YENİDEN GEÇMİŞ

Roger Chartier



YENİDEN GEÇMİŞ

Tarih • Yazılı Kültür • Toplum

ROGER CHARTIER

DOST

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Yeniden Geçmiş

Roger Chartier
(1945)

Günümüzün en önemli kültür tarihçilerinden olan Chartier, uzun yıllardan beri Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris), Avrupa'da yazılı kültür ve kitapların dolaşımı, okuma ve alımlama, yazma ve yayınlama üzerine dersler vermektedir. Bir yandan kendi uzmanlık alanı olan, kitap ve okuma tarihi üzerine çalışırken, diğer yandan kültür tarihinin temel dayanaklarını araştıran Chartier, G. Duby ile Ph. Ariès'in yönetiminde yayınlanan 5 ciltlik *Özel Hayatın Tarihi*'nin (*Histoire de la vie privée*, Seuil) 3. cildini de yayına hazırladı. Derlediği ve yayına hazırladığı diğer kitaplar arasında, çeşitli okuma biçimleri üzerine olan *Pratiques de la lecture* (Rivage, 1985), matbu ürünlerin kullanımı üzerine olan *Les usages de l'imprimé. XV^e-XIX^e siècle* (Fayard, 1987), bir Fransız yayıncılık tarihi *Histoire de l'édition française*, (H.-J. Martin ile, 4 Cilt, Promodis, 1982-86, Fayard, 1989-91) ve bir okuma tarihi, *Histoire de la lecture dans le monde occidental* (Seuil, 1997) vardır. Portekizceden Japoncaya bir çok dile çevrilen kitapları arasında en önemlileri şunlardır: Okurlar ve okumalar üzerine *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime* (Seuil, 1987), Fransız devriminin kültürel kökenleri üzerine *Les Origines culturelles de la Révolution française* (Seuil, 1990), kitapların dolaşımı ve Avrupa'da yazılı kültür üzerine *Culture écrite et société. L'Ordre des livres, XIV^e-XVIII^e siècle* (Albin Michel, 1996) ve tarihyazımı sorunları üzerine *Au bord de la falaise* (Albin Michel, 1997).

anlam + **tarih**

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998
5) TARİH ADALARI, Marshall Sahlins, Temmuz 1998
6) CENNETİN DİLLERİ, Maurice Olender, Eylül 1998

Chartier, Roger
Yeniden Geçmiş
ISBN 975-7501-46-8 / Türkçesi, Lale Arslan / Dost Kitabevi Yayınları
Kasım 1998, Ankara, 288 sayfa.
Tarih-Kültür-Toplum-Dizin

YENİDEN GEÇMİŞ

Tarih, Yazılı Kültür, Toplum

Roger Chartier

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-46-8

Yeniden Geçmiş
Tarih, Yazılı Kültür, Toplum
ROGER CHARTIER

© Roger Chartier, 1997

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Kasım 1998, Ankara

Fransızcadan çeviren, Lale Arslan

Yayına Hazırlayan, Mehmet Emin Özcan
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

Roger Chartier, bu kitabı, 1997 yılında "anlam+tarih" dizisi için özel olarak hazırlamıştır. Çeşitli makalelerini tutarlı bir bütünlük içinde bir araya getirmiş, her bir bölüm için giriş yazıları kaleme almış ve genel bir önsöz hazırlamıştır. Derlenen makalelerde de kimi yerlerde değişiklikler yapılmıştır.

İçindekiler

Önsöz:
"Uçurumun Kıyısında" **9**

I
Tarihyazımında Yol Almak **21**

Giriş **23**
Düşünsel Tarih ve Zihniyetler Tarihi **25**
Tasavvur Olarak Dünya **60**
Anlatı ile Bilgi Arasında Tarih **82**
Hayden White'a Dört Soru: Söz Sanatları ve Tarihsel Tasavvurlar **101**

II
Söylemler ve Uygulamalar **115**

Giriş **117**
"Köken Düşlemi", Foucault, Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi **120**
Stratejiler ve Taktikler: De Certeau ve "Yapma-Etme Sanatları" **145**
Temsilin Etkisi ve Sınırları: Marin, Söylem ve İmge **156**
İktidar, Özne, Hakikat: Foucault Okuru Foucault **172**

III

Kitapların Düzeni **189**

Giriş **191**
Yazılı Olana İlişkin Tasavvurlar **195**
Yazar Figürleri **220**
Biçimlerin Anlamı **250**
Halkın Okuma Alışkanlıkları **262**

Yazıların Kaynakları **281**

İsim Dizini **283**

Önsöz:
"Uçurumun Kıyısında"

1

Michel de Certeau'nun, Foucault'nun[1] çalışmasını tanımlarken kullandığı "uçurumun kıyısında" imgesinin, merkezlerine söylemsel üretim etkinlikleri ve toplumsal uygulamalar arasındaki ilişkileri alan tüm düşünsel akımları en doğru biçimde tanımladığı inancındayım. Söylemlerin oluşum kurallarının denetiminden uzak bu uygulamaları anlaşılır kılmak, zor olduğu kadar değişken, neredeyse boşluğun kıyısında sürdürülen bir çalışmadır. Bu tür bir çalışmada, sözceleri düzenleyen, hareketleri ve tavırları kontrol eden, birbirinden ayrı ama yine de birbirine bağlı mantık ifadeleri arasındaki her tür farklılığı silme isteğine karşı sürekli tetikte durmak zorundasınızdır.

Bugün tarihin içinde olduğu söylenen krizi ya da en azından ortalıktaki kuşkuları açıklamak, belki de sadece "uçurumun kıyısında"

1) Michel de Certeau, "Microtechniques et discours panoptique: un quiproquo", *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, s. 37-50.

gezinmekle mümkündür[2]. "Yeni tarih" akımının yarattığı iyimser ve yaratıcı atılımlarının ardından kuşku ve sorgulama dönemi geldi. Bu kaygı verici hatta karamsar havanın pek çok nedeni bulunmaktaydı: Nicel bilgilere olan güvenin sarsılması, tarihteki bazı klasik ayrımların, özellikle de coğrafyanın bir kenara bırakılması ve dahası tarihyazımının çeşitli kavramlarının (zihniyet, halk kültürü), sınıflarının (toplumsal sınıflar, meslekî sınıflar vb.) ve yorumlama yöntemlerinin (yapısalcı, marksist, demografik vb...) sorgulanmaya başlaması.

Tarihyazımında baş gösteren bu anlaşılır olma sorunu, en çok da, giderek artan sayıda tarihçinin birbiri ardına araştırmalar yayınlamasıyla hissedildi. Bu krizin, tarih üzerinde iki etkisi oldu. Öncelikle tarih, öteki toplumsal bilimler arasındaki önder konumunu kaybetti. Fransa'da, *Annales* çerçevesindeki iki farklı proje kapsamında hazırlanan yayınlar sayesinde (1930'lu yıllardaki ekonomik ve toplumsal tarihin öncülüğünde hazırlanan ilk yayın dizisi ve 1970'li yıllarda nüfuzunu artıran tarihsel antropolojiyle özdeşleşen ikinci yayın dizisi), Durkheim sosyolojisinin ve Henri Berr'in tarihsel sentez projesinin bu yüzyıl başında öngördüğü toplumsal bilimler arasındaki birleşme gerçekleşmediyse de, en azından, tarihin çatısını oluşturduğu bilimsel dallararası bir geçişkenlik oluştu. Fakat bugün durum daha farklı. Çünkü, bu kriz ve sorgulama dönemi aynı zamanda bir dağılma dönemi oldu: Tarihyazımının bütün büyük akımları arasındaki bütünlük bozuldu ve hepsi genelde birbirine karşıt, farklı yönlere dağıldılar; bu dağılma sonucunda çok özneli, çok yöntemli ve çok "tarihli" bir dönem başladı.

2) Fransızca eserler kategorisinde, ortak üç yayın, tarih dalının durumunu oldukça iyi açıklar: *Histoire sociale, histoire globale? Actes du Colloque des 27-28 Janvier 1989*, Christophe Charle (der.), Paris, Editions MSH, 1993; *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Jean Boutier ve Dominique Julia (der.), Paris, Autrement, 1994; ve *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, François Bédarida (der.), Maurice Aymard'ın, Yves-Marie Bercé ve Jean François Sirinelli'nin katkılarıyla, Paris, Editions MSH, 1995. Ayrıca bkz. Gérard Noiriel, *Sur la crise de l'histoire*, Paris, Belin, 1996. Amerika'ya ilişkin, Joyce Appleby, Lynn Hunt ve Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York ve Londra, W. W. Norton and Company, 1994.

2

Açıklayıcı büyük modellerin geri çekilişi karşısında ortaya çıkan bir başka ve güçlü bir eğilim de, her zaman için tarihçinin söyleyebildiklerinden daha zengin ve daha karmaşık, tekil sözlerden oluşan işlenmemiş kaynağa, arşive geri dönüş oldu. Başkasının sözleri arasında kaybolurken, tarihçi, kendisini, Michelet'den miras kalan tavırdan, Jacques Rancière'in deyişiyle "fakirleri susturarak, onları sağır ve dilsizler gibi konuşturma sanatının" kendine dayattığı tutumdan kurtarmaya çalıştı[3]. Belli bir dönemin aktörlerinin sözleri ardında, bunlara sıkı sıkıya bağlı kalarak silinme isteğinin, tarihte, tarihçinin öznelliğinin bu kadar sıkça istendiği hatta yüksek sesle dile getirildiği, tarih söyleminde "ben" deme hakkının savunulduğu, "ego-tarih"[4] akımlarının güçlendiği bir dönemle aynı zamana denk gelmesi çelişkili görünebilir. Ama bu çelişki sadece görünüştedir. Aslında, eski metinleri başkalarının kullanımına sunmak, Arlette Farge'nin dediği gibi "gerçeği kopyalamak" değildir. Tarihçi, metnini oluştururken yaptığı seçimler ve içinde bulunduğu yaklaşımlarla, arşivlerin sessiz metinlerinden kopardığı sözlere o güne kadar yüklenmeyen anlamlar yükler: "Söz vermek, tarihsel söyleme yeniden canlılık ve tekillik verme kaygısına denk düşer ve her biri bir olay olan gerçek sahneler sözcüklerle çizilir"[5]. Böylece, tarih metninde alıntının yer alışının anlamı değişir. Artık, söz konusu olan, dizi ve ölçü aracılığıyla oluşturulan bir düzenliliğin ortaya çıkarılışı değil, herhangi bir farklılığın ya da ayrılığın gösterilmesidir.

3) Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, s. 96.

4) Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Raoul Girardet, Jacques Le Goff, Michelle Perrot, René Rémond, *Essais d'Ego-histoire*, Pierre Nora (der.), Paris, Gallimard, 1987. Güney Amerika'dan bir örnek ise, *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Roy Hora ve Javier Trimboli (der.), Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1994.

5) Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité du XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, s. 9. Ayrıca bkz. Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989 ve Michel Foucault'un belirleyici metni, "La vie des hommes infâmes", *Les Cahiers du chemin*, 29, 1977, s. 12-29: Bu makale Foucault'nun konuşma ve yazılarını derleyen kitapta yeniden yer aldı, *Dits et écrits, 1954-1988*, Daniel Defert ve François Ewald (der.), Jacques Lagrange'ın katkısıyla, Paris, Gallimard, 1994, III. Cilt, s. 237-253.

Arşive dönüş ikinci bir sorun daha yarattı: Tarihsel aktörlerin kullandığı ve yönlendirdiği kategorilerle, tarihçinin çözümlemesinde kullandığı kavramların ilişkileri. Öteden beri, bu ikisi arasındaki ayrım, toplum üzerine bilimsel bir söylemin en önemli koşullarından biri olarak görülmüştür. Bu türden bir kesinlik artık geçerli değil. Bir yandan, uzun süre toplum tarihini oluşturan klasik ölçütler ve ayrımlar (örneğin meslekî sınıflama ya da üretim etkinlikleri ilişkilerindeki konum) gerçeklik ve doğruluk paylarını yitirdiler. Tarihçiler, kullandıkları ayrımların da bir tarihi olduğunu ve toplum tarihinin, bu ayrımların kullanımlarının ve nedenlerinin tarihsel incelemesinden oluştuğunu farkettiler[6]. Öte yandan, tarihçiler, meslek etkinlikleri ya da toplumsal çıkarlar gibi kısıtlı ve durağan kavramlar üzerine kurulu alışılmış sınıflamaların, toplumsal kimliklerin oluşum süreçlerini ve bunların aralarındaki ilişkilerde sık sık meydana gelen değişiklikleri yeterince iyi ifade etmediklerini gördüler.

Sonuç olarak, geçmişte gerçekleşen olayların içinde yer alan insanların sınıflarına ve kullandıkları söz dağarcıklarına, uzlaşmayı ve uyuşmazlığı oluşturan ilişkiler yumağına ve bunların etkileşimine önem verilmeye başlandı. Ayrıca, Amerika'da gelişen "linguistic turn (dilbilimsel dönemeç)" akımının radikal söylemlerinde, toplum, tehlikeli bir biçimde söylemsel bir oluşuma ve söz oyunlarına indirgendi. İtalyan "microstoria"nın model oluşturabileceği yeni toplumsal tarihin başkaldırısı, geçmişin insanlarının algılama, tasavvur ve ussal özelliklerinin tanımlanması sayesinde bunların stratejilerini açıklayan, sınırlayan ve genelde bilinmeyen bağıntıların belirlenmesine dayanıyordu. Bireysel özellikler ve toplumsal değerlendirmeler arasındaki klasik karşıtlığın aşılması da bu bağıntıya dayalıydı. Bu nedenle, Norbert Elias'a göre birey ve toplum arasındaki ilişkileri klasik felsefeden miras kalan düşünce kalıplarından tamamen kurtulunarak farklı bir bakış açısıyla değerlendirmeyi sağlayacak, biçimleniş, "toplumsal alışkanlık (habitus social)", bireyler toplumu gibi bazı kavramlara yönelmenin zamanı gelmişti.

6) Alain Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993 ve Eric Brian, *La mesure de l'Etat. Administrateurs et géomètres au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

Topluma ilişkin nesnel özelliklerle, bunların düşünce ve hareketlere yön veren bir "toplumsal görenek" halinde bireyler tarafından içselleştirilmesi arasındaki ilişki, bizi, gruplar arasındaki çatışmaları ya da uzlaşmaları, grupların ve bireylerin kendi kimliklerini kabul ettirme güçlerine bağlı olarak gelişen bir tür tasavvur (*représentation*) kavgaları bağlamında değerlendirmemiz gerektiği düşüncesine götürdü[7]. Bir topluluğun toplumsal varlığının doğrulanması (ya da tam tersi), bu topluluğun kendi kendine oluşturduğu imgeye, daha doğrusu, algılanan varlığına duyulan (ya da duyulmayan) inanca bağlıdır. Birbirinden farklı üç gerçeklik anlayışını birleştiren "tasavvur" kavramının önemi buradan gelmektedir: Bir yanda, bireylerin toplumsal ayrımları benimsemesini sağlayan, algılama şemalarını düzenleyen toplum tasavvurları, ki birey bunlar sayesinde sınıflandırır, yargılar ve hareket eder, öte yanda ise üstünde anlaştıkları, hattâ kabul edilmiş kimlik belirtme ve oluşturma modelleri vardır; son olarak da, bu şekilde ifade edilen kimliğin tutarlılığının ve durağanlığının temsilcilere (bireyler, kurumlar, tüzel merciler) devredilmesi gelir. Böylece, toplumsal kimliklerin oluşum tarihi, simgesel güçler arasındaki ilişkiler tarihine dönüşür. Bu tür bir tarih, toplumsal yaşamın oluşumunu, grup üyelerinin ortak nesnel özelliklerini, algılanmış, gösterilmiş ve tanınmış (ya da yadsınmış) bir sahiplenme biçimine sokmak amacıyla kendileri –ya da başkaları– üzerinde gerçekleştirdikleri çalışmaların başarısı ya da başarısızlığıyla açıklar. Bu anlayış, simgesel egemenliği, yönetilenlerin topluma uyumlarını, bu topluma bağlanmalarını sağlamak ve bunu sürdürmek amacıyla kendilerine dayatılan kimlikleri kabul ettikleri ya da reddettikleri bir süreç olarak tanımlar. Elias'ın tanımladığı gibi modern çağda, ruhsal çatışmaların ve şiddetin azaltılması sürecine, bu uzun süreli sürece, amaç ve araç olarak simgesel biçimlerin kullanıldığı çatışmaların giderek önem kazanması olgusu eklenir.

7) Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

Tarihçilerin arşive dönüşü, metni ön plana çıkaran oldukça geniş bir akımın sadece bir yönüdür. Tarihçiler, özellikle yapısalcı ve biçimci yöntemlerin boyunduruğu altında geçen bir dönemden sonra, toplumsal-tarihsel ya da bağlamsal yaklaşımların, *öteki* tarihlerde de canlılık ve hareket buldukları bir dönemde, evet böyle bir dönemde, komşuları olan edebiyat, bilim ya da felsefe tarihçilerinin temel metinleri karşısında saflıklarını ya da çekingenliklerini yitirdiler.

Bunu bir örnekle açıklayalım: Felsefe tarihinin egemen ve klasik koyutları (yani yazarların ve soruların meşruiyetinin tanımını, ait oldukları dönemdeki felsefi etkinlik içindeki güncelliklerinden yola çıkarak yapmak; sorular ve cevapların, her tür özel oluşumdan bağımsız ortak temelleri oluşu; bu "philosophia perennis"in tarihsellik dışı oluşu...), felsefenin tarihle ilişkisini hedef alan, hepsi kendince doğru farklı anlayışlarca topa tutuldu. Artık klasik olarak kabul edilen bir tipolojide, Richard Rorty, bilinçli bir biçimde anakronik ve tarihdışı olan analitik felsefenin rasyonel yapılarının yanına, üçü de tarihsel olan ve tutarlı oldukları varsayılan üç başka tür felsefe tarihi yazma biçimi önerir: Tamamen "felsefeye özgü" soruların ve bunları ortaya atan "düşünürlerin" belirlenmesinin tarihi olan *Geistesgeschichte*, felsefe etkinliğini mümkün kılan koşulların tarihi olarak görülen "düşünsel tarih" ve son olarak da, metinlerin anlamını, o metinlerin oluştuğu bağlama ve olabilirlik koşullarına göre ele alan tarihler[8]. Bu son yaklaşım klasik tarihçilerin uygulamalarına en yakın olanıdır. O da, içinde yeraldığı toplumsal ortama ya da bilgi kurumuna, soruların ve meşru anket tarzlarının dönüşmesine, türlere ve söylem biçimlerine, aynı kavramları başka anlamlar yükleyen düşünsel oluşumlara göre farklılaşan felsefe etkinliklerinin süreksizliğine parmak bastığı ölçüde...[9]

8) Richard Rorty, "The Historiography of Philosohy: Four Genres", *Philosophy in History Essays on the Historiography of Philosophy* içinde, Richard Rorty, J. B. Schneewind ve Quentin Skinner (der.), Cambridge, Cambridge U. Press, 1984, s. 49-75.

9) Alasdair McIntyre, "The Relationship of Philosophy to its Past", *Philosophy in History*, s. 31-48.

Bu üç yaklaşım, bilim, sanat ya da edebiyat tarihinde de görüldü. Metinleri hazırlandıkları yerlerde, ortamlarında tanımlayan, bunları özel bir türe bağlayarak belli bir dönemin sözleşme ve soruları çerçevesinde inceleyen, metinlerin dolaşım ve benimseniş biçimlerini dikkate alan bir yaklaşım içine girildi, kısacası metinlere (ya da daha doğrusu eserlere) geri dönüldü. Böylece, tarihin üzerinde kara bulutların dolaştığı bir dönemde, tarihsel yaklaşımlar başka yerlerde hak arama yoluna gittiler: Felsefede, edebiyat eleştirisinde, estetikte.

Tarihçilerin yeniden metinlere yönelmelerinin bir sonucu daha oldu: Paleografi, diplomatik (belge, berat araştırmacılığı) gibi dallara yeni ve merkezi bir rol atfettiler. Nesneler ve biçimleri hakkında iyi kurulmuş, oldukça tutarlı, kesin tanımlamalarda bulunan, ama uzunca bir süredir ikincil bilimler kategorisinde sürünen bu teknik bilimler yeniden önem kazandılar; artık belge yalnızca taşıdıkları bilgiye göre değerlendirilmediği için, kendi söylemsel ve maddi oluşumu, üretildiği koşullar ve stratejik kullanımı içinde incelendi. Paleografi ve diplomatik, böylelikle, Armando Petrucci ve öğrencilerinin çalışmalarından elde edilen parlak sonuçların da etkisiyle, yazıların toplumsal kullanımlarının tarihine dönüştü[10]. Anglosakson dünyada kullanılan "*analytical bibliography*" bu sınırları da aşarak, D. F. McKenzie'nin[11] deyimiyle iddalı bir "metin sosyolojisi" halini aldı. McKenzie, tamamen dilbilimsel yaklaşımların egemenliğine karşı, anlamın oluşturulduğu süreçte belirleyici olan etkenlerin birden fazla olduğunu ileri sürdü. Bu belirleyici etkenler, yazım ve yayın stratejilerine bağlı oldukları gibi, okur (ya da dinleyici) grubunun becerileri, pratikleri ve beklentileri türünden, söylemleri taşıyan maddi düzeneklerin her birine özgü olanaklara ya da zorluklara da bağlıydılar[12]. Bu şekilde açıklanan "metin sosyolojisi", tasavvur kavramı üzerine yürütülen

10) Armando Petrucci, *La scrittura: Ideologia e rappresentazione*, Torino, Einaudi, 1986; *La scritture ultime: Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Einaudi, 1995.

11) D. F. McKenzie, *Bibliography and the sociology of texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londra, The British Library, 1986.

12) Bir tarih içinde, bir eseri, biçimleri, "performansları", anlamları ve hedef kitlesiyle bitiştirme çabası için bkz. Roger Chartier, "Georges Dandin ou le social en représentation", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2, Mart-Nisan 1994, s. 277-309: Bu makale şu kitapta yeniden yayımlandı, Roger Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres, XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1996, s. 155-204.

düşünsel çabaya da uzak düşmez. Louis Marin'in önerdiği ayrımı dikkate alacak olursak, metinlere verilen biçimler bile (ister sözel, ister yazılı, elyazması ya da basılı), her tür tasavvurun "yansıtmaya ilişkin" boyutuna denk düşer. Bunun aracılığıyla maddi bir biçim (örneğin bir metin), kendisini bir şeyleri temsil eden nesne olarak sunar.

4

Bugün artık tarihçiler, kendilerinin de birer metin üreticisi olduklarını biliyorlar. Tarihin yazımı, en nicel, en yapısal olan bile, anlatı türüne bağlıdır ve onun temel kategorilerini paylaşır. Kurgusal anlatı ya da tarih anlatısı, "kişilerin" olayın içine oturtulmasından yönlendirilmesine, anlatıda zamansallığın sağlanmasından neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasına kadar pek çok konuda aynı yöntemi kullanır. Bu saptamalar, Michel de Certeau[13] ve Paul Ricoeur'ün[14] eserlerinde klasikleşirler. Onlar için tarih, hikâyelemenin temel tekniklerine bağlıdır ve olaylar tarihinin reddi, kesinlikle anlatının bir kenara bırakıldığı anlamına gelmez. Bu ifade, tarihçilerin de öteki bilim adamları gibi, her zaman gerçekleştirdiklerini sandıkları şeyi gerçekleştiremediklerini ve coşkuyla öne çıkardıkları kopuşların genelde bilinmeyen tarihsel süreklilikleri gölgede bıraktığını söylemenin iyi bir yoludur.

Ama asıl sorun başkadır ve soru şöyle kurulabilir: Tarih neden yüzyıllardır bir anlatı türü olduğunu yadsımıştır[15]? Özellikle tarihsel olaylarla, bunları aktaran söylemler arasında birebir çakışma olduğunu öne süren tarihsellik rejimleri bu soruyu es geçmişlerdir. İster antik tarzda yapılmış bir örnekler derlemesi olsun, ister tarihselcilik ve Alman romantik akımında olduğu gibi kendisinin bilgisi olduğunu söylesin, isterse de bilimsellik iddasında olsun, tarih, bir anlatı türü olarak düşünülmeyi sürekli reddetmiştir. Anlatı, retoriğin düzeneklerinin ve sanatlarının boyunduruğu altına girdiği, olayların geçtiği

13) Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

14) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 Cilt, Paris, Seuil, 1983-85.

15) François Hartog, "L'art du récit historique", *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire* içinde, s. 184-93.

yer olarak kabul edildiği ya da gerçek bilginin önündeki en büyük engel olarak görüldüğü sürece, kendine ait bir konuma sahip olamazdı. Tarih anlatısının hem ortak hem de tekil halleri üzerine, ancak geçmiş ve onun tasavvuru arasındaki (ya da Ricoeur'un dediği gibi, "bir gün olmuş olan" ve ama artık olmayan şey ile bu aynı geçmişi temsil etmeyi veya onun yerini tutmayı amaçlayan söylemsel oluşumlar arasındaki)[16] ayrımın farkına varılır ve örtüşme "epistemolojisi" yeniden sorgulanırsa bir düşünce geliştirilebilirdi.

Tarihin edebi boyutunun bu acı keşfi, tarihsel söylemi sadece retoriğin mecazlarının serbest bir oyunu olarak gören ve onun da öteki kurgusal yaratılar gibi bir yaratı olduğunu söyleyen Hayden White'a özgü göreceli bir konumu reddeden herkese yönelen ciddi bir tehdit oldu. Amerika Birleşik Devletleri'nde, postmodernizmin bir sonucu olarak ortaya atılan tarihin "bilgi" konumunun çözüldüğü bu duruma karşı, tarihin bir hakikat niyeti ve ilkesiyle yönlendirildiği, öznesini oluşturan geçmişinse söylemler dışında bir gerçek olduğu ve bilgisinin kontrol edilebileceği savunulmalıdır.

Bu tür bir hatırlatma, en çok da kimlikçi tarihin güçlü akımlarının, evrensel kabul görebilecek ve denetlenmiş bilgiyle, anılarla özel isteklerin mitik geçmiş kurguları arasındaki ince ayrımı iyice bulanıklaştırdıkları bir dönemde gereklidir. Eric Hobsbawm'ın yazdığı gibi "geçmişe şimdiki zamanın sokulması arzusu, ya da teknik deyimle, anakronizm, ulus olarak nitelendirilmeyen –Benedict Anderson'un deyimiyle– 'hayali toplulukların' ya da birlikteliklerin gereksinimlerini karşılayabilecek bir tarih yaratmak için en çok kullanılan, en kolay yöntemdir."[17]

Ama tarihin göndergesel işlevini böylesi can alıcı biçimde vuran bu sapmaya, ne kadar gerekli olursa olsun, tarihin eleştirel uygulamasının zorunluluklarını, kurallarını ve değerlerini anlatarak karşı durulabilir mi? Artık, tarihsel olsun ya da olmasın bilgi, belli bir nesneyle söylemin örtüşmesi ya da bir çakışması olarak düşünülme-

16) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I. cilt, s. 203-205.

17) Eric J. Hobsbawm, "L'historien entre la quête d'universalité et la quête d'identité", *Diogène*, 168, Ekim-Aralık 1994, s. 52-86 (s. 61'den alıntı). Hobsbawm, Benedict Anderson'un kitabına göndermede bulunuyor, *Imagined Communities* (1983), yeni baskı, Londra ve New York, Verso, 1991 (Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, Metis, 1993).

diğine göre, daha derin ve daha nitelikli bir yeniden yapılanma süreci başlatmak gerekmez mi? Joyce Appleby'nin, Lynn Hunt'ın ve Margaret Jacob'un *"new theory of objectivity (yeni nesnellik kuramı)"* kavramı, sorgulayıcı özne ve dış nesne arasında karşılıklı bir ilişki olarak ele alınmakta ve bu da, yorumların çoğulluğu içinde en doğrusu olarak düşünülmemektedir. Onların bu kavramı savunup *"practical realism (kılgısal gerçekçilik)"* olarak adlandırdıkları epistemolojik bir tutumu benimsediklerinde anlatmak istedikleri şudur: "İnsanların dünyayı algılama biçimleriyle, dünya ve onun standartları arasında belli bir denklik söz konusudur, fakat, bunlar tarihsel üretimler olsa bile, bunlar arasında geçerli ya da geçersiz savlar şeklinde bir ayrım yapılabilir."[18]

Paul Ricoeur, "tarihsel bilginin eleştirel gerçekçiliğinin" olasılık koşullarını belirler. Ona göre, bu koşullar, bir yandan tarihçi öznesiyle, tarih nesnesinin aynı zaman dilimine oturtulmasına bağlıdır: "İlgili dönemin başlangıcından, sonundan ya da sonucundan ve tarihçinin bugününden (daha doğrusu tarihsel sözceleme anından) oluşan üç aşamayı belirleyen bir tek zamanlama sistemi vardır". Öte yandan "tarihçinin 'yaptığı'nın tarihsel aktörlerin 'yaptıklarına' bağımlı oluşunu" kurmak için, bizi, tarihçinin ve tarihi yazılan aktörlerin içinde yeraldıkları bir ortak tecrübe ve uygulama alanına gönderir: "Tarihçiler, geçmiş üzerine kurulan anlatıların usta zenaatkârları konumuna yerleşmeden önce, kendilerini geçmişin mirasçıları olarak görürler. İşte bu miras kavramı, bir şekilde, geçmişin bugün de devam ettiği, hattâ bugünü etkilediği varsayımına dayanır."[19]

Hiç kuşkusuz, tarihteki kopukluklardan ve farklılıklardan esinlenen benim gibi bir tarihçinin, Paul Ricoeur'ün yorumbilgisel (*herméneutique*) ve fenomenolojik yaklaşımlarıyla ilgilenmiş olması şaşırtıcı hatta çelişkili görünmektedir. Ama bugün, tarihsel oluşumları birbirinden ayıran kesintilerin ötesinde, geçmişin ya da başka bir olgunun anlaşılması bu gerilime bağlıdır.

Yine de bütün bunlar tarihin hakiki bilgi konumuna yükselmesi için yeterli görünmemektedir. Ne "yeni nesnellik kuramı"nın oluş-

18) Joyce Appleby, Lynn Hunt ve Margaret Jacob, *Telling The Truth about History*, s. 259 ve s. 283.

19) Paul Ricoeur, "Histoire et rhétorique", *Diogène*, s. 9-26 (alıntılar s. 24 ve 25).

turulma çalışmaları ne de "tarihsel bilginin eleştirel gerçekçiliğinin" sağlanmasını amaçlayan önermelerin çözebileceklerini sandığım bir soru hâlâ yanıtlanmamıştır: Her zaman izlerin ve ipuçlarının yolundan ilerleyen bir bilgi olan tarihin, söyleminin nesnesini oluşturan geçmiş gerçekliğin geçerli ve açıklayıcı (her durumda ötekilerden daha geçerli ve açıklayıcı) bir yeniden inşası olarak kabul edilmesini sağlayacak ölçütler nelerdir? Elbette bu sorunun cevabı kolay değildir. Özellikle de bugün. Çünkü eskiden eleştirel nesnellik ve gerçekle bilgisi arasındaki örtüşme epistemolojisine derinden bağlı kesin yargılar, tarihi ve onun hakikatini her tür şüphe ve kaygıdan koruyordu.

Fakat artık bu durum değişmektedir. Bu bilim dalını, kurgusal eserlerden edinilen bilgiden farklı bir bilgi boyutu üzerinde yeniden yükseltme çabası uçurumun kıyısında yürümekle birdir. Tarihçiler, naiflik ve yanılsamalarını kaybettiler. Artık, kendi dallarına özgü kurallara ve işlemlere uymanın gerekliliğine inanıyorlar, ama bunun, tarihi özgün bir bilgi konumuna çıkarmak için yeterli olmadığını da biliyorlar. Tarihin üzerine çöken kuşkuları ancak arşivden metne, metinden yazıya, yazıdan bilgiye giden yolu izleyerek aşabileceklerinin farkındalar.

5

Bir son söz. Bence her tarihçinin çalışması iki zorunluluk arasında bölünmüştür. Birincisi, klasik ve temel bir zorunluluktur: Bir nesneyi, bir bütünü ya da bir sorunu, olabilecek en anlaşılır biçimde açıklamayı başarmak. İşte bu nedenle tarihçinin kimliğini belirleyen onun özel herhangi bir alandaki etkinliğidir ve bu alan onun yetkinliğinin sınandığı alandır. Benim için, bu özel araştırma alanı, 16 ve 18. yüzyıllar arasında modern dönemin ilk toplumlarının yazılı kültürünün biçimlerinin, kullanımlarının ve etkilerinin tarihidir. Bu nedenle, kitabın son bölümünde "kitapların düzeni"ni konu alan dört denemeye yer verdim.

İkinci zorunluluk da, tarihin öteki sorgu alanlarının –felsefe, antropoloji, göstergebilim– sorunsallarıyla ilgilenmesi ve bunlarla

iletişim kurması zorunluluğudur. Bu diyalog sayesinde, tarih, yeni sorular üretebilir, daha ciddi kavrayış araçları bulabilir ya da ötekilerle birlikte, henüz bilinmeyen düşünsel mekânların tanımlanmasına çalışabilir. Bu ikinci zorunluluğun irdelendiği bölümler bu kitabın ilk iki bölümüdür. Birinci bölümde, yirmi yıldır tarihi düşünmenin ve yazmanın yöntemlerini belirleyen değişimleri araştıran tarihyazımı ve yöntembilimiyle ilgili düşüncelerin yer aldığı makaleler bulunmaktadır. İkinci bölümde, tarihçilerin çalışmalarına çok önemli ve değerli katkılar sağlayan eserler ve önemli düşünce akımları yer aldılar. Son yılarda insan bilimleri ve toplumsal bilim düşüncesini üç kavram yönlendirdi: Söylem, uygulama ve tasavvur. Michel Foucault'nun, Michel de Certeau'nun ve Louis Marin'in eserleri bize bunların sınırlarını daha iyi belirleme ve kalıcılıklarını daha kesin ve net bir biçimde tanımlama olanağı vermektedir.

I

Tarihyazımında Yol Almak

Giriş

Bu kitabın ilk bölümünü oluşturan dört metin değişik tarihlerde ve çok farklı bağlamlarda yazılıp yayımlandı. Bugün bu makaleleri aynı bağlam içinde ele almamızın iki nedeni var. Birincisi, tarihyazımı geleneğinden, yani *Annales* tarzındaki sosyo-kültürel tarih geleneğinden başlayarak izlediğim yolu belirlemekti. 1979'da Cornell'deki bir konferansta okunan ve 1983'de yayımlanan, zihniyet tarihinin kurulu olduğu çok basit kavram ve paylaşımları sorgulamaya çalışan eleştirel metin ile 1994 yılında yayımlanmış ve hem Fransa'da hem de Fransa dışında tarihçilerin kesin yargılarını sarsan belli başlı nedenleri sıralayan metin arasında, uluslar arasındaki geleneksel sınırların kalkması ve tarihin kendi kalesinden çıkıp komşu bilim dallarının sorgulamalarına açık hale gelmesiyle belirlenen bir yer. "Tasavvur olarak dünya" başlıklı denemede, yeni yeni tanımlanan sorunsalları, metinleri, kitapları ve okuma alışkanlıklarını aynı bağlamda ele alan özel bir inceleme alanına yerleştirerek, zihniyetler

tarihinin klasik kavramları arasında yer almayan "tasavvur", "benimseme" gibi kavramların işlenmesinden ve uzun süre birbirinden ayrı kalan tekniklerle yaklaşımların aynı noktada kesiştirilmesinden tarihin kazançlı çıkacağı gösterilmek istendi.

Öte yandan –ikinci neden de bu– burada birleştirdiğimiz bu dört deneme, son yirmi yıl içinde tarihi kateden önemli tartışmaların belirlenmesini sağlıyor, en azından öyle olduğunu umuyorum. Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıldönümünde netleşen, Amerikan usulü "dilbilimsel dönemeçten" "siyasete dönüş"e, *Annales*'in yayın kurulunun savunduğu "eleştirel dönemeçten" tarihin bilgi konumunun sorgulanmasına kadar çok sayıda ve değişik biçimde gözdağı verilmiştir. Kimi zaman tarihçileri huzursuz eden bu düşünce akımları çevresinde gelişen tartışmalar, tarihçilerin düşünme, çalışma ve yazma tarzlarını derinden etkiledi. Bu tartışmalar, yeni konuların ortaya çıkmasını sağlamıştır; klasik soruları (örneğin, tarihsel söylemin nesnelliği sorusunu) yeniden ve farklı biçimde sormayı zorunlu hale getirmiştir; tahakküm uygulama yöntemlerini, toplumsal kimliklerin oluşturulmasını ve kültürel uygulamaları görülmemiş bir biçimde ilişkilendirmeye yöneltmiştir. 60'lı yılların baskın paradigmalarının ortaya koyduğu bir zamanların kesin yargıları kaybolunca, tarih bunalıma girmiş gibiydi. Ben bu teşhisin tamamen doğru olduğunu düşünmüyorum. Tarihçiler temelleri çok sağlam görünen yargıları sorgulayarak, çalışma alanlarına yeni bir canlılık kazandırdılar, kuram ya da yöntemle ilgili düşünceleri ve çözümleme yöntemlerini yaratıcı bir biçimde birleştirdiler.

*Düşünsel Tarih ve Zihniyetler Tarihi**

Düşünsel tarihe ilişkin soru sormak hayli çaba isteyen zor işlerden biridir ve bunun bir çok nedeni vardır. Bu zorluklardan ilki kullanılan sözcüklerle ilgili. Gerçekten de tarihin hiçbir dalında, kullanılan ifadelerde böylesi bir ulusal özgüllük ve bunları ortama uydurma olmadığı gibi, sadece bir dilden ötekine, bir düşünsel bağlamdan öteki düşünsel bağlama tercüme etme konusunda böylesi bir zorluğun bulunduğu başka bir bilim de yok[1]. Amerikan tarihyazımı buna ilişkin iki kategori kullanır, fakat bunlar arasındaki ilişkiler çok açık olarak belirlenmediği gibi hep sorunlu olmuştur: Yüzyılın başında "new history" (*yeni tarih*) ile birlikte ortaya çıkan ve Perry Miller'in

* Bu metnin ilk hali, İngilizce olarak, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*'de, D. LaCapra ve S. L. Kaplan (der.) yayımlandı, Cornell Universtiy Press, 1982, s. 13-45.

