bilimlerin söylem ve yöntem sorunlarına ilgi duyan okurların merakla okuyacağını tahmin ettiğimiz bir metin.



Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-807-1

9 789753 428071

Metis Yayınları
www.metiskitap.com