1) Bkz. F. Gilbert'in makalesinin ilk sayfaları, "Intellectual History: its Aims and Methods", *Daedalus, Historical Studies Today*, Kış 1971, s. 80-97.

belirlediği özel bir araştırma alanını karşılayan *intellectual history* (*düşünsel tarih*) kategorisi, bir de kendine özgü konusu, programı ve araştırma yöntemleri olan, kurumsallaşmış (özellikle 1940 yılında Lovejoy tarafından kurulmuş *Journal of the History of Ideas* dergisi sayesinde) bir yere sahip bilim alanını ifade etmek amacıyla A. Lovejoy tarafından oluşturulmuş *history of ideas* (düşünceler tarihi) kategorisi. Buna karşın hiçbir Avrupa ülkesinde bu ifadelerden hiç biri oturmamıştır: Almanya'da *Geistesgeschichte* (tinselbilimler) terimi baskın çıkmış, İtalya'da *Storia intellettuale* (düşünsel tarih) terimi hiçbir tarihçi tarafından, hatta Cantimori tarafından bile kullanılmamıştır. Fransa'da ise *histoire des idées* (düşünceler tarihi) ne bir kavram olarak ne de bir disiplin olarak var olmuştur (aslında bu terimi sadece Jean Ehrard gibi edebiyat tarihçileri dile getirmişlerdir, fakat onlar bile terimi çekinerek, kuşkuyla üstlenmişlerdir). *Histoire intellectuelle* (düşünsel tarih) kavramı ise bazı eski kavramların (felsefe tarihi, edebiyat tarihi, sanat tarihi vb.) yerine geçemeyecek kadar geç bir dönemde ortaya çıkmıştır ve esas olarak *Annales* tarihçilerince oluşturulan yeni söz dağarı karşısında güçsüz kalmıştır: *Zihniyetler tarihi, psikolojik tarih, düşüncelerin toplumsal tarihi, sosyokültürel tarih*, vb. Bu kapalılığın karşılıklı olduğu da bir o kadar doğrudur, çünkü *histoire des mentalités* (zihniyetler tarihi) kavramı Fransızcadan başka dillerde kolay karşılanan bir terim değildir ve bu nedenle bir karmaşa yaşanmasına neden olur, bu durum deyimi tercüme etmemeye ve böylece her ulusun sorunları kendine özgü biçimde değerlendirdiğini kabullenmeye yol açar.

Öteki tarih dallarında (ekonomi, toplum, siyaset tarihi) kullanılan sözcüklerin kesinliği karşısında düşünsel tarihi ifade eden sözcüklerde iki ayrı belirsizlik vardır: Her ulusal tarihyazımı kendine özgü kavramlar kullanmaktadır ve birbirinden çok net sınırlarla ayrılmayan bu kavramlar da kendi içlerinde rekabete girmektedirler.

Aslında bu farklı sözcüklerin arkasındaki şeyler benzer değil midir? Ya da, bu kadar farklı biçimlerde ifade ettikleri konu tekil ve homojen midir? Bundan kesinlikle emin olamayız. Sınıflandırma denemelerine ilişkin iki örnek verelim: Jean Ehrard için *histoire des idées* (düşünceler tarihi) üç ayrı tarihi kapsar: "dünyadaki büyük sistemlerin bireysel tarihi; 'kanı' denilen ortak ve yaygın hakikatin tarihi;

düşünce ve duyarlılık biçimlerinin yapısal tarihi"[2]. Robert Darnton'a göre ise, düşünsel tarih (*intellectual history*) şu üç tarihten oluşur: "Düşünceler tarihi (felsefe akımlarında sistemli düşüncenin incelenmesi), bizatihi düşünsel tarih (resmi olmayan düşüncelerin, kanı iklimlerinin ve okuryazarlık hareketlerinin incelenmesi), düşüncelerin toplumsal tarihi (ideolojilerin ve düşüncelerin yayılışlarının tarihi) ve kültür tarihi (antropolojik anlamda kültürün, dünya görüşlerinin ve ortak *zihniyetlerin* incelemesi)"[3].

Farklı sözcüklerle de olsa, her iki tanımlama temelde aynı şeyi anlatır. Aslında düşünsel denen tarih alanı düşünce biçimlerinin incelenmesini kapsar ve konusu, toplumsal ya da ekonomik tarihten daha fazla *a priori* kesinlik taşımaz.

İfadelerin ve tanımların ötesinde asıl önemli olan, tarihçilerin belli bir dönemde bu uçsuz bucaksız, belirsiz alanı bölgelere ayırma ve bu biçimde oluşturdukları gözlem ve inceleme birimlerini ele alma tarzlarıdır. Kurumsal olduğu kadar düşünsel karşıtlıkların da merkezine yerleşen bu değişik tarzların her biri, kendi konusunu, kendi kavram donanımını ve yöntemini oluşturur. Buna karşın, her biri, açık ya da örtük biçimde, tüm tarih alanına, kendilerinin bu alan içindeki yerlerine, diğerlerine bıraktıkları ya da yasakladıkları bölgelere ilişkin bir tasavvur sunarlar. Kuşkusuz ifadelerde kullanılan sözcüklerdeki belirsizlik ve kopukluk her düşünsel alanda özel biçimlere sahip ve hedefleri de öncelikle sözcük hakimiyeti anlamında bir hakimiyet kurmak olan bilimleriçi ya da bilimlerarası kavgalara yol açar.

Burada sergilemek istediğimiz karşıtlıklardan, Fransız düşünsel tarihini özgün bir tarzda biçimlendiren ve bölen birkaçı bunlardır. Bu noktada iki yönden sınırlandığımızın bilincindeyiz: Bir yandan bu konularda yeterli sayıda araştırma yapılmamış olması nedeniyle, yöntemlerle ilgili çatışmaların altında yatan kurumsal ya da siyasal hedefleri tam olarak ve bütünüyle yeniden kuramayışımız; öte yandan

2) J. Ehrard, "Histoire des idées et l'histoire littéraire", *Les Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire. Colloque du 18 Novembre 1972*, Publications de la Société d'Histoire Littéraire de la France, Paris, A. Colin, 1974, s. 68-80.

3) R. Darnton, "Intellectual and Cultural History", *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, M. Kammer (der.), Cornell University Press, 1980, s. 337.

kişisel konumumuz dolayısıyla, belki de genel görünümün dengesini bozma pahasına, bazı tartışmalara, özellikle de 1930'dan günümüze *Annales* çevresinde dönen tartışmalara öncelik verecek oluşumuz.

1. Annales'in İlk Yılları ve Düşünsel Tarih

20. yüzyılda Fransa'da düşünsel tarihin gelişim çizgisi (her iki yöne doğru, yani tematik ve yöntembilimsel dönüşümler ve tarih dalının içindeki konum değişikliklerinin yönüne doğru), çoğunlukla, onun dışındaki bir söylem tarafından yönlendirildi: İki dünya savaşı arasında farklı bir tarihyazımı geliştiren tarihçilerin söylemiydi bu. Demek ki bu noktadan yola çıkmamız ve Lucien Febvre ile Marc Bloch'un başını çektiği *Annales* tarih ekolünün düşünsel tarihin nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncelerini anlamaya çalışmamız gerekiyor. Bu olgu geçmişe yönelik herhangi bir övgü amacıyla değil de, bu düşünceler tarihi yaklaşımı, kuşkusuz çok yanlış biçimde *Annales* "ekolü" olarak adlandırılan tarihçiler topluluğunun önce 30'lu yıllarda düşünsel açıdan, ardından da 1945'ten sonra kurumsal açıdan baskın gelmesi ölçüsünde, gittikçe öne çıkması nedeniyle önemlidir[4].

Febvre için düşünsel tarihi düşünmek, öncelikle döneminde yazılan tarih karşısında tavır almayı gerektiriyordu. Bu açıdan bakıldığında, Henri Berr'in 1914'ten önce *Revue de Synthèse Historique* dergisinde yayımladığı ilk kitap eleştirileriyle İkinci Dünya Savaşı sırasında ve savaştan sonra *Annales*'de yayımladıkları arasında gözlenen süreklilik önemlidir. Örneğin, Berr'in dergisinde 1907 yılında, L. Delaruelle'in Budé ve 1909'da E. Droz'un Proudhon hakkında yazdıkları kitaplar üzerine kaleme aldığı iki uzun ve ayrıntılı inceleme vardır. Bu yazılarda iki soru ortaya çıkmıştır ve bunlar da Febvre'in daha sonra yayımlanacak iki önemli kitabının temellerini oluşturur: 1929'da *Luther* ve 1942'de *Rabelais*. Öncelikle, bir insanın ya da bir ortamın çelişkili, genelde karmaşık ve her durumda çok değişken düşüncelerini, düşünceler tarihinin kullandığı geleneksel kategori-

4) Bkz. J. Revel, "The *Annales*: Continuities and Discontinuities", *Review*, I. Cilt, no. 3-4, Kış/Bahar 1978, s. 9-18 ve "Histoire et sciences sociales: les paradigmes des *Annales*", *Annales E.S.C.*, 1979, s. 1360-1376.

lere (Rönesans, Hümanizm, Reform vb...) indirgemek olanaklı mıdır? Geçmişe dönük ve sınıflayıcı tanımlamalar genelde yanlış anlamalara neden olur ve eskiye ait psikolojik ve zihinsel yaşam deneyimini ele verir: "Böylece, bu yüzyıl başında (16. yüzyıl), Lefebvre ve arkadaşlarının dinsel yenilenme ve Hıristiyan rönesansı adına harcadıkları çabaya reform demekle o dönemin psikolojik gerçeğini yorumlayıp bozmuş olmuyor muyuz?"[5]

Geçmişteki düşünceleri belirlemeye çalışırken aslında onları başka biçimlere sokan etiketlerden kurtulan (Febvre'in yazdığı şekliyle) "düşünsel hareketin tarihçileri"nin görevi, her şeyden önce, karmaşık yapısı ve değişimleri içinde, hiçbir *a priori* tanıma indirgenemez olan her düşünce sisteminin özgünlüğünü bulup çıkarmaktır.

1914 yılından önceye tarihlenen Febvre'in ikinci kaygısı, düşünceler (ya da ideolojiler) ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi, determinizm ya da etki dışındaki kategoriler aracılığıyla düşünmektir. Proudhonculuk üzerine 1909 yılında yazdığı metin buna en iyi örnektir: "Gerçek anlamda 'yaratıcı' kuramlar yoktur –çünkü bir düşünce, ne kadar bölük pörçük, ne kadar eksik biçimde olursa olsun, olguya dönüştüğü anda–, artık etkili olan ve yönlendiren bu düşüncenin kendisi değil, onun yerine, onun zamanında kurulan, toplumsal olgulardan karmaşık ve hareketli bir ağ ören ve dönem dönem binlerce farklı eylemi ve tepkiyi ürettiği gibi aynı zamanda bunlara maruz kalan, kurumdur."[6]

Her ne kadar düşüncelerin "doğuş" koşulları Febvre'in düşündürdüğünden çok daha karmaşık olsa da, onun, birkaç iradeci düşünceden toplumsal dönüşüm süreçlerinin tamamını çıkarsayan bütün bir düşünsel tarih geleneğinden (basitleştirilmiş Marksizmin tersyüz edilmiş figürü) kopmak istediği açıktır. Ona göre toplumsallık, onu biçimlendirmeye çalışan ideolojiler içinde asla erimez. Böylece, Febvre, gençlik yıllarına ait bu metinlerde, bir yandan, eski düşünme biçimleriyle tarihçilerin bunları sınıflandırmaya çalıştıkları

5) L. Febvre, "Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français. A propos d'ouvrages récents", *Revue de Synthèse Historique*, 1907, *Pour une histoire à part entière*'de yeniden basılmıştır, Paris, SEVPEN, 1962, s. 708

6) *A.g.yazar*, "Une question d'influence: Proudhon et les syndicalismes des années 1900-1914", *RSH*, 1909, *Pour une histoire à part entière*'de yeniden basılmıştır, *a.g.y.*, s. 785.

oldukça fakir kavramlar, öte yandan da bu eski düşüncelerle bunların kaydoldukları toplumsal alan arasında iki yönlü bir ayrım yaparak Durkheimcı sosyologların ya da Lévy-Bruhl'ün izinde çalışan etnologların oluşturdukları zihniyet olguları tasvirlerini örnek alacak kendine ait bir tarihsel inceleme yolunu işaret eder.

Kırk sene sonra, Febvre'in, soyutlamaları içinde donmuş kalmış görünen düşünceler tarihine karşı tavrı daha da eleştirel ve alaycı hale gelir. 1938'de Febvre felsefe tarihçilerini şöyle paylar: "Herhangi bir nitelemeyle pekiştirilmiş olsun olmasın, 'tarihçi' sıfatını taşıyan bütün emekçiler içinde bu sıfatı şu ya da bu yönüyle bizim nezdimizde haklı göstermeyen tek kişi yoktur –tabii, kendi adlarına, kimi zaman yüzyıllar öncesine ait eski sistemleri, doğdukları dönemde ortaya çıkan öteki düşünce ifadeleriyle aralarındaki ilişkiyi çözümleme konusunda en ufak bir kaygı taşımadan yeniden ele almaya çalışan ve böylece tarihçilik yönteminin tam aksini yapanlar dışında. Bunlar, kimliksiz zekâlardan fışkıran kavram tohumları önünde, zamanın ve mekânın dışında kendi hayatlarını yaşarlar ve gerçekdışı, kapalı halkalara sahip tuhaf zincirlerler kurarlar"[7].

Demek ki dönemin düşünsel tarihine yöneltilen eleştiri iki yönlüdür: Bu tarih, düşünceleri ya da düşünce sistemlerini, onların oluşumlarını hazırlayan koşullardan yalıtmaktadır ve bunları toplumsal yaşam biçimlerinden kesin biçimde ayırmaktadır. Gerçeklerden uzak bu tarih, düşüncenin hiçbir bağlantısının olmadığı, dolayısıyla sınırsız göründüğü bir soyutlamalar evreni yaratır. Etienne Gilson'un hayranlık verici *La Philosophie au Moyen Age (Ortaçağ'da Felsefe)* kitabından yola çıkan Febvre, kendisi için önemli olan bu düşünceyi 1948'de tekrar dile getirir: "Söz konusu olan düşüncelerin tarih içinde oynadıkları rolü yadsımak olmadığı gibi, bunları çıkarcı eylemlere indirgemek de değildir. Amacımız gotik bir katedrali (*les halles d'Ypres*) ve Etienne Gilson'un eserinde sergilediği o büyük düşünce katedrallerinden birini gözler önüne sermektir, bunlar aynı dönemin kızlarıdır, aynı evde büyüyen kızkardeşlerdir..."[8]

7) *A.g.yazar*, "Leur histoire et la nôtre", *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1928, *Combats pour L'Histoire*'da yeniden yayımlanmıştır, Paris, A. Colin, 1953, s. 278.

8) *A.g.yazar*, "Doctrines et sociétés. Etienne Gilson et la philosophie du XIV^{e} siècle", *Annales E.S.C.*, 1948, *Combats pour L'Histoire*'da yeniden yayımlanmıştır, *a.g.y.*, s. 288.

Febvre burada açıklamaya ya da kuramsallaştırmaya başvurmadan, belli bir dönem için, sanat ürünleri kadar düşünsel üretimleri, felsefî düşünceler kadar ortak etkinlikleri düzenleyen ve kendileri de sosyo-ekonomik evrimlerce yönlendirilen "düşünce yapılarının" (Febvre bu terimi kullanmaz) varlığını kabul eden bir okumayı önermektedir.

Mimari ve skolastik: Bu sözcükleri kullanmış olması bile Febvre'i, çağdaşı Erwin Panofsky'ın *Gothic Architecture and Scolasticism* (Gotik Mimari ve Skolastik) başlıklı, 1951 yılında yayımlanmış (1948'de gerçekleştirilen bir dizi konferanstan oluşan) kitabına yaklaştırır[9]. Gerçekten her ikisi de, aynı dönemde, birbirine koşut yöntemlerle, örneğin Burckhardt'ın tüm çalışmasını oluşturan ancak Panofsky kadar Febvre'e göre de, anlattığından çok anlatılması gereken şey olan bu "zamanın ruhu", "Zeitgeist" kavramını açıklamayı sağlayacak düşünce araçlarını edinmeye çalışırlar. Böylece, her ikisi de kendi tarzında, o güne kadar bütün düşünsel tarih çalışmalarını şu ya da bu şekilde etkileyen kavramlarla aralarına mesafe koyarlar, örneğin:

Düşünsel üreticilerin niyetleriyle bunların ürünleri arasında açık ve bilinçli bir ilişki olduğu koyutu;

Kişinin özgürlüğünden yola çıkılarak düşünsel (ya da estetik) yaratımın, yalnızca bireysel yaratıcılığa, dolayısıyla bireysel özgürlüğe indirgenmesi –belli bir düşünceler tarihinin çok değer verdiği öncü motifini yerleştiren düşüncedir bu;

Bir dönemin farklı düşünsel (ya da sanatsal) üretimleri arasında saptanan uyuşumların, alıntı ve etkilenme (düşünceler tarihine egemen iki sözcük daha) yoluyla ya da estetik, psikolojik ve felsefî özelliklerin oluşturduğu karışık yapıya, yani "zamanın ruhu"na gönderme yapılarak açıklanması.

Yukarıda sözü edilen farklı ilişkileri (eserle yaratıcısı, eserle dönemi ve aynı dönemin farklı eserleri arasındaki ilişkileri) başka şekilde düşünmek, yeni kavramlar bulmayı gerektiriyordu: Panofsky bunlara zihinsel alışkanlıklar (ya da *habitus*), alışkanlık oluşturucu güç

9) E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique, L'abbé Suger de Saint-Denis* ile birlikte, çeviri ve sonsöz P. Bourdieu, Paris, Minuit, 1967.

(*habit-forming force*) derken, Febvre, zihinsel donanım kavramını kullandı. Her ikisi de bu yeni kavramlar sayesinde, düşünsel tarihin bildik yordamlarıyla aralarına ve bu sayede de incelenen konu arasına belli bir mesafe koyar.

Febvre 1942 yılında yayımlanan *Rabelais* adlı kitabında zihinsel donanımı tanımlamasa da şu şekilde anlatır: "Her uygarlığın kendi zihinsel donanımı vardır; hatta aynı uygarlığın farklı dönemlerinin, ister tekniklerde, isterse onu belirleyen bilimlerde olsun, her ilerlemenin donanımı vardır –bazı işler için daha az, bazıları için daha çok gelişmiş, yenilenen bir donanımdır bu; hiçbir uygarlığın ya da hiçbir dönemin kendisinden sonra gelen uygarlıklara, dönemlere tamamiyle aktaracağından emin olamayacağı zihinsel bir donanım. Bu donanım aksayabilir, gerileyebilir, önemli ölçüde bozulabilir. Ya da tam tersi, ilerleme kaydedebilir, zenginleşebilir ya da kendine yeni özellikler katabilir. Bu donanım uygarlık için geçerlidir; onu kullanan dönem için geçerlidir; ebediyen ve bütün insanlık için geçerli değildir: Hatta uygarlıkların sınırlı iç evrimleri boyunca bile geçerli değildir."[10]

Bunun üç farklı anlamı vardı: Lévy-Bruhl'ün *La Mentalité Primitive* (*İlkel Zihniyet*, 1922) adlı kitabından sonra, düşünce kategorilerinin evrensel olduğu söylenemezdi, bu nedenle 20. yüzyıl insanlarının ortaya koydukları kategorilere indirgenemezdi; düşünme tarzları her şeyden önce bunların uygulanmalarını sağlayan maddi (teknikler) ya da kavramsal (bilimler) araçlara bağlıdır; nihayet –naif bir evrimciliğe karşı– farklı zihinsel donanımların gelişim çizgisinde, sürekli ve zorunlu (basitten karmaşığa doğru giden) bir ilerleme yoktur. Febvre'in "zihinsel donanım" sözcüğünden ne kasdettiğini bulmak için iki metinden yararlanabiliriz: Bir yandan *Encyclopédie française*'in *L'Outillage mental. Pensée, langage, mathématique* (*Zihinsel donanım. Düşünce, dil, matematik*) başlığıyla, 1937 yılında yayımlanan 1. cildi; öte yandan *Rabelais*'nin ikinci bölümünün ikinci kitabı. Bu sayfalarda zihinsel donanımı belirleyen, sözcük ve sözdizimi içinde dilin durumu, mevcut araçlar ve bilimsel dil ile değişkenliği sayesin-

10) L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La Religion de Rabelais*, 1942, yeniden basım, Paris, Albin Michel ("L'Evolution de l'Humanité"), 1968, s. 141-142.

de duygusal yapıyı yönlendiren, "düşüncenin duyarlı desteği" olarak tanımlanan algılama sistemidir: "Rabelais'nin çağdaşları bize çok yakın gibi görünseler de, düşünsel aidiyetleriyle bizden çok uzaktadırlar. Hatta *yapıları* bile bizimkiyle aynı değildir"[11] (italik, R.C.). Belirli bir dönemde, bu farklı araçların (dilsel, kavramsal, duygusal) birbiriyle çakışması, (olanaklı ile olanaksız ya da doğal ile doğaüstü arasındaki sınırlar konusundaki) özgül düşünsel oluşumları kesitlere ayıran "düşünme ve duygulanma biçimlerini" yönlendirir.

Böylece bir etnolog gibi, bir tarihçinin de ilk görevi, bu eski tasavvurları, anakronik kategoriler içine sokmadan, indirgenemez özgüllükleri içinde, sürekli bir ilerlemenin zorunlu bir sonucu olduğu ima edilen 20. yüzyılın zihinsel donanımıyla değerlendirmeden, oldukları gibi saptamaktır. Bu konuda da Febvre, eski düşüncelerle ilgili yanlış bir yoruma karşı Lévy-Bruhl'e başvurur. Bunun en iyi kanıtı, Febvre'in 1944'de yayımlanan, *Amour sacré, amour profane. Autour de L'Heptaméron* (*Kutsal aşk, dindışı aşk. Heptameron'a dair*) adlı kitabının ilk sayfalarıyla *La Mentalité Primitive*'in önsözü arasındaki benzerliktir; Febvre kitabının ilk sayfalarında şunları yazar: "Atalarımıza, içlerinden en bilgililerinin bile asla sahip olamayacağı ama bizim hepimizin sahip olduğu bilgileri –ve kuşkusuz düşünce araçlarını– saflıkla atfetmek; adalarda karşılaştıkları bütün yerlilerin Tanrı'ya inanıyor olduğunu sanmak; biraz daha çaba gösterseler hepsinin gerçek birer Hıristiyan olabilecek olması nedeniyle ülkelerine "hayranlıktan gözleri kamaşmış" bir biçimde dönen iyi niyetli misyonerleri taklit etmek; Papa Leon'un çağdaşları olarak kendimizi sınırsız bir yücelikle, bilimimizin oluşturduğu ve hiçbir ögesinin bir Rönesans insanının zihninde yer almadığı evren ve yaşam anlayışıyla donatmak –ne yazık ki geçmişin bu şekilde biçimsizleşmesi, insanın evrimi içinde sakat bırakılması önünde geri adım atan, tuzu kuru tarihçilerden söz ediyoruz. Bunun nedeni hiç kuşkusuz bizim bugün yukarıda sorduğumuz sorunun, anlaşılırlık sorusunun hiç sorulmamış olmasıdır. Aslında 16. yüzyıl insanı bize göre değil kendi çağdaşlarına kıyasla anlaşılır olmak zorundadır."[12]

11) A.g.y., s. 394.
12) L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, 1922, yeniden basım, Paris, Retz, 1976, s. 41.

La Mentalité Primitive'in önsözünde de şöyle belirtilir: "Hayal gücümüzü zorlayarak kendimizi incelediğimiz yerlilerin yerine koymak ve onların yerinde olsaydık biz böyle düşünürdük diyerek kafa yormak yerine (ki bu da bizi akla yakın gibi görünen ama hemen hemen neredeyse hep yanlış varsayımlara götürmektedir), kendimizi, kendi düşünce alışkanlıklarımıza karşı uyanık kalmaya zorlamalı ve yerlilerin düşünce alışanlıklarını, onların ortak tasavvurlarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle ortaya çıkarmaya çalışmalıyız."[13]

Febvre'in açıkladığı biçimiyle mantık donanımı kavramı ile Panofsky'ın aynı dönemde ortaya attığı ona yakın kavramlar arasında, bunlar birbirine yakın da olsalar bazı farklılıklar vardır. Öncelikle düşüncenin hizmetinde kullanılan hemen hemen nesnelleşmiş bir dizi düşünce aracını (sözcükler, simgeler, kavramlar vb.) düşündüren "donanım" (ya da Febvre'in kimi zaman kullandığı deyişle "mantık araçları") tanımına karşı, E. Panofsky, "düşünce alışkanlığı" kavramını, düşüncenin konusu ne olursa olsun belli bir dönemin düşünce biçimlerinin bütünlüğünü sağlayan içsel ilkeler ve bilinçaltı şemaları bütünü olarak tanımlar. Örneğin 12. ve 13. yüzyıllarda bu, etkinlik alanı sadece teolojik yapılanma ile sınırlanmayan skolastik "modus operandi"yi oluşturan karşıtlıkların açığa vurulma ve uzlaşma ilkeleriydi. Bu ayrılıktan ikinci bir ayrılık ortaya çıkar: Febvre'de bir dönem insanın yönlendirdiği düşünce donanımı, bir tür (Febvre'in deyimiyle) "düşünce araçları" deposudur. Bu nedenle, toplumsal grupların mantık yapılarını birbirinden ayıran, öncelikle, mevcut "araçların" dar ya da geniş ölçekli kullanımlarıdır: En bilginleri mevcut kavram ve sözcüklerin neredeyse tamamını kullanabilirken, en bilgisizler, kendi dönemlerinin mantık donanımının çok küçük bir bölümünü kullanabilecekler ve böylece çağdaşlarına kıyasla düşünce alanlarını kısıtlayacaklardır. Panofsky'nin üzerinde durduğu nokta çok daha farklıdır (ve çelişkili bir biçimde daha toplumsaldır). Aslında, Panofsky'de, düşünce alışkanlıkları, bunların benimsenme koşulları, burada, "alışkanlıkları oluşturan güçlerle" ilgilidir –örneğin, her gruba özgü, farklı özellikleriyle eğitim kurumu. Bu şekilde, belirli bir yere ait farklı "düşünce ürünleri" arasında

13) L. Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, 1944, yeniden basım, Paris, Gallimard ("Idées"), 1971, s. 10

varolan yapısal benzerlikleri anlaması mümkün olur; bu da ayrıca, gruplar arasındaki ayrılıkları, oluşma tarzları arasındaki farkları ifade eden algılama ve değerlendirme sistemleri arasındaki ayrılıklar olarak görmesini sağlar. Bu bağlamda Marc Bloch *Feodal Toplum*'un "Hissetme ve düşünme tarzları" adlı bölümünde böyle bir anlayışa yaklaşır; dil seviyelerini ve kültür evrelerini, düşüncenin oluşum koşullarına göre aşamalandırır[14]. Bununla birlikte tıpkı Febvre'de olduğu gibi burada da eksik olan bir şey vardır: Belirli bir toplumsal aktörler grubunda düşünce kategorilerini, bütün tekil düşünceleri ya da eylemleri yapılandıran, onların içselleştirilmiş ve bilinmeyen şemalara dönüşmesine neden olan düzeneklerin incelenmesidir bu (Panofsky'nin esas uğraşı budur).

Kuramsal alandaki bu kısıtlamaya karşın, *Annales*'in ilk kuşağını oluşturan tarihçilerin Fransa düşünceler tarihinin evriminde çok etkili oldukları son derece açıktır. Bu kuşak o zamana kadar var olan soruları bile değiştirdi; artık önemli olan düşüncenin uç sınırlarını anlamak ve açıklamak değil, düşünülebilenin sınırlarını bulmaktı. Dizginsiz zihniyetler ve dayanaksız düşüncelerin ürettiği düşünsel tarihin karşısına ortak tasavvurların, belirli bir dönemde paylaşılan mevcut düşünsel sınıfların ve donanımların tarihi çıkarılmıştır. Lucien Febvre'in, 1928'de *Luther*, 1942'de *Rabelais* ve *Des Periers* ve 1944'de *Marguerite de Navarre* biyografilerine verdiği önceliği belirleyen de böyle bir tasarıdır: Bunlar, 16. yüzyıl insanının dünyayı nasıl algıladığını ve nasıl tasavvur ettiğini, düşünme yetilerinin elverdiği sınırları nasıl belirlediklerini, döneme özgü ilişkileri ve nasıl kurulduklarını belirten önemli "*vaka incelemeleridir*". Böylece, kim olursa olsun birey, yaşadığı zaman dilimine aittir; çünkü kendini, çağdaşlarının düşünme, davranış biçimlerini belirleyen kurallardan soyutlayamaz. Febvre'in zihinsel biyografi tarzı bir tür toplum tarihidir, zira kahramanlarını hem dönemlerinin tanıkları hem de serbest bireysel yaratıcılığı sınırlayan ortak koşulların bir ürünü olarak gösterir. Böylece (Febvre'in biyografilere duyduğu yakınlığı bir kenara bırakırsak) belli bir döneme ya da gruba ait inanç, değer ve tasavvur

14) M. Bloch, *La Société féodale*, 1939, yeniden basım, Paris, Albin Michel ("L'Evolution de l'Humanité"), 1968, s. 115-128 (Türkçesi, *Feodal Toplum*, çev., M.A. Kılıçbay, Birey ve Toplum Yay., 1983, ikinci baskı, Gece Yay., 1994).

sistemleri tarihinin önü açılmış olur; bu tarih, Fransa tarihyazımı çevresinde, kavramsal içeriği biraz belirsiz kalsa da oldukça geniş kapsamlı bir deyimle, "zihniyetler tarihi" deyimiyle ifade edilir. İşte bundan sonraki sayfalarda bu tarihle ilgili incelemelere eğileceğiz.

2. *Zihniyetler Tarihi / Düşünceler Tarihi*

60'lı yıllardan bu yana, "zihniyet" kavramı, Fransız tarihyazımına, kendine ne düşünceleri ne de toplumların sosyo-ekonomik temellerini konu alan bir tarih tanımlaması olarak girdi. Kavramlardan çok uygulamalara dayanan bu "Fransız usulü" zihniyet tarihi, yandaşlarının değişik ölçülerle paylaştığı belli kavramlara dayanmaktadır.[15] Öncelikle "zihniyet" kavramının tanımı: "Ünlü de olsa bir bireyin zihniyeti, dönemindeki insanlarla paylaştığı ortak özelliklerdir" ya da "zihniyetler tarihinin düzlemi günlük yaşam ve kendiliğinden oluşumlardır, tarihteki bireysel öznelerin dışında kalan şeydir, çünkü bireylerin düşüncelerindeki kişisel olmayan yönü açığa vurur" (her iki tanımlama J. Le Goff'dan alınmıştır). Böylece bu tarihin temel konusu, klasik düşünceler tarihi konularından tamamen ayrı bir konu olarak karşımıza çıkar: Toplum bireylerinin tasavvurlarını ve yargılarını, bunlar farkında olmadan belirleyen ortak zihniyet kavramı, bilinçli üretim olarak düşünülen düşünce kavramına tamamen karşıttır. Durkheim'ın izinden giden sosyologların düşüncelerine yaklaşılarak, bilinç ve düşünce arasındaki bağıntı, yeniden ve farklı bir biçimde kurulur; düşünce şemaları ya da içerikleri vurgulanır; bunlar da, bireysel tarzla ortaya konulmuş bile olsalar, aslında bir grubun ya da bir toplumun açıklama gereği duymadan bir tasavvur sistemi ile bir değerler sistemini paylaşmasına yol açan, bilinmeyen ve içselleşmiş koşullardır. Aynı düşüncede

15) Bkz. G. Duby, "L'histoire des mentalités", *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1961, s. 937-966; R. Mandrou, "L'histoire des mentalités", *Encyclopedia Universalis*, VIII. Cilt, 1968, s. 436-438; G. Duby, "Histoire sociale et histoire des mentalités. Le Moyen Age", 1970, *Aujourd'hui l'Histoire*, Paris, Editions Sociales, 1974, s. 201-217; J. Le Goff, "Les mentalités, Une histoire ambiguë", *Faire de l'Histoire* içinde, Paris, Gallimard, 1974,. III. cilt, s. 76-94; Ph. Ariès, "L'histoire des mentalités", ve R. Chartier, "Outillage mental", *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, s. 402-423 ve s. 448-452.

olduğumuz bir nokta da, R. Mandrou'nun da dile getirdiği gibi "algılananı ve hissedileni, yani aklın ve duygunun alanı"nı içine alan zihniyet teriminin karşıladığı oldukça geniş kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle, düşünce kategorileri kadar, hatta belki de onlardan da fazla, ruhsal kategorilere önem verilir; bu arada tarihsel psikolojiyle özdeşleştirilen zihniyetler tarihi ile geleneksel anlamda düşünceler tarihi arasındaki ayrım da buradan ileri gelir. C. Blondel'i (*Introduction à la psychologie historique*, 1929, –*Tarihsel Psikolojiye Giriş*) ve H. Wallon'u (*Principes de psychologie appliquée*, 1930, –*Uygulamalı Psikoloji İlkeleri*[16]) dikkatle okuyan Febvre'de ve onun izinden gidenlerde (R. Mandrou'nun 1961'de yayımlanan kitabı, *Introduction à la France moderne, 1500-1640*'ın alt başlığı "Essai de Psychologie Historique" ["Tarihsel Psikoloji Denemesi"] değil miydi?) çok açık biçimde ve sık sık vurgulanan bu özdeşleştirme I. Meyerson'un Yunan tarihi incelemeleri alanında önemli değişikliklere yol açacak eserinin de[17] ana konusudur. Gözlemin merkezine yerleştirilip, tarihsel çağlara göre sahip oldukları farklılıkları bakımından ele alınan şey, bir dönem insanının duygularının ve duyarlılığının yeniden tasavvur edilmesi tasarısının (genel olarak bu, Febvre'in tasarısıdır) ötesinde, temel psikolojik kategorilerdir, yani zamanın ve mekânın kurulmasında, imgelemin oluşumunda ve insan etkinliklerinin kollektif olarak algılanışında rol alan kategorilerdir. Örneğin Meyerson'dan sonra J.-P. Vernant'ın ele aldığı biçimiyle "kişi" kavramı: "Bulunulan ortama göre oluşan değişimleri ve belli dönemlerdeki dönüşümleriyle, değişkenlikleriyle insanlık tarihinin akışı dışında gelişen bir insan modeli yoktur, olamaz da. Yapılması gereken, kişinin, eski Yunanistan'da ne olup olmadığının araştırılması değil, farklı pek çok özelliğinin içinden, eski Yunan insanını bugünün insanından ayıran özellikleri çekip çıkarmaktır"[18].

16) Bkz. üç makalesi: "Méthodes et solutions pratiques. Henri Wallon et Psychologie appliquée", *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1931; "Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie", *Encylopédie Française*, 1938 ve "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire", *Annales d'Histoire Sociale*, 1941, *Combats pour l'Histoire*'da da yayımlandı, *a.g.y.*, s. 201-238.

17) I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, Vrin, 1948.

18) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, s. 13-14.

A. Dupront da benzer bir yaklaşımla, 1960'da Stockholm'de düzenlenen Uluslararası Tarih Bilimleri Kongresi'nde kollektif psikoloji tarihinin, insan bilimleri alanında ayrı bir disiplin olarak ele alınması gerektiğini, bu yapılırken de "değerler, biçimler, simgeler ve mitler tarihini" kapsayacağı için, olabildiğince geniş açıdan bakılması gerektiğini ileri sürer[19]. Aslında kollektif psikoloji bu biçimde tanımlanırken söylenmek istenen şey, düşünceler tarihinin yeniden yapılanması gerektiğidir. Kollektif psikoloji tarihinin en önemli konularından biri de, bir dönemin insanlarının "ortak zihniyetini" (A. Dupront'un terimi) belirleyen belli başlı kavramlar ve motor-düşüncelerdir. Böylece sözcükler aracılığıyla insanlara ulaşan, belli toplumsal bağlamlara oturtulmuş, düşünsel içerikleri kadar duygusal ve duyarlı kapsamlarıyla da ele alınan düşünceler, tıpkı mitler ya da değer sistemleri gibi "insanların kendi dönemlerini anlamalarını ve yaşamalarını sağlayan ortak güçlere", yani bir uygarlığın "ortak ruhunu" oluşturan ögelerden birine dönüşür. Bütün bunlar *Annales*'le başlayan geleneğin sonuçlarıdır, yani ortak zihniyetin temelde psikolojik bir kavram olarak düşünülmesi, ortak zihniyeti araştırmaya girişen düşünceler tarihinin ne olması gerektiğine ilişkin tanımlama.

Sosyo-kültürel tarihin bir bölümü olarak kabul edilen ve ortak olanı, kendiliğinden gelişeni, yineleneni inceleyen zihniyetler tarihi, nicel verilere dayanabilir ve dayanmalıdır da: "Ortak psikoloji tarihinin eksiksiz olmasa da en azından mümkün olan en kapsamlı dizilere gereksinimi vardır."[20]. Böylece, kollektif psikoloji tarihinin, 30'lu yıllardaki büyük bunalım sırasında ve savaştan hemen sonraki dönemde Fransa'da tarih araştırmalarının "ağır" sektörünü (yapılan araştırmaların sayısıyla ve kimi girişimlerin başarıya ulaşmasıyla) oluşturan ekonomik ve toplumsal tarihe çok şey borçlu olduğu da açıktır. 60'lı yıllarda kültür tarihi, tarihin en yenilikçi ve en etkin alanı durumuna geldiyse, bunun nedeni sosyo-ekonomik tarihin başarılı olmasını sağlayan sorunsalları ve yöntemleri kendi alanına kaydırmasıdır. P. Chaunu'nün *a posteriori* ve açıkça dile getirdiği tasarı basittir: "Sorun, üçüncü seviyeyi (*duygu ve zihniyet*, R.C.) sonuç-

19) A. Dupront, "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", *Annales E.S.C.*, 1961, s. 3-11.

20) *A.g.y.*, s. 8.

tan ilkeye giden istatistik biliminin tekniklerinin hizmetine sunmaktır; yani dizileri matematiksel olarak incelemek, ayrıca belgeyi öncelikle kendi içinde, sonra da temel bilginin eklemlenip yerleştirildiği homojen dizi içindeki yerine göre sorgulamak için üçüncü seviyeyi kullanmak. Söz konusu olan, ekonomi tarihçileri ve daha sonra da istatiksel sosyoloji tarihçileri tarafından yıllardır mükemmelleştirilen yöntemleri, olabildiğince kapsamlı biçimde uyarlamaktır."[21]

Pek çok doğal sonuç, özellikle toplumsal açıdan geniş ölçüde belirleyici olan ve çok çeşitli veriyi uzun bir süre boyunca belirlemeyi sağlayan yoğun belge bütünlüklerine verilen öncelik de buradan ileri gelir; yani düzenli aralıklarla yinelenen ve birbirine benzeyen homojen veriler dizisine, toplanıp işlenmesine verilen ayrıcalıktan. Böylece, toplumsal tarihte sık sık kullanılan (noter arşivleri gibi) kaynaklar yeniden incelenmeye, kullanılmaya başlandı; düşünme ve duygulanma biçimlerini belirlememizi sağlayacak yeni kaynak arayışına girişildi. Yöntemsel benzerliklerin ötesinde, bu "üçüncü seviye diziler tarihi" (P. Chaunu'nün daha sonra tartışacağımız terimi) ekonomik ve toplumsal tarihle iki yönlü bir sorunsalı paylaşır. Bu sorunlar yumağının bir yönü sürelerle ilgili: Gerçekten de, genelde çok az değişen ve esnek olmayan zihniyet yapılarının uzun süreli oluşumlarıyla, inanışların ve duyguların çok kısa süre içerisinde gelişen ani kopuşlarını nasıl bir araya getirebiliriz? Örneğin Fransa'nın 1760 ve 1800 yılları arasında Hıristiyanlıktan uzaklaşması konusundaki soru, Braudel'in *Akdeniz*'indeki temel sorgulamayı yineler: Tarihte, olayların gerçekleştikleri farklı zaman dilimlerinin (kısa zaman, çakışma ve uzun süre) sınıflanmalarını, eklemlenmelerini ve karmaşık bir yapı oluşturmalarını nasıl değerlendirebiliriz[22]?

Kültür tarihinden miras kalan ikinci soru da, toplumsal gruplar ve kültürel seviyeler arasındaki ilişkilerin ele alınmaları sorunudur.

21) P. Chaunu, "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau", *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, II. cilt, s. 105-125.

22) F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerrannéen à l'époque de Philippe II*, 2. baskı, Paris, A. Colin, 1966, I.cilt., s. 16-17 ve "Histoire et sciences sociales. La longue durée", 1959, *Ecrits sur L'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, s. 41-83 (Türkçeleri: *Akdeniz*, çev. M.A. Kılıçbay, Eren Yay., 1990, 2. baskı İmge Yay., 1996; *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. M.A. Kılıçbay, İmge Yay., 1996).

E. Labrousse'un eserine ve toplumsal tarih "ekolüne" bağlı kalırsak, zihinsel olguları sınıflandırmaya yönelik ayrımlar, her zaman, ekonomik seviyelerini sınıflandıran, sıraya koyan, gelir türlerini ayıran, meslekleri sınıflandıran bir toplumsal çözümlemeden kaynaklanan ayrımlardır. Demek ki böylece önceden belirlenmiş bu mesleksel ve toplumsal sınıflamadan yola çıkılarak farklı zihniyetler ve kültürel davranış biçimleri ortaya çıkarılır. Sonuç olarak, kültürel ya da düşünsel ayrımlarla toplumsal sınırlar arasında, zorunlu bir denklem kurulmuştur; bu gerek halkla resmi görevlileri, yönetenlerle yönetilenleri birbirinden ayıran, gerekse de toplumsal ölçeği kesitlere ayıran bir denklem olabilir. Öncelikle, bu aşamadan sonra sadece açıklanması gereken, kültürel ayrımları tanımlayan "toplumsalın" bu neredeyse zorbaca üstünlüğü, savaştan sonra Fransa'daki tarihyazımını belirleyen toplumsal tarihin neden kültür tarihine sıkı sıkıya bağlı olduğunun en açık göstergesidir (şunu da eklemeli: Bir dönemde yaşayan insanlarca oluşturulan sınıflara ve mevcut düşünsel donanımın farklı kullanımlarına daha duyarlı olan Febvre'de ve Bloch'da bu bağlılık yoktur).

Zihniyetler tarihi, Fransız tarihyazımı içinde, açık açık ifade edilen ya da bilinçaltında gelişen bu yöntemsel temeller üzerinde on beş yılda yükseldi. Aslında, Fransız tarihçileri yeni yeni farkına vardıkları pek çok olgunun karşılığını düşünceler tarihinden çok, bu yeni zihniyetler tarihinde buluyorlardı. Bu yeni farkına varılan olgular içinde üç tanesi çok önemlidir, özellikle tarih ile toplumsal bilimler arasında yeni bir dengenin kurulması bunların en önemlisidir. Düşünsel ve kurumsal önceliği kabul edilmiş Fransız tarihi, onun egemenliğini sorgulayan komşu disiplinlerin (antropoloji, sosyoloji) alanlarını ve sorularını kendi alanına kaydırarak tepki vermiştir. Gözler yeni konulara çevrilir (yaşam, ölüm, inanışlar ve ritler, eğitim biçimleri vb. karşısında toplumun ortak düşünceleri ve davranışları...), bunlar o zamana kadar etnolojik soruşturma alanlarıydı; ayrıca toplumu oluşturan grupların nasıl sınıflandırılacağını araştıran toplumsal tarihe oldukça yabancı yeni tartışma konuları bulunur. Toplumsal farklılıkların sadece servet ya da soyluluk terimleriyle düşünülemeyeceğinin, tersine bunları, kültürel ayrımların gerek yarattığı gerekse de açığı vurduğunun bilincine varılmıştır. Kültürel

edimlerin (örneğin okumak ve yazmak), kültürel servetlerin (kitaplar...) ve kültürel etkinliklerin (ölüm ve yaşam karşısında takınılan tavırlar) eşitsiz dağılımı, niceliksel işlemlere göre yürütülecek ve bunları sorgulamaksızın bunlara toplumsal sınıflandırmadan farklı bir içerik vererek yapılacak pek çok incelemenin konusu oldu. Son olarak, bu yeni alanları incelemede klasik yöntemlerin yetersiz kaldığı herkesçe fark edildi: "Buğday fiyatının" yerini, vasiyetlerin, ikonografik motiflerin, basılı malzemenin aldığı dizisel incelemere başvuruldu; dil ya da diller üzerine çalışmalar yapıldı, sözlükbiliminden tarihsel anlambilime, anlam alanlarının tanımlanmasından sözcelerin incelenmesine kadar pek çok yönteme gidildi[23]. Böylece, zihniyetler tarihi (sosyo-kültürel tarihin kendisi ya da bir bölümü), sosyo-ekonomik tarihe özgü yöntemleri ve sorunları kendi alanına kaydırarak, bu arada tarihsel bilimler arasındaki sorunsallardaki kaymaları ifade ederek, düşünsel sahnede öne çıktı ve A. Dupront'un açık açık ifade etmese de satır aralarında söz ettiği gibi, eski tarz düşünceler tarihini yeniden biçimlendirdi yani bertaraf etti.

Ama bu yeni oluşumu düşünceler tarihi de içten içe yaşıyordu ve sonunda zihniyetler tarihinin ulaştığı yerin tamamen aksi yönde bir yere ulaştı. Bu konudaki en önemli eser *Annales* kuşağı tarafından övgüyle söz edilen L. Goldmann'ın eseridir[24]. Bu eserde öncelikle, düşünceler tarihinin geleneksel yaşamöyküsel, pozitivist yöntemlerine karşı aynı şekilde mesafeli durulur. Febvre'de ve zihniyetler tarihinde olduğu gibi önemli olan, düşünceler ile toplumsal olan arasındaki bağıntıyı ele almaktır. Lukacs'dan alınan "dünya görüşü" kavramı, bu saptamada kullanılan başlıca araçtır. "Bir grubun (genelde toplumdaki bir sınıfın) üyelerini birleştiren ve onları öteki grupların üyelerinden ayıran istek, duygu ve düşüncelerin tümü"[25] olarak tanımlanan bu kavram sayesinde üç işlem gerçekleşir: Edebi ve felsefi metinlere belli bir toplumsal anlam ve konum kazandırılır, farklı biçimde ve nitelikteki eserler arasındaki yakınlıklar anlaşılır; bireysel

23) Bkz. R. Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris, A. Colin, 1973.

24) L. Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 ve R. Mandrou'nun makalesi "Tragique au XVII[e] siécle". A propos des travaux récents", *Annales*, E.S.C., 1957, s. 305-313.

25) L. Goldmann, *a.g.y.*, s. 26.

bir eserin içinde her tekil eserin bağlanmak zorunda olduğu, tutarlı bütünler olarak kurulmuş "başlıca" (bu Goldmann'ın kullandığı nitelemedir) metinler ayıklanır. Goldmann'ın "dünya görüşü"nde, hem Febvre'in mantık donanımının hem de Panofsky'nin ve Bourdieu'nün "habitus"unun işlevleri vardı. Goldmann, *Le Dieu caché*'de (*Saklı Tanrı*), Pascal'ın *Les Pensées*'sini (*Düşünceler*) ve *Andromaque*'dan *Athalie*'ye Racine'in dokuz trajedisini, Janseniusçulukla özdeşleşmiş bu "dramatik dünya görüşünü" en tutarlı biçimde ifade eden bütün olarak göstererek, ayrıca bu ortak bilinci belli bir gruba, mutlakiyetin kurulduğu sıralarda bütün yetkilerini, ayrıcalıklarını ve toplumdaki güçlerini kaybeden yargıç ve avukatların oluşturdukları gruba atfederek, yukarıda sözü edilen önermeleri tartışılır da olsa, örnek bir uygulamayı sergiliyordu.

Bu tür bir çözümleme, tarihsel değeri ne olursa olsun, zihniyetler tarihinin dogmalarından birine tamamen karşıt, yepyeni bir düşünce getirmiştir: "Büyük" yazarlar ve düşünürler, önemli eserleri aracılığıyla, ait oldukları grubun bilincini en iyi biçimde yansıtan kişilerdir. "Temsil ettikleri grubun bilincine en fazla ulaşanlar" onlardır. Bu nedenle önemli eserlere özel bir önem verilmeye başlandı (belli bir dünya görüşüyle özdeşleştirilerek yeniden değerlendirildiler) ve bunun sonucunda kültürel tarihteki nicel yaklaşımlar reddedilmediyse de, bunlara duyulan güven kaybedildi. Kültürün antropolojik açıdan yeniden değerlendirilmesiyle başlayan güvensizliklerden çok önce, Goldmann'ın düşünceler tarihi yaklaşımıyla nicel değerlendirmelere karşı ilk eleştiriler başladı. J. Ehrard "Toplumsal edebiyat tarihi, önemli metinlerin incelemesine öncelik vermelidir"[26] demektedir. Bunun anlamı öncelikle ortak düşüncelerin en açık ve en kapsamlı biçimde bu metinlerin tekilliği sayesinde ifade edilmeleri, ayrıca sözcüklerin, başlıkların, motiflerin, ortak tasavvurların sıralanmasının gerçekte "anlamsız" olduğu, yani ortak düşüncelerin çelişkili, çatışmalı, karmaşık anlamlarını belirtmede yetersiz oluşudur. Yüzeyselin, sıradanın, yinelenenin nicel incelemesi, ortak olanı temsil edemez ve bir grubun ortak bilinci, ancak (çoğunlukla "ortak bilinçaltı"dır) bu bilinci en tutarlı ve en açık biçimiyle

26) J. Ehrard, *aşağıda*, not 2'de anılan yazı.

ifade eden birkaç yazarın kavramsal ya da imgesel çalışması aracılığıyla açığa çıkar.

Bu noktada düğümlenen tartışma, bizzat düşünceler tarihinin tanımıyla, bu arada bu tarihin kendine özgü konusunun oluşturulmasıyla ilgilidir. Böylece 1960'da, A. Dupront düşünceler tarihine şöyle karşı çıkar: "Alanı ve sonuçları çok belirli olmayan düşünceler tarihi, geleneksel tarihin genelde hiç ilgilenmediği her türden alanı ve konuyu kendi ilgi alanına tıka basa doldurarak, 'salt' düşünsellikle, yani köklerini saldığı ve farklı biçimlerde ifade edildiği toplumsal ortamlardan ölçüsüzce yalıtılan soyut düşünceyle ilgilenir. [...] Düşünce kadar, hatta düşüncenin kendisinden bile önemli olan şey, düşüncenin doğuşu, göstergeleri ve kullanım biçimleridir"[27].

Böylece kendine konu olarak düşüncelerin oluşumlarını ve kullanımını alan bir toplumsal düşünceler tarihi önermesi doğar. 10 yıl sonraki bir metinde, F. Venturi, ona göre esas olanı gözden kaçıran bu tür bir önermeyi şiddetle reddeder: "Özellikle de Fransa'da uygulandığı biçimiyle Aydınlanma'nın toplumsal tarihinin riski, düşünceleri artık zihinsel yapılar haline geldiklerinde incelemek, etkinliğe ve yaratıcılık anına dikkat etmemek ve geçmişin jeolojik yapısını incelerken, yalnızca toprağı ele almak, ama onun üstünde açan çiçekleri ve yetişen bitkilere dikkat etmemektir"[28].

Zihinsel yapılara karşı düşünceler: Bu karşıtlık, aykırılıkların alanı ve düşünsel üretimin toplumsal (yani nicel) tarihinde varolan indirgemeci anlayışının reddini en iyi biçimde belirler. Bu indirgemenin iki yönü vardır: İlk yaklaşım sosyolojik niteliktedir, düşüncelerin gerçek anlamlarını belirleyen, onları üreten bireylerin konumları, onları yaratan ortamlar ya da algılandıkları toplumsal alan aracılığıyla belirlenen toplumsal nitelikleridir.[29] Kültür sosyolojisinin girişimlerine getirilen bu eleştirinin, Goldmann'ın bakış açısını sorgulamadığını, aksine onun izinden ilerlediğini belirtmek gerekir. Gerçekten de dünya görüşü kavramı, kendi içinde tanımlanan bir

27) A. Dupront, *aşağıda*, not 19.

28) F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, s. 24.

29) J. Ehrard "Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIII[e] siècle: Réflexions de méthode", *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'Ecole normale supérieure, Paris/La Haye, Mouton, 1967, s. 171-178.

ideoloji sistemi ifadesi ile, bir grubun ya da belirli bir sınıfın belirli bir dönemde, bilinçli ya da bilinçsiz olarak bu ideoloji sistemini paylaşmasını sağlayan toplumsal-siyasi koşulların, bunları birbirine indirgemeden ilişkilendirilmesini kolaylaştırır. İdeolojiyi sadece toplumsal anlamda ele alan, örneğin düşünürlerin ve okuyucuların çoğunlukla burjuva olduğundan yola çıkarak Aydınlanma düşünürlerini burjuva olarak gösteren genel tanımlamaların oldukça uzağındayız. Düşünceler karşısında ya da daha doğrusu insanların kendi dönemlerine özgü içerikler yükledikleri kavramlar karşısında, düşünceler tarihini inceleyen bir tarihçinin görevi, "düşünceler hakkında saptamalarda bulunmak yerine, bunların işlevlerinin ne olduğunu bulmaktır" ve bir düşüncenin işlevi de ancak ilgili dönemin ideolojik sisteminin genel olarak kavranmasıyla anlaşılabilir[30]. Daha yakın bir tarihte, toplumsal düşünceler tarihine yönelen eleştiriler başka bir hedefe yönelirler ve başka bir indirgeme biçimini daha ele verirler; burada söz konusu olan, bir düşüncenin ya da bir ideolojinin üretim ya da alımlama koşullarına indirgenmesi değil, düşünce içeriklerinin kültürel nesnelere indirgenmesi yani somutlaştırılmasıdır. "Üçüncü seviye dizisel tarih" de, tasarısında bu tür bir indirgemeyi barındırır, zira bu sayma işlemi, incelenen kültürel ve düşünsel olguların nesne bütünlükleri olduğunu (örneğin başlıkları ya da resimleri istatiksel olarak incelenebilecek ve kaynakları sıralanabilecek olan kitaplar) ya da en çok yinelenen ve en çok paylaşılan ifadeler aracılığıyla kavranan ortak düşüncelerin "nesnelleştirildiklerini", yani bir toplumun farklı grupları arasında gelişen frekans farklılıklarının inceleneceği formüllere indirgendiklerini varsayar. Burada sosyolojinin yapmak istediği, düşünceleri, sözcükleri ve tasavvurları, sayılabilecek basit nesneler olarak göstermek, böylece bunların eşitsiz dağılımlarını ortaya çıkarabilmektir. Bunun anlamı, hem çözümleme öznesini (bireysel ya da ortak özne) yok saymak, hem de toplumsal etkenlerin kültürel nesnelerle ya da düşünce içerikleriyle kurdukları ilişkilere (kişisel ya da toplumsal ilişkiler) verilen önemi yadsımaktır. Bir ürünün ya da bir düşüncenin her kullanımı ya da benimsenişi, sadece ayrımsal incelemenin yeterli

30) *A.g.y.*, s. 175 ve J. Proust'un konuşması, s. 181-183.

olmayacağı düşünsel bir "çalışmadır": "Düşüncelerin niceliksel tarihinde, en azından okur figürünün tarihsel ve toplumsal değişken olduğunu bilmek, aynı zamanda niteliksel olarak da farklı bir düşünceler tarihi için bir umut verir"[31].

Örneğin C. Ginzburg'un izinden gidecek olursak, okuyucuların, düşünsel anlamda okuma eylemini nasıl yaptıkları sorusu önemli bir soru olarak karşımıza çıkar; bu soru karşısında, farklı kategorilerdeki eserlerin toplumdaki dağılımı gibi, basılmış kaynakların tematik incelemelerinin de bir anlamı kalmaz. Aynı şekilde, uygulamaların, beğenilerin ve düşüncelerin türleri de bunlardan daha ayırıcı niteliktedir[32] ve bir bireyin ya da bir grubun düşünsel bir motifi ya da bir kültür etkinliğini benimseyiş tarzları bu motifin ya da bu davranışın istatiksel dağılımından daha önemlidir.

Nicel yöntemlerinden çok emin, göründüğünden daha net bir zihniyetler tarihi kavramı etrafında birleşmiş[33] Fransız tarihçileri, meslektaşlarının bu türden çağrılarına uzun süre kulaklarını tıkadılar. Kafalarındaki düşünsel tarih anlayışları yüzünden, bu eleştirileri, tükenmiş bir geleneğin arka bahçesinde yaşanan çatışmalar olarak gördüler ve düşünceler tarihinin, farklı biçimlerde adlandırılacak (sosyo-kültürel tarih, zihniyetler tarihi, kollektif psikoloji tarihi, toplumsal düşünceler tarihi) daha geniş bir ayrım içine çekilmesini öngördüler. Görüldüğü gibi, bu nedenle, 30'lu yıllardan beri düşünceler tarihi alanında tek bir yaprağın bile kımıldamadığı sanılır. Bilinmeyen iki şey vardı. Epistemolojinin yani Bachelard, Koyré ya da Canguilhem'in, düşünceler tarihi için önerdikleri yöntem bilinmiyordu. *Annales*'de Bachelard'ı konu alan sadece bir tek makaleye rastlanması (1939'da Lucien Febvre'in *Psychanalyse du feu* [*Ateşin Psikanalizi*] üzerine yazdığı iki sayfalık makale) ve Koyré'yi ya da Canguilhem'in eserlerini konu alan tek bir makale bile olmaması, bu bağlamda anlamlıdır (Koyré'nin dergide yayımladığı tek yazı 1960'takidir). Tarihçilerin bu körlüğü çok ağır sonuçlar doğurmuştur: Fransız tarihçiler, istatiksel incelemelerin çok abartılı kesinliklerine karşı mesafeli

31) C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500*, Torino, Einaudi, 1976, s. XXI-XXII (Türkçesi, *Peynir ve Kurtlar*, çev., Ayşen Gür, İstanbul, Metis Yay., 1996).

32) P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, s. 70-87.

33) Örneğin, R. Darnton, *aşağıda*, not 3.

durabilmeyi ve belli bir dönemin düşünceleri ya da kültür ürünlerinin (nicel incelemelerin ortaya çıkardıkları biçimleriyle) kopuk tanımlamalarının yerine belli bir döneme ait farklı düşünsel alanlar arasındaki ilişkileri koyabilmeyi kolaylaştıran tanımlamaları bulmayı sağlayacak kavramlardan uzak kaldılar. Böylece nicel dökümün eksiklikleri ortaya çıkar: Öncelikle dünyayla ilgili tasavvurları, farklı bilgilerin teknolojilerini ve gelişim durumlarını birleştiren karşılıklı ilişkiler; sonra epistomolojik engeller gibi kavramlar (zihinsel donanım kavramındaki yoğunluğa farklı yollardan ulaşır) aracılığıyla ortak tasavvurların (duygu, imge ve kuram yığınları) ve "bilimsel" olarak nitelenen bilgilerin gelişiminin birbiriyle eklemlenmesi[34]. Oysa Fransız tarihçiler epistemologları dinleselerdi, bir sistemden ötekine geçişte geçerli olan kurallar ve yöntemler gibi, zihniyetler tarihinin sürekli karşılaştığı sorunları daha farklı bir açıdan ele alabilirlerdi. Ayrıca, nesneler ya da motiflerin sayımının ortaya çıkardığı değişimlerle ilgili saptamaları, farklı bilgi alanlarının birbiriyle olan ilişkisini ve özerkliğini, Koyré'nin bakış açısıyla değerlendirilmedikçe anlaşılamayacak değişim ve dönüşüm süreçlerini kavramada yetersiz kalırlar. Bir tasavvur sisteminden ötekine geçiş bundan böyle hem kesin bir kopuş (bilgilerde olduğu kadar düşünce yapılarında da) hem de çekincelerle, geriye dönüşlerle ve engellemelerle geçen bir süreç olarak değerlendirilir.[35]

Tarihçiler, kendilerini, toplumsal düşünceler tarihinin sadece belirlemekle kaldığı olgularla bağlantı kuracak düşünsel araçlardan yoksun bırakan bu epistomolojik eksikliğe bir bilgisizlik daha eklediler: Edebiyat ve düşünce tarihçilerinin kimi noktalarda L. Goldmann'a bağlı kalarak, kimi noktalarda ondan ayrı düşerek yeniden belirledikleri toplum ve eserler (en geniş anlamda) arasındaki ilişkileri değerlendirme yönteminden hiç haberdar olmadılar. Tarihe özgü sorunsal, böylece iki farklı biçimde yer değiştirdi: Bir yanda niceliğe dayanmayan temsilin yeğlenmesi, öte yanda toplum içinde yaşanan çatışmaları yansıttıkları ya da sürdürdükleri, en azından ifade ettik-

34) G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris Vrin, 1939.

35) A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1957 (Fr. çev., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F., 1962, s. 1-6).

leri düşünülen toplumun ideloloji sistemlerinin yerlerinden edimesi. Ve bunların toplumsal olana mutlak bağlılıkları açısından değil, bu bağlılığın yapısal türdeşlik ya da genel tekabüliyet açısından incelenmesi söz konusudur. Bugün, zihniyet tarihçileri, eskiden yadsınan bu soruların önemli olduklarını fark ettiler, çünkü, "topyekün" tarih görüşünü reddederek, oldukça sınırlı toplumsal kesitler hatta birey ölçeğinde, düşünsel tercihler birbirlerine nasıl eklemlenir sorusunu sormaya başladılar[36]. İnanış, değerler ve tasavvur sistemleri ile toplumsal bağlar arasındaki ilişkiler, bu dar ölçekte, hatta belki sadece bu ölçekte ve belirleyici kısıtlamalar yapılmadan kavranabilir. Zirvedeki düşünceler tarihine özgü çözümleme yöntemleri, "sıradan" bir grubun ya da insanın, döneminin düşüncelerini ya da inanışlarını, değiştirerek ya da niteliğini bozarak nasıl kendine göre benimsediğini anlayabilmek için başka bir alana kaydırıldı. Belirli bir ideolojik malzeme üzerinde gerçekleştirilen, her zaman için özgül bir çözümleme olarak görülen düşünceler tarihi, tükenmek bir yana, bütünüyle nicel tarihin konusu olarak düşünülen popüler düşünceler konusunu kendi alanına kattı. Artık zihniyetler tarihiyle düşünceler tarihi arasındaki ilişkiler 60'lı yıllardaki Fransız tarihçilerin konuları ele alış biçimlerinden çok daha karmaşık ve kapsamlı bir biçimde ele alınmalıydı.

3. *Sorulara Ayırma*

Çözümleme yöntemleri ya da disiplinlerle ilgili tanımlamalar dışında, bugün, tarih konusundaki tartışmaları yönlendiren temel sorun, oybirliğiyle kabul edilen temel kavramsal ayrımlar konusudur. Karşıt kavram çiftleri halinde tanımlanan bu temel ayrımlar (bilimsel/popüler, üretim/tüketim, gerçek/kurgu vb.) tarihsel bilimler içinde, düşünceler tarihinin ya da kültür tarihinin konularını ele alış yön-

36) Örnek olarak, bkz. C. Ginzburg'un 31. dipnotta referansları verilen kitabı. Ginzburg'un bu eseri, Friulili, Menocchio olarak tanınan bir değirmencinin, Domenico Scandella'nın kozmolojisini konu alır. Ve N. Z. Davis'in denemeleri, birkaç "case studies"den yola çıkarak dinsel tercihlerle toplumsal bağlar arasındaki ilişkileri inceler, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975.

temlerinde (bunlar da kendi içlerinde ayrılırlar) temel aldıkları ortak bir payda görevini görürler. Oysa, birkaç senedir, asıl araştırılan ve tartışılan, bu türdeş ve benzer ayrımlardır. Tarihçiler yavaş yavaş araştırma alanlarını (genelde farkedilmese de oldukça açık bir biçimde) oluşturan kategorilerin de, tarihi oluşturan tüm öteki olgular gibi değişken ve geçici paylaşımların ürünü olduklarını fark ettiler. Bu nedenle –bu metinde ve tabii bütün tarihyazımında da– dikkatler sanki kendiliğindenmiş gibi görünen ama sorgulanması gereken ayrımlarla ilgili eleştirel incelemelere çevrildi.

a)

İlk geleneksel ayrım, bilimselle popüler arasındaki ayrımdır: "High culture"la (yüksek kültür) "popular culture" (popüler kültür) arasındaki ayrım. Çok açık bir biçimde ifade edilen bu ayrım, J. Higham'ın 1954 yılında ilkelerini belirlediği bir dizi yöntemin çıkış noktasıdır: "Hümanistin içsel çözümlemesi en başta düşünsel seçkinlerle ilgilidir ve popüler düşüncenin geniş alanına daha ulaşmamıştır. Toplumsal bilimlerin dışarlıklı yaklaşımının ortaya koyduğu sorun, bizi insanlığın bütününün özlemlerine ve kollektif umutlarına yaklaştırmaktadır."[37]

Dışardan, ortak, nicel bir yaklaşım gerektiren çoğunluk kültürüyle, düşüncelerin özgün olduğunu kabul edip bunları bireyselleştiren içsel bir çözümlemeye açık seçkin kültür arasındaki bu karşıtlık, Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan pek çok metnin konusunu oluşturur. Halk kültürünün geniş alanını keşfetmek isteyen tarihçiler, Fransa'daki zihniyetler tarihinin ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki antropolojiden çok etkilenen kültür tarihinin, tek olmasa da en ayrıcalıklı araştırma konusunu, açıkça ya da üstü kapalı biçimde bu ayrım üzerine kurarlar.

Fransa örneğini ele alalım. Halk kültürü (düşünceler tarihi alanında "popüler" olarak görülen şey gibi ifade edilebilir) burada iki açıdan belirlenir: Bunlar belli türdeki metinlerdir. "Mavi Kitaplık" (*Bibliothèque Bleue*) adı altında tanınan ve işportada satılan kitaplarla, halk dinini oluşturan inanış ve adetlerdir. Her iki durumda

37) J. Higham, "Intellectual History and its Neighbours", *The journal of the History of Ideas*, XV. cilt, no. 3, 1954, s. 346.

da, popüler olan, "popüler olmayanla" açıklanır (bilgin ve aydın tabakanın edebiyatı, Katolik Kilise'nin meşru edebiyatı gibi); her iki durumda da tarihçi (düşünce ya da kültür tarihçisi) önünde bölümlere ayrılmış bir alan bulur, ama bu ayrımın gerekçelerini de bulmak zorundadır.

Asıl sorunu yaratan da bu bölünmedir. O güne kadar popüler olarak nitelendirilen kültürel etkinliklerin topluma uyarlanması artık daha karmaşık bir olgu olarak düşünülür; "Popüler" din, sadece köylülerin, yönetilenlerin (aydın sınıfın aksine) ve bütün laiklerin (ruhban sınıfının aksine) dini midir? "Halk" edebiyatı, çiftçi toplumunun ya da orta sınıf toplumun yani okuma-yazma bilmeyenle aydın sınıf arasındaki toplumun okuduğu ya da dinlediği edebiyat mıdır, yoksa her sınıfın kendine göre çözümlediği, sadece gündelik okumalarla ortaya çıkan göstergelerin bütün toplumca paylaşıldığı edebiyat mıdır? Bunlar cevaplaması zor sorulardır; nesneler ya da uygulamalar bütünü aracılığıyla "popüler" olarak nitelendirilebilecek kültürel ya da düşünsel bir düzlem tanımı vermek kolay değildir. Tarihçilerin, halk kültürü (popüler) olarak tanımladıkları tüm kültür uygulamaları, bugün için çözümlenmesi çok zor, farklı kökenlerden kaynaklanan ögelerden oluşan karmaşık yapılar olarak görülmektedirler. "Mavi Kitaplık" edebiyatı yazı ve matbaa ustaları tarafından üretilir; ama bilginlere ait metinleri, onlarda bulunmayan düzenleme ve ayrımlara tabi kılacak şekilde yeniden yazarak. Aslında, bir kitabın basımının az ya da çok olması da, okuyucu tercihlerinin bir göstergesidir: Böylece okuyucu kitlesinin zevkleri, kitapların basımında etkili olabilir. Ya da farklı bir açıdan düşünürsek, geniş kitlelerin dininin temelini oluşturan folklor kültürü, her dönemde, ruhban sınıfının kurumlarının kurallarından ya da yasaklarından derinden etkilenmiştir. Neye "popüler" deneceği, halkın oluşturduğuna mı yoksa halk için oluşturulana mı sorusu, yanlış bir sorudur. Asıl önemli olan uygulamalarda, tasavvurlarda ya da üretimlerde farklı kültür figürlerinin nasıl kesiştikleri ve birbirleriyle nasıl kaynaştıkları sorusudur.

Bu saptamaların düşünceler tarihiyle ilgisi yokmuş gibi görünmektedir ve bunun iki nedeni vardır. Öncelikle aydın kültürü bile geniş ölçüde, kendisine ait olmayan araçlar üzerinde gerçekleştiren çalışmalar sonucu oluşturulmuştur. Örneğin Rabelais ile "dönemin

halk kültürü"[38] ya da Perrault kardeşler ile sözlü edebiyat[39] arasındaki ilişkiler aynı benimseme, yeniden kullanım ve dönüşüm tarzlarında oluşur. Seçkinci kültür ile seçkinci olmayan arasında kurulan ilişki, böylece, biçimleri olduğu kadar içerikleri, ifade kodları kadar tasavvur sistemlerini, kısaca bütün düşünceler tarihi alanını kapsar. Bu kesişimler önceden belirlenmiş ve aralarında ilgi kurulmuş iki bütün (biri aydın öteki popüler) arasındaki dışsal ilişkiler olarak değil, ögeleri tıpkı metal alaşımlardaki elementler gibi birbirine sağlamca eklemlenmiş düşünsel ya da kültürel "alaşımların" hazırlayıcıları olarak düşünülmelidir. Yine Bakthine'e göre, bazı dönemlerde (Rönesans gibi) halk kültürü en iyi ve en tutarlı ifadesini aydın ya da yüksek kültürün ürünlerinde buldu ve bu kültürün ilkeleri en iyi biçimde bu eserlerde anlatıldı. Bakthine'e göre, Rabelais'in eseri: "Popüler komik kültürün derinlemesine incelenmesi ve açıklanması konusunda yeri doldurulmaz bir eserdir. Yarattığı dünyada, birbirinden farklı bütün ögelerin içsel birlik ve bütünlüğü o kadar açık ve net bir biçimde sergilenir ki, eseri halk kültürü konusunda tam bir ansiklopedi olarak nitelendirebiliriz."[40]

"Ansiklopedi": Yani "popüler komik kültürün" sözcüklerinin, imgelerinin ya da biçimlerinin kullanılmasının ötesinde, bütün metin, her tür popüler ifadenin "ana kucağı" olarak kabul edilen karnaval kültürünün oluşturduğu bir dünya ve yaşam felsefesi üzerine kuruludur.

Ayrıca, popüler (halk)/aydın ayrımı sorunsalını işlerken, bu iki alanın birbirine karşıt olarak incelenmesi için gerekli görülen yöntem farklılıkları da silinir. "Popüler", doğası gereği, toplumsal bilimlerin "nicel ve dışsal" çözümlemesine uygun değildir; C. Ginzburg'un gösterdiği gibi, eğer elimizdeki kaynaklar buna elverirse halktan birinin aydın kültürden kitaplar aracılığıyla aldığı dağınık düşünsel ögeleri nasıl yorumladığı ve bunları nasıl kullandığı bir büyüteç altında rahatlıkla incelenebilir. Bakhtine ise örneklemeyi tersine çevirir; aydın ve kitap kültüründen edinilen parçalarla oluşan tasavvur sistemi

38) Bkz. M. Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1970.

39) M. Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968.

40) M. Bakhtine, *aşağıda*, not 38, s. 67.

bunlara aydın kültüründeki anlamlarından farklı anlamlar yükler, çünkü temeli oluşturan farklı bir kültürdür: "Menocchio'nun üzerine tefekküre yattığı kitapların ardında bir okuma düzeni olduğunu bulduk; bunun ardında sıkı bir sözlü kültür katmanı vardı."[41] Bu durumda düşünceler tarihinin toplumsal araştırma alanının genişlemesi ile istatiksel yöntemlere başvurulması arasında F. Gilbert'in kurduğu ilişkinin çok gerekli olduğu kanısında değiliz.[42] Gerçekten de, bazı koşullar altında, en gelişmiş metinlerin niceliksel incelemeleri (içsel ya da dışsal) nasıl doğru karşılanıyorsa, en sıradan okurun zihinsel etkinliği de, genelde en "büyük" düşünürlere ayrılan çözümleme yöntemleriyle değerlendirilebilir.

b)

Halk/aydın karşıtlığının sorgulanmaya başlaması başka ayrımların da sorgulanmasını getirdi, ister düşünce ister zihniyetler tarihiyle ilgilensinler, tarihçiler, temel olduklarını düşündükleri öteki ayrımları da sorgulamaya başladılar: Örneğin yaratma ile tüketim, üretim ile alımlama arasındaki ayrım. Bu ilk kavramsal ayrım da bir dizi gizli sonuçlar doğurmuştur. Öncelikle, düşünsel üretim tasavvuruyla taban tabana karşıt kültürel bir tüketim tasavvuru kurulur: Yaratının karşısına edilgenlik, özgürlüğün karşısına bağımlılık, bilinç yitiminin karşısına bilinç konulur. "Tüketicinin" aklı, pedagojinin eskiden çok sık kullandığı bir eğretilemeye başvurursak, düşünsel ürün yaratıcılarının ürettikleri bütün düşünce ve imgelerin rahatlıkla yazılabileceği yumuşak bir balmumudur. Bu yaklaşımın bir başka sonucu da, geçmişe dönük bir kültür sosyolojisinden kaynaklanabilecek düşünsel dağılım incelemesi ile biçimlere estetik bir bakış açısıyla yaklaşmayı ya da düşünceleri felsefi boyutta kavramayı gerektiren bir inceleme arasında zorunlu bir disiplin ayrılığıdır. Üretim ve tüketim arasındaki bu kesin ayrım, düşüncelerin ya da biçimlerin içkin anlamları olduğu ve bu anlamın oluşumunda, bu düşünce ve eylemlerin bir birey ya da bir grup tarafından benimsenmesinin hiçbir etkisinin olmadığı varsayımını doğurur. İşte bu noktada, tarihçinin

41) C. Ginzburg, *aşağıda*, not 31, s. 80.
42) F. Gilbert, bkz. *aşağıda*, not 1.

kendisi de kapalı bir biçimde "tüketicidir" ve yaptığı işin bilincinde olmadan, bu tüketimi evrensel bir yorum kategorisi olarak sunar. Metinlerin ya da resimlerin, onları okuyarak oluşturan birey ya da gruplardan bağımsız, kendi başlarına bir anlamları olduğu düşüncesinden yola çıkarsak, bunları, isteyerek ya da istemeden, geçerli oldukları önceden kabul edilmiş tarihsellikten uzak düşünce kategorileri aracılığıyla çözümlemeye çalışan tarihçinin düşünce (ya da duygu) alanına sokarız.

Bu araştırmaya yeniden tarihsel bir boyut kazandırılmak istenirse kültürel ya da düşünsel "tüketimi", bir üretim olarak düşünmek gereklidir, elbette ki bu üretim sonucunda ortaya yeni bir ürün çıkmaz ama sonuçta ortaya, üreticinin, yazarın ya da sanatçının eserlerinde kurduğu tasavvurlardan çok farklı tasavvurlar çıkar. Bu nedenle, M. de Certeau'nun bugün Batı toplumlarını tanımlamak için kullanılan kitlesel kültür tüketimi tanımının önemi kabul edilmelidir: "Merkezci, parlak ve gürültücü olduğu kadar yayılmacı ve akılcı üretimin karşısına 'tüketim' diye nitelenen bir başka üretim konulur. Bu üretim biçimi kurnaz ve dağınıktır, ama hemen hiç farkedilmeden sessizce her yere nüfuz eder, çünkü, kendini, ürettiği ürünler aracılığıyla değil, baskın ekonomik düzenin dayattığı ürün kullanma tarzı ile gösterir"[43].

Üretmekle tüketmek arasındaki ayrımı kaldırmak, öncellikle, eserin, sadece, göstergelerini oluşturan yorum stratejileri aracılığıyla anlam kazandığını söylemektir. Yazarın yorumu, esere getirilen bütün öteki yorumlardan sadece birisidir ve bu yorum, eserin kalıcı ve tek "gerçeği" değildir. Böylece yazar doğru bir yere oturtulabilir, ürünün olası bütün anlamları artık yazarının (açık ya da gizli) niyetiyle açıklanmaz, ama bu, yazarla eseri arasındaki ilişkinin yadsındığı anlamına da gelmemelidir.

Böylece, bir tür "üretim" olarak düşünülen kültür tüketimi, örneğin bir metnin okunması, genelde kendisine atfedilen edilgenlikten kurtulur. Aslında, okumak, izlemek ya da dinlemek, tüketiciyi onu biçimlendirme iddiasındaki estetik ve/veya ideolojik mesajların bo-

43) M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1. cilt, *Arts de Faire*, Paris, U.G.E. (10/18), 1980, s. 11.

yunduruğu altına sokmak yerine, yeniden benimseme, tersyüz etme, kuşkulanma ya da direnmeye yol açan düşünsel eylemlerdir. Bu saptama, bizi, popüler olarak nitelendirilen hedef kitle ile, bu kitlenin tüketimine sunulan ve tarih içinde farklılıklar gösteren ürünler (kitaplar ve resimler, fermanlar ve söylemler, şarkılar, fotoromanlar ya da TV yayınları) arasındaki ilişkiyi tamamen yeni baştan değerlendirmeye zorlar. Richard Hoggart'a göre bu araçların çağdaş halk kültürü tarafından deşifre edilmesini tanımlayan "dolaylı ilgi"[44], çoğunluk kültürünün her dönemde belli bir uzaklıktan, dönemin baskın grupları ya da iktidarı tarafından, şu ya da bu şekilde dayatılan modeller içinde nasıl bir yer edindiğini ya da bir tutarlılık sağladığını açıklamaya yarayan anahtar kavramlardandır. Bu tür bir yaklaşım, toplum içinde zamanı ve yeri belli bölümlere ayırmayı, cisimleri ve edimleri denetim altına almayı, mekânları düzenli olarak örgütlemek yoluyla davranış ve düşünceleri biçimlendirmeyi amaçlayan söylemsel ya da kurumsal aygıtlara ağırlık veren yaklaşımla denge kurulmasını sağlar. Gerçekten de, bu gözetim ve dayatma teknolojileri, biçimlendirmeye çalıştıkları kavram ve nesnelerin tüketim ve kullanım yöntemleriyle uyuşmak zorundadır. Genelde söylendiği gibi belli bir kültürün özümsenmesini sağlamak (aynı zamanda kültür tarihinin konusunu oluşturan düzenekler de buraya aittir) konusunda mutlak bir etkinliği olmayan bu her türden aygıtlar, algılandıkları ana, ayrıma, sapmaya ve yeniden yoruma doğal olarak yer verirler.

Bugün Fransa'da sosyo-kültürel tarihte üstü kapalı bir biçimde hüküm süren (özellikle yarattığı etkiler yüzünden eski folklor kültürünü tamamen yokettiği öne sürülen Katolik Reformu'nun yorumlanması konusunda geçerli olan) bu bütün sorgulayıcı belirlemeler, bizi, bu denli kesin biçimde tanımlanan düşünceler tarihinden uzaklaştırır mı? Bunlar, her metni, gerektirdiği okuma biçimiyle olan ilişkisi açısından değerlendirmekte direttiği sürece bunun doğru olduğunu sanmam. Edebiyat ve felsefe tarihçileri için önemli bir anlayışa, yani metindeki anlamın, bir madenin kendi cevherinde saklandığı gibi metnin özünde saklandığını (eleştirinin, bu gizli anla-

44) R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, 1957 (Fr. çev., *La Culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970, s. 263-298 ve J.-C. Passeron'un sunuşu, s. 20-24.

mın gün ışığına çıkarılması işlemi olduğunu) ileri süren anlayışa karşı, metnin her okunuşta yeniden oluştuğu ve kendi okuyucusunun bir ürünü olduğu söylenmelidir: "Okuyucu bir yazar olmadığı gibi, yazarın yerini de almaz. Okuduğu metinde 'anlatılmak istenenden' çok daha farklı şeyler keşfeder. Bunları (kaybolmuş ya da ikincil) özlerinden ayırır, parçalar halinde yeniden oluşturur ve metinlerin kapasitelerinin elverdiği mekânda, farkında olmadan bir sürü anlam üretir."[45]

Her okunuşta farklı anlamlar üretilebilen açık bir mekân olarak düşünülen metinler (aynı zamanda bütün imge kategorileri) artık sadece toplum içinde dağılım biçiminin belirlenmesiyle açıklanacak nesneler olarak ya da anlamı evrensel düzlemde açıklanan bir varlık olarak görülmemeli, metinlere tarih içinde farklı anlamlar ve biçimler veren çelişkili kullanım biçimleriyle örülen bir ilişkiler ağı içinde değerlendirilmelidirler. Burada iki soru karşımıza çıkar: Okumak nedir? Metinlerin eskiden nasıl okunduğunu nereden bulabiliriz? Bu soruların cevapları hâlâ bulunabilmiş değil, ama, düşünceler tarihinin bu sorulardan daha fazla kaçamayacağı da açıktır. Şu an için, en azından kısmen de olsa, bir metinle karşı karşıya kalan okurun ne yaptığının açıklanması konusunda yapılan saptamalardan herhangi birini gözden kaçırmamak, uygulanacak en iyi yöntemdir: Örneğin yazılı ya da sözlü, gönüllü ya da zorla yapılan bir itirafla ilgili bir saptama; yazı, başka bir yazının okunuşu olduğuna göre[46], yazma ve okuma arasındaki klasik ayrımı yok eden yeniden yazım ve metinlerarasılık olgularının incelenmesi; belli bir türün (örnegin görgü kitapları ya da ölüme hazırlık rehberleri) içindeki motiflerin değişimleri, metin yazarlarının ve okuyucunun, yani alıcı kitlenin niyetiyle çakıştığı ölçüde kendi içinde kapalı bütüncelerin dizisel incelemesi. Düşünceler tarihi, düşüncelerin toplum içinde yayılmalarını inceleyen tarihe indirgenmeden, metinlerin, onları her seferinde yeniden oluşturan (yani yeniden oluşturmak için

45) M. de Certeau, *aşağıda*, not 43, s. 285-286, ve 12. bölüm, "Lire: Un braconnage", s. 279-296.

46) Şimdiden oldukça geniş sayılabilecek bir kaynakçadan şimdilik J. Kristeva'yı, *Recherches pour une sémanalyse* (*Semiotikè*), Paris, Seuil, 1969 ve H.R. Jauss'u, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, sayabiliriz.

parçalara ayıran) okuyucu kitleleriyle ya da tek tek okuyucularıyla olan ortak ya da bireysel ilişkilerini araştırmalarının merkezine koymalıdır.

c)

Peki, düşünceler tarihinin konusunu oluşturan bu çok çeşitli metinlerin konumu nedir? Geleneksel olarak, bu konumu belirleyen ve onlara belli bir bütünlük veren, işlevleridir: Gerçekten de, hepsi de farklı biçimlerde, düşünsel ya da edebi biçimlerde, kavranmaya çalışılan bir gerçeğin tasavvurları görevini görürler. Böylece tarihin çeşitli dallarını belirlemek ve metin türlerini ayırmak için tasavvur ve gerçek arasındaki karşıtlık, öncelikli bir konu olarak karşımıza çıkar. Geçmişteki gerçek olayları ve olguları anlatan toplumsal ve ekonomik tarih yazıcısının karşısına, gerçeği değil, insanların bunu nasıl düşündüklerini ve nasıl birbirlerine aktardıklarını araştıran düşünce ve zihniyet tarihçisi koyulabilir. Tarihin çalışma alanları arasında yapılan bu ayrım ile her alana özgü gereçlerin ayrılması bağdaşır. Geçmişte ne olduğunu, eleştirel bir gerçeklikle anlatan "belgesel" metinlerin karşısında kurgu türünde yer alan ve gerçeğin tanıkları olarak gösterilemeyecek "edebi" metinler yer alır. Ne eski "belgelerin" istatiksel bilgi dizileri haline getirilmesi (ki bu biçimde sadece bunların gerçeklik payları vurgulanır), ne de edebi metinlerin tarihçiler tarafından yeniden kullanılması (ki bu durumda bu metinler edebi değerlerini yitirir ve toplumsal araştırmanın kendine özgü işlemleriyle belirlediği farklı bir model üzerinde algılanacak belgesel metin konumuna gelir), bu temel ayrımı değiştiremez. Böylece bireysel metin nicel kuralların "yaşanmış" bir illüstrasyonuna döner.

Bugün çağdaş edebiyat eleştirisine[47] ya da sosyolojisine kulak veren tarihçilerin sorguladığı bu çok basit ayrımlardır. Öncelikle, hiçbir metnin, en "belgesel" ve en "nesnel" olanının bile (örneğin bir hükümetin hazırladığı istatiksel verilere dayanan bir tablo) gösterdiği gerçekle kendisi arasında çok saydam bir ilişki kurulamaz. Edebi ya da belgesel hiçbir metin "metin" olmaktan sıyrılmaz, yani

47) Bkz. J. M. Goulemot, "Histoire littéraire", *La Nouvelle Histoire, aşağıda*, not 15, s. 308-313.

üretim koşullarına bağlı işlevsel kurallara, algılama ve benimseme şemalarına ve çeşitli kategorilere göre kurulan bir sistem olmaktan kaçamaz. Metin gerçekle bağını, her yazı durumuna özgü söylem modellerine ve düşünsel ayrımlara göre kurar. Böylece, öncelikle kurgu metinleri, basit belgeler olarak, yani tarihsel bir hakikatin gerçekçi yansımaları olarak ele alınamaz; başka metinlerle bağları, tıpkı biçimsel oluşumları gibi düzenleniş biçimlerinin de onları tanımlama dışında bir şey üretmeyi amaçladığı bir metin olarak, özgüllüğü içinde ortaya konulur. Daha sonra tarihin "belgesel-malzemelerinin" de yaratıcılarının kafalarındaki kalıplara, beklentilere ve takıntılara bağlı olduğunu, yazıldıkları yazı türüne özgü yazım kurallarının biçimlendirdiği üretim işlemlerinden geçtiklerini kabul etmek gerekir. Demek ki, bir metnin "pozitif" anlamda okunmasından önce belirlenmesi gereken şey, bu düşünce kategorileri ve bu yazım ilkeleridir. "Gerçek" kavramı böylece yeni bir anlam kazanır: "Gerçek olan", metinde hedeflenen gerçeklik değil, metnin bu gerçeği, üretiminin tarihsel koşulları içinde ve yazım stratejisinde nasıl hedeflediği ve nasıl kurguladığıdır.

4. Sonuç?

Bugün düşünceler ya da kültür tarihinin kabul edilebilir tek tanımını, bu tanımı yaparken bu tarihe özgü bir yöntem ya da temel kavramlar tanımı yapmayıp sadece bu alanda yapılan çalışmanın ikili boyutu üzerinde durmuş olmasına karşın, C. Schorske vermiştir diyebiliriz: "Tarihçi, bir ürünü, belli bir zaman diliminde, iki yolun kesiştiği bir alanda açıklamak ve yorumlamak isteğindedir. Bu yollardan biri dikey ya da artzamanlıdır, bu yolla bir ürünün, metinle ya da düşünce sistemiyle, kültürel bir etkinliğin aynı dalındaki ifadeyle arasında bir ilişki kurar (resim, siyaset, vb.). Öteki, yatay ya da eşzamanlıdır, bu yolla da düşünsel nesnenin kapsamıyla kültürün öteki dalları ve türlerindeki karşılığı arasındaki ilişkiyi aynı zamanda değerlendirir."[48]

48) C. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, A. A. Knopf, s. XXI-XXII.

H. V. White'ın da düşünce tarihçisinin görevi konusunda, Schorske'ye önerdiği, ikili bir yöntem ve ikili bir sorunsalla paylaşmaya çalıştığı da aynı kavramdır: "Gombrich ve Kuhn bize tür, üslup ve disiplin tarihi yazımı konusunda yol gösterirken, Goldmann bunları, sosyoloji, siyaset ve ekonomi tarihçilerinin oluşturduğu geniş bir tabloda nasıl birleştireceğimizi gösterdi."[49]

Fransa'da C. Schorske'nin deyimiyle "düşünsel nesneleri" anlamaya çalışan tarihçiler, kültürel mekânı (yani bizzat araştırma alanını) iki boyutlu bir mekân olarak tanımlamayı kabul ederler: Böylece düşünsel ya da sanatsal bir ürünü hem kendi türüne ya da alanına ilişkin tarihinin özgüllüğü, hem aynı çağdaki kültürel ürünlerle ilişkileri içinde, hem de toplumsal bütünlüğün başka alanlarındaki (sosyo-ekonomik ya da siyasal) çeşitli göndergelerle olan ilişkisi içinde düşünmemizi sağlar. Bir metni okumak ya da bir düşünce sistemini çözmek, düşünceler tarihinin de konusunu oluşturan bu birbiriyle ilişkili soruları bir arada ele almaktan ibarettir.

Ama bütün açıklığına karşın bu tanımın da tuzakları vardır. Burada kullanılan iki kavram sorun çıkarabilir ve bazı yanlış anlamalara ve sapmalara neden olabilir: Düşünsel nesne ve kültür kavramları.

Foucault'dan sonra, bu "düşünsel nesnelerin" sadece mevcut tarihsel koşulların değiştirdiği "doğal nesneler" olarak değerlendirilemeyeceği çok açıktır. Delilik, tıp, devlet, evrensel düzlemde düşünülebilecek kategoriler değildir ve her dönem bunların içeriklerini özelleştirmez. Bizi sürekli yanıltan sözcüklerin ardında nesneleri değil, ama her seferinde özgün bir figür oluşturan nesnelleştirmeleri görmek gerekir. P. Veyne'in çok güzel bir biçimde ifade ettiği gibi: "Dünyada satranç, sonsuza kadar fil ve şah gibi değişmeden kalan figürlerle oynanmaz: Figürler, satranç tahtasında birbirini izleyen görünüşlerin oluşturdukları şeylerdir."[50]

Demek ki, bu nesneleri, her seferinde farklı biçimde gelişen birleşim ve dağılım biçimlerine göre ve her seferinde özgün nesneler olarak oluşturan şey, bunların öteki nesnelerle olan ilişkileridir.

49) H. V. White, "The Tasks of Intellectual History", *The Monist*, 53. cilt, no. 4, ekim 1969, s. 606-630 (alıntı s. 626).

50) P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire* suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978, s. 236.

Düşünceler tarihi, farklı söylem ya da uygulama alanlarının, içerikleri olmasa da çehreleri değişmeyen nesnelerini belirleyerek, bir anda oluşmuş görünen sözcüklerin tuzağına düşmemelidir; tam tersine, dönemlere, bilgilere ve eylemlere göre farklı ve çelişkili biçimlerde tanımlanan, saptırılan ve dökümü yapılan kesintilere odaklanmalıdır. Burada, tarihin konusu ortaya çıkar: "Söz konusu doğal nesneleri, bunları nesnelleştiren, tarihleri belirlenmiş ender uygulamalara mal etmek ve bu uygulamaları tek bir motor-kavramla değil, temelindekileri komşu uygulamalar aracılığıyla açıklamak."[51]

Bu da, gizli uygulamalar ya da açık söylemler altında, bunları haklı çıkaran (Veyne'nin de yazdığı gibi) "gizli" ya da "saklı" kurallar bilgisini oluşturmak anlamına gelir. Tarih (düşünce, ideoloji, söylem uygulamaları tarihi –hangi tarih olduğu önemli değil) ele aldığı nesneyi, evrensel olduğu varsayılan bir kategorinin koşullara bağlı bir figürüne indirgeme hatasına düşmeden, ancak bu nesneyi oluşturan paylaşımları ve ilişkileri tanımlayarak açıklayabilir.

Düşünsel nesne kadar tehlikeli bir kavram da kültür kavramıdır. Bu kavramla ilgili tartışmalara girmeyeceğiz. Sadece, özellikle "üçüncü seviye dizisel tarih" söylemlerinde paylaşılan ortak bir tasavvurda, kültür, uygarlık iskelesinin ilk iki katını oluşturan toplumsal olan ile ekonomik olanın "üstünde" yer alan, toplumun bütününü kapsayan bir kurum olarak düşünülür. Dizisel incelemenin farklı uygulama alanlarını sınırlamak için nicel tarihçilerin çok sık uyguladıkları bu üçlü ayrım, L. Althusser'in sistemleştirdiği biçimiyle Marksist ayrımı ortaya koyar. Kurumlardan birinin –örneğin ekonomi– belirleyici olduğu, kültür ya da ideoloji kurumunun toplumsal bütünlüğün (açıkça tanımlanan ve kabul edilebilir sınırlarla ayrılmış) ötekilerden ayrı bir seviye oluşturduğu bu ayrım, artık kabul edilebilir görünmüyor. Aslında, üzerinde durulması gereken, bütün bu ilişkilerin, ekonomik ya da toplumsal ilişkiler olarak tanımlananlar da dahil, farklı toplumsal öznelerin kabul ve algılanma şemalarını ve tabii ki topluma ya da belli bir gruba ait olsa da, "kültür"ü oluşturan tasavvurları etkinleştiren mantık yapılarına göre nasıl düzenlendikleridir. Kültür sözcüğünün bildik tanımındaki en ciddi sorun,

51) *A.g.y.*, s. 241.

sadece aydın bir sınıfın sanatsal ya da düşünsel ürünlerinden oluştuğu anlayışından çok, "kültürün" sadece özel bir uygulama ya da üretim alanında oluştuğu anlayışıdır. Kültür kavramını, dolayısıyla düşünceler tarihinin araştırma alanını farklı bir biçimde değerlendirmek, kültürü, kültürle en az ilgili söylemler ya da davranışlarda ifade edilen göstergeler bütünü olarak görmektir. Tıpkı C. Geertz'in dediği gibi: "Benim de paylaştığım kültür anlayışı, tarihsel olarak aktarılan simgelerle ifade edilen anlamlar örüntüsüdür; insanların, yaşamla ilgili bilgilerini ve yaşam içindeki davranışlarını ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri, simgesel biçimlerle ifade edilen ve miras bırakılan kavramlar sistemi olduğudur."[52]

Demek ki, birini diğerinin yansıması gibi gösteren ayna imgesini kullanmadan ve her bir çarkının, zincirdeki ilk dişliyi harekete geçirmesiyle dönmeye başlayan değirmen benzetmesine başvurmadan "kültür yapısı" ile "toplumsal yapı" arasında yeni bir bağlantı kurmak gerekiyor.

52) C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973, s. 89.

Tasavvur Olarak Dünya

1988 baharında *Annales*'de yayımlanan başyazı, iki yönlü bir durum saptamasından yola çıkarak, tarihçileri ortak bir düşünüşe davet eder. Bir yanda, "bütün toplumsal bilimlerin genel bir kriz yaşadığı" ve bu krizin ancak genel yorumlama yöntemleri ve bir zamanların yapısalcılığı ya da Marksizmi gibi "hakim paradigmalardan" vazgeçilmesiyle ve bu modelleri başarıya götüren ideolojilerin (örneğin kapitalist ve liberal Batı toplumlarının sosyalist ve radikal değişim modellerini benimsemeleri) reddedilmesiyle aşılabileceği belirtilir. Öte yandan, aynı yazıda bütün bu teşhisin, tarihyazımına uyarlanamayacağı, çünkü "tarihyazımının, her ne kadar kimileri bunu çok rahatlıkla kabul etseler de, henüz bu tür bir krizin içine girmemiş göründüğü" söylenmektedir. Tarih hâlâ sağlıklı verilere ve kesin bilgilere ulaşan bir disiplin olarak görülmektedir. Buna karşın komşu disiplinlerle (coğrafya, etnoloji ve sosyolojiyle) arasının açılmasında, araştırma konularında ve yöntemlerinde bütünlük sağlayan anlaşılırlık modelleri gibi, inceleme yöntemlerinin giderek önemini yitirmesinden kaynaklanan bazı

kuşku bulutları tarih üzerinde de belirir. Bugün bu bilimi niteleyen kararsızlık hali, araştırma konularının, deneyimlerin ve karşılaşımların düzensiz bir biçimde çoğaldığı canlılık döneminin öteki yüzü olarak karşımıza çıkar.

Kararsızlık İçinde Geçersizleşen Bir Teşhis

Biraz dediğim dedikçi bir seçmecilik içine düşme pahasına da olsa, neden toplumsal bilimlerin kriz döneminin ve canlılık döneminin ikisi birden bir çıkış noktası olarak ele alınmıştır? Metinde ortaya konulan stratejide (akılcı ve hesaplı bir tutum olarak değil, belirli bir durum karşısında kendiliğinden oluşan bir tavır anlamında) 60'lı ve 70'li yıllarda tarihin ilerleyişini belirleyen kuram ve bilgilerin gözden düşmesiyle ortaya çıkan durum içinde, disiplini koruma kaygısı ağır basmaktadır. Dilbilim, sosyoloji ya da etnoloji gibi kısa bir süre önce kurumsallaşmış ve düşünsel açıdan en gözde bilimler, tarihe meydan okur. Tarihe farklı biçimlerde eleştiriler geldi, bunların kimi yapısalcıydı kimi de değildi, ama hepsi de, bu disiplini, araştırma konuları ve araçları açısından sorguladı: Örneğin ekonomik ya da nüfusla ilgili durumların incelemesine öncelik vermesi ve yeni kuramsal gereksinimlere kıyasla çok da iyi değerlendirilmeyen yöntemlere duyduğu güven kıyasıya eleştirildi.

Çoğunlukla ekonomik ve toplumsal olanla ilgilenmiş tarihe, bu dala bugüne kadar çok yabancı kalmış araştırma konularına yönelmesini, kesin bilimlerden şu ya da bu yolla ödünç alınan çalışma yöntemlerine (örneğin formalizasyon, modelizasyon, varsayımların açıklanması ve ekip çalışması) başvurmasını ve bilimsellik ölçütlerine uymasını öneren toplumsal bilimler, tarihi, akademi dünyasındaki tahtından indirdi. Yeni disiplinler kırılgan kurumsal yapılarını düşünce alanında bir hegemonyaya dönüştürmeye çalışırken, "edebi" bilimlere yeni doğrulama ilkeleri getirilmesi, tarihsel deneyciliği saf dışı bıraktı.[1]

1) 60'lı yıllarda akademi disiplinlerinin morfolojik değişimleriyle (sayısal ağırlık, öğretim üyelerinin okul ücretleri ve sosyal yardımları) ilgili veriler P. Bourdieu, L. Boltanski, P. Maldidier tarafından toplanmıştır, "La défense du corps", *Information sur les Sciences Sociales*, X, 4, 1971, s. 45-86. Bu veriler, P. Bourdieu'nün kitabının istatiksel temelini oluşturur, *Homo academicus*, Paris, Minuit, "Le sens commun", 1984, s. 302.

Bu eleştirilere tarihçilerin tepkisi iki yönlü oldu. Öteki bilimlerin kendi çabalarıyla açtıkları alanlara kayarak, yöntemlerini ve konularını aşırma yoluna gittiler. Böylece, araştırılacak yeni konular buldular: İnsanın, yaşam ve ölüm karşısındaki davranışları, ritler ve inanışlar, akrabalık yapıları, toplumsallık biçimleri, eğitim kurumlarının işleyişi vb. Böylece öteki bilimlerin (etnoloji, sosyoloji, demografi) alanlarına yayılarak tarihçiler kendilerine yeni alanlar yarattılar. Bu gelişmeler sonucunda, 1930'lu yılların *Annales*'ının harcında bulunan temel bir eğilime yeniden yöneldiler; özellikle toplumsal tarihin baskısı altında ikinci plana itilen zihinsel donanım incelemesi yeniden önem kazandı. *Zihniyetler tarihi* ya da *tarihsel psikoloji* adı altında, eski düşünceler tarihinden olduğu kadar, bağlamlar ve yapılar tarihinden de ayrı tutulan yeni bir araştırma alanının sınırları çizildi. Dilbilimsel ve anlambilimsel çözümleme teknikleri, sosyolojinin istatiksel araçları ya da antropolojinin kimi yöntemleri gibi komşu bilimlerden ödünç alman ve o güne kadar tarihte kullanılmayan inceleme yöntemleri, bu yeni (ya da yeniden keşfedilen) konuların üzerinde sınavdan geçirildiler.

Ama öteki bilimlerden alan, teknik ve bilimsellik kuralları aşırma yönteminin tam anlamıyla verimli olabilmesi, kitlesel ve dizisel kaynakların (kilise kayıtları, resmi fiyat listeleri, noter anlaşmaları vb.) nicel incelemesiyle oluşan disiplinin, gücünü oluşturan kavramların ve ilkelerin hiçbirini gözden kaçırmadan uygulamasına bağlıydı. Zihniyetler tarihi, bu çoğulcu biçimler altında, ekonomik ve toplumsal tarihte önceden kullanılmış anlaşılırlık ilkelerini yeni araştırma konularına uygulayarak, yeniden yapılandı. Bu yeni yapılanmanın özellikleri şunlardı: Çoğulculuğa ve çoğunluğa dönüş, yani halk kültürüne yöneliş; sayılara ve dizilere olan güvenin artması; uzun dönemleri kapsayan her çalışmanın kabulü, toplumsalmeslekî sınıflamalara önem verilmesi. Toplumsal tarihin ilke ve kurallarına sadık kalarak kendine yeni araştırma alanları açan kültür tarihinin, kendisini yok edebilecek silahları yararına çevirmesi, kurumsal merkeziyetçiliğine garanti olarak bilimsellik ilkeleri ve kurallarıyla oluşturduğu stratejinin en açık göstergesidir. Bilindiği gibi tarihin bu girişimi gerçek bir başarı kazandı ve bir zamanlar onun en tehlikeli rakipleri arasında yer alan disiplinlerle tarih arasında çok yakın ve güven veren ilişkiler kuruldu.

80'li yılların sonunda tarihe yönelen eleştiri oklarıysa bir önceki dönem gönderilenlerin tam tersi yöndeydiler. Bu kez eleştirilen şey, toplumsal bilimlerdeki yenilikler bakımından hâlâ sürdürülen alışkanlıklar değil, toplumsal bilimlerin koyutlarıydı. Bu saldırının düşünsel açıdan dayanak noktaları açıktı: Bir yanda ortak saptamaların ve toplumsal koşullamaların egemenliğini reddeden ve "eylemin açık ve dönüşlü yönünü" yeniden ele almayı isteyen "özne felsefesine" dönüş; öte yandan toplumların örgütlenmelerindeki "en kapsamlı seviyeyi" oluşturduğu düşünülen ve bu nedenle "bütünlüğün mimarisi için bir anahtar" sağlayan siyasala verilen önemdir. Bu yüzden tarih, araştırma konularını (bu kapsamda siyasalın niteliğini tartışmak bile bir çıkış noktası olur), ilişkilerini (siyaset bilimi ve hukuk kuramı etrafında oluşan diyaloğa önem vererek) ve en önemlisi "eleştirel paradigmadan" kurtulan ve "bilinç felsefesiyle" yeniden tanımlanan anlaşılırlık ilkelerini yeniden oluşturmaya yöneldi. Bu tür bir yaklaşımda, en önce yerine getirilmesi gereken şey, tarihi ("canhıraş düzeltmeler" pahasına da olsa bu kurtarılabilir bilimi) artık geçerliliği kalmamış paradigmalara bağlılıkları yüzünden kıyasıya eleştirilen ve bir zamanların gözde bilimleri olan toplumsal bilimlerden (sosyoloji ve etnoloji) olabilecek en kesin ve net sınırlarla ayırmaktı.[2]

Annales'in "eleştirel bir dönemeçte yer alan" tarihe ve "genel olarak krizde olan" toplumsal bilimlere farklı bir anlayışla yaklaştığı bu başyazıyla üstü kapalı bir biçimde dile getirdiği teşhisin, yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışla aynı yaklaşım içinde olduğunu düşünüyorum. Burada hemen bir soru ortaya çıkıyor: *Annales*'in durum saptaması hiçbir çekince olmadan kabul edilebilir mi? En nihayet toplumsal bilimlerin bunalımda olduğunu kabul etsek bile, bu sonuca varabilir miyiz? Marksizmin ya da yapısalcılığın yeniden yükselişi tek başına sosyolojinin ya da etnolojinin bunalımda olduğu anlamına gelmez, zira, Fransa'da düşünce alanında gerçekleştirilen en temel araştırmalar, bu iki temel kuramın oluşturduğu nesnelleşmiş tasavvurlara mesafeli durularak gerçekleştirilmiştir; bu sırada yapı-

2) Bu saptamalarla ilgili somut ve tutarlı bir yaklaşım için bkz. M. Gauchet, "Changement de paradigme en sciences sociales?", *Le Débat*, 50, mayıs-ağustos 1988, s. 165-170.

larla ilgili doğrudan saptamalara karşı, aktörlerin yaratıcı kapasiteleri, kural haline gelmiş mekanik boyun eğişlere karşı da uygulamaya özgü stratejiler anımsatılır. Marksizm ya da yapısalcılığın anlama modellerini uygulamada çok ürkek davranan (birkaç önemli istisna dışında) tarih için de aynı belirleme *a fortiori* geçerlidir. Hatta, son on yılda ideolojilerin birer birer düşmesini ve yaşanan düşkırıklıklarını tanımlayan "Çin'den Dönüş" etkisi, tarihçilerin uygulamaları hakkında kaygı yaratıp bunları değiştirmeye yardım etmiş görünmüyor, zira çünkü o sıralarda Pekin yolcularının sayısı oldukça azdı. Fakat 60'lı yıllarda Moskova dönüşü ortodoks bir Marksizmin dogmatik yaklaşımına karşı nicel toplum tarihinin –bugün reddedilen– yeni tasarısını çıkaran tarihçiler için durum farklıydı.

Temel İlke ve Anlayışların Terkedilmesine Yol Açan Üç Önemli Değişim

Böylece, şunu söylemek istiyorum: Son yıllarda tarih alanındaki gerçek değişiklikler, "toplumsal bilimlerdeki (dile getirilmekten çok kanıtlanması gereken) genel kriz" ya da "paradigmaların değişmesi" (kimileri ısrarla istedi diye gerçekleşen bir olay değildir bu) sonucunda ortaya çıkmamıştır; bunlar araştırma yöntemlerinin uygulanması konusunda yirmi ya da otuz yıldır tarihyazımını yönlendiren anlaşılırlık ilkelerine mesafeli durulması sonucunda gerçekleşmiştir. Bu değişimlerden üçü çok önemliydi: Aynı alanda toplumsal birlikteliğin tüm aşamalarını birleştirebilen "topyekûn tarih" tasarısı; belirli bir alanda yerleşmiş (şehir, ülke, bölge) bir toplumun tanımına göre belirlenecek araştırma konularının tanımlanması –"topyekûn tarih"in gerektirdiği gibi verilerin işlenebilmesi ve toplanabilmesi için bu tür bir yaklaşım tek koşuldur– ve kültürel paylaşımların ve farklılıkların anlaşılması için toplumun belli ölçütlere göre alanlara ayrılmasına önem verilmesi. Oysa bu kesin bilgiler, giderek parçalandı ve yaklaşımlar ile anlayışların çoğalması için uygun bir zemin yarattı.

Aslında, toplumsal bütünlük tanımlamasına ve Braudel'in artık kaygılandıran modeline sırtlarını dönen tarihçiler, toplumun işleyişini, uygulamaların ve zamanlamaların (ekonomik, toplumsal, kültürel,

siyasal) sıralı biçimde bölümlenmesi dışında ve (ister teknik, ister ekonomik, isterse de demografik olsun) özel saptamalara öncelik vermeden açıklamaya çalıştılar. Bu nedenle, toplumları başka şekilde anlama denemeleri, yani toplumdaki çıkar çevreleri arasındaki gerilim ve ilişkiler ağına, uygun bir giriş noktası (gizli ya da önemli bir olay, bir yaşam öyküsü ya da özgül uygulamalar şebekesi) bularak girme denemeleri yapıldı. Bunlar, ayrıca, bireylerin ve grupların yaşadıkları dünyaya bir anlam yüklemelerini sağlayan, karşılıklı ve çatışmalı tasavvurlarca oluşturulmamış hiçbir uygulamanın ya da yapının olamayacağı düşünülerek yapıldı.

Araştırmalarına zorunlu bir çerçeve olarak, bölgesel farklılıkları almayı reddeden Fransız tarihçiler, disiplinlerini, coğrafya ekolünden aldıkları sayım yöntemlerinden kurtardılar. Coğrafi koşulların çeşitliliğiyle açıklanan özelliklerin bir haritasını oluşturmak yerine, düzenler ve sistemler araştırılmaya başlandı. *Annales*'in 1930'lu yıllarda reddetiği Durkheimcı sosyoloji geleneğiyle uzlaşma sağlandı ve toplumsal morfolojinin isteği üzerine, genel kurallar oluşturmak bölgesel ayrımlardaki özgün yanların tanımlanmasına[3] tercih edildi. Burada zor bir soru beliriyor: "Artık özel saptamaların toplamı olarak görünmeyen genele nasıl girebiliriz"? Bağıntı ve değişmezlerin istatistiksel belirlenişine sadık kalan yanıtlardan, farklılıkların örnekselliğini savunan ve "normal anormal" gibi kendi içinde çelişkili bir kavramı kullanarak, ender olanda en olağan ve en ortak durumu bulmaya çalışan yanıtlara kadar her türden yanıt, verilmiştir.[4]

Sonuç olarak tarih, kültürel ayrımların toplumsal yapıdaki bölünmelerle açıklanması dayatmasını reddederek, bu son gelişmeler ışığında, gerekçelerin, nesnelerin ya da kültürel uygulamaların doğrudan toplumsal kavramlarla açıklanamayacağını ve bunların bir toplumda kullanımının ve dağılımının, ille de servet ve durum farklılıklarından yola çıkılarak tanımlanan toplumsal ayrımlara göre düzenlenmediğini gösterir. Bu nedenle, eserler ya da uygulamalar ve toplum arasındaki ilişkileri, bir toplumda varolan ayrımların çokluğunu ve mevcut araçların kullanım biçimlerinin ya da paylaşılan

3) R. Chartier, "Science sociale et découpage régional. Note sur deux débats 1820-1920", *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 35, kasım 1980, s. 27-36.

4) E. Grendi, "Micro-analisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, 35, 1972, s. 506-520.

ortak kodların değişkenliği ve çeşitliliğini dikkate alacak yeni yaklaşımlar gerekti.

Metin Dünyası ile Okuyucunun Dünyası: Anlamın Oluşturulması

Artık kurumsallaşmış geleneğe kıyasla daha özgür ve serbest olan ama kendi başlarına bütüncül ve kapsamlı bir açıklama sistemi oluşturamadıklarından, kuşkuların doğmasına yol açan bu üç önemli değişikliğin varlığını kabul ediyor ve kendi deneyimlerimden edindiğim birkaç saptamayı dile getirmek istiyorum. Çalışma yöntemleriyle ilgili her düşünce, temelini, tarih araştırmasıyla ilgili özel bir uygulamadan ve özel bir çalışma alanından alır. Benim çalışma alanım akademik geleneklerin genellikle birbirinden ayırdığı üç ayrı yönde gelişmiştir: Bir yanda kendi düzenekleri ve stratejileri içinde çözümlenen edebi ya da genel, eski ya da unutulmuş metinlerin eleştirel incelemesi; diğer yanda kitapların, dahası sözü yazıya geçiren bütün iletişim biçimlerinin tarihi; öte yanda da simgesel araçları farklı biçimlerde elinde tutan ve böylece farklı kullanım biçimleri ve farklı anlamların doğmasına neden olan uygulamaların çözümlenmesi. Kişisel çalışmalar ya da ortaklaşa yürütülen araştırmalar boyunca bu yaklaşımın temelinde çok önemli bir soru varolagelmiştir: 16. ve 18. yüzyıllar arasında Eski Rejim toplumlarında, basılı belgelerin büyük ölçüde yayılımı nasıl olup da toplumsallaşma biçimlerini değiştirmiş, yeni düşüncelere izin vermiş ve iktidar ile olan ilişkileri farklılaştırmıştır?[5]

Böylece dikkatleri Paul Ricoeur'ün deyişiyle "metin dünyası" ile "okuyucunun dünyasının"[6] buluştuğu nesneye yöneltmenin zamanı gelmişti. Bu konuyla ilgili pek çok varsayım araştırmayı yönlendirdi; bunlar kimi zaman basılı, özel malzemenin incelenmesine

5) R. Chartier, "Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Regime", Paris, Seuil, 1987, 369 ve A. Boureau, R. Chartier, M.-E. Ducreux, C. Jouhaud, P. Saenger ve C. Velay-Vallantin (ortak kitap), *Les usages de l'imprimé (XV^e et XIX^e siècles)*, Paris, Arthème Fayard, 1987, s. 446.

6) P. Ricoeur, *Temps et récit*, III. Cilt, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, s. 228-263.

göre (örneğin işporta edebiyatı) ya da farklı okuma alışkanlıklarının araştırılmasına ya da çok farklı biçimlerde, farklı hedef kitlelerine sunulan özel bir metnin tarihsel incelemesine göre düzenlendi. İlk varsayıma göre, anlamın okurken (ya da dinlerken) oluşturulması işlemi, biçimi ve modelleri zamana, yere ve hedef topluluğa göre değişen tarihsel bir süreç olarak tanımlanır. İkinci varsayım, bir metnin, okuyucusuna ya da dinleyicisine ulaştığı zaman aldığı biçime bağlı olarak, değişken pek çok anlamı olabileceği görüşüne dayanır.

Aslında bu idealize edilmiş, maddesellikten tamamen sıyrılmış, soyut varsayımları ileri sürenlerin metinlerle hiç karşılaşmamış oldukları açıktır: Onlar daha çok, metnin okunma, benimsenme ve anlaşılma yöntemlerini yönlendiren düzenlere sahip araçları kullanırlar. Metnin tamamen anlambilimsel açıdan yorumlanmasına karşı, biçimlerin anlamı oluşturduğu ve yazıya dökülmüş bir metnin, bunu okuyucuya ulaştıran baskı düzenekleri değiştiğinde, yeni bir anlama sahip olduğu, yeni bir konuma geldiği söylenmelidir.

Ayrıca okumanın hareketlerde, mekânlarda, alışkanlıklarda ifade edilen bir uygulama olduğu da eklenmelidir. Okuma eyleminin bütün somut ifade biçimlerini gözardı eden ve bu eylemi, evrensel olarak nitelendirilen etkileriyle"[7] değerlendiren okuma fenemolojisine uzak duran okuma alışkanlıkları tarihi, okuyucu kitleleri ile genel okuma alışkanlıklarını birbirinden ayıran özel düzenekleri tanımlamak zorundadır. Bu tür bir girişimde, bir çok zıtlık dizisi kabul edilmelidir, öncelikle de okuma yetkinlikleri arasındaki zıtlıklar. Okuma-yazma bilenlerle bilmeyenler arasında öteden beri süregelen temel ama kaba ayrım, yazıyla ilgili ilişkilerdeki farklılıkları değiştirmez. Metinleri okuyan herkes bunları benzer biçimde okumaz; ayrıca usta okuyucular ile pek becerikli olmayanlar, yani anlayabilmek için sesli okumak zorunda olanlar ya da sadece belirli türdeki metinleri ya da yazı tiplerini okuyabilenler arasındaki fark büyüktür. Her bir okuyucu topluluğu için kitap kullanımını, okuma biçimlerini, yorumlama yöntemlerini belirleyen okuma ölçütleri arasında da çeşitli çelişkiler vardır. Nihayet farklı okuyucu kitlelerinin

7) W. Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Brüksel, Pierre Mardaga Editeur, 1985 (bu, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* adlı kitabın Fransızca çevirisidir, Münih, Wilhelm Fink, 1976).

okuma alışkanlıklarına yön veren çok çeşitli beklentiler ve çıkarlar da karşıt ilişki içindedirler. Uygulamaları düzenleyen bu saptamalara bağlı olarak, farklı mantık donanımına sahip ve okuduğu yazıyla farklı ilişkiler kuran her okuyucunun kendine göre bir okuma tarzı geliştirdiği söylenebilir.

"Yeni okuyucular yeni metinler yaratırlar, ve yeni anlamlar, yeni biçimlerin bir sonucudur"[8]: D.F. McKenzie bu cümlesi ile değişimlerin ikili boyutunu çok iyi ifade eder. Okuyucuların sahip olduğu aygıtların farklılığı, metinlerin kullandığı aygıtlar ve bunları taşıyan basılı malzemelerin farklılıkları. Anlamın, birbirine karşıt oluşum süreçleri üzerinde yoğunlaşan her tarih türü, bu değişimleri hesaba katmak zorundadır. Toplumsal ve tarihsel açıdan farklılık gösteren uygulamalar tarihi ile metinlerde kayıtlı ya da bireylerin ürettiği tasavvurlar tarihinin kesiştiği noktada yapılan her çalışma, bu mekân içinde yer alır. Bu tür bir bakış açısının pek çok sonucu bulunmaktadır. Bir yandan, böylesi bir yakınlığa fazla alışık olmayan disiplinleri –metin eleştirisi, kitap tarihi, bütün yönleriyle sosyo-kültürel tarih– birleştiren bir araştırma yöntemi ortaya çıkar. Aslında söz konusu olan disiplinlerarası bir çalışmadan çok –bu tür bir çalışmada disiplinler kesin tanımlamalar içindedirler ve birbirinden kesin sınırlarla ayrılırlar–, hangi disiplinden gelirse gelsin hepsinin (edebiyat tarihçisi, kitap tarihçisi ya da *Annales* geleneğinden gelen düşünce tarihçileri) paylaşacağı bir soru ve yöntemler birliğini gerektiren, görülmemiş bir konu ayrımıdır. Yazının maddi biçiminin anlam üzerindeki etkisi konusundaki soru, kültür tarihi alanında, bibliyografya, eski yazıtlar bilimi, kodikoloji[9] gibi en klasik bilim dallarına önemli bir yer (belki de yeniden) vermiştir. Uzun bir süre kültür sosyolojisi tarafından yadsınan bu teknik bilgiler, metinlerin okuyucularına ulaşmasını sağlayan maddi ve biçimsel düzenekler hakkında kesin bilgiler sağladıkları için, toplumun benimseme tarihi için çok önemli kaynaklardır.

"Benimseme" kavramı, yeniden ele alınıp biçimlendirilmesi koşuluyla, kültür tarihinin en önemli kavramlarından biri gibi görünüyor.

8) D.F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts: Panizzi Lectures, 1985*, Londra, The Bristish Library, 1986, s. 20.

9) Örneğin bkz. A. Petrucci, *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Torino, Einaudi, 1986.

Kullanım türü ve anlayış biçimlerinin çokluğu ve ne metinlere ne de kurallara bağlı aktörlerin –kurallı bile olsa– yaratıcı özgürlüğü üzerinde duran bu tür bir tanım, daha en başından Michel Foucault'nun kavrama verdiği anlamdan ayrılır; Foucault "söylemlerin toplum tarafından benimsenişini", denetimini ele geçirip sahiplenmek için bireylerce ya da kurumlarca kullanılan işlemlerden biri olarak gördüğü için bu anlama ulaşmıştır.[10] Ayrıca böyle bir tanım, yorumbilgisinin benimsemeye yüklediği anlamdan da uzaklaşır; bu anlam da, okuyucunun durumuna özel bir anlatı biçiminin "uygulanması" sonucu, dünya ve yaşam görüşünün, yani fenomenolojik deneyiminin yeniden biçimlendiği an olarak düşünülür.[11] Bizim anladığımız biçimiyle "benimseme", yorumları ve kullanımları, bunlarla ilgili temel saptamalarda bulunarak ve bunları, oluştukları özel uygulamalar içinde ele alarak inceleyen bir toplum tarihi amaçlar.[12] Dikkatleri, somut biçimde anlamı oluşturan koşullara ve işlemlere çevirmek (okuma ilişkisi ve elbette başka ilişkiler içinde), eski düşünceler tarihine karşı, ne düşüncelerin ne de zeka sistemlerinin kendi maddi biçimlerinden sıyrılabilmiş olduklarını, ayrıca evrensellik düşüncelerine karşı da, felsefeyle ya da fenenomolojiyle ilgili değişmez kabul edilen kategorilerin, tarih içinde gelişen kopukluk dönemlerinde oluştuğunu söylemek anlamına gelir.

Kültürün Toplumsal Tarihinden Toplumun Kültürel Tarihine

Bu yaklaşım, kültürün toplumsal tarihini klasik anlamda tanımlayan ve belirleyen ilkelerden uzak durulması gerektiğini varsayar. Ayrı düşülen ilk nokta, kültürel ayrımların önceden verili toplumsal bir ayrıma göre belirlendiği biçimindeki tamamen sosyografik anlayıştır.

10) M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970 s.45-47 (Türkçesi, *Söylemin Düzeni*, çev., Turhan Ilgaz, ilk baskı, Hil Yayınları, 1986; ikinci baskı, *Ders Özetleri* içinde, Yapı Kredi Yay. 1995)

11) P. Ricoeur, *Temps et récit*, *a.g.y.*, III. cilt, s. 229.

12) Bu anlayışa varmamızda M. de Certeau'nun çalışmasının, özellikle de *L'invention du quotidien* isimli eserinin büyük rolü oldu. *L'invention du quotidien*, I, *Arts de Faire*, Paris, UGE, 10/18, 1980.

Kültürel alışkanlıklardaki farklılıkları, gerek makroskopik karşıt ilişkiler ölçüsünde (aydın ile halk, yönetilenler ile yönetenler arasında), gerekse daha küçük aykırılıklar ölçüsünde (örneğin servetlerine ve meslekî etkinliklerine göre sınıflandırılan gruplar arasında), *a priori* belirlenmiş toplumsal uzlaşmazlık kategorileriyle açıklayan bu bağımlılığın reddedilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Aslında kültürel paylaşımlar, ille de davranış farklılıkları gibi, eşitsizlikler ölçüt alınarak oluşturulan toplumsal sınıflamalara göre belirlenmemektedir. Burada yapılması gereken şey, bu yaklaşımı tersine çevirmek ve öncelikle, bir metinler bütüncesinin, bir basılı malzeme sınıfının, bir kültürel ürün ya da ölçütün dolaştığı toplumsal ortamı (kimi zaman farklı unsurlardan oluşan) biçimlendirmektir. Böylece gruplardan değil de nesnelerden, biçimlerden, kodlardan yola çıkıldığında, sosyo-kültürel tarihin sakat bir toplum anlayışı üzerinde fazlaca durduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış sadece toplumsal-meslekî ayrımlara öncelik vererek, kuşaklar ya da cinsler arasındaki, dinsel inanışlardaki, eğitim-öğretim geleneklerindeki, ulusal dayanışmalardaki, meslek alışkanlıklarındaki gibi kültürel ayrımları çok açık ve kesin bir biçimde açıklayabilecek ögeleri bir kenarda unutmuştur.

Ayrıca, genel kültür biçimlerini bunlara özgü oldukları varsayılan araçlarla tanımlama uğraşının (işporta-ucuz kitap edebiyatı ile halk kültürü arasında yapılan tanım konusundaki klasik örnek böyledir) bugün iki açıdan indirgemeci olduğu görülmektedir. Bir yandan, farklılıkların, toplumsal dağılımdaki eşitsizliklerle açıklanabileceği savunulur, öte yandan bir metnin, bir formülün ve bir ölçütün, bunları kullananlar ve benimseyenler tarafından anlamlandırıldığı süreçten hiç söz edilmez. Buna örnek olarak, Eski Rejim toplumlarında matbaayla çoğaltılan metin ve kitapların toplum içindeki dolaşımı verilebilir. Bu olguyu anlamak için baştaki yaklaşımları değiştirmek gerekir. Birincisine göre toplumdaki en köklü ayrımlar, toplumun paylaştığı araçları kullanırken karşıtlık içine düşmesine bağlıdır. Halk sınıfından olanlarla bu sınıfa dahil olmayan okurlar hep aynı metinleri sahiplenir. Ya sıradan okuyucular onlara yönelik olmayan kitaplara sahip olurlar (Friulili değirmenci Menocchio'nun durumu; ayrıca Mandeville'in *Voyages*'ını, *Dekameron*'u, *Fioretto della Bibbia*'yı okuyan, hızlı bir Rousseau hayranı olan Parisli camcı

Ménétra'nın durumu böyledir)[13]; ya da yaratıcı ve uyanık yayıncılar çok geniş bir müşteri kitlesi önüne sadece aydınların sınırlı çevresinde bilinen bazı kitapları çıkarırlar (Troyeslı matbaacıların 16. yüzyıl sonlarında sokaktaki insana sattıkları *Mavi Kitaplık* [*Bibliotheque Bleue*] adı altında tanınan kitaplarda olduğu gibi). Asıl önemli olan, farklı biçimlerde basılan aynı metnin nasıl çeşitli biçimlerde benimsendiğinin, işlendiğinin ve kavrandığının açıklanmasıdır.

İkinci olarak da, metinle okur arasındaki, tarihsel ve toplumsal açıdan farklılık gösteren ilişki türlerinin uygulama ağına dikkatlerin yöneltilmesiydi. Okuma eylemi, sadece soyut bir anlama, kavrama eylemi değildir: Belli bir mekânda, beden dilinin kullanıldığı, insanın kendi kendisiyle ve başkasıyla kurduğu bir ilişkidir. Bu nedenle Stanley Fish'in sözünü ettiği "yorum cemaatlerinin" her birine, her okur topluluğuna özgü okuma alışkanlıkları belirlenmelidir[14]. Okuma alışkanlıkları tarihi sadece, içinden ya da gözle takip ederek gibi okuma biçimlerinin kökeninin araştırılmasından oluşmamalıdır, aynı zamanda zaman içinde unutulmuş jestleri ve zamanla kaybolmuş alışkanlıkları da araştırmalı ve ortaya çıkarmalıdır. Bu araştırma çok önemlidir, çünkü eskiden ortak olan uygulamaların bugün neden bu kadar yabancılaştıklarını ortaya çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda bugünün okuyucusunun alışık olmadığı okuma biçimlerine göre hazırlanmış metinlerin özel düzeneklerini de ortaya çıkaracaktır. Böylece, 16. ve 17. yüzyıllarda çoğunlukla, edebi ya da genel bir metnin içten okunması, sözlü okuma gibi gerçekleşir ve okur da bir dinleyici topluluğuna yüksek sesle kitap okuyan kişi gibi düşünülür. Göze olduğu kadar kulağa da hitap etmek üzere hazırlanan eser, yazıyı sözlü "edimin" gereklerine uygun hale getirebilecek biçim ve işlemlere tabi tutar. *Mavi Kitaplık* dizisini oluşturan kitapların *Quijote* biçimine göre düzenlenen motifleri ve daha pek çok örnek, metin ve ses arasında sonradan kurulan bu bağlantının en açık delilleridir.

13) C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500*, Torino, Einaudi, 1976 (Türkçesi, *Peynir ve Kurtlar*, Metis Yay., 1997). *Journal de ma vie. Jacques Louis Ménétra, compagnon vitrier au 18e siècle*, Daniel Roche (haz.), Paris, Editions Montalba, 1982.

14) S. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, s. 1-17.

"Ne yaparlarsa yapsınlar, yazarların uğraşı kitap yazmak değildir. Zaten kitaplar yazılmaz. Kitaplar, katipler ve zanaatçılar, mekanik ya da teknik düzenekler ve aletler, matbaa makinaları ve öteki makinalar tarafından imal edilirler"[15]: Buradan başka bir noktaya dikkat çekebiliriz. Yazı tarafından oluşturulan ve metnin her tür maddesellikten uzak olarak, kendi kendine oluştuğu tasavvuruna karşı, metinlerin, onların okunmasını ya da dinlenmesini sağlayan düzenekler olmadan var olamayacakları ve ne türden olursa olsun, bir yazının okuyucusuna ulaşmasını sağlayan biçimlerden soyutlanarak anlaşılmasının olanaklı olmadığı iddaları öne sürülmelidir. Bu noktada iki aygıt bütünü arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır: Yazı stratejisini ve yazarın eğilimlerini ortaya koyan aygıtlar ve yayıncının kararından ya da basım atölyesinin koşullarından ileri gelen aygıtlar[16].

Yazarlar kitap yazmazlar, onlar metinleri yazarlar, başkaları da, birileri, bunları basılı malzemeye dönüştürür. Bu ikisi arasındaki ayrım, ki anlam ya da anlamlar bu noktada oluşurlar, hem metni basımından gelen özelliklerinin hiç önemli olmadığı soyut bir eser olarak düşünen klasik edebiyat tarihi tarafından ve hem de okuyucuların eserlerle olan ilişkilerinin tarihsel boyutlarını araştırmaya hevesli gibi görünse de, metin aracılığıyla iletilen, onanmış edebiyat anlaşmalarıyla birlikte yer alan "işaretler" ile okuyucu kitlelerinin "beklentileri" arasında ani ve katıksız bir ilişki olduğunu idda eden *Rezeptionsästhetik* (*alımlama estetiği*) tarafından sık sık unutulmuştur. Bu bakış açısına göre, "okuyucu üzerinde yaratılan etki" hiçbir biçimde metinleri okura ulaştıran maddi biçimlere bağlı[17] değildir. Oysa, bu biçimler de, okuyucunun metinle ilgili düşünceler ileri sürmesine, yeni kitlelere ulaşılmasına ve önceden bilinmeyen kullanım biçimlerinin bulunmasına, öteki aktörler kadar katkıda bulunur.

15) R. Stoddard, "Morphology and the Book from an American perspective", *Printing History*, 17, 1987, s. 2-14.

16) R. Chartier, "Text, Printing, Readings", *The New Cultural History*, Lynn Hunt'un önsözüyle, Berkeley, University of California Press, 1989, s. 154-175.

17) H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, s. 21-80 (*Literaturgeschcite als Provokation*'un çevirisi, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970, s. 144-207).

Ortak Tasavvurlar ve Toplumsal Kimlikler

Metin, kitap ve okuma araştırmalarının düğümlendiği bu çalışma alanından yola çıkılarak, toplumsal ayrımları ve kültürel uygulamaları yeni bir bakış açısıyla birbirine bağlayan pek çok önerme oluşturulabilir. İlk önermenin amacı, yapıların nesnelliği (bu alan, kitlesel, dizisel ve sayılabilir belgeleri kullanarak toplumları oldukları gibi gösteren en güvenilir tarihin alanı olarak gösterilir) ile tasavvurların öznelliği (söylemlerle ilgilenen ve gerçekle arasında her zaman mesafe bulunan başka bir tarih dalının da alanı burasıdır) arasında, evrensel olarak sunulan ayrım çevresinde gelişen yanlış tartışmalara bir son vermektir. Bu tür bir yaklaşım, tarih ile sosyoloji ve etnoloji gibi toplumsal bilimleri derinden etkiledi. Bu yaklaşım sonucunda genelde sınıflar halinde tanımlanan farklı grupların ilişkilerini ve konumlarını büyük ölçülerde ele alan yapısalcı yaklaşımlar ile çoğunlukla homojen sayılan daha sınırlı toplulukların davranışlarını ve değerlerini inceleyen etnolojik yaklaşımlar karşıt olarak görüldüler[18].

Bu tür bir yaklaşımı aşmak için, öncelikle, sınıflama ve algılama sistemlerini doğuran şemaları, toplumsal örgütteki bölünmeleri ortak tasavvurlar biçimine getirerek somutlaştıranın "toplumsal kurumlar" olduğunu göstermek gerekir –"ilk mantıksal kategoriler toplumsal kategorilerdi; ilk nesne sınıfları bu nesnelerin bütünleştirildikleri insan sınıflarıydı"[19]. Bundan başka, ayrıca bu ortak tasavvurları toplumu oluşturan uygulamaların ana kalıpları olarak nitelendirmek gerekir –"hatta en yüksek tasavvurlar bile, eylemleri yönlendirdikleri ölçüde vardırlar, başka türlü var olamazlar"[20].

Marcel Mauss ile Emile Durkheim'a ve "ortak tasavvur" kavramına dönüş, hiç kuşkuşuz mantık sistemi kavramından çok daha iyi biçimde, toplumsalla üç ayrı ilişki biçimini birbirine ekler: Önce-

18) P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, s. 47-71.

19) E. Durkheim ve M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, 1903; M. Mauss'da yeniden yayınlamdı, *Oeuvres*, 2, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969, s. 13-89 (alıntı s. 210).

20) M. Mauss, "Divisions et proportions de la sociologie", *Année sociologique*, 1927, M. Mauss, *Oeuvres complètes*'de de yer alır, 3, *Cohésions sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969, s. 178-245.

likle, gerçekliğin toplumu oluşturan farklı gruplar tarafından çelişkili bir biçimde oluşturulmasını sağlayan çok çeşitli düşünsel tasarıları üreten sınıflama ve ayırma çalışması; ardından, toplumsal kimliğin oluşturulmasını yani bireyin dünya üzerindeki varlığıyla ilgili kendine özgü bir tarz geliştirip simgesel olarak belli bir sınıfı ya da konumu temsil etmesini sağlayan uygulamalar; nihayet "temsilciler" (kollektif kurumlar ya da tekil bireyler) ve sürekli bir biçimde bir grubun, bir topluluğun ya da bir sınıfın varlığını belirlediği kurumsallaşmış ve nesnelleştirilmiş biçimler.

Böylece iki yol açılır: Bu yollardan biri, toplumsal kimliklerin, sınıflama, belli konumlara getirme yetkisini ve gücünü elinde tutanların dayattığı tasavvurlar ile her topluluğun, kendisiyle ilgili olarak oluşturduğu, bastırılmış ya da direnen, bir kimlik arasındaki güç ilişkisi sonucunda oluştuğu anlayışına uzanır[21]; ikinci yol ise, nesnel bir toplumsal ayrımın, her grubun bütünlüğünün ve birliğinin dışavurumuyla, varlığını kabul ettirebilme kapasitesine göre, kendi içinde oluşturduğu tasavvura duyulan güveninin bir göstergesi olduğu yollu anlayıştan geçer[22]. Toplumsal yapının düzenlenmesi, daha doğrusu sınıflandırılmasını hedefleyen tasavvurlararası çatışmalarla ilgilenen kültür tarihi, sadece ekonomik çıkar savaşlarıyla ilgilenen toplumsal tarihle olan bağlarından birer birer kurtulur. Ama "toplumsal" kavramına yararlı bir dönüş yapar, zira dikkatleri, her sınıfın, her grubun ya da her ortamın kimliğini oluşturan, algılanan-varlığını meydana getiren, ilişkileri ve konumları belirleyen simgesel stratejilere çeker.

Eski Rejim toplumlarını inceleyen bir tarihçi için tasavvur kavramını kültür incelemelerinin en önemli aracı olarak düşünmek, bu toplumların kullandığı temel kavramlardan birine etkililik kazandırmak demektir. Böylece bilgilenme eylemi, toplumlarını daha rahat kavrayabilmek ve kafalarındaki imgeleri daha da netleştirmek için o dönem insanlarının kullandıkları kavram donanımına bağlanmış olur. Eski tanımlarında (örneğin 1727 baskısı Furetière'in *Dictionnaire*

21) Örneğin bkz. C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVIe-XVIIIe siècle*, Lagrasse, Verdier, 1980 (*I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquencento e Seicento*'nun Fransızca çevirisi, Torino, Giulio Einaudi, 1966).

22) Örnek olarak, bkz. L. Boltanski, *Les cadres, la formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982.

Universel[23] [*Evrensel Sözlük*] isimli eserindeki tanımlamalarda) "tasavvur" sözcüğü birbiriyle çelişen iki farklı anlam grubuyla anlatılır: Birincisinde tasavvuru belirleyenin bir eksiklik ve yokluk durumu olduğu belirtilir ve tasavvur edilenle nesne arasında belli bir ayrım söz konusudur; ikincisinde, tasavvur bir mevcudiyetin, bir nesnenin ya da bir kişinin kamu ortamında temsilini anlatır. Birinci tanımlamada tasavvur, o an için var olmayan bir nesneyi, bellekte bunun biçimlenmesini ve olduğu gibi "betimlenmesini" sağlayan "imgesiyle" dolaylı olarak canlandıran bir tanıtım aracıdır. Bu imgelerden kimisi elle tutulur, gözle görülür tasvirlerdir, var olmayan cismin yerine ona az ya da çok benzeyen başka bir nesne koyar: Örneğin, Fransız ya da İngiliz kralların cenaze törenleri sırasında tabutlarının üstüne konulan balmumundan, tahtadan ya da deriden yapılma kuklaları (artık yaşamayan prenslerini ölüm döşeğinde ziyaret edenler, burada prenslerin yerinde onun bir *tasvirinin*, kuklasının bulunduğunu görürlerdi) ya da daha eskiden, "müteveffayı temsil eden" kefen benzeri bir örtüyle örtülü, boş ölüm döşeği gibi (bu sözcük, kilisede, ölüye taziyetlerini sunmak için gelenlerin etrafında mumlar yaktığı, yas örtüsüyle örtülü sözde bir tabut için de kullanır)[24]. Öteki imgeler farklı bir düzlemde yer alırlar: Furetière'in söylediği gibi, bu imgeler temsil ettikleri nesnelerle simgesel ilişkiler kurarlar, buna göre "soyut kavramlar doğal nesnelere ya da bunların belli özelliklerine atıfta bulunan imgelerle temsil edilirler (...) Aslan erdemin simgesidir, bilye değişkenliği, Pelikan ise anne sevgisini temsil eder". Böylece görülebilir gösteren ile, gösterilen gönderge arasında açınsanabilir bir ilişki olduğu kabul edilir –ama bu, her zaman, olması gerektiği gibi açınsandığı anlamına gelmez.

Tasavvur ilişkisi –mevcut bir imge ile varolmayan nesnenin ilişkilendirilmesi (bunlar birbirlerinin yerini alabileceği için birbirlerine

23) Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sicences et des arts*, Basnage de Bauval (düzelten) ve Brutel de la Rivière (yeniden gözden geçiren), La Haye, 1727, "*Représentation*" ve "*Symbole*" sözcükleri (bütün alıntılar bu maddelerdendir).

24) R. E. Giesey, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1987, s. 137-145, "Effigie, représentation et image" (*The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*'in Fransızca çevirisi, Cenevre, Librairie Droz, 1960, s. 85-91).

eştir) olarak anlaşılan tasavvur– Port Royal mantıkçılarının çok karmaşık bir biçimde geliştirdiği klasik düşüncenin gösterge kuramının temelini oluşturur[25]. Bir yanda, farklı gösterge kategorilerini (belirli ya da belirsiz, doğal ya da sonradan oluşturulmuş, gösterdikleri nesne ya da kavrama bağlı ya da bundan ayrı göstergeler) birbirinden ayırt etmeyi ve öteki göstergelerden farklı olan yönleriyle simgeyi tanımlamayı sağlayan değişken biçimler vardır[26]. Öte yandan, bu tür bir ilişkinin anlaşılabilir kılınabilmesi için yerine getirilmesi gereken iki önemli koşulu (göstergenin gösterdiği nesneyle arasında ayrılıklar olduğunun bilincine vararak, bir gösterge olarak tanımlanması ve göstergenin nesneyle olan ilişkisini düzenleyen uzlaşımların varlığı) tanımlayan Port-Royal'in *La Logique*'i temel soruları gündeme getirir: "Gerek okuyucunun tam olarak hazırlanamaması (ki bu, uzlaşımların benimsenme biçimleri ve koşullarıyla ilgilidir), gerekse göstergeyle gösterilen arasında keyfi olarak kurulan ilişkinin 'garip' karşılanması (burada da, herkesin kabul ettiği ve paylaştığı karşılıkları belirleyen koşulların nasıl oluştuğu sorusu gündeme gelir) sonucunda tasavvurun tam olarak anlaşılmadığı durumlarda ne olacağı sorusu."[27]

Eski Rejim'deki toplumların yaşam tarzlarının dramatize edilme biçimleri, yukarıda sözü edilen tasavvur ilişkisinde nasıl bir sapma olabileceğinin iyi bir örneğidir. Bütün bu drama oyunları, nesnenin onu gösteren, temsil eden imgesi dışında var olmamasını, temsilin, göndergesini uygun bir biçimde betimlemekten çok gizlemesini

25) A. Arnauld ve P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, PUF, 1965. Port-Royal'de gösterge kuramı üzerine, bkz. L. Marin'in önemli incelemesi, *La critique du discours. Etude sur la Logique de Port-Royal et Les Pensées de Pascal*, Paris, Minuit, 1975.

26) A. Arnauld ve P. Nicole, *a.g.y.*, Kitap I, IV. Bölüm, s. 52-54. Simgeselliğin tanımı üzerine yapılan tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için, bkz. R. Darnton'ın kitabının (*The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984; Fransızca çevirisi: *Le grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Robert Laffont, 1985) yayımlanmasının ardından *Journal of Modern History* dergisinde yayımlanan bir dizi makale: R. Chartier, "Texts, Symbols and Frenchness", *Journal of Modern History*, 57, 1985, s. 682-685; R. Darnton, "The Symbolic Element in History", *Journal of Modern History*, 58, 1986, s. 218-234; D. LaCapra, "Chartier, Darnton and The Great Symbol Massacre", *Journal of Modern History*, 60, 1988, s. 95-112 ve J. Fernandez, "Historians Tells Tales: of Cartesian Cats and Gallic Cockfights", *Journal of Modern History*, 60, 1988, s. 113-127.

27) A. Arnauld ve P. Nicole, *A.g.y.*, II. Kitap, XIV. Bölüm, s. 156-160.

hedefler. Pascal, olayları olduğu gibi göstermek yerine, değiştirmeye yönelik işaretleri avucuna alan "Saat" düzeneğini tamamen gözler önüne serer. Böylece tasavvur edilenle tasavvur arasındaki ilişki, imgelem gücünün zayıflığı yüzünden, gerçeğin yerine bunun zayıf ışığının gösterilmesi, görünür olmayan bir gerçeğin kesin göstergesi olarak görünür göstergelerin seçilmesiyle bozulur. Belli amaçlarla saptırılarak kullanılan tasavvur aracı, saygınlığı ve itaati getiren bir makinaya, salt şiddete başvurmanın yararsız olduğu bir durumda gerekli olan, içe dönük bir baskı ve zorlama aracına dönüşür.[28]

Eski Rejim toplumları üzerinde geliştirilen her düşünce, iki bakımdan geçerli olan bu anlayış içerisinde ele alınabilir. Bir açıdan, bireyin "nesnel" konumu, benimsenmek istediği kişilerce atfedilen değere bağlıdır. Öbür açıdan, La Bruyère'in yazdığı gibi "araçlarla" ya da "gereçlerle" oluşturulan simgesel egemenlik biçimlerinin, doğrudan şiddetin yok olması ya da silinmesi sonucu oluştuğu kabul edilir[29]. İşte bu nedenle, düzenleme yani toplumsal yapının aşamalandırılması etrafında gelişen tasavvur kavgalarının, özellikle mutlakiyetle yönetilen devletin tekeli haline gelen şiddetin yok olduğu uzun süreli dönemlerde[30] daha da önem kazandığı vurgulanmalıdır.

Biçimlerin Anlamı

Bu durum saptaması, bizi biçimsel açıdan farklılık gösteren oluşumlardaki toplumsal ayrımları ortaya çıkarmaya çalışan ikinci bir saptamaya götürebilir. Bunun çelişkili sayılabilecek iki nedeni vardır. Bir yanda, yazısal ya da maddi düzeneklerin yapılarında, hedef aldıkları kitlenin beklentilerinin ve yetkinliklerinin etkisi olur ve bu nedenle toplumsal farklılık tasavvuru üzerine örgütlenirler. Öte yandan, eserler ve

28) Pascal, *Pensées*, 104, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, s. 1118.

29) La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Garnier-Flammarion, "Du mérite personnel", 27, s. 107-108.

30) N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, "Esquisse d'une théorie de la civilisation", s. 187-324 (*Über den Prozess der Zivilisation. Sozio-genetische und pyschogenetische Untersuchungen*'in çevirisi, Bern, Verlag Francke AG, 1969, ve Frankfurt, Suhrkamp, 1979, II. cilt, "Entwurf zur einer Theorie der Zivilisation").

nesneler, önceden oluştukları varsayılan ve artık iyice netleşmiş toplumsal ayrımlar tarafından üretilmemiş olsalar da, toplum içinde kendi alımlanma alanlarını oluştururlar. Kısa bir zaman önce, Lawrence W. Levine buna çok iyi bir örnek vermiştir: Shakespeare'in oyunlarının 19. yüzyıl Amerikası'nda gösteriminin (komediden, melodramdan, baleden ve sirkten alınma pek çok gösteri biçimiyle karmakarışık olarak) nasıl olup da aydın üst burjuva sınıfın ötesinde, çok farklı, gürültücü, hareketli ve oldukça geniş bir seyirci kitlesi yarattığını göstermiştir[31]. Shakespeare'in oyunlarının bu temsil düzenekleri, *Mavi Kitaplık* yayıncılarının kataloglarına aldığı eserler üzerinde basım araçlarıyla gerçekleştirdikleri değişikliklerle aynı düzlemdedir: Her ikisinin de amacı, metni, ilk hedef kitlesinden farklı bir kültürel çevre içine sokmak, metnin toplum içinde daha fazla yayılmasını ve benimsenmesini sağlamaktır.

Her iki örnek, kültürel farklılıkların, donuk ve durağan bir sürecin sonucu olarak değil, değişken ve hareketli süreçler sonucu oluştuklarının iyi bir göstergesidir. Bir yanda, bir metnin topluma sunulduğu aşamada geçirdiği biçimsel değişimler, alışılmadık ve bilinmedik alımlara yol açarken, dolayısıyla yeni kitleler ve yeni kullanımlar yaratırken, öte yanda, bir toplumu oluşturan farklı grupların aynı kültür ürünlerini paylaşmaları, süregelen ayrılıkları ortaya koyabilen yeni ayrımların araştırılmasına yol açar. Eski Rejim'de kitabın izlediği yol, bize bu konuda fikir verebilir. Sanki kitabın geçirdiği bütün evrim boyunca, basılı metinler çoğalıp tekelden kurtuldukça ve daha olağan hale geldikçe, okuma alışkanlıkları arasındaki farklılıklar daha da çoğalıp gelişmiş ve daha nitelikli hale gelmiştir. Sadece kitaba sahip olmak bile uzun süre kültürel açıdan üstün olunduğunun bir göstergesiyken, meşru ya da gayrımeşru yollardan kitap kullanımı ve özenli ya da özensiz basım araçlarının niteliği, bu işlevi gittikçe daha çok üstlenmiştir.

Zihniyetler tarihinin klasik yazım biçimine en fazla zarar veren şey de, üretim aşamasında ya da alımlama aşamasında olsun, "uygulama formaliteleri" (Michel de Certeau'nun deyimiyle) konusuna

31) L. W. Levine, *Highbrow-Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, s. 11-81.

fazla ilgi gösterilmesidir. Bu tür bir yaklaşımda, zihniyetler tarihi, söylemleri kendi düzeneklerine, retorik ya da anlatısal bağlantılarına, ikna etme ya da kanıtlama stratejilerine göre değerlendirmeye zorlanmıştır. Söylemsel düzenlemeler ve bunları oluşturan kategoriler –sınıflama sistemleri, ayrım ölçütleri, tasavvur biçimleri–, metinlerin dile getirdiği düşüncelere ve içerdiği temalara indirgenemezler. Bu düzeneklerin kendilerine özgü bir mantıkları vardır ve bu mantık, yarattığı sonuçlar açısından, pekala yazının mesajıyla çelişen bir mantık da olabilir. Bu yaklaşımın getirdiği ikinci bir zorunluluk, metinleri kendi süreçleri içerisinde yaşanan kopukluklara ve uyumsuzluklara göre değerlendirmekti. Uzun bir süre metinlerin tematik çözümlemesinden belli bir "zihniyetin" (bir dünya "görüşünün" ya da bir "ideolojinin") tanımlanmasına varılması ve daha sonra, bu anlayıştan toplumla ilgili tek boyutlu saptamalara varılması gibi yöntemlerle işin kolayına kaçılmıştır. Her söylem dizisinin kendi özgüllüğü içinde ele alınması, yani üretim yerlerinin (ortamının) ve varolma koşullarının belirlenmesi, metni yönlendiren ve kontrol eden düzen kurallarının ortaya çıkarılması, gerçeği yansıtma ve güvenilir olma biçimlerinin sorgulanması sorumluluğu işin içine girince, tarihsel çözümlemelerin daha zorlaştığı düşünülebilir. Tarihsel eleştiri alanına, Foucault'nun "söylem dizilerini" incelemek için hazırladığı sorgulama yöntemlerini sokarak, topyekûn oluşumlarla ilgilenen kültür tarihinin bütünleştirici isteğine ters düşüldü. Ama bu tür bir yöntem, tarihçilerin arşivlerini oluşturan her tür metnin, onları "kesintili uygulamalar" olarak göstererek niteliklerinden saptıran ideolojik ve belgesel indirgemelerden kurtulması için tek koşuldur.[32]

İktidar Figürü ve Kültürel Uygulamalar

En son saptamamız kültürel uygulamalarla, iktidarın uygulanma yöntemleri arasındaki bağın tekrar kurulması gerektiğidir. Böyle bir yaklaşımda, Fransız tarihyazımı çevrelerinin bir bölümünü etkilediği görülen "siyasala dönüş" eğilimine karşı mesafeli durulması

32) M. Foucault, *L'ordre du discours*, *a.g.y.*, s. 54.

gerekir. Hiçbir belirlemenin boyunduruğu altında olmadığı düşünülen bireyin özgürlüğüne verilen öncelik üstüne kurulmuş düşüncelerin sunumunu ve eylemin bireye dönük yönünü öne çıkaran bu tür yaklaşımın yetersiz kaldığı iki konu vardır: Bireylerin bilgisi dışında gelişen –açık düşüncelerin ötesinde ve genelde bunlara karşın– tasavvurları ve eylemleri düzenleyen zorlama ve baskıları hesaba katmaz; düşüncelerde ve söylemlerde, bunların aktarılma biçimlerinden ayrı, bunları tekellerine alan, bunlara çoğul ve rakip anlamlar yükleyen uygulamalardan sıyrılmış olan özel bir tesirlilik olduğunu varsayar.

Bizim yaklaşımımız daha farklı: İktidarın uygulanma biçimlerinde (eşsiz bir toplumsal yapıyı oluşturan da bunlardır) görülen değişimlerden yola çıkarak, eserlerin üretim koşullarını ve uygulamaların düzenlenişini yönlendiren kuralların ve kurumların yapılarında olduğu kadar, bireylerin kişiliklerinde de oluşan değişikleri anlamaya çalışıyoruz. Elias'ın, saray erkanı mantığı –mutlakiyet için zorunlu olan yeni bir toplumsal biçimin gereklerine göre oluşturulan özel bir ruhsal düzen olarak düşünülmektedir– ile klasik edebiyata özgü özellikler –türlerin, biçemsel özelliklerin, estetik uzlaşımların sıralanmasıyla ilgili terimler– arasında kurduğu ilişki, olası bir çalışma alanını tam bir kesinlik içinde belirler[33]. Ama iktidarın oluşturduğu bölünmelerden yola çıkılarak, özerk bir edebiyat çevresinin ortaya çıkışı, (örneğin XVI. ve XVIII. yüzyıllarda devlet ile ahlak bilinci, devlet hamiliği ve bireyin vicdan özgürlüğünün ayrımı) simgesel değerler ve düşünsel ya da estetik yargılar ekonomisi olarak değerlendirilir[34]. Böylece, Eski Rejim mutlakiyetine karşı, devletin bir süre kendi yararına kullandığı ya da devletin egemenliğine tepki olarak özel alanda doğan kültürel uygulamaların, siyasal bir süreç içinde gelişmeleriyle özgür bir eleştiri ortamının oluştuğunu görürüz.

33) N. Elias, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, s. 108-110 (*Die höfische Gesellschaft. Untersunchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*'ın Fransızca çevirisi, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1969).

34) R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979 (*Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*'in çevirisi, Fribourg, Verlag Karl Albert, 1959, Frankfurt, Suhrkamp, 1976).

Toplumsal yorumun geçerliliğinin sık sık reddedildiği bir sırada, bu düşünceleri ve saptamaları ileri sürmemiz, bu tür bir bir yaklaşımı paylaştığımız anlamına gelmemelidir. Tam aksine, *Annales* geleneğine bağlı eleştirel bir yaklaşımla, eserlerin, tasavvurların ve uygulamaların anlaşılırlık biçimleriyle, bu uygulamaların, oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda ifade ettikleri toplumsal ayrımlar arasında, nasıl farklı bir ilişki kurabileceğimizi araştırmaya çalışıyoruz.

Anlatı ile Bilgi Arasında Tarih

"Belirsizlik dönemi", "epistemolojik kriz", "eleştirel dönemeç": Son yıllarda tarih konusunda yapılan ve genelde kaygı verici saptamalar bunlar. Oldukça geniş bir kollektif düşünüşe yol açan iki belirleme üzerinde durmak istiyorum. Birincisi, Mart-Nisan 1988 tarihli *Annales*'in başyazısında dile getirildi: "Kuşkulanmanın zamanı geldi gibi görünüyor. Bilim dallarının yeniden sınıflandırılması bilim dünyasının görünümünü değiştirdi, yerleşik öncelikleri sorguladı, yeniliklerin seyrettiği geleneksel yolları değiştirdi. Marksizm ya da yapısalcılıktan olduğu kadar nicel bilimlerin güvenilir yöntemlerinden çıkarılan başat paradigmalar yapı kurucu kapasitelerini kaybettiler. [...] Dinamizmini öteki bilimler arasındaki önder konumundan alan tarih de toplumsal bilimleri etkileyen bu krizden payını aldı"[1]. Nedenleri çok farklı ama sonuçları aynı ikinci saptama da, 1989

1) "Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?", *Annales E. S. C.*, 1988, s. 291-293 (alıntı s. 291-292).

yılında *American Historical Review*'deki bir makalesinde David Harlan tarafından dile getirildi. Bu saptama hâlâ süren uzun tartışmalara neden oldu: "Edebiyata dönüş, tarihsel bilimleri geniş bir epistemolojik bir krize sürükledi. Bu kriz, belirlenebilir ve durağan geçmişe olan inancımızı sorguladı, tarihsel tasavvur olasılıklarını tehlikeye düşürdü, kendi kendimizi zaman içine yerleştirme yeteneğimizi yıprattı."[2]

Tarih konusundaki yayınların, büyük ortak eserlerin sürdürülmesi, Avrupa'ya ilişkin dizilerinin başlaması, çeviri sayısının artışı, birkaç önemli kitabın yarattığı düşünsel yankıyla açığa çıkan canlılığın ve sürekliliğin yaşandığı böyle bir zamanda, çelişkili görünen bu tür saptamalar neyi ifade etmektedir? Bence bu saptamalar, 60'lı yıllardan beri tarihçiler tarafından (ya da en azından büyük çoğunluğu tarafından) kabul edilen anlaşılırlık ilkelerinin ve anlatım modellerinin giderek kaybolmasıyla oluşan büyük değişime işaret etmektedir.

O zamanlar geçerli tarih aslında iki tasarı üzerine kuruluydu. Birincisi, yapısalcı paradigmaların, açıkça ya da gizliden gizliye eski ya da çağdaş toplumlarla ilgili incelemelere uygulanmasıdır. Her şeyden önce bireylerin anlayışlarından ve beklentilerinden bağımsız olarak, ekonomi mekanizmalarını yönlendiren, toplum içindeki ilişkileri düzenleyen, söylem biçemleri üreten yapıları ve ilişkileri tanımlamak söz konusuydu. Böylece, tarihsel bilginin nesnesi, tarihte rol alan kişilerin öznel *bilinci* arasında kesin bir ayrım olduğu doğrulanmıştır.

İkinci zorunluluk: Tarihi sayı ve dizi süreçlerine tabi kılmak ya da daha doğrusu Carlo Ginzburg'un ünlü makalesinde[3] "Galileci" olarak tanımladığı bir bilgi paradigması içine yerleştirmek. Olayların nicelleştirilmesi, dizilerin oluşturulması ve istatiksel yöntemler sayesinde, tarihin konusunu oluşturan yapısal ilişkilerin sağlam biçimde dile getirilmesi söz konusuydu. *Il Saggiatore*'de Galile'nin dile getirdiği formülü tarihe uygulayarak, tarihçiler toplumsal yaşamın "matematik dilinde yazıldığı" varsayımına ulaşıyorlar ve kendilerini bunun kurallarını belirlemeye adıyorlardı.

2) David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", *American Historical Review*, 94, Haziran 1989, s. 879-907 (alıntı s. 881).

3) Carlo Ginzburg, "Spie. Radici di un paradigma indiziario", *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia* içinde, Torino, Einaudi, 1986, s. 158-209 (Fr. çev., "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire* içinde, Paris, Flammarion, 1989, s. 139-180).

Tarihin yaşadığı bu iki devrimin, yapılsalcı ve Galileci devrimin etkileri küçümsenecek gibi değildi. Bu devrimler sayesinde, tarih olaylara ve olgulara ait özelliklerin salt bir haritası ve olayların ya da tek tek olguların hiç tamamlanmayan basit bir dökümü olmaktan kurtulmuştur. Böylece tarih, bu yüzyılın başında toplumsal bilimlerle, özellikle düzenli oluşumları ve yapıları tanımlamayı, bu arada genel ilişkileri açıklamayı hedef alan Durkheimcı ve sosyolojik bir versiyon biçiminde oluşturan eğilimle ortak bir noktada buluşabilmiştir.

Aynı anda tarih, uzun süredir boyunduruğu altında bulunduğu –Michel Foucault'nun deyimiyle– "oldukça çelimsiz hakikat düşüncesinden" bir anda kurtulmuştur; bu düşünce, tarihe egemen olmuştu çünkü toplum yaşamını düzenleyen ilişki sistemlerinin, duyusal deneyimlerle doğrudan algılanan maddi, fiziksel, somut veriler kadar "hakiki" olduğunu kabul ediyordu. Böylece bu "yeni tarih" konuların, alanların ve yöntemlerin çeşitliliğinin ötesinde öteki toplumsal bilimlerin hırslarını ve başarılarını da kapsayan ilkeler üzerine istiflenmiştir.

Uzunca bir süre geniş ölçüde paylaşılan bu kesin yargılar son on yılda sarsılmaya başladı. Bunun pek çok nedeni vardı. Antropolojinin ya da sosyolojinin yeni yaklaşımlarına ilgisiz kalmayan tarihçiler toplumsal ilişkilerin oluşumunda bireylerin rolünü yeniden belirlemek istediler. Bu istek pek çok temel değişime neden oldu. Yapılardan şebekelere, ortak durumlardan yaşanılan anlara, ortak kurallardan öznel stratejilere geçildi. Önce İtalya'da, ardından İspanya'da gelişen "mikro-tarih"[4], karşılıklı etkileşim ya da etnoloji yöntemlerine başvurulması sonucunda tarihyazımında ortaya çıkan bu dönüşümün en canlı ifadesidir. Geleneksel monografi incelemelerinden kesin bir biçimde ayrılan her *microstoria*, ayrıcalıklı olduğundan dolayı sıradan bir özel durumdan yola çıkarak, bireylerin onları birbirine bağlayan bağları ya da karşı karşıya gelmelerine neden olan çatışmaları aracılığıyla, toplumsal yaşamı nasıl kurduklarını ortaya çıkarmaya çalışır. Artık toplumsal ilişkileri her tür öznel

4) Giovanni Levi, *L'eredità immateriale, Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Torino, Einaudi, 1985 (Fr. çev., *Le pouvoir au village, Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989); Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya/Mario Muchnik, 1992.

yaklaşımın dışında düzenleyen yapılar ve mekanizmalar tarihin konusunu oluşturmamaktadır, tarih, kendisine, toplulukların, akrabalıkların, ailelerin ve bireylerin oluşturduğu stratejileri ve ussal sistemleri konu alır.

Böylece bir yandan bir toplumun çeşitli ölçütler sistemi arasında, öte yandan bunların her biri içinde varolan ayrılık ve uyuşmazlıklar üzerine odaklanmış, yepyeni bir toplumsal ve kültürel tarih biçimi ortaya çıkmıştır. Dikkatler, dayatılan kurallardan bunların yaratıcı uygulamalarına, zoraki davranışlardan herkesin kendi kaynaklarının (toplum içindeki konumu, ekonomik gücü, bilgiye erişim yeteneği) elverdiği ölçüde aldığı kararlara yöneldi. Hiyerarşiler oluşturmaya ve topluluklar (toplumsal-mesleki sınıflar, toplum sınıfları, gruplar) oluşturmaya alışık toplumsal tarih kendine daha dar ölçeklerde inceleyeceği yeni konular buldu. Örneğin yaşam öyküleri; Giovanni Levi'nin dediği gibi "Bilinçli seçimleri, kuralların manipülasyonu ya da yorumlanmasını ve uzlaşma olasılıklarını devre dışı bırakacak kadar iyi yapılanmış tek bir kuralcı sistem yoktur. Yaşam öykülerinin, hiçbir zaman karşıtlıklardan kurtulamayan kuralcı sistemlerin işleyiş biçimlerini gözlemek ve kişilerin sahip oldukları özgürlüğün dar ama önemli niteliğini doğrulamak için ideal bir alan olduğu inancındayım"[5]. Böylece, bireysel stratejilere açık mekânları bölümlere ayırırken bir yandan da toplum içindeki ilişkileri değişken ve hareketli bir biçimde oluşturan dinamik süreçler (anlaşmalar, uzlaşmalar, alışverişler, çatışmalar vb.) yeniden yapılanmıştır. Jaime Contreras bu durumu, *Sotos contra Riquelmes* adlı yakın tarihli kitabında çok iyi anlatır: "Gruplar bireyleri yok etmiyorlardı ve onların güçlerinin nesnelliği kişisel bir çizgi izlemeyi engellemiyordu. Aileler [...] kendi stratejilerini, kendi etki ve dayanışma alanlarını genişletmek için kuruyorlardı, ama kişiler, bireysel olarak, kayıt altındaydılar aynı zamanda. Kana ilişkin zorunluluklar ve soy zincirlerinin ağırlığı yoğun da olsa, kişisel mekânlar oluşturma arzu ve olasılığı da o denli yoğundu. Sapkınlık –bir enkizisyon yargıcının kişisel yaratısı– fantazmasını oluşturan bu oyunda ortak çıkarlar ve kişilerin kendi

5) Giovanni Levi, "Les usages de la biographie", *Annales E. S. C.*, 1989, s. 1325-1336 (alıntı s. 1333-1334).

farkı dünya kavramları da yer alıyordu, ama aynı zamanda her birey kişisel açıdan kendi *çevresi* üzerinde etkin idi."[6]

Daha derinlerdeki ikinci bir neden yüzünden eski kesin yargılar sarsılmıştır: Tarihçilerin, biçemi ne olursa olsun söylemlerinin bir anlatı olduğunu kabul etmeleri. Michel de Certeau'nun öncü düşünceleri[7], sonra Paul Ricoeur'ün büyük eseri[8] ve yine yakın bir zamanda tarihe, Jacques Rancière'in tanımına göre, konusu "söylemi, bir edebi tür olmaktan kurtaran ve ona bilimsel konum kazandırıp bunu ifade etmesini sağlayan edebi yöntemlerin tümü"[9] olan bir 'bilgi poetikasının' uygulanması nedeniyle, tarihçiler, tarihin bir anlatı türü olduğunu –Aristotelesçi felsefenin tanımıyla temsil edilen eylemlerin kurgulanışı olduğunu– kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu saptamayı kabul etmek, olay merkezli tarihi daha yapısal ve nicel bir tarih için terkederek, anlatının sahteliklerinden ve tarih ile mit arasında uzun süredir kurulan bu kuşkulu yakınlaşmadan sıyrıldıklarını sanan tarihçiler için hiç de kolay olmadı. Tarih ve mit arasındaki ayrım çok kesin gibi görünüyordu: "Yeni tarih" eski anlatılardaki kahramanların ve kişilerin yerine soyut ve anonim varlıkları koydu; bilincin kendiliğinden gelişen zorlamasız zamansallığı yerine, tutarlı, aşamalı, bağıntılı bir zamansallık geliştirdi; anlatının kendiliğinden gelişen ve ilerleyen anlatım özelliğinin karşısına denetlenebilir ve gözlemlenebilir bir bilginin açıklayıcılığını koydu.

Paul Ricoeur *Temps et récit*'de (*Zaman ve Anlatı*) tarih ile mit arasında bu kadar sık dile getirilen ayrılığın aslında nasıl değişken ve geçici olduğunu ortaya koyar. Aslında her tür tarihyazımı, hatta en az anlatısal, en yapısalcı olanı bile, anlatıların üretim kurallarına göre oluşturulur. Tarihçilerin kullandıkları birlikler (toplum, sınıflar, zihniyetler vb.) yine soyut kategorilerin belirlediği toplulukları oluşturan sıradan insanların ve kahramanların özellikleriyle üstü kapalı bir biçimde de olsa, donanmış "yarı kişiliklerdir". Öte yandan, tarih içindeki zamanlamalar öznel zamana sıkı sıkıya bağlıdırlar: Ricoeur

6) Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes*, *a.g.y.*, s. 30.

7) Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

8) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983-85, 3 cilt.

9) Jacques Rancière, *Les mots de l'histoire, Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, s. 21.

mükemmel eserinde Braudel'in *La Méditerranée au temps de Philippe II* (*II. Felipe döneminde Akdeniz*) eserinin nasıl deniz zamanı ile kralın zamanı arasında oluşan bir benzerlik üzerine kurulduğunu ve uzun sürenin nasıl olayın kurgusunun özel, türetilmiş bir biçimi olduğunu gösterir. Sonunda, tarihin açıklama yöntemleri, nedenleri tek tek olaylara ve koşullara yükleyen mantığa, yani günlük yaşamda ya da kurgusal ortamda bireylerin kararlarını ve eylemlerini anlamamızı sağlayan kavrayış modeline sıkı sıkıya bağlanır.

Tarihi anlatı türleri içinde gösteren ve tarihsel ya da kurgusal olsun tüm anlatı türlerini birleştiren temel özellikleri tanımlayan böyle bir incelemenin pek çok sonucu olmuştur. İlk sonuç, kimilerine göre son yıllarda tarihin gelişimini tanımlayan "anlatıya dönüş" akımı çevresinde gelişen tartışmanın yanlış bir yerden başlatıldığının anlaşılmasıdır. Ne bir başlangıcın ne de terk edişin olmadığı bir yerde "dönüş"ten ya da "keşiften" nasıl söz edilebilir? Bir dönüşüm olduğu doğrudur ama düzlemi farklıdır. Bu dönüşüm yakın tarihlerde daha klasik olan anlatıların bırakılıp, başka anlatı biçimlerinin yeğlenmesi ile ortaya çıkar. Örneğin mikro-tarihin birbiri içine geçmiş yaşam öyküleri, ne işleme koydukları figürler ne de oluşumları bakımından genel tarihin önemli yapısal "anlatılarına" ya da dizisel tarihinin istatiksel "anlatılarına" benzerler.

Buradan ikinci bir önermeye ulaşılır: Öteki anlatı türlerinden farklı olarak, tarih anlatısının özelliklerini belirleme zorunluluğu. Bu özellikler, gerçek izlenimi veren alıntılar biçiminde, anlamının kavranmasını sağlayan, anlatıyı kuran araçları taşıyan bir söylemin "*parça parça ayrılmış*" ya da "*yaprak yaprak ayrılan*" (Michel de Certeau'nun deyimiyle) yapısına bağlıdır ve ayrıca tarihin gerçeğin bilgisi olduğunu gösterip güvence altına alınmasını sağlayan özgül doğrulama yöntemleriyle ilgilidir. Böylece tarihsel söylem biçimlerinin saptanması için büyük bir çalışma başlamıştır. Bu girişim başka tasarılara yol açar: Kimileri evrensel sınıflandırmaları ve tipleri belirlemeye çalışırken kimileri de yerel ya da bireysel farklılıkların peşine düşerler.

Eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış ve özel bir konumda, yani "üstsözsanatlarına" ilişkin olmak üzere alay gibi dört klasik söz sanatı kılığına bürünebilecek bütün tarihsel anlatı ve açıklama türlerini belirleyen yazı düzeneklerini açıklamaya çalışan Hayden

White'ın girişimi de bir sınıflandırma uğraşıdır[10]. Reinhart Koselleck'i üç farklı tarih tipi belirlemeye iten de aynı değişmez öge arayışıydı: Antropolojik değişmezler (deneyimlerin geçici yapılarını belirlerler) ve biçimsel değişmezler (tarihsel deneyimlerin öyküleme ve tasavvur kiplerini düzenleyenler). Bu üç tarih tipi şunlardır: Kayıt edici tarih (*Aufschreiben*), üst üste yığıcı tarih (*Fortschreiben*) ve yeniden yazıcı tarih (*Umschreiben*)[11].

"Ayrımları ve farklılıkları dikkate alan bilgi poetikası"nı uygulayanlar sınıfında, Philippe Carrard'ın *Poetics of the News History* adlı kitabı[12] gibi, aynı "ekole" hatta aynı "gruba" ait tarihçilerin, sözcelerne sanatlarını, bilgi söyleminde "ben"in silinmesini ya da izdüşümünü, farklı zaman kiplerini, soyut varlıkların kişileştirilmesini, kanıt vermek gerektiğinde kullanılan yöntemleri (alıntılar, tablolar, grafikler, nicel diziler. vb.) farklı biçimlerde kullandıklarını saptayan çalışmalar yer alır.

En güvendiği yöntemleri bile sarsılan ve sorgulanan tarih, böylece pek çok eleştiriye de göğüs germek zorunda kaldı. İlk eleştiriler, farklı hatta birbirine karşıt akımlardan Atlanik'in her iki yanından geldi; bunların hepsi de tarih ile toplumsal bilimler arasındaki bütün bağları koparmayı hedeflemişlerdi. Amerika'dan gelen saldırı, dili, Saussure'e körü körüne bağlı kalarak dilsel göstergelerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin anlamı oluşturduğu kapalı bir gösterge dizgesi olarak tanımlayan "linguistic turn" (dilbilimsel dönemeç) biçiminde gelişti. Böylece, anlamın oluşturulması işlemi sadece dilsel, otomatik ve edilgen bir işlev olarak tanımlanıyor, her tür öznel denetimden ya da eğilimden soyutlanmış oluyordu. Hakikat, dil içinde ve dil tarafından oluşturulduğu için söylemin dışında gelişen, nesnel bir gönderge olarak düşünülemez. John Toews her ne kadar aynı

10) Hayden White, *Metahistory: The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1973; *Tropics of Discourse, Essays in Cultural Criticsm*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1978 ve *The Content of the Form, Narrative Discourse and Historical Imagination*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1987.

11) Reinhart Koselleck, "Erfahrungswandel und Methodenwechsel, Eine historisch-antropologische Skizze", *Historische Methode*, C. Meier ve J. Rüsen (der.), Münih, 1988, s. 13-61.

12) Philippe Carrard, *Poetics of the New History, French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Baltimore ve Londra, The Johns Hopkins University Press, 1992.

görüşleri paylaşmasa da açıkça bu radikal yaklaşıma işaret eder: "Dil, anlamın herhangi bir 'aşkın' ya da dildışı nesne ya da özne tarafından değil, birbirleriyle kurdukları ilişkiler içinde göstergelerce oluşturulduğu, kapalı bir dizgedir". Bu yaklaşımda "anlamın oluşturulması şahsa bağlı değildir; halihazırda bağlı oldukları, ama denetleyemedikleri dilin kurallarını ve usullerini, dilsel eylemleriyle yerine getiren dil kullanıcılarının gıyabında gerçekleşir"[13]. Sonuç olarak, tarihçiler en çok kullandıkları yöntemleri bırakmak zorunda kaldılar: Metin ile bağlam, toplum gerçekleri ile simgesel ifadeler, söylem ile söylemdışı uygulamalar arasında ayrımlar yaparak çalışmanın bir anlamı kalmadı. Örnek olarak Keith Baker'ın Fransız Devrimi'yle ilgili soruları "linguistic turn" akımının yöntemlerini uygulayarak çözmeye çalışmasını verebiliriz: Bir yanda, toplumsal çıkarların söylemlere kıyasla hiçbir dışsal özelliklerinin bulunmadığını ileri sürer; bunun nedenini de "önceden var olan bir gerçekten" değil "simgesel ve siyasal bir oluşumdan" meydana gelmeleri olarak açıklar; öte yandan, bütün uygulamaların söylemlerin düzeni içinde ele alınmaları gerektiğini söylemektedir çünkü bu uygulamalar "söylemin alanını söylemdışı toplumsal gerçeklerle ilişkisi içinde kısıtlamak istemektedir. Bu toplumsal gerçeklerin ardında yatan söylem, bizi, kendisi de söylemsel olarak kurulmuş bir eylem alanına götürür ve bu gerçekler de, aslında, söylemsel ya da söylemdışı olgular olmaktan çok, birçok söylemsel uygulama içinde ortaya çıkar.[14]"

Fransa'daysa, Fransız Devrimi çevresinde gelişen tartışmalar sırasında netleştiği görülen eleştiriler tam tersi bir yön kazandı. Anlamın bireysel iradelerin berisinde ya da bunların ötesinde, otomatik olarak oluştuğunu ileri sürmek şöyle dursun, çok daha farklı konular, öznenin özgürlüğü, eylemin bireye dönük yönü, kavramsal oluşumlar gibi konular vurgulanmıştır. Bir anda, toplumsal tarihin, düşünceleri ve eylemleri yönlendiren ve genel olarak bilinmeyen

13) John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review*, 92, Ekim 1987, s. 879-907 (alıntı s. 882).

14) Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution: Essay on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 9 ve s. 5 (Kısmi Fr. çev., *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1993).

saptamaları gerektiren klasik yöntemleri bir kenara koyuldu. Toplumun en kapsamlı ve en açıklayıcı parçası olarak görülen siyasala önem verilmeye başlandı. Marcel Gauchet'nin toplumsal bilimlerde ayırt edilmeye başlandığına inandığı paradigmalardaki son değişikliklerin merkezine yerleştirdiği bağlantı budur: "Modern Batı toplumunun özgünlüğü sorunsalının kıyısında bütüncül bir tarih resminin oluştuğu görülmektedir. Bu oluşum iki eksen üzerinde biçimlenir: Siyasal olan aracılığıyla bütünlük mimarisine girişi sağlayacak yeni bir anahtar; ve, önümüze açılan bu yolda en gelişmiş felsefelerden en yaygın tasavvur sistemlerine, insan eyleminin düşünce yanının ortaya çıkarılması."[15]

Tarihin toplumsal bilimlerin içinde yer aldığını ısrarla savunan ve benim de aralarında bulunduğum tarihçiler, kimi zaman sertleşen bu iki yönlü sorgulamaya cevap vermeye çalıştılar. "Linguistic turn" ya da Gabrielle Spiegel'in deyişiyle "semiotic challenge"[16] (*göstergebilimsel sorun*) yaklaşımlarına karşı toplumu oluşturan uygulamaların, söylemleri düzenleyen ilkelere indirgenmesinin yanlış olduğunu savundular. Geçmişteki gerçeğe, ancak, bu gerçeği düzenlediği, bastırdığı ya da tasavvur ettirdiği söylenen metinler aracılığıyla (genelde) ulaşılabileceğini söylemek, ille de iki mantık arasında bir özdeşlik olduğunu kabul etmek anlamına gelmez: Bu iki mantıktan ilki, söylemleri düzenleyen sözmerkezci ve yorumbilgisel mantık, öbürü de eylemleri ve davranışları yönlendiren uygulamacı mantıktır. Bütün tarihsel bilimler, söylem stratejilerinde ne taktik olarak ne de yöntemler açısından hiçbir ortak noktaları olmayan (olağan ya da törensel) uygulamalara genelde çok yersiz biçimde uyarlanan "metin" kategorisinin kontrolsüz kullanımından sakınmalı ve deneyimin söyleme indirgenemeyeceğini göz önünde bulundurmalıdır. Ancak bunlar arasında ayrım yapmak Pierre Bourdieu'nün dediği gibi "aktörlerin uygulamalarını kendisine ilke olarak kabul eden bir kuram oluşturma zorunluluğundan kaçmanın tek yoludur."[17]

15) Marcel Gauchet, "Changement de paradigme en sciences sociales?", *Le Débat*, 50, 1988, s. 165-170 (alıntı s. 169).

16) Gabrielle M. Spiegel, "History, historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 65. cilt, no. 1, Ocak 1990, s. 59-86 (alıntı s. 60).

17) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit, 1987, s. 76.

Öte yandan, toplumsal çıkarların yine söylemler tarafından oluşumunun toplumsal bağlamca belirlendiği ve bu oluşuma neden olanların elinde tuttuğu, eşitsiz bir biçimde dağılan kaynaklarca (dilsel, kavramsal, maddi vb.) kısıtlandığı belirtilmelidir. Bu söylemsel oluşum, bizi, zorunlu olarak, toplumu oluşturan farklı grupları, toplulukları ya da sınıfları tanımlayan, söylemlerin dışında gelişen, toplumun nesnel özelliklerine ve konumlarına götürecektir.

Sonuç olarak, toplum içindeki kişilerin uygulamalarını ve söylemlerini anlamlandırma yöntemlerini tanımlamayı amaç edinen bir tarihin temel konusu, bir yanda bireylerin ya da toplulukların yaratıcı kapasiteleri ile bunların düşünebileceklerini, ifade edebileceklerini ve yapacaklarını –iktidar ilişkileri içindeki konumlarına göre değişik ölçülerde– sınırlayan zorlamalar, ölçütler ve uzlaşımlar arasında oluşan gerilimdir. Bu saptama, düşünülebilen, iletilebilen ve anlaşılabilen olasılıklara dahil olan yazılı eserler ve estetik ürünler tarihi için de geçerlidir –bu noktada, Stephen Greenblatt'la aynı fikirde olmaktan başka birşey gelmez elimizden. Greenblatt "bir sanat çalışması, yaratıcı ya da yaratıcılar ile toplumun kurumları ve uygulamaları arasında kurulan uzlaşımın bir ürünüdür"[18] demektedir. Ama bu saptama, her topluluğa özgü meşru davranışları ve yerleşik kuralları tanımlayan çeşitli kurallarla sınırlanmış ve anlam icatları olarak kabul edilebilecek uygulamalar tarihi için de geçerlidir.

Radikal bir özerklik içinde biçimlenen "siyasala dönüş" eğilimine karşı, tarihçilerin, araştırmalarında, belirli bir toplumda iktidarın uygulanma ve örgütlenme biçimleri ile bu siyaset biçimlerini yaşama geçiren ve aynı zamanda bunlar aracılığıyla oluşan toplumsallaşma biçimleri arasında düğümlenen değişken ve karmaşık ilişkilere önem vermeleri gerektiğini düşünüyorum. Böylece mutlakiyetçi devlet oluşumu, bir yandan birbirinden çok farklı toplumsal işlevlerin oluşmasını öngörürken, öte yandan toplumda birbirine rakip egemen gruplar arasındaki gergin ilişkiler dengesinin (saray çevresi başta olmak üzere, çeşitli aygıtları kullanarak) korunmasını gerektirir.

Siyasala dönüşe eşlik eden ya da onu kuran özne felsefesine dönüşe karşı, bir toplumsal bilim olarak kabul edilen tarih, bireylerin,

18) Stephen Greenblatt, "Towards a Poetics of Culture", *The New Historicism*, H. A. Veeser (der.), New York ve Londra, Routledge, 1989, s. 1-14 (alıntı s. 12).

kişiliklerini biçimlendiren ve yapılandıran, birbirini izleyen özel koşulları içinde duyarlılık ve düşünme biçimlerini tanımlayan görünür ya da görünmez ilişkilerle birbirlerine bağlı olduklarını belirtir. Bu noktada, pek çok tarihçinin, Norbert Elias'ın, modern devletin oluşumunu, toplum içindeki karşılıklı bağımlılık biçimlerini ve ruhsal ekonomi figürlerini uzun bir süreç içinde ilişkilendirdiği, uzun süre dikkatlerden kaçmış kitabına neden bu kadar önem verdiği anlaşılır[19].

Elias'ın çalışması özellikle tarihçilerin ele aldığı biçimiyle kültür kavramının ikili anlamının, uygulamada nasıl birbirine karıştığını göstermesi açısından ilginçtir. Kültürün tanımlarından birisi, bir toplumun estetik ve düşünsel yargılarını ortaya koyan eylem ve eserlerdir. İkincisi, günlük yaşamdaki ilişkileri dokuyan, bir topluluğun dünyayla ve geçmişle ilişki kurma ve bu ilişkiyi yorumlama tarzını ifade eden "sıradan", olağan uygulamalar olarak görülebilir. Bu nedenle, kültürel uygulamaları ve kültür biçimlerini tarihsel bağlamda incelemek istiyorsak bu iki tanım arasındaki bağıntıları en açık biçimde ortaya koymak gereklidir.

Eserlerin anlamları, durağan, evrensel ve değişmez değildir. Bir eserden, sunumu ve alımlanışı arasındaki uzlaşıma, esere yapısını veren biçemlerin, motiflerin bir paydada buluşmalarına ve eserin ulaştığı kitlenin yetkinliklerine ya da beklentilerine göre oluşan çok sayıda değişken anlam çıkarılabilir. Gerçi, yaratıcılar ya da yetkililer ya da "ruhban" sınıfı (Kilise'den olsun olmasın) her zaman anlamı sabitlemek, okuyucuların (izleyicilerin) bu eserle ilgili yorumlarını denetlemek ve kendilerine göre doğru yorumun yapılmasını sağlamak istemişlerdir. Ama okuyucusuna ya da izleyicisine ulaşan eser, her seferinde farklı ve yaratıcı anlamlar yüklenmiş, değiştirilmiş, hatta çarpıtılmıştır. Böylece kendi yuvarında, kendi kuralları, uzlaşımları ve seviyeleri olan bir alanda yaratılan eser, bu

19) Norbert Elias'ın kitabı üzetine, bkz. *Materialen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, P. Gleichmann, J. Goudsblom ve H. Korte (der.), Frankfurt, Suhrkamp, 2 cilt, 1977 ve 1984; Hermann Korte, *Uber Norbert Elias, Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; Stephen Mennell, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*, Oxford, Basil Blackwell, 1989; Roger Chartier, "Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation", Norbert Elias'ın *La société de cour* kitabının önsözü, Paris, Flammarion, 1985, s. i-xxviii ve "Conscience de soi et lien social", Norbert Elias'ın *La Société dans Individus* kitabına önsöz, Paris, Fayard, 1991, s. 7-29.

alandan kurtulur ve toplum içinde, kimi zaman çok uzun süre dolaşarak yoğunluk kazanır. Ulaştığı kitlenin kültürünü (antropolojik anlamda) oluşturan duygusal ve ussal modellerden süzülerek çözümlenen eserler, en sonunda toplumsal ilişkilerin oluşumu, "ben" bilinci, kutsallık ilişkisi gibi esas olanı değerlendirmeyi sağlayan bir kaynağa dönüşürler.

Aksine, yaratıcı her eylemin, biçimlerinde ve konularında, belli bir zamanda ve belli bir yerde, iktidarın dağılımını, toplumun örgütlenişini, kişilik kuruluşunu biçimlendiren temel yapılarla ilişkiye girdiği görülür. Kendini, evreni düzenleyen tanrı olarak gören ya da böyle olduğu düşünülen sanatçı, düşünür ya da bilim adamının yaratıcılığı, baskı ve zorlama altında ortaya çıkar. Toplum içindeki konumunu ve koşullarını belirleyen (hamilik, bilim ve sanat koruyuculuğu, pazar...) engellerdir bunlar; her eserde bulunan ve eserin anlaşılır, ulaşılabilir ve kavranabilir olmasını sağlayan bilgiler dışında gelişen olguların yarattığı temel engellerdir. Bütün tarih türlerinin düşünmesi gereken şey, bütün toplumlarda, çeşitli biçimler altında var olan, günlük olandan insana ait özel bir alanı çıkarıp ayırmasını sağlayan *farklılıklar* ve pek çok sanatsal ya da düşünsel yaratıyı kendi olasılık koşulları içine değişik biçimlerde yerleştiren *bağımlılıklardır*.

Böylece kesin bir biçimde yeniden toplumsal bilimler içine sokulan tarih, bir ikinci eleştiri okundan kendini kurtaramaz: Bu sefer de, bir yanda konumların ve ilişkilerin incelenmesi, öte yanda eylemlerin ve eylemlerarası etkileşimin çözümlenmesi arasındaki çatışmayı aşma sorunu çıkar karşısına. "Toplum fiziği" ve "toplum fenemolojisi" arasındaki bu karşıtlığı ortadan kaldırabilmek için yeni soruların tanımlanması aşamasında, açık düşüncelerin, bireysel beklentilerin, kişisel iradelerin, bunların önünü açarken aynı zamanda engelleyen ortak baskı sistemlerinde tanımlanmasını gerektiren yeni araştırma alanlarının yaratılması gerekmektedir. Nesnel yapılarla öznel tasavvurların birbirine eklemlendiği bu yeni ayrımlara daha pek çok örnek verebiliriz. Örneğin metin eleştirisinin, kitap tarihinin, kültürel sosyolojinin buluştuğu araştırma alanları. Bilim alanlarına ilişkin gelenekler ile ulusal geleneklerin bu benzersiz çakışması (farklı tanımlarıyla edebiyat tarihi, Anglosakson tarzda

bibliography, İtalyan paleograflarının uyguladıkları şekliyle yazının toplumsal tarihinin araştırılması, *Annales* geleneğinin sosyo-kültürel tarihi) temel bir hedefe yöneldi: Kendine özgü ve yaratıcı okuma tarzıyla tekil bir okurun, nasıl olup da bir dizi belirlenim içinde sıkışıp kaldığını anlatmaktadır bu hedef; bu belirlenimler ise, metinlerin yazılış düzenekleri aracılığıyla amaçladıkları anlam etkileri, metinlerin okuyucularına (ya da dinleyicilerine) ulaştıkları biçimlerinin okur üzerindeki dayatmaları, her "yorumlayıcı topluluğa" özgü okuma yetkinlikleri ve uzlaşımlarıdır.

Klişelerle örülmüş sınırları yıkmak isteyen bu yaklaşımın yankıları başka çalışma alanlarına da ulaştı: Örneğin şehir yaşamı, öğretim süreçleri, bilimsel bilgilerin oluşumu üzerine yapılan incelemeler. Anlatılmak istenen şey düşünsel ve estetik üretimlerin, mantık tasavvurlarının, toplumsal uygulamaların, her zaman öznelerin kendilerinin bile bilmediği bazı düzenler ve ilişkiler tarafından yönlendirildiğidir. Toplumsal bilimlerin klasik eserlerine neden geri dönüldüğü (Elias, Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachs) düşünceler tarihinin alışıldık kavramlarının yerine "tasavvur" gibi bir kavramı getiren zihniyetler tarihine neden önem verildiği ancak bu yaklaşımla kavranabilir. Aslında, tasavvur kavramı üç önemli gerçeği tanımlamamızı ve birbiriyle ilişkilendirmemizi sağlar: Öncelikle bireylerin toplum yaşamındaki ayrımları kavramalarını ve bu bireylerin, sınıflamalar yapmasını, yargılarda bulunmasını ve harekete geçmesini sağlayan algılama ve benimseme şemalarını düzenleyen ortak tasavvurlar; sonra, Weber'in "hayatın stilizasyonu" dediği şeyle, simgesel işaretlerle, "performanslarla" ya da resimler ve ritüel eylemler aracılığıyla ifade edilen toplumsal varlığın ya da siyasal gücün görünüşleri; nihayet bir kimliği ya da bir iktidarı, (birey ya da topluluk, somut ya da soyut) bir temsilci aracılığıyla "var kılma" ve böylelikle de ona süreklilik sağlama.

Tasavvur kavramını bu üçlü boyutuyla kullanan tarih araştırmalarının sayısı hiç de az değildir. Bunun iki nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerden ilki, Ortaçağ ile 18. yüzyıl arasında Batı toplumlarını niteleyen ve devletin meşru kullanım tekelinde olan şiddetin gerilemesi (en azından bu eğilimde olması) ve kanlı, barbar ve doğrudan çarpışmaların üzerine kurulu toplumsal çatışmaların yerlerini

gün geçtikçe amaç ve araç olarak tasavvurları kullanan çatışmalara bırakmasıdır. İkinci neden de, iktidarın otoritesinin ya da bir grubun gücünün bağlı olduğu bu tasavvurların benimsenişi ya da reddedilişidir. İktidar tasavvuru alanında Louis Marin[20], toplumsal ya da kültürel kimliklerin oluşumu alanında Bronislaw Geremek[21] ve Carlo Ginzburg[22], inandırma ve inanç biçimleri tarihini oluşturmuşlardır; bu tarih, öncelikle, simgesel güçler arasındaki ilişkilerin tarihidir: Yönetenlerin, kendilerine boyun eğilmesini sağlamak ve bunu devam ettirebilmek için yönetilenlere dayattıkları kimliklerin ve kafalarına sokmaya çalıştıkları ilkelerin, yine bunlar tarafından kabul edilmesini ya da reddedilmesini anlatan tarih.

Bu tür bir soru, simgesel şiddet aygıtlarına geniş yer ayıran, kadınlarla ilgili tarihin temel sorusudur; simgesel şiddet, Pierre Bourdieu'nün dediği gibi "şiddete maruz kalan kişinin bunun etkili olmasında rol oynadığı sürece etkilidir; ve kişi bu şiddeti önceden *kabul etmeyi* öğrenmiş olduğu için bu şiddet iş görür"[23]. Uzunca bir süre, kadın kimliğinin oluşumu, erkeklerin söylemlerinde dile getirilen kuralların kadınlar tarafından içselleştirilmesine bağlı oldu. Böylece kadınları konu alan tarihin en önemli konusu, kadınların cinsler arasındaki farklara ilişkin baskın tasavvurlara razı olmalarını sağlayan (ya da sağlaması gereken) çeşitli düzlemlerdeki aygıtların incelenmesi haline geldi: Bunlar da yargı önünde ikinci sınıf sayılmaları, cinsel rollerin okulca dayatılması, görev ve mekânların ayrımı, kamusal alandan dışlanmaları vb.'dir. Gerçeklerden uzaklaşmak ve erkeklerin imgelem figürlerini belirtmek bir yana, kadınların aşağılandığı tasavvurlar hiç durmadan yinelenmiş ve gösterilmiş, kadın-erkek herkesin, her bireyin bedenine, düşüncelerine kazınmıştır.

20) Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981 ve *Des pouvoirs de l'image, Gloses*, Paris, Seuil, 1993.

21) Bronislaw Geremek, *Inutiles au monde, Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 ve *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987.

22) Carlo Ginzburg, *I Benandanti, Stregoneria e culti agrari tra Cinquencento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966 (Fr. çev., *Les batailles nocturnes, Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVIII^e siècles*, Paris, Flammarion, 1984).

23) Pierre Bourdieu, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989, s. 10.

Ama tahakkümün bu türden bir içselleştirilişi, erkek modeller ve kurallar kadınlar tarafından benimsenip birer direniş aleti halini almadı, erkeklere bağımlılıklarını ve boyun eğişlerini sürdürmek için yaratılan tasavvurlar birer kimlik ifadesine dönüştürülmedi demek de değildir.

Toplumsal rıza düzeneklerini, sınırlarını ve özellikle kullanımlarını tanımlamak, rıza sorunu toplumsal ya da cinsel bağlamda olsun olmasın, iktidar mekanizmasının işleyişinin odak noktası olsa da[24], tarihin uzun süre kaderlerine hemen boyun eğmiş kadınlara değil de, "kendi kaderlerini kendileri çizen kurbanlara ya da asilere" önem vermesindeki yanlışlığı düzeltmenin en iyi yoludur. Erkek egemenliğinde zaman zaman meydana gelen çatlaklar, kendilerini hemen göze çarpan kopmalar biçiminde göstermedikleri gibi, bir red ya da başkaldırış söyleminin birden ortaya çıkışıyla da göstermezler. Genelde isyanı güçlendirmek amacıyla, iktidarla aynı dili kullanarak, rızanın bağrından kopup gelirler.

Kadınlar üzerindeki tahakkümün bir tür simgesel şiddet olarak tanımlanması, tarihsel ve kültürel olarak kurulan tahakküm ilişkisinin nasıl olup da her zaman yadsınmaz ve evrensel bir nitelik farklılığı gibi açıklandığını anlamamızı sağlar. Önemli olan, hiç kuşkusuz kadın-erkek karşıtlığının biyoloik açıklamasıyla tarihsel açıklamasını bire bir karşılaştırmaktan çok, tarihsel her düzenlemede, görevlerin ve işlevlerin toplum içindeki (ve tarihsel süreç içinde) ayrımını "doğal" kabul eden (yani biyolojik nedenlerden kaynaklandığını düşünen) ve bunu bu şekilde ifade eden düzeneklerin tanımlanmasıdır. Böylece kadın-erkek ayrımının doğal karşılanmasının tarih içindeki yeri, cinsler arasındaki benzerliklerin tıp alanındaki gösterimlerinin giderek silinmesiyle ve bunların yerine kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklı olduklarını söyleyen sayısız incelemenin etrafta dolaşmaya başlamasına bağlı olarak belirlenir. Thomas Laqueur'ün dediği gibi "18. yüzyılın son yıllarından bu yana, kadın ve erkek bedeninde tek bir cinsiyetin dikey bir doğrultuda düzenlenmiş versiyonlarını gören baskın söylem, yerini, ortak ölçülerin olmadığı bir

24) Arlette Farge ve Michelle Perrot, "Au-delà du regard des hommes", *Le Monde des Débats*, No. 2, Kasım 1992, s. 20-21.

anatomi ve fizyoloji söylemine bıraktı"[25]. Görülüyor ki uygulamada ve olgularda kendini gösteren, gerçeği ve günlük yaşamı düzenleyen cinsiyet ayrımı, her zaman bu ayrımı kuran ve meşrulaştıran söylemler tarafından oluşturulmuştur. Ama bu söylemler, duruma göre bir cinsin boyun eğmesini, öbürünün de tahakküm kurmasını sağlamak zorunda olan toplumsal çıkarlarda ve konumlarda yaşama geçerler. Cinsler arasındaki ilişkiler tarihi olarak biçimlenen kadınlar tarihi, tarihçilere nasıl meydan okunduğunun iyi bir örneğidir: Bu meydan okuma, toplumun söylemsel oluşumu ile söylemlerin toplumsal oluşumu olgularını birleştirmektedir.

Sonuncu ve ötekiler kadar sert bir eleştiri de, tarihin, hangi türden olursa olsun, kurmacasal anlatımlarla aynı figürleri ve formülleri paylaşan bir anlatı olduğu eleştirisidir. Hatta kimileri tarih ile kurgu arasındaki her tür ayrımı ortadan kaldıracak kadar ileri gitmişlerdir, çünkü onlara göre, tarih, Hayden White'ın deyimiyle "fiction-making operation" yani "bir kurgu-oluşturma işlemi"dir. Tarih bize gerçeğe ilişkin doğru bilgiyi bir romandan daha çok (ya da daha az) ulaştırıyor değildir, ayrıca tarih eserlerini, bunların konularını oluşturan geçmişe ilişkin gerçeğin ne kadarını doğru olarak bildirdiklerini belirten epistomolojik ölçütlere göre sınıflandırmanın ve aşamalandırmanın bir anlamı yoktur: "Tarihsel anlatıları, 'sözel kurgu' olarak kabul etmede çekingen davranılmaktadır, oysa tam da öyledirler. Aslında, içerikleri buluştan çok kurgudan oluşmaktadır ve biçemleri, bilim dallarındaki komşularından çok edebiyat alanındaki komşularıyla ortaktır"[26]. Tarihsel söylemler arasında bir ayrım yapılmasını sağlayan tek ölçüt bunların biçimsel özellikleridir: "Metin incelemesine göstergebilimsel açıdan yaklaşmak [...] yorumbilgisel ilgimizin, metinlerin içeriklerinden biçimsel özelliklerine kaymasını sağladı".[27]

Bu tür bir yaklaşıma ya da bu tür bir "kaymaya" karşı, bilme isteğinin tarihsel yönelimleri oluşturduğu söylenmelidir. Bu istek,

25) Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, s. 5-6 (Fr. çev., *La Fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, s. 38).

26) Hayden White, *Tropics of Discourse*, *a.g.y.*, s. 82.

27) Hayden White, *The Content of the Form*, *a.g.y.*, s. 192-193.

tarih dalının özel işlemlerini belirler: Örneğin, verilerin oluşturulması ve değerlendirilmesi, varsayımlarda bulunulması, sonuçların eleştirisi ve denetimi, bilginin söylemiyle nesnesi arasındaki çakışırlığın denetimi. Tarihçi belli bir edebi türde yazsa bile ortaya bir edebiyat ürünü çıkmaz ve bunun iki nedeni vardır: Geçmişe yani arşive bağlıdır, çünkü arşiv geçmişin izidir. Pierre Vidal-Naquet'nin yazdığı gibi "tarihçi metinler yazar, bu metinler ne yansızdır ne de açık. Edebi biçimler, hatta yazı sanatları üzerine kuruludur. (...) Tarihçi masumiyetini kaybetmiş, kendisi araştırmalara konu olmuş, kendi konusunu kendi oluşturmuş kimin umrunda? Ne var ki tarihsel söylem ne kadar çok olursa olsun, bunca araca karşın, yine de 'gerçek' olarak adlandırdığımızla (şu an için elimizde daha iyi bir tanım yok) ilişkilendirilemiyorsa, konumuz yine söylem olacaktır, ama bu söylem tarihsel olmayacaktır"[28]. İkinci neden de tarihçinin, mesleğinin teknik işlemlerine ve bilimsellik ölçütlerine olan bağlılığıdır. Bunlar arasında farklılıklar olması (Braudel'in tarihiyle Michelet'nin tarihi bir değildir), ille de bu ortak zorlamaların ve ölçütlerin var olmadığı ve tarihyazımının sadece kurgusal yazımı yönlendiren zorunluluklarla sınırlandırıldığı anlamına gelmez.

Geçmişte "ne olduğunu" anlatma konusundaki isteklerini gerçekleştirmeyi sağlayacak tek yöntem olarak tarihe özgü bilimsellik ilkelerini ve kurallarını belirlemeye uğraşan tarihçiler farklı yönlere dağıldılar. Kimileri, tarihte sahte bilgilerin üretimini ve kabulünü sağlamış olan ve halen de sağlamaya devam eden şeyleri araştırmaya koyuldu. Anthony Grafton[29] ve Julio Caro Baroja'nın[30] gösterdiği gibi kalp eserlerle filoloji ve kalpazanların uyduğu kurallar ile belgesel eleştirinin gelişimi arasındaki ilişkiler çok sıkı ve karşılıklıdır. Bu nedenle, tarihçilerin, sahte eserler üzerinde yürüttükleri, Moulin-Quignon çenesiyle ya da Piltdown kafatasıyla meşgul olan bilim

28) Pierre Vidal-Naquet, *Les Assasins de la mémoire, Un "Eichmann de papier" et autres études sur le révisionnisme*, Paris, La Découverte, 1987, s. 148-149.

29) Anthony Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton, Princeton University Press, 1990 (Türkçesi, *Kalpazanlar ve Eleştirmenler. Batı tarihçiliğinde Sahtekarlık ve Yaratıcılık*, çev. Emre Yalçın, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998).

30) Julio Caro Baroja, *Les falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barselona, Seix Barral, 1992.

tarihçilerinin çalışmalarıyla kesişen çalışmaları, tarihin gerçek bilgi oluşturma konusundaki kapasitesini ifade etmenin çelişkili hatta biraz alaycı bir tarzıdır. Tarihyazımı kendine özgü teknikler sayesinde, sahte eserlere sahtedir der ve kalpazanları ortaya çıkarır. Böylece tarih, kendi işine ve sapkınlıklarına yönelerek, ürettiği bilginin denetlenebilir ve sağlaması yapılabilir bir bilgi olduğunu göstermiştir ve bu nedenle, Carlo Ginzburg'un tarif ettiği, tarihin geçmişte gerçekleşeni tüm gerçekliği ile dile getirebileceğini ve doğruyu yanlıştan ayırabileceğini reddeden "kuşkucu savaş makinesi"ne karşı silahlanır[31].

Yine de tarih bilgisinin gerçek bilgi düzleminde, matematiksel ve tümdengelimli "Galileci" paradigmalar kategorisinde yer almadığı ya da artık yer alamayacağı da doğrudur. Bu durumda, tarihin, bazı merakları gidermeye yönelik, serbest, geçici ve basit bir edebi etkinliğe indirgenmesini ve fiziksel dünyanın tanınması modelinden yola çıkılarak bilimselliğinin belirlenmesini kabul etmeyen bir araştırmacı için, yol uzun ve dardır. Her zaman başvurulabilir olan eserinde, Michel de Certeau, tarihteki bu temel gerilimi açıklamıştır. Tarih, bilgi üreten "bilimsel" bir uygulamadır ama bu uygulamanın koşulları çeşitli teknik işlemlere, toplumsal ortamın kendisine dayattığı kurallara, içinde varolduğu bilgi kurumuna ve doğal olarak yazımını yönlendiren kurallara bağlıdır. Bunun tam tersi de söylenebilir: Tarih, her anlatımda, tabii mitte de rastladığımız belli oluşumları, yapıları, figürleri ortaya koyan bir söylemdir; ama aynı zamanda tarih, söylemlerinde "bilimsel" sözcelerden bir bütün oluşturur; bunun anlamı, belirli nesnelerin *üretimiyle* ilgili *işlemlerin* "kontrol edilmesini" sağlayan *kuralların* oluşturulmasını sağlamasıdır[32].

Michel de Certeau'nun düşünmemizi istediği şey tarihsel anlamanın kendisidir. Bir yanda tarihsel işlemin oluşturduğu ipuçları, diziler ya da sözceler, öte yanda bunların tam olarak "temsil etmeye" çalıştıkları göndergesel gerçek arasındaki ilişkilerin, tutarlı, makul ve açıklayıcı biçimde aktarılmasının koşulları nelerdir? Bu sorunun

31) Carlo Ginzburg, Lorenzo Valla'mn *La Donation de Constantin* adlı kitabına önsöz, J.-B. Giard'ın çevirdiği ve yorumladığı metin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, s. ix-xxi (alıntı s. xi).

32) Michel de Certeau, "L'Opération historiographique", *L'Ecriture de l'histoire* içinde, *a.g.y.*, s. 63-120.

cevabı kolay değildir ama tarihçinin en önemli görevinin, konu ettiği bu "artık var olmayan insanlar, zihniyetler, değerler" topluluğuyla ilişkili, uygun ve kontrol edilebilir bir bilgi üretmek olduğu kesindir. Kimi zaman ölçüsü biraz kaçırılsa da, pek çok bilimin temelinde yatan bu gerçeğe ulaşma amacını bir kenara atmak, meydanı bilgiye ihanet ettikleri için toplumsal belleği zedeleyen sahtekarlara ve sahte eserlere bırakmak demektir. Mesleklerini icra ederken uyanık olmak tarihçilere kalıyor.

Hayden White'a Dört Soru: Söz Sanatları ve Tarihsel Tasavvurlar

1

1973: Hayden White, *Metahistory*'yi[1] (*Ötetarih*) yayımlar. Kitap Fransa'da hiçbir yankı uyandırmaz. İki sene önce Paul Veyne'nin fırtınalar koparan kitabı *Comment on écrit l'histoire*'ını[2] (*Tarih nasıl yazılır*) ve daha sonra 1974'de Michel de Certeau'nun "L'opération historique"[3] (*Tarihsel işlem*) adlı denemesini yayımlamasıyla tarihyazımında çıkan tartışmalar içinde hak ettiği yeri alamaz.

Görülüyor ki Fransız tarihçiler, White'ın eseriyle hiç buluşamadılar. Paul Veyne'in ileri sürdüğü varsayımlar anımsanırsa, bu ilgisizli-

1) Bu makalede sözü edilen Hayden White'ın eserleri: *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore-Londra, 1973); *Tropics of Discourse, Essays in Cultural Criticism* (Baltimore-Londra, 1978); *The Content of the Form, Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore-Londra, 1987).

2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, 1971; yeni basım, Paris, 1978.

3) M. de Certeau, "L'opération historique", *Faire de l'histoire*, J. Le Goff ve P. Nora (der.), Paris, 1974, 1. cilt, s. 3-41.

ğin çok zararlı olduğu anlaşılır. Veyne eserinde, "tarihyazımı bilincinde gerçek bir devrim"[4] olarak nitelendirilen nicel ve dizisel tarihin bilimsellik ilkelerini oluşturan bütün kuralları ve ilkeleri teker teker reddediyordu. Veyne'e göre tarih, geleneksel edebiyat biçimlerini kullanmaktan kurtulamaz; ileri sürdüğü açıklamalar "anlatının anlaşılır bir kurgu olarak düzenlenmesi için kullanılan biçimlerden"[5] başka bir şey değildir ve sonuç olarak tarih basit bazı merakların giderilmesine yarar.

Bu konudaki en çarpıcı açıklama önce Annales'da yayımlanan bir makalesiyle Michel de Certeau'dan geldi; bu makale daha sonra da "Annales"[6] izinden gider gibi görünen Jacques Le Goff ve Pierre Nora'nın derlediği *Faire de l'histoire* (*Tarih Yapmak*) adlı kitabın girişinde yer aldı. Bu metnin tamamı, bir sene sonra, Michel de Certeau'nun makalelerinin derlemesinden oluşan *L'écriture de l'histoire* (*Tarihin Yazımı*) adlı kitapta yeniden yayımlandı[7]. Veyne gibi de Certeau da, her tarihyazımının, biçimi ne olursa olsun, araştırma işlemlerini yeniden düzenleyen ve yeniden yönlendiren "anlatılaştırma" sürecine göre söylemini oluşturan bir anlatı olduğunu söyler. Ama de Certeau, bir noktada Veyne'den ayrılır, tarih alanında iki yönlü bir değişim olduğunu ileri sürer. Tarihçilerin seçimlerini belirleyen (nesneleri belirlemede, bir çalışma biçimi ve bir yazı tarzının seçimi önceliklidir), bunların kişisel keyiflerden çok "bilgi kurumunda" bulundukları konumdur. Bunların söylemlerinde tutarlılığı sağlayan şey de, kullandıkları edebi türlere özgü kurallara uymaları değil (ya da sadece bu değil), kendi bilim dallarına özgü tekniklerce belirlenen bazı özgül uygulamaları söylemlerinde kullanmalarıdır.

Neden bu tartışmaya bir kere daha dönüyoruz? Belki de nedeni, bütün bu terimleri farklı bir biçimde derinlemesine işleyen Hayden White'ın eserinin tanınmasının ne kadar yararlı olabileceğini göstermek istememizdir. Aslında *Metahistory*'nin konusu, tarihin söylem

4) F. Furet, "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", *Annales E. S. C.*, 1971, s. 63-75.

5) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, s. 111.

6) de Certeau, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne", *Annales E. S. C.*, 1972, s. 1317-1327

7) de Certeau, "L'opération historiographique", *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, 1975, s. 63-120.

kurallarını ve yöntemlerini tanımlamak değildir ya da sadece bundan ibaret değildir. Tarih, Veyne'de ve de Certeau'da olduğu gibi "düzyazı anlatı söylemi biçiminde sözel bir yapı" olarak tanımlansa bile (*Metahistory*, IX). Bu eserdeki amaç çok daha karmaşık ve derindir, zira açıklanmak istenen "tarihsel imgelemin derin yapısı"dır (*Metahistory*, IX), bu yapı, kullanılan farklı kurgulama türleri (romanesk, trajik, komik, taşlama), tarihsel anlatımın farklı paradigmaları (biçimci, mekânist, organisist, bağlamcı) ve farklı ideolojik yaklaşımlar (anarşist, radikal, muhafazakâr, liberal) arasında oluşturulabilecek olası birleşimleri düzenler. Bu on iki öge arasında gerçekleştirilen çeşitli türdeki birleşimler (kuramsal olarak bu birleşimlerin sayısı 64'tür, ama gerçekte bunların sayısı çok daha azdır çünkü uygulamada bazı birleşimler imkansızdır) algılamayı, bilişsel işlemi ve ideolojik bağlanmayı tutarlı bir biçimde birleştiren tarihyazımı biçemlerini oluştururlar. "Tarih poetikasının" temel konusu, bu birleşimlerin ana çizgilerini oluşturan "derin yapıların" bulunup ortaya çıkarılması ve tanımlanmasıdır.

Hayden White'a göre göre bu yapılar tarih alanındaki dilsel ve edebi belirişlerde, yani tarihçinin "hem kendi çözümleme konusunu yaratma hem de bunu açıklamak için kullanacağı kavramsal stratejilerin biçimini belirleme" tarzında saptanmalıdır (*Metahistory*, 31). Bu tasarımın dört temel türü, şiirsel dilin dört klasik sanatı ile açıklanır ve tanımlanır: Eğretileme, düzdeğişmece kapsamlama ve özel bir "üstsözsanatlarına ilişkin" konumuyla alay. Buradan yola çıkarak Hayden White şu açıklamayı yapar: "Kısacası, benim görüşüme göre baskın söz sanatı türü ve bunun dilsel protokolü tartışmasız olarak bütün tarih çalışmalarının 'ötetarih' temelleridir" (*Metahistory*, XI).

Bu "ötetarih temeli"ni tanımlamaya çalışan *Metahistory*'nin tasarısı, aynı dönemde Fransız tarihçilerin tarihyazımı hakkında yani Hayden White'ın tanımladığı biçimiyle kurgulama hakkında önerdikleri nitelemeleri çoktan aşmıştı. Ama ilk anda *Metahistory*'nin konusu tam olarak netleşmemiş gibi görünür. "Tarihsel imgelemin bu derin yapılı biçimlerini" nasıl tanımlarız (*Metahistory*, 31)? "Deep structure" (*derin yapı*) teriminin kullanılması bile, tarih söyleminin tasarımlarının tamamen dilsel ve yapısal bir modele göre oluşturuldukları ve tarihyazımıyla ilgili tercihleri bireysel duygu ve düşünce-

lere yer vermeden kendiliğinden düzenlendiklerinin kabul edildiği düşüncesine götürür bizi. Hayden White, yüzey ile derinlik, açık ile gizli, dil ile düşünce gibi yapısal dilbilime özgü karşıtlıkları kullanarak, yaklaşımını bu biçimde yorumlayanları sanki teşvik eder. Çalışma yöntemini bu tür kategorilerle açıklar: "Öncelikle tarih çalışmasının açık boyutlarını –epistomolojik, estetik ve ahlaki– tanımlamaya çalıştım, sonra da bu kuramsal işlemlerin eleştirel gizli kapaklı yaptırımlarının bulunduğu derin boyuta girmek istedim." (*Metahistory*, XI). Ve saptamasının "esas noktasını" oluşturan dilin zorlayıcı gücünü bu kategorilerle tanımlar: "Henüz gerçek bilim konumuna gelmemiş (ya da yükseltilmemiş) her inceleme alanında, düşünceler, algılama alanları kapsamındaki konuların ana hatlarını, dilsel biçimlerin boyunduruğu altında kavramaya çalışır." (*Metahistory*, XI). Eleştiri öncesi, bilişsel öncesi olan tarihsel söylemlerin söz sanatlarına ilişkin matrisleri, tarihçilerin "tercihlerini", istekleri ve bilgileri dışında yönlendiren, dayatılmış, bilinmeyen yapılar olarak yorumlanabilirler.

Pek çok kişinin, tarihi "linguistic turn" akımının süzgecinden geçirmiş en önemli eser olarak gördüğü Hayden White'ın eseri genelde bu yaklaşımlarla yorumlanır. Bu düşünce, bu "dönemecin" yandaşları tarafından da, onu eleştirenler tarafından da paylaşılır. Eleştirenlerden Gabrielle Spiegel, şunu yazar "Saussure sonrası dilbilim uygulamalarını tarihe uyarlamada kimse Hayden White kadar etkili olmamıştır"[8]; bu yaklaşımın savunucularından David Harlan ise Hayden White'da "dilin özneyi bir yandan oluştururken bir yandan da yok ettiği yolları izlemedeki keskin zekasını ve duyarlılığını" över.[9]

Ama biz *Metahistory*'nin önsözüne geri dönelim. Burada kullandığı terimler, dilbilimsel olsun olmasın (derin yapı, yapıaltı, derin seviye), sadece yapısalcılık terimleri değildir. Kullandığı öteki sözcüklerde bambaşka bir geleneğin izleri görülür: Eserde "historical consciousness" (tarihsel bilinç) dört kez, "choice" (seçim), "choose" (seçmek) üç kez geçer. Tarihçiler, Hayden White'ın belirlediği tarih-

8) G. M. Spiegel, "History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum: A Journal of Medieval History*, 65, Ocak 1990, s. 64.

9) D. Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", *American Historical Review*, 94, Haziran 1989, s. 593.

yazımı biçimlerinden birini ya da ötekini seçmede tamamen özgürdürler ve seçimlerini bilinçli olarak (ya da *Metahistory*, XI'de belirtildiği gibi "az ya da çok bilinçli olarak") yaparlar. Söz sanatsal tasarımlar, tarihçinin kendi ahlaki ya da ideolojik eğilimlerine göre seçebileceği olası biçimlerden oluşur. Hayden White, kendi kararını göstererek bu özgür seçimin altını çizer: "Bu kitabın alay biçiminde yazıldığı gözden kaçmaz elbette. Ama bu alay bilinçli bir tercihtir ve bu nedenle alaycı bilincin alaya karşı gelişinin ifadesidir" (*Metahistory*, XII).

İki eğilim arasındaki bu gizli çelişki –özellikle tarihe dilbilim modelinin uygulanmasını ısrarla savunan– yorumcuların gözünden kaçmaz. Hans Kellner bu durumu şu şekilde açıklar: "Eğer dil öncesiz bir 'kutsal' başlangıçsa, insanlar özgür değildir. Eğer insan sözcüklerini seçmede özgürse, o zaman da daha derin ve öncelikli bir güç olmalıdır. White ise insanın özgür, dilin ise öncesiz olduğu gibi bir çelişkiyi ısrarla öne sürmektedir"[10]. White'ın, dilin özneyi hem oluşturma hem de yok etme tarzına yaklaşımındaki ustalığını ve duyarlılığını kabul ettikten sonra, "onun liberal hümanizme, insan öznesine ve mesleki özgürlüğe derinden bağlılığını"[11] hatırlatan David Harlan'nın da vurguladığı, aynı ikilemdir –böylece, biraz şaşırtıcı da olsa Hayden White ile J. C. A. Pocock'u birbirine yaklaştırır.

Kısa bir süre önce yayımlanan bir makalesinde Hayden White, tarih söylemine ilişkin sözsanatsal kuramına karşı yöneltilen eleştirileri cevaplarken bu gerilim üzerinde durur. Onun için önemli olan ne olursa olsun, her tür dilbilimsel determinizme karşı mesafeli olduğunun bilinmesidir. Bu eleştirilere karşı –belki de ateşli taraftarlarına karşı da– söylem ya da kanıtlama stratejilerinden birini seçmenin özgür ve bilinçli olduğunu söyler: "Kopernik devriminden bu yana, tarih araştırmaları, geçmişi inceleme yönteminin ve bu geçmiş yazıya dökülürken kullanılacak söylem tarzının seçiminde tarihçinin zorlanmadığı, aksine tamamen özgür bırakıldığı bir inceleme alanında yer alıyorlar"[12]. Daha sonra şunu ekler "Her ne kadar

10) H. Kellner, "A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism", *History and Theory*, 19, 1980, s. 23.

11) Harlan, *a.g.y.*, s. 593.

12) White, "Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing", *The future of Literary Theory*, R. Cohen (der.), New York-Londra, 1990, s. 28.

sözsanatı, söylem içinde sanatların bertaraf edilemeyeceğini ifade etse de, kuram, dilbilimsel determinizmi uygulamak şöyle dursun, söylemde, farklı sanat stratejileri arasında özgür bir seçim yapılmasını sağlayacak bilgiyi elde etmeye çalışır"[13]. Felsefi önermelerden sözsanatsal tercihlere yönelen, klasik düşünceler tarihinin çok önem verdiği yazan ve düşünen öznenin özgürlüğü kavramı, böylece yok olmaktan kurtulur.

Fakat bu yaklaşımla, iki koyut üzerine kurulu yapısal dilbilimden alıntılanan dil kuramının kabulüyle gelen yaklaşımın nasıl bağdaştırılacağı sorusu hâlâ çözüm bulabilmiş değildir. Bu koyutlardan ilkine göre, her tür sözceden önce bir kod, her "sözden" önce bir "dil" vardır ("dilin kendisi de dünyadaki öteki şeyler gibi bir 'şeydir', herhangi bir ifadede güncelleştirilmeden önce figüratif, sözsanatsal, türsel içerikler yüklenir"). İkinci koyuta göre her dil kullanıcıların haberi olmadan, bunların isteği ve kontrolü dışında işler ve değişken, önceden kestirilemeyen anlamlar oluşturur ("tarih söylemi, tıpkı eğretilemeli söylem, simgesel dil, allegorik temsil gibi, söylediğinden farklı bir şey söyler; başka bir şeyleri es geçmek pahasına dünya hakkında bir şeyler söyler"[14].

Böylece ilk sorumuza geldik: Ciddi bir çelişkiye düşmeden Saussure sonrası dilbilim ile tarihçinin bir edebi yaratıcı olarak özgürlüğünü bağdaştırmak olanaklı mıdır?

2

İkinci soru söylem kuramı olarak sözsanatları bilimiyle ilgilidir. Bu konuyla ilgili Hayden White bir çok kez iki kaynak belirtmiştir: Vico ve Nietzsche. Amacı, klasik sözsanatı kurallarını tanımlamak ya da kullanmak değildir ve bunları basitleştirmek ya da bunların dışına çıkmakla suçlanması da bana göre haksızlıktır. White'ın önem verdiği başkadır: Klasik ve neo-klasik retoriğin dört sanatını, yani onlardan yola çıkılarak tüm olası figüratif söylemlerin üretilebileceği temel yapıları tanımlamak.

13) White, *a.g.y.*, s. 34.
14) White, *a.g.y.*, s. 23 ve 25.

Hayden White, *Tropics of Discourse*'un önsözünde bu "sözsanatsal tasarımlar örüntüsü"nün geçerlilik alanını sınırlar: "Bilinç konusundaki söylemde yer alan uzlaşımın ve söylemin kendisi hakkındaki söylemin Batı geleneğinde bulunduğunu ileri sürüyorum" (s. 13). Buradan geçmişe dönük kullanımlarına varıyoruz: Vico'da vahşilikten uygarlığa geçiş sürecinin aşamalarını tanımlamak için; Piaget'de bilişsel gelişimin dört aşamasını tanımlamak için, Freud'un rüyayla ilgili araştırmasında ortaya konan dört düzeneği belirlemek için. Böylece Hayden White biçem sanatlarıyla sınırlanan geleneksel kategorileri, söylemlerin oluşumlarını belirleyen ana kalıplara dönüştürür.

Bu tür bir değişim, dört temel sözsanatı türünün (eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış, alay) öncelikle Batı düşünüşünün kategorileri olarak kabul edilmesine neden olur (öyle ki Hayden White bunların yetkinlik alanını Batı kültürü olarak sınırlar). Bu yaklaşımının biçimci bir anlayış getirdiği ilk anda belli olur, ("kısacası, benim yöntemim biçimcidir", *Metahistory*: 3) çünkü, kültürel mekânları bir kere tanımlandığında, üretim ortamlarından ve zamanlarından bağımsızlaşan eserlerde, değişmez mantık yapılarının varlığını kabul eder. Bu anlamda, tarihsel imgelemin ve genel olarak bütün işlemlerinin sözsanatsal oluşumu, söylem ve ikna sanatı olarak kabul edilen retoriğin tarihsel biçimlerinden tamamen ayrılır.

Buna karşın, Hayden White'ın kendisi de, bir yazarın belli bir söz sanatı türünü kullanmasıyla, bu yazarın düşünsel eğitiminde ya da bilgilenme biçiminde retoriğin kapladığı yer arasında bir ilişki olduğu sorusundan kaçamamıştır. Bunun gibi Freud ve rüya kuramı hakkındaki sorular da yakasını bırakmaz: "Burada Freud'un rüyaların açık içerikleri ile son rüya düşünceleri arasındaki ilişkileri etkilediğini söylediği düzeneklerle ilgilendim. Bunlar, Jakobson'un söylediği gibi, modern retorik kuramında figürasyon sınıfları olarak sınıflanan sözsanatlarına tekabül eder görünmektedirler (bu kuram, sanatları dört ana sözsanatı, eğretileme, düzdeğişmece, kapsamlayış, alay olarak sınıflamıştır, ve Freud da, bunlarla zamanındaki okul eğitimi sırasında karşılaşmış olabilir" (*Tropics of Discourse*: 13-14).

Ayraç içine aldığımız bu ifadede bir karasızlık hali olduğu anlaşılıyor. Aslında ya düzdeğişmece yapıları Batı insanının imgeleminde yerleşiktir –Freud'un okul yıllarında retorik dersleri görüp görmediği

burada önemli değildir– ya da Freud'un bir alanın anlayış biçimini (söylem) başka bir alana nasıl uyarladığının anlaşılmasında bu olgu çok akla yatkın görünür. O zaman da sözsanatsal nitelemenin geçerliliği, "Batı geleneğini" oluşturan tarihsel tasarımlar silsilesi içinde retoriğin konumunun ve öneminin değişmesine bağlıdır büyük ölçüde. Bu iki yaklaşımdan Hayden White'ın ilk yaklaşımı tercih ettiği çok açıktır. Buna karşın Freud'un aldığı eğitime dikkat çekmesi kuşku uyandırır, bu da bizi, tarihsel bağlamları, genel yapıların tanımlanmasına yönelik bir sistem içinde değerlendirmeye kadar götürür.

İkinci soru: Bu dilbilgisel ve poetikaya ilişkin tasarımın sözsanatsal modelini, retoriğin tarihte farklı durumlara göre değişen konumunu hesaba katmadan, ayrıca Rönesans ve 20. yüzyıl arasında çok büyük değişiklikler gösteren ve ne tekil ne de yerleşik olan bu söylem kodlama biçimine araştırmacıların ne kadar uzak ya da yakın olduğunu ölçmeden uygulamak ne kadar doğrudur?

3

Hayden White'e en çok yöneltilen eleştiri, onun, tarihe, kurgununkinden başka bir içeriğe sahip bir bilgi konumunu vermeyi reddetmiş olmasıdır. Arnaldo Momigliano'dan[15] Carlo Ginzburg'a[16], Gabrielle Spiegel'den[17] Russell Jacoby'ye[18] herkes aynı saptamada bulunur: Tarihi "bir kurgu türü" olarak düşünen (*Tropics of Discourse*: 122) Hayden White, geçmiş üzerine "bilimsel bir çalışma" geliştirme olasılığını tamamen reddeden mutlak ve çok tehlikeli bir görecelik sergilemektedir. Bu şekilde silahları elinden alınan tarih doğruyu ve yanlışı ayıramaz, geçmişte ne olduğunu anlatamaz ve kalpazanları ve kalp eserleri belirleyemez hale gelir.

15) A. Momigliano, "The Rhetoric of History and the History of Rethoric: On Hayden White's Tropes", *Settimo contributo alla storia degli studi classici del mondo antico*, Roma, 1984, s. 49-59.

16) Carlo Ginzburg, "Just One Witness", *Probing the Limits of Representation, Nazism and the "Final solution"*, S. Friedlander (der.), Cambridge, Mass.-Londra, 1992, s. 82-96.

17) Spiegel, *a.g.y.*, s. 64, 69 ve 75.

18) R. Jacoby, "A New Intellectual History", *American Historical Review*, 97, Nisan 1992, s. 405-424 (Hayden White üzerine, s. 407-413)

Hayden White'ın eseri bu düşüncemizi doğrulayacak pek çok örnekle doludur. White'a göre, tarihçinin oluşturduğu tarih ne geçmişteki gerçeğe ne de bilime özgü kurallara ve ilkelere bağlıdır. Tarihçi kullanacağı sözsanatı kalıbını, kurgulama modelini, anlatım stratejisini seçerken tıpkı bir romancı gibi davranır. Hayden White 1974'de bu düşüncesini ısrarla yeniden dile getirir ve *dediği dediktir*: "Genelde tarih anlatılarını oldukları gibi göstermeye çekinilir: Tarih anlatıları kurgudur, içerdikleri bilgiler daha çok kurgulanmış bilgilerdir ve kullandıkları biçimler ise bilim alanındaki komşularından çok edebiyat alanındaki komşularıyla ortaktır" (*Tropics of Discourse*: 82). Yıl 1982: "İnsan şu olguyu kabul etmelidir: Tarihsel veriyi anlamaya geldiğinde iş, onun anlamını oluşturmak için bir yolu ötekine tercih etmek, o verinin içinde yazılı değildir" (*The Content of the Form*: 75). Buna göre tarihçilerin ya da tarih düşünürlerinin eserlerini, konularını oluşturan geçmişle ilgili gerçekleri dile getirmedeki ustalıklarına ve bunların doğruluk paylarına göre sınıflandırmanın ve aşamalandırmanın bir anlamı yoktur. Bunları birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak ölçütler tamamen biçemsel ve söyleme özgü ölçütlerdir: Anlatının tutarlı ve tamamlayıcı olması, çeşitli sözsanatı ve anlatım modellerinin sunduğu olanaklar arasında bilinçli ve isabetli bir seçim yapabilmesi vb.

Tarih bilgisinin yok edilmesine karşı ortak tutum alan bütün bu eleştirilere cevap olarak Hayden White, "tarihi, edebiyatla aynı yöntemleri ve stratejileri paylaşan bir kurgu olarak görmek, tarihin bir bilgi değeri olmadığı anlamına gelmez, sadece tarihin bir hakikat düzeni olmadığı anlamına gelir" demektedir. Aslında, mit de, edebiyat da kendilerince bilgi biçimleridir: "Mit ve edebiyatın gerçek dünyaya *gönderme* yapmadığını, bununla ilgili gerçekleri söylemediğini ve yaşamla ilgili yararlı bilgiler vermediğini ciddi ciddi söyleyebilecek biri var mıdır?"[19] İkisi de aynı kalıptan çıkan tarih anlatısının verdiği bilgi ile kurgusal eserlerden edinilen bilgi arasında fark yoktur. Hayden White retorik ile hakikati birbirine karşıt olarak görenlerden değildir.[20]

19) White, "Figuring the Nature of the...", *a.g.y.*, s. 39.

20) Kanıt ve sözsanatı arasındaki karşıtlığın reddi için bkz. C. Ginzburg'un önsözü, Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin (Sur la Donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère)*, J.-B. Giard'ın çevirdiği ve yorumladığı metin, Paris, 1993, s. IX-XXI.

Ama bu eleştirilere verdiği cevap tatmin edici değildir. Tarih bilgisi, verilerin bulunması ve değerlendirilmesi, varsayımların oluşturulması, sonuçların eleştirel kontrolü, yorumların tutarlılığının ve inandırıcılığının değerlendirilmesi gibi süreçler, bilime özgü ilkelere başvurulmadan nasıl değerlendirilir? Bu noktada Michel de Certeau'nun Hayden White'dan daha açıklayıcı olduğunu düşünüyorum. De Certeau için tarih, tüm öteki öykülemeci yazıların kullandığı sanatları, düzenlemeleri ve biçimleri kullanan bir anlatıdır, ama özel bir anlatıdır. Bu anlatı, "bilimsel" sözce bütünleri oluşturur, yani, "belirli nesnelerin *üretimiyle* ilgili *işlemlerin* 'kontrol' edilmesini sağlayan *kuralların* oluşturulmasına olanak verir."[21] Hayden White'ın tanımından daha geniş ve daha serbest bir "bilim" tanımı yapan de Certeau tarihin bilgi üreten "bilimsel" bir uygulama olduğunun ama bu "bilimsel" uygulamanın öteki uygulamalar gibi, uygulandıkları bilgi kurumunun ya da yazılışını zorunlu olarak yönlendiren kuralların, toplumsal ortamların dayattığı engellerin, teknik işlemlerin çeşitliliğine bağlı bir uygulama olduğunun kabul edilmesinden yanadır. Tarihin "bilimselliğinin", hedeflenen göndergesel gerçeğe en fazla uyan bilgi olarak tanımlanması, ne tarihin temelde bir anlatı olduğunu yadsımak, ne de tarihsel bilgiyi matematikleşmiş bir paradigma olan "Galileci paradigma" içine yerleşmiş bir bilgi olarak görmek demektir.

Buradan da üçüncü soruma varıyorum. Eğer tarih, bize bir kurgunun verdiği kadar, ne eksik ne fazla, bilgi veriyorsa, belgelerin toplanması, verilerin ve varsayımların kontrolü, bunların yorumlanması gibi çok zor ve ağır işlemleri nasıl değerlendirebiliriz ya da bunların hâlâ uygulanmasının mantığı nedir? Eğer gerçekten "tarihsel söylem, kurgusal anlatılara hem olaylara anlam vermede kullandıkları yöntemler hem de işledikleri gerçeğin niteliği açısından benziyor ve aynı ilkelerle kuralları paylaşıyorsa"[22], kurgulanan olgularla ilgili gerçekler, üretilen bilginin niteliğinde etkili olamıyorsa, "tarihyazımsal işlem" zaman ve emek kaybı değil midir?

21) de Certeau, "L'opération historiographique", *a.g.y.*, s. 64.
22) White, "Figuring the Nature of the...", *a.g.y.*, s. 29.

4

"Benim gibi 'biçimci' birinin, yani, herhangi bir tarihsel nesnenin eşit olarak geçerli, bir çok tasviri ve süreçlerin bir çok anlatısı olduğunu düşünen birinin, göndergenin gerçekliğini inkar etmesi, kanıtların, verilen bilgiler yapısal olarak tutarlı olduğu ölçüde manipüle edilmesine izin veren bir göreceliği savunması doğaldır. Bu bakış açısı, Nazizmin tarihine ilişkin Nazi versiyonu bir tarihte bile az da olsa inanılırlık ögeleri bulmaya izin verir" (*The Content of the Form*, 76). Hayden White'ın eserine yöneltilen en önemli eleştiri bundan daha iyi bir biçimde ifade edilemezdi. Bazı diktatörlerin işledikleri suçlar ya da Yahudi soykırımı gibi tarihsel olaylar konu edildiğinde daha ciddi bir hal alan bu "göreceli yaklaşıma" yöneltilen eleştirilere pek çok kere cevap vermeye çalışmıştır.

Daha önce de sözünü ettiğimiz ilk cevabı, kurgunun gerçekleri yansıtabileceğinin altını çizmek olur. Tarih anlatısını basit bir "kurgu-oluşturma işlemi" olarak tanımlamak onu, geçici ve nedensiz bir sözcük oyununa indirgemek değil, aksine onun bütün büyük imgelem eserlerinin etkisine, akıcılığına ve açıklığına sahip olduğunu söylemek demektir. ABD'nin 'eleştirel kurumları'nın Latin Amerika'daki kıyıcı diktatörlere karşı tek tepkisinin "gönderge savaşları bunlar, hem Tarih Kurgudan, Sözsanatından ve Söylemden ibarettir"[23] cümlesi olduğunu ileri süren Gene Bell-Villada'ya da bu biçimde cevap verir. Güney Amerikalı yazarları ima eden, White şunları belirtir: "Bell-Villada kurgudan ibaret oldukları için bu yazarların çalışmalarının bize gerçek tarihi bildirmediğini mi söylüyor? Yoksa eserlerinin *tarihle ilgili* kurgular olarak, sözsanatları ve söylemsellikten yoksun olduklarını mı anlatmak istiyor? Romanları kurgu olmak için yeterince gerçek değiller mi? Herhangi bir tarih türü, Mario Vargas Llosa, Alejo Carpentier, José Donoso ve Julio Cortazar'ın eserlerinde ortaya görülen şiirsel sözsanatlarından yararlanmadan, bu romanlar kadar gerçek olabilir mi?[24]

23) G. H. Bell-Villada, "Criticism and the State (Political and Otherwise) of the Americas", *Criticism in the University: Triquarterly Series on Criticism and Culture*, Evasion, 1985, s. 143.

24) White, "Figuring the Nature of the...", *a.g.y.*, s. 31.

İkinci cevap "revizyonist" daha doğrusu "yadsımacı" tarihçilerin ortaya çıkışıyla geldi. Bu tarihçiler, Nazizm ve İkinci Dünya Savaşı tarihiyle ilgili anlatıların Vidal-Naquet'nin özetlediği birkaç veri ışığında yeniden oluşturulması gerektiğini ileri sürerler: 1. Gaz odaları hiç var olmadı ve Almanlar soykırım yapmadılar. 2. "Kesin çözüm" sadece Yahudilerin Doğu Avrupa'ya doğru sürülmelerinden ibaretti. 3. Nazizm kurbanı Yahudilerin sayısı söylenenden çok daha azdır. 4. Soykırım iddaları siyonistler başta olmak üzere Yahudilerin ve müteffik kuvvetlerinin propaganda yalanından başka bir şey değildir. 5. Hitler Almanya'sı İkinci Dünya Savaşı'ndan en fazla sorumlu ülke değildir. 6. 30'lu ve 40'lı yıllarda insanlığa karşı işlenen en büyük suçlar Sovyet rejimi tarafından işlenmiştir[25]. Çağdaş tarihin radikal bir yaklaşımla yeniden yazımı için gerekli temelleri, farklı önermeler ve biçimler içinde dağılan ve yeniden birleştirilen bu veriler oluştururlar. Böyle bir yazımı akla yatkın, kabul edilebilir görebilir miyiz? Bu sorunun cevabı hayırsa nedeni nedir?

Tüm eserini yönlendiren ilkeleri elden bırakmadan bu görüşü reddedebilmek için Hayden White, bence karmaşık bir ayrıma yönelir. Nazi rejimi ile Yahudilerin, Çingenelerin ortadan kaldırılmasıyla ilgili "birbiriyle çekişen anlatıları" (*competing narratives*) ele alırken, "gerçek olgular olarak kabul edilen olayların anlatımları olarak tanımlanan 'birbiriyle çekişen anlatılar', olaylarla ilgili verilere bağlılıkları, anlaşılır olmaları, sıraladıkları bütün kanıtlar arasında tutarlılık olması gibi faktörler temel alınarak değerlendirilebilir, eleştirilebilir ve sınıflandırılabilirler. Ama olay anlatıları sadece olgusal saptamalardan (tekil varoluşsal önermeler) ve savlardan oluşmazlar, bütün bu gerçek olguların bir hikayeye dönüşmesini sağlayan şiirsel ve retoriğe ilişkin ögelerden de oluşurlar. Bu ögeler içinde bizim, 'olay dizilerini' oluşturduklarını düşündüğümüz genel öyküleme modelleri bulunur [...] Bu 'birbiriyle çekişen anlatılar' arasındaki çatışmalar, konuyla ilgili olgulardan çok, olguların hikayelemeyle kavradığı farklı anlamlara bağlıdır".[26]

25) P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire, Un "Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionisme*, Paris, 1987, s. 33-34.

26) White, "Historical Emplotement and the Problems of Truth", *Probing the Limits of Representation*, s. 38.

Bu tür bir ayrım bana göre iki soruyu da beraberinde getiriyor. Bir yanda, geleneksel anlamıyla olgu kavramını, yani saptanabilir, kesin kanıt değeri taşıyan kesin gerçekler olarak, yeniden ele alıyor. Örneğin, gaz odalarının var olduğu önermesi. Buradaki sorun böyle bir önerme ile Hayden White'ın genel yaklaşımının nasıl bağdaşacağı sorusudur. Bu tarihsel olgu kavramını, Barthes'ın *The Content of the Form*'un başında kullanılan "Olgu hiçbir zaman sadece dilsel bir oluşumundan ibaret olmadı" cümlesiyle nasıl bağdaştıracağız? Ve hangi doğruları temel alarak, hangi işlemlerden yola çıkarak ve hangi yöntemlerle, tarihçi, olaylarla ya da olgularla ilgili gerçekleri oluşturabilir ya da tarih söyleminin "olgularla ilgili verilere" sadık olup olmadığını anlayabilir? Kabul etmek gerekir ki, Hayden White, bir bilgi dalı olarak tarihe özgü yordamları bilmezden gelerek, bu tür soruları cevaplamada oldukça yetersiz kalıyor.

Öte yandan, tarihçinin dile getirdiği olguları "singular existential proposition" (*tekil varoluşsal önerme*) olarak tanımlayan Hayden White, tarihin doğru ile yanlış karşıtlığı alanındaki hareket özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Sadece kesin ve belirgin "olguları" kullanarak anlatılarını kurgulayan çeşitli tarih anlatıları arasında hangi ölçütlere göre ayrım yapılacağı da böylece cevaplanmadan kalır. Ancak bu anlatıların hiçbiri birbirine denk değildir: Ne söylem modellerinde, ne anlatıların tutarlılıklarında, ne de betimlemeye çalıştıkları göndergesel gerçeğin ne kadarını tam ve doğru olarak bildirdikleri konusunda. Tarihsel söylemlerin farklı gerçeklik paylarını saptamak kolay değildir, ama böyle bir çalışmayı boş ve yararsız bulmak tarihe özgü bütün özellikleri yok etmekle birdir, çünkü ne kullandığı sözsanatı tasarımları, ne anlatı kipleri, ne de söyleminin geçmiş üzerine oluşu tarihe özgüdür.[27]

Bu uyarı beni son soruya götürüyor (tabii ki "fourfold analysis" [*dört yönlü çözümleme*] ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir eser karşısında dört soru sormadan olmaz); *Metahistory*'ye dönersek: Hiç kuşkusuz

27) J. Spence'in *The Question of Hu* (New York, 1988) ve S. Schama'nın *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)* (New York 1991) adlı farklı biçimlerde tarih ve kurgu arasındaki sınırlarla oynayan kitaplarıyla ilgili olarak, bkz. B. Mazlish, "The Question of *The Question of Hu*" ve C. Strout, "Border Crossings: History, Fiction and *Dead Certainties*" makaleleri, *History and Theory*, 31, 1992, s. 143-152 ve s. 152-162.

kitap, tarihyazımını, söylem modellerine ve sanatlarına tamamen ilgisiz klasik yaklaşımın katı sınırlarından kurtardı. Bu nedenle övgüye ve saygıya değer bir kitaptır. Buna karşın, "söylem dışında gelişen olayların ya da olguların kanıtları olarak metinlerin 'güvenilirliği' sorusunu ileri sürme ve metinlerin 'dürüstlüğü' ve 'nesnelliği' sorusuna geçmemizi sağlayan göstergebilimsel yaklaşımın" (*The Content of the Form*: 192) düşünsel anlamda kabul edilmesi ve benimsenmesi mümkün müdür? Tarihin tarihini yazmak, tarihçilerin söylemlerinde bu "dürüstlüğü" ve bu "nesnelliği", eşit bir dağılımla olmasa da, tarihsel her oluşum için kurmalarını sağlayan araştırma yöntemlerini ve eleştiri düzeneklerini nasıl uyguladıklarını anlamak değil midir?

II

Söylemler ve Uygulamalar



Giriş

Bu bölümde yer verdiğimiz dört deneme klasik bir türün eserleridir: Ölülerle diyalog. Benim kuşağımdan ve başka geleneklerden gelen pek çok tarihçi için Michel Foucault'nun, Michel de Certeau'nun, Louis Marin'in eserleri uzun süre başucu kitaplarımız oldu. Bu eserlerin birbirlerinden farklı özellikleri ya da birbirlerine karşıt yönleri bir kenara bırakılırsa, hepsinin ortak yanı, temel bir soruya cevap aramalarıdır: Söylemsel üretimler ile toplumsal uygulamalar arasında oluşan ilişkileri nasıl açıklayacağız? Söylemlerin oluşum kurallarının yönlendirmediği uygulamaları anlaşılır kılmak, oynak bir alanda yürütülen zor bir çalışmadır ve sürekli olarak, değişik ancak eklemlenmiş mantıklar arasındaki farkı silme tehlikesi altındadır: Bu mantıklar, sözcelerin üretimini ve yorumlanmasını düzenler, davranış ve tavırları yönlendirir.

Tarihin söz oyunlarından ibaret olduğunu ve söylem dışında bir gerçek olmadığını kabul eden *dilbilimsel dönemeç (linguistic turn)* akı-

mının "sert" açıklamalarına karşı, Foucault, de Certeau ve Marin'in geliştirdiği ve ileri sürdüğü ayrım başka bir yola işaret eder. Söz konusu olan, toplumsal dünyanın söylemler tarafından kurulmasıyla, söylemlerin toplum tarafından oluşturulması olgularının bağdaştırılmasıdır. Daha doğrusu, farklı bir deyişle, gerçekleri biçimlendiren çeşitli sözceleri, onların ifade edilmesini sağlarken aynı zamanda onları kısıtlayan nesnel engeller altında anlamaya çalışmaktır. Bu yazarlara göre, Foucault'nun deyimiyle *"söylemin düzeni"* etkili ve üretken bir düzendir: Paylaşımları düzenler, egemenlikler kurar, simgesel şiddetin aracıdır ve sözedimsel gücüyle betimlediğini var kılar. Ama bu düzen sınırsız ve engelsiz bir düzen değildir. Söylemlerin kullandıkları kaynaklar, uygulanma ortamları, zorlamalar ve engellemeler getiren kurallar tarihsel ve toplumsal olarak farklılaşmışlardır. Bu nedenle, her topluluğun söylem oluşturma yetkinliğini farklı biçimlerde ve adaletsiz paylaşımlarla belirleyen tasavvur sistemleri, düşünsel kategoriler ve retorik biçemleri önemlidir.

Bu bölüm altında derlediğimiz bu üç yazarın bize verdiği başka bir ders ise, iktidar düzenekleriyle ilgili çok basitleştirilmiş değerlendirmelere karşı dikkatli olmamız gerektiğidir. Denetim altında tutma ve egemenlik altına alma düzenekleri ile bu düzeneklerin hedef aldığı kimselerin bu dayatmalara direnme ya da boyun eğmemeleri arasındaki temel ayrımı, hepsi farklı biçimlerde ve kendilerine özgü sözcüklerle vurgularlar. Foucault'da baskı aygıtları ile gayrımeşru düzenekler arasındaki gerilim, de Certeau'da strateji ile taktik arasındaki karşıtlık ilişkisi, Marin'de "inandırma" yöntemleriyle ile inanma biçimleri arasındaki ayrım: Hepsi bu ayrımın farklı ifadeleridir. Bir disiplini, bir düzeni ya da bir tasavvuru (bir iktidarın, başka birinin ya da kendinin) dayatmak için kullanılan araçların etkisinin, bu araçların yöneldiği kişilerin bunlara ayak diremeleri, bunları saptırmaları ve bunlara karşı türlü oyunlar kurmalarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtirler.

Böylece, zorunlu kulluk ile korunan kimliği, rıza ile direnmeyi birbirine bağlayan bu itici güç, sömürgeciliğe dayalı tahakküm biçimlerini, kadınla erkek arasındaki ilişkileri, iktidar ilişkilerini değerlendirme biçimini derinden değiştirir. Bu yeni yaklaşım, her zaman söyleme belli bir anlam yükleyen ve bunu sabitlemeye çalışan çeşitli

stratejilerle (yazarın, yayıncının, eleştirmenin, okulların stratejileri), söylemleri kendilerine özgü biçimlerde kullanan ve bunlara farklı anlamlar yükleyen okuyucuların oynak ve çoğul benimsemeleri arasında yer alan söylemin anlamını yeniden düşünmeye yol açtı. Foucault, de Certeau ve Marin'in, sürekli olarak ihlal edilen kurallar ve kısıtlanan özgürlükler arasında açtıkları yolu, onlardan sonra, istatiksel dağılımlardan çok, benimseme koşullarına, konuların ve eserlerin adaletsiz dağılımından çok, anlam oluşum süreçlerine, mantık araçlarının dökümünden çok, uygulamalar ve tasavvurlar arasındaki bağıntılara önem veren ve böylece düşünceler tarihinin geleneksel tanımlarından kurtarılan kültür tarihi ya da sosyolojisi izledi. Tarih dalının klasik sınırlarını aşan sorulardan ve bilgilerden yola çıkarak oluşturdukları eserlerle "tarihçi" kimliği kazanan bu üç yazar, bütün bu değişimlerin esin kaynağı ve dayanak noktası oldular.

"Köken Düşlemi", Foucault, Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi

1. Foucault'nun eserleri, yorumcusuna kendisini kolayca teslim eden eserlerden değildir. Bu tür bir tasarıda, belli sayıda metnin (kitaplar, makaleler, konferanslar, röportajlar) bütün bir eseri oluşturabileceği ve bu eserin belli bir yaşamöyküsüne sahip özel bir kişiye, bir "yazara" (Foucault) atfedilebileceği, bu eserden ("Foucault'nun eserleri") başka bir söylem yaratılabileceği ve bunun da yorum adını taşıyabileceği varsayılır. Oysa Foucault'dan sonra, bu üç aşama, geleneksel düşünceler tarihinin kendilerine atfettiği açıklık ve dolaysızlık özelliklerini yitirdi.[1]

1) Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Temmuz-Eylül 1969, s. 73-104; *Dits et écrits 1954-1988*'de yeniden yayımlanmıştır, Daniel Defert ve François Ewald (der.), Jacques Lagrange işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, *I. cilt, 1954-1969*, s. 789-821, ve *L'ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971. [Türkçesi: M. Foucault, "Müellif Nedir?", PSD Yayınları, 2, 1992; *Söylemin Düzeni*, Hil Yayınları; aynı metin Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkan *Ders Özetleri* adlı kitapta tekrar yayımlandı, 1995]

Foucault bunların değişkenliklerini göstererek, varsayıma dayalı evrenselliklerini sildi. Öncelikle "özel ismi" eserleri sınıflamada temel bir kategori olarak –ki Foucault buna "yazar-işlevi" der– ortaya çıkaran özel tarihsel koşulları (hukuksal ve siyasal) belirleyerek, bizi bu tür bir sınıflamanın nedenleri ve sonuçları üzerinde düşünmeye iter; belli bir ifade tarzına gönderme yaparak "eser" bütünlüğünü sağlamak; yazarın farklı eserleri arasında, yazarın yaşamındaki gelişmelerle açıklanan olası çelişkileri çözümlemek; kendi dönemi içinde tanımlanan birey aracılığıyla eser ve toplum arasında bir ilişki kurmak.

Öte yandan, eserleri belirleyen ve belli yerlere ait sayan bütün bu çalışmalar, bir çeşit ayırma ve dışlama işlemleri olarak görülmelidir. "Birinin ölümünden sonra ardında bıraktığı milyonlarca iz arasında, bir 'eseri' nasıl tanımlarız?": Bu soruya cevap verebilmek için "eser" niteliği taşıyan metinleri, "ayırıcı niteliği" olmayan yazılar ya da sözcelerden oluşan, dolayısıyla belli "yazar-işlevine" atfedilemeyecek metinlerden ayıran (değişken ve özel ölçütlere göre) bir bölüştürme işlemi yapmak gerekir.

Sonuç olarak, Foucault için, bu farklı işlemler –bir eserin sınırlarını çizmek, onu bir yazara atfetmek ve bundan bir yorum çıkarmak– yansız işlemler değildir. Bu işlemler söylemleri sınıflayarak, düzenleyerek ve bölüştürerek kontrol eden "kısıtlayıcı ve zorlayıcı" bir işleve sahiptirler.

Foucault'nun okuyucularına yönelttiği ilk korkutucu meydan okuma şu saptamadır: Her eserin bilgilenme biçimimizde (Foucault'nunkinin de) sahip olduğu anlaşılırlık ve yorumlama düzeneklerini sarsıp parçalamak gerekir. Böylece, Foucault'nun metinlerinin her okunuşunda, Batı toplumunda metinle okur ilişkisini yönlendiren olağan kavramların (yazar, eser, yorum) ve okuma biçimlerinin sorgulandığı baş döndürücü ve benzersiz bir gerilim oluşur. *Söylemin Düzeni*'nde Foucault, söylemlerin üretim rejimini belirli bir tarihsel an içinde tanımlayan kategorilerden yazarların kurtulamadığını söyler; bu belki de kendisi ile ilgili bir itiraftır: "En azından belli bir süredir, ilerde bir eser olabilecek bir metni yazmaya koyulan kimsenin 'yazar-işlevini' üstlendiğini düşünüyorum. Eserin bir taslağı olarak yazdığı ve yazmadığı, öylesine karaladığı, günlük şeyler olarak bir kenara koyduğu: Bütün bu farklılık oyunları, dönemin kendisine

dayattığı, kendisinin ise onu değiştirdiği 'yazar-işlevinin' gerekleridir. Çünkü bu kimse, geleneksel 'yazar' imgesini alt-üst edebilir. Yeni bir yazar konumundan yola çıkarak, her gün dedikleriyle ve diyebilecekleriyle, eserinin henüz titrek profilini kurabilir."[2] Yazarın, eserleri söylemlerin olağan düzeni içinde gösteren kategorileri kullanması, serbest, zengin ve raslantısal bir uygulama olarak kabul edilen yazı ile söylemleri kontrol eden, düzenleyen ve bunlar arasında ayrım yapılabilmesini sağlayan işlemler arasında bağlantı kurulmasını sağlar. Bu arada yazarın ve yorumcunun, eserlerin belli bir adrese atfedilmesini ve sınıflanmalarını düzenleyen uzlaşımları kabul etmesi, ille de bunların yansız ve evrensel olduklarının kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmez.

Böylece Foucault bu ilk meydan okumaya bir ikincisini ekler. Aslında, söylemlerle ilgili eleştirel ve tarihsel çözümleme tasarısının temelinde, bir metni, bir yazarı ve bir eseri anlamanın ve anlatmanın en etkin ve en dolaysız kaynağı olarak düşünülen "geleneksel düşünceler tarihinin" klasik kavramlarının açıkça reddi yatar. Eserin benzersizliği ve tutarlılığı yargısı, yaratısal özgünlüğünün açığa vuruluşu ve anlamın söylem içinde belirlenmesi gibi kategorilere karşı, söylemlerin üretimini zorlaştıran, düzenlere ve kesintilere önem veren, tamamen farklı bir bakış açısının oluşturulması gerekmektedir. Foucault'ya göre bir sözce grubunu anlamak için, öncelikle, ancak son senelerde tam olarak tanımlanabilen, düşünceler tarihinin eski kavramlarını reddeden "anlaşılırlık ilkelerine" başvurmak gereklidir.

İşte burada bizi zor bir soru bekliyor: Foucault'yu Foucaultcu bir okumaya tabi tutabilir miyiz? Yani eserlerini daha doğrusu "eserini", –bıyık altından gülümseyerek ifade ettiği gibi– "ilgiyi söylemlerin arka planındaki tasavvurlara değil, söylemlere kaydıran ve düşüncenin en temeline kadar *raslantı*, *kesinti* ve *maddesellik* kavramlarını yerleştiren bu ufak çaplı alan kaymasından" yola çıkarak nasıl okuyacağız? Böylece Foucault'yu Foucault'yla karşı karşıya mı getirmeli ve söylemleri tam olarak ifade etmede ve açıklamada yetersiz olduklarını düşündüğü kategorilerle mi değerlendirmeliyiz? Yoksa eserini öne sürdüğü eleştirel ve şeceresel çözümlemelerden geçir-

2) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *a.g.y.*, s. 31.

mek ve böylece, bir anda, ondaki benzersizliği ve özgünlüğü iptal etmek mi gereklidir? Emin olun ki, Foucault, gerçeği ve anlamı açıkladığını ileri süren yorumun bağrına kuşku tohumları serpen bu "küçük (belki de dayanılmaz) donanımı" yarattığı için çok hoşnuttu. Foucault'yu okumaya çalışan ve çalışacak pek çok kişiye kurduğu bu tuzakta Foucault'nun uzaklardan yankılanan donuk kahkahalarını duymamak olanaklı mı?[3]

2. Tarihçi için bu gülüş daha da iğneleyicidir. Felsefeyle ilgili temel gönderme kabul ettiği Nietzsche'nin eserine adanmış ender metinlerinden birinde, Foucault, tarihçilerin kullanageldikleri "köken" kavramının oldukça sert bir eleştirisini yapar[4]. Çünkü Foucault'ya göre bu kavram hiç son bulmayan ve sadece başlangıçlardan oluşan bir arayışı tanımlar; daha gerçekleşmeden, zaten vardı denerek, olayın özgünlüğü silinir; bu kategori, her tür önbelirtiden uzak, birden ortaya çıkıvermelerdeki kesintiyi, çeşitli söylem ve uygulama dizilerini birbirinden ayıran uyumsuzlukları gizler. Tarih, "kökenini bulma düşlemine" kendini kaptırdığında, çok da bilincinde olmadan, pek çok önyargıyı kutsar; her ifadesinde tek ve ideal bir anlamla donanan her tarih anının türdeş bir bütünlük olduğu söylenir; tarihsel geleceğin gerekli bir süreklilikten ibaret olduğu, olayların, birinin nedeninin ötekinin sonucu olduğu kesintisiz bir akış içerisinde, birbiri ardına geldiği ve birbirini doğurduğu yargısı öne sürülür.

Foucault'ya göre "soyağacı", kopuklukları ve ayrılıkları anlamak istiyorsa, asıl bu klasik kavramlardan (bütünlük, devamlılık, nedensellik) kurtulmalıdır. "Nietzsche'nin yorumladığı biçimiyle geleneksel tarihle 'wirkliche Historie'yi karşı karşıya getiren tarihe özgü özelliklerden" ilki, "olayın ortaya çıkışı ile sürekli zorunluluk arasında kurulan olağan ilişkiyi" alt-üst etmektir. Benzersiz bir olayı ideal bir süreklilik –ereksel bir hareket ya da doğal bir zincirleme

3) Michel de Certeau, "Le rire de Michel Foucault", *Revue de la Bibliothèque Nationale*, no. 14, 1984, s. 10-16 (biraz değiştirilerek, Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Luce Giard'ın sunumuyla, Paris, Gallimard, 1987, s. 51-64'de tekrar yayımlandı).

4) Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, s. 145-172, *Dits et écrits*'de yeniden yayımlanmıştır, *a.g.y.*, *II. cilt, 1970-1975*, s. 136-156 (alıntı s. 146-149).

akış– içerisinde çözündürmeye eğilimli (teolojik ya da akılcı) bütün bir tarih geleneği vardır. Oysa "yaşanan" tarih, olayı "benzersizliği ve kesinliği" içinde açıklar.

Nietzsche'in metinlerinin "yorumu" gibi daha başından radikal bir tavırla Foucault, olayı oldukça çelişken bir biçimde tanımlar; çünkü raslantının, tarihin akışı içinde gelişen kazalarda ya da bireylerin seçimlerinde değil, tarihçilere en az raslantısal ve en kesin görünen tahakküm ilişkilerinin dönüşümleri içinde bulunduğunu söyler. "Olay dendiğinde anlaşılması gereken, bir karar, bir anlaşma, bir hakimiyet ya da bir çarpışma değil, tersyüz olmuş güçler arasındaki ilişkiler, el konulmuş bir iktidar, kullanıcıların elinden alınmış ve onlara karşı yöneltilmiş söz dağarı, zayıflayan, gücünü kaybederek içten içe kendi kendini kemiren bir iktidar ve bunun ardında yavaş yavaş gizlice sahneye çıkan başka iktidardır. Tarihte rol alan güçler ne belli bir yönelimin ne de belli bir düzeneğin boyunduruğu altındadırlar, onlar *kavganın raslantısallığına* (italik, R.C.) boyun eğerler. Temel bir eğilimin ardıl biçimleri olarak kendilerini göstermedikleri gibi, bir 'sonuç' olarak da ortaya çıkmazlar. Her zaman için *olayın tekil raslantısında* (italik, R.C.) beliriverirler"

Olguların bolluğu, niyetlerin çokluğu, eylemlerin birbiri ardına gelip eklemlenmesi, anlamı ve nedenleri sözceleyebilecek yani akılcı bir yorum verebilecek belirlenim sistemlerinden hiçbirine bağlanamaz. Yalnızca bu terkediş kabul edilerek "tarihsel anlam tarihüstü tarihten kurtulabilir". Klasik bir tarihçi için ödenecek bedel az değildir, çünkü her türlü evrensellik eğilimi, tarih anlayışının nesnesi ve olabilirlik koşulu olarak görülen evrensellik eğilimi terkedilmelidir. "Gerçekleşen tarih klasik tarihten farklıdır, çünkü hiçbir sürekliliğe dayanmaz; insanda hiçbir şey –bedeni bile– öteki insanları anlayabilecek ve kendini onlarda tanımlayacak kadar durağan değildir. Tarihe dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için dayandığımız, tarihi uzayıp giden sürekli bir hareket olarak göstermemizi sağlayan her şeyi sistemli olarak yıkmak gerekir. Eskiden içimizi rahatlatan o tanışıklıkları sağlayan her şeyi paramparça etmeliyizdir".

3. Artık gerilerde kalan (ya da geride bırakılması gereken) bu tarih kalıntıları üzerine ne inşa edilebilir? 1968-70 yıllarında, düşün-

sel gelişiminde bir geçiş dönemi yaşadığı sıralarda yayımladığı pek çok metinde Foucault, temel özellikleri zamansal dizilerin çözümlenmesi için kesintilerin kullanımı olan tarihçilere sık sık göndermede bulunur. Bunun nedeni, söylemleri eleştirel ve şeceresel tanımlama amacındaki tasarısına, bu tarihçilerin çalışmaları düşünsel açıdan destek verebilecek, onu stratejik olarak da geçerli kılıp onanmasını sağlayabilecektir. Tarihçilerin "gerçekler üzerine yürüttükleri" çalışmalarında önemli olan, yeni konuların bulunması değil, kesintinin sistemli bir biçimde olaya dahil edilişidir; bu felsefenin kutsadığı ya da imgelediği tarihten –sürekliliklerinin anlatısı ve bilincin egemenliğinin ifadesi olan tarihten– temelde ayrılır: Süreklilik söyleminin tarihsel bir çözümlemesini yapmaya çalışma ve insan bilincini her bilginin ve uygulamanın kökeni haline getirme istenci aynı düşünce sisteminin iki yüzüdür. Bu anlayışta zaman, bir "bütünlüktür" ve devrim asla sadece bilince varış değildir."[5]

Bu "düşünce sistemine" karşı, Foucault'nun "bugün uygulandığı anlamda tanımladığı" tarih –Braudel ve Labrousse'un izinden giden ve 60'lı yıllara damgasını vurmuş, ekonomik koşulların, nüfus hareketlerinin, toplumsal değişimlerin tarihi– , birbirine bağlı dizilerin her birinin özel bir düzenlilik ilkesiyle yönlendirildiğini ve bunların kendine özgü olasılık koşulları olduğunu kabul eder. Tarihçilerin genelde yaptıklarının (ya da yaptıklarını söylediklerinin) aksine, bu tür yaklaşım hiçbir biçimde olayın reddi anlamına gelmez ve uzun sürelere verilen önem, durağan yapıların tanımlanmasını gerektirmez. Hatta tam aksine, türdeş ve ayırt edici dizilerin oluşumuyla kesintiler saptanır, ani oluşumlar belirlenir. Yapısal çözümlemeye uzak durduğu gibi felsefe tarihine de uzak duran, toplu arşivleri inceleyen tarih (*Söylemin Düzeni*'nde Foucault rayiç kayıtlarını, noter belgelerini, kilise defterlerini, liman arşivlerini sayar), ideal bir tarihin sürekli anlatısı olmadığı gibi, Hegelci ya da Marksist ya da olayların hesaba katılmadığı yapısal bir tanımlama da değildir: "Elbette tarih uzun bir süredir olayları neden-sonuç oyunu kurarak, belli belirsiz türdeş ya da katı bir biçimde aşamalandırılmış büyük

5) Michel Foucault, "Sur l'archéologie des sciences, Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'Analyse*, 9, "Généalogie des sciences", Yaz 1968, s. 9-40; *Dits et écrits*'de yeniden yayımlanır, *a.g.y., I. cilt, 1954-1969*, s. 696-731 (alıntı s. 699-700).

bir oluşumun biçimsiz tekliği içinde değerlendirmiyor. Ama bunun amacı olaya 'karşı' önceden varolan ve yabancı yapılar bulmak değil, olayın 'yerini', raslantısallık sınırlarını, ortaya çıkış koşullarının belirlenmesini sağlayan, genelde birbirinden farklı ama özerk olmayan karmaşık diziler oluşturabilmektir".[6] Durum böyle olunca, "gerçekleşen tarihin" tanımladığı biçimiyle, ani oluşumların benzersiz rastlantısallığı ile dönemsel, söylemsel olan ya da olmayan dizileri yönlendiren ve tarihçilerin deneysel çalışmalarının konusunu oluşturan düzenlilikler arasında bir bağlantı kurulabilir.

Buradan da, *Annales* tarihinin olay-karşıtı, saf tanımlamalarıyla çelişen, dizi ile olayı birleştiren ve olayı "özne felsefesine" bağlı her tür göndergeden ayıran ikili durum saptamasına ulaşılır: "Şu an kendini dayatan temel kavramlar, bilinç ya da süreklilik olmadığı gibi (bunlara bağlı olan nedensellik ve özgürlükle ilgili sorularla birlikte) yapı ya da gösterge kavramları da değildir. Olay, dizi ve bunlara bağlı düzenlilik, raslantı, kesinti, bağımlılık ve dönüşüm kavramlarıdır". Sonuç olarak Foucault "benim düşündüğüm anlamda söylem çözümlemeleri, ancak bu tür bir bütünden yola çıkılarak, geçmişin düşünürlerinin hâlâ 'yaşayan' tarih olarak düşündükleri geleneksel temalar üzerine değil, tarihçilerin gerçek çalışmaları üzerine kurulacaktır" diyerek bitirir.[7]

4. Foucault, "söylem oluşumlarını" saptamayı amaçlayan çözümleme ile "çöl haline gelene dek kullanılmış eski toprak" olarak adlandırdığı düşünceler tarihini taban tabana karşıt iki kavram olarak ele alır.[8] Arkeolojik tanımlama, söylemlerin geleneksel sınıflama ve tanımlama ölçütlerinin karşısına (yazar, metin, eser, disiplin) ilk anda farkedilmeyen başka ayrım ilkelerini koyar: "Bir sözce grubunda bir gönderge, belli bir anlatısal ayrılık, bir starteji, olasılıklar alanı ve kuramsal bir şebeke belirlenip tanımlanabilirse, tüm bunların *söylemsel bir oluşum* olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir."[9] Bu kav-

6) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, *a.g.y.*, s. 58.
7) *A.g.y.*, s. 59.
8) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, s. 179.
9) Michel Foucault, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", s. 719.

ramların, sözceleri bireyselleştirdikleri görülen, yakın, hatta benzer öteki kavramlardan ayrı düştükleri noktalara dikkat edilmelidir. Bir söylem dizisinin *göndergesi*, bunun hedeflediği varsayılan durağan, tekil ve dışsal bir "nesne" değildir: Bu göndergeyi tanımlayan, bu söylemlerin kendilerine gönderge olarak oluşturup sonra kabul ettiği değişken pek çok nesnenin oluşum ve dönüşüm kurallarıdır. *Sözcesel ayrılık*, bir söylem bütününe özgü, kodlanmış tek bir sözceleme biçimi değil, aynı söylem uygulamasıyla ilişkilendirilmiş dağınık ve ayrışık sözceler sergileyen bir "sözceleme rejimidir". *Kuramsal şebeke* sürekli ve tutarlı bir kavram sistemini değil, olası çelişkileri ile birlikte kavramların oluşumunu hedefleyen kavramsal seviyede aynı biçimde yer alır. Sonuç olarak, stratejik olasılıklar alanı, söylemlerin tematik ya da düşünsel kimliklerinden yola çıkılarak yürütülen her tür bireyselleştirmeyi reddeder; amaçlanan, çelişkili düşüncelerdeki kuramsal benzerlikler, ya da tam tersi, ortak bir temaya ulaşmadan oluşan farklılıkların tanımlanmasıdır.

1968 ve 1969 yıllarında yayımlanan metinlerde, söylemlerin arkeolojik tanımlarının temelini oluşturan bu dört kavramın burada anılmasında iki neden vardır, oysa bu kavramlar ne *Söylemin Düzeni*'nde ne de Foucault'nun daha sonraki eserlerinde açıkça ifade edilmişlerdir. Aslında, Foucault, çözümlemesinin bu dört ayağı üzerinde durarak yeni bir çalışma tarzı kurmaya çalıştığı sıralarda, daha önce tamamlamış olduğu eserlerine, geçmişe yönelik bir tutarlılık kazandırır. Daha önce yayımlanan her kitabında, özel bir söylemsel oluşumun incelenmesi aracılığıyla arkeolojik çözümlemeye özgü bir soru ele alınır: *Deliliğin Tarihi*'nde (*Histoire de la Folie*, 1961) birbirinin içine geçmiş ve karmaşık nesnelerin belirivermesi, *La Naissance de la Clinique*'de (*Kliniğin Doğuşu*, 1963) söylemin anlatım biçimleri, *Kelimeler ve Şeyler*'de (*Les Mots et les Choses*, 1966) "kavram şebekeleri ve oluşum kuralları".[10] Foucault böylece sürekli öne sürdüğü arkeolojiden çok, düşünceler tarihine ait ölçütler (birlik, tutarlılık, anlamlılık) aracılığıyla çalışmasını tanımlar. Böylece söylemleri, oluşum ve işleyiş kurallarına uyan uygulamalar olarak kabul ederek, geleneksel yöntemlerle temelden ayrılır.

10) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, a.g.y., s. 86.

Burada, söylemsel uygulamaların nasıl olup da farklı nitelikteki diğer uygulamalara eklemlendiklerini düşünmek gerekiyor. *Hapishanenin Doğuşu*'ndan (*Surveiller et punir*) sonra Foucault'nun çalışmasının odak noktasını oluşturan bu tema, *L'Archéologie du Savoir*'da (*Bilginin Arkeolojisi*) pek çok kez ele alınır. Doğrudan ve indirgemeci nedensellikler kadar "söylemin yalnız ve bağımsız egemenliği" yargısına karşı, arkeoloji, söylemsel kuruluşlar ile söylemsel olmayan alanlar (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik uygulamalar ve süreçler) arasındaki ilginin ortaya çıkarılmasını sağlar. Bu yaklaşımların amacı büyük kültürel süreklilikleri gün ışığına çıkarmak ya da nedensellik düzeneklerini yalıtmak değildir. Anlatısal olgular karşısında arkeoloji, kendisini güdümleyebilecek olanı (biçim bağlamlarının araştırılması gibi) araştırmaz ya da bu olguların neyi ifade ettiklerini (yorumbilgisinin görevi) sormaz; belirlemeye çalıştığı –ve bağlı olduğu olumluluğu tanımlayan– şey, ortaya çıkardığı oluşum kurallarının söylemsel olmayan sistemlere nasıl eklemlendikleridir; bunlara özgü eklemlenme biçimlerini tanımlamaya çalışır."[11]

Fransız Devrimi ve nedenleriyle ilgili bütün çalışmalarda, bu tasarının özel bir geçerliliği vardır. Bu yaklaşım, farklı biçimlerde uygulamalara eklemlenen söylemler karşısında, "aslında söylemsel olmayan" uygulamaların dışsal ve özgün olduklarını ileri sürer. Söylemleri olmayan bu uygulamaların, ancak bunları ifade eden, zaman aşımına uğratan, yasaklayan vb. metinlerin çözülmesiyle anlaşılabileceğinin kabul edilmesi, bu uygulamaları yönlendiren mantık ya da bunları bildiren akılcılığın, söylemlerin üretimini düzenleyen mantık ve akılcılıkla bir tutulması gerektiği anlamına gelmez. Söylemsel uygulama öteki "uygulama rejimlerini" kendi stratejilerine, düzenliliklerine ve nedenlerine indirgemeyen özgün (Foucault'nun bir yerde dediği gibi "garip") bir uygulamadır. Bu anlamda, toplumsal gerçekleri söylemsel uygulamalarla özdeşleştiren güncel konumlar (örneğin "söylemin alanını söylemdışı toplumsal gerçeklerle ilişkisi içinde kısıtlamak istemektedir. Bu toplumsal gerçeklerin ardında yatan söylem, bizi, kendisi de söylemsel olarak kurulmuş bir eylem alanına götürür ve bu gerçekler de, aslında, söylemsel ya da söylem-

11) *A.g.y.*, s. 212.

dışı olgular olmaktan çok, birçok söylemsel uygulama içinde ortaya çıkar")[12], Michel de Certeau'nun kategorisini kullanırsak, "uygulamaların formalitesi" ile söylemin olumluluğunu düzenleyen kurallar arasındaki derin ayrılığı siler –ve bu, bana göre yanlıştır.

Bu ayrılığın yadsınamaz olduğunu ileri sürmek, bizi, Devrim'in tam anlamıyla siyasal tarihi boyunca sürekli yinelenen iki düşünceyi sorgulamaya götürür: Uygulamaların, onları oluşturan ve doğrulayan söylemlerden çıkartılabileceği ve toplumsal işlevlerin örtülü anlamlarının açık bir ideolojiye ait terimlerle ifade edilebileceği düşüncesi. Aydınlanma çağı ve Devrim arasında kurulan ilişkileri çözümlemeyi amaçlayan araştırmalarda uygulanan klasikleşmiş ilk işlem, yerleşik otoritelere karşı kopuş hareketleri ve "felsefi" düşüncelerin yayılışıyla ilgilidir; böylece eylemlerin, doğrudan, otomatik ve saydam bir biçimde düşünceler tarafından oluşturulduğu varsayılır. İkinci işlem, 18. yüzyıl sırasında ortaya çıkan özel derneklerin (kulüpler, edebiyat toplulukları, mason locaları) topluma katılabilmelerini bir tür Jakobenlik olarak niteleyen ya da Devrim'in ilk aylarındaki siyasal uygulamaların terörcü bir ideolojiden kaynaklandığını belirten teşhisten ileri gelir.

Bu tümdengelim ve tercüme işlemlerine karşı, söylem bütünleri ve uygulama rejimleri arasında başka bir eklemlenme tarzı önerilebilir ya da önerilmelidir. Her ikisinde de, ne süreklilik ne de gereklilik vardır. Eğer bu ikisi arasında bir eklemleniş varsa, bunun nedeni nedensellik ya da denklik ilkesi değil, ayrılıktır –"söylemsel uygulamaların tekil özgünlüğü" ile tüm ötekiler arasındaki ayrılıktır. Örneğin, 18. yüzyılda, toplumu tasavvur ederken bunun yeniden yapılanmasını getiren (hepsi de birbirine rakip) söylemlerle, ortaya çıktıkları anda bile yeni paylaşımlar yaratan çok sayıdaki uygulamalar arasında, bu tür bir ayrılık vardır.

Bu tür bir yaklaşım Aydınlanmayla ilgili tüm tanımlamayı değiştirebilir. Aydınlanmayı açıkça ifade edilmiş sözce grupları, açık ve net düşünceler olarak gösteren klasik tanımlamaya karşın, ortak kullanım kaygısının yönlendirdiği, mekânların ve insanların idare-

12) Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 5

siyle ilgili yeni bir model kurmayı amaçlayan ve bunun düzeneklerinin (düşünsel, kurumsal, toplumsal, vb.) toplumun algılanma ve düzenlenme sistemlerinin tamamen yeniden düzenlenmesini dayattığı, birbirinin içine geçmiş pek çok uygulamadan oluşan bir bütün olarak görmek gerekmez mi? Böylece Aydınlanma dönemi ile monarşi arasındaki ilişkinin yeniden ve derinlemesine ele alınması gerekir, çünkü felsefe söylemlerinin en önemli nesnesi olan monarşi kuşkusuz en yavuz reform kurucusu ve uygulayıcısıdır. Toçqueville'in *L'Ancien Régime et La Révolution* (*Eski Rejim ve Devrim*) kitabının üçüncü cildinin altıncı bölümüne koyduğu başlık açıkça bunu ifade eder: "Hükümetin birkaç *uygulama* (italik, R.C.) sayesinde halkın devrimci eğitimini nasıl tamamladığı üzerine". Aydınlanma dönemini, uygulamaları gerçekten kurdukları düşünülen ideolojik ifadelere asla indirgenmeyen, söylemi olmayan (ya da söylem dışı) bir uygulamalar yumağı olarak düşünmek, belki de sanılandan çok daha canlı bir 18. yüzyıl Fransa'sına, onu zorunlu sonucundan, yani Devrim'den yola çıkarak anlayan ve sadece zorunlu olarak onu bu sonuca götüren şeyi –Felsefe'yi– ele alan, ereksel bir bakışla bakmaktan kaçınmanın en emin yoludur.

5. Söylemsel uygulamalar ile söylemsel olmayan uygulamalar arasında kesin bir ayrım olduğunu ısrarla söylerken kastedilen şey sadece söylemsel olmayan uygulamaların gerçek ya da toplumsal olduğu değildir. "Zayıf hakikat düşüncesini yaratan" araştırmacılara (özellikle tarihçilere) karşı Foucault şunları söyler: "Hakikatin tüm dünyada kurulması gereken bir bütünlük olarak düşünülmesiyle oluşan hakikat 'gizemciliğini' yıkmak gereklidir. Sadece her şeyden ya da ötekilere göre daha fazla gerçek olanlardan söz edilmesi koşuluyla varılabilecek bir 'hakikat' yoktur. Ve dayanaksız soyutlamalar yapmak adına başka ögeler ve başka ilişkileri ortaya çıkarmakla sınırlandırıldığında kaybedilecek bir 'hakikat' hiç olmadı. Hep üstü kapalı biçimde kabul edilen şu ilkeyi sorgulamak gereklidir belki de: Tarihin elde etmeye çalışması gereken tek hakikat toplumun kendisidir ilkesi. Bir tür akılcılık, belli bir düşünme tarzı, bir program, bir teknik, akılcı ve uyumlu çabalar, belirlenen ve tanımlanan nesneler, buna ulaşmak için kullanılan araçlar: Hakiki olan

bunlardır, 'hakikat' ya da 'toplumun kendisi oldukları' iddiasında olmasalar da"[13].

Böylece, uzunca bir süredir tarihçinin çalışmasının temelini oluşturduğu söylenen, bir yana yaşanmışı, kurumları, iktidar ilişkilerini, öteki yana metinleri, tasavvurları, düşünsel oluşumları koyan ayrım, geçerliliğini kaybeder. Hakikat, terazinin bir yanında ötekine göre daha ağır basmıyor; her iki tarafa ait bu ögelerin tümü "hakikatin parçalarıdır, öyle ki anlaşılması gereken şey bunların biraraya gelişleri ve birbirine eklemlenen çeşitli hakikatlerin gelişimleri ve seyirleridir; bir program, bunu açıklayan bağlantı, buna geçerli değeri veren kural, bunlar da (başka bir düzlemde olsalar da) hakikidirler, üstelik bunlara belli bir maddesellik kazandıran kurumlar ya da bunlara az-çok sıkıca bağlanan davranışlar kadar hakikidirler"[14].

6. "Modern Batı toplumlarında 'akılcılık' olarak adlandırılan bu hakikat nedir"?[15] Bu soru sayesinde, Foucault'nun neden Aydınlanmaya böyle önem verdiğini ve neden akılcılığın biçimlenmesi ve işlevlerine ilişkin tarihsel çözümlemesinin, aklın eleştirisi amacını taşımadığını anlıyoruz. Aydınlanmanın özgürleştirici felsefesi ile bunlar üzerine kurularak zorlamaları ve kontrolleri çoğaltan aygıtlar arasındaki karşıtlığı kabul etmek, akılcı ideolojiyi çağdaş toplumların klasik baskı uygulama kalıbı olarak görmek değildir ("18. yüzyılda disipline yönelik uygulamaları çözümlemenin Beccaria'yı Gulag'dan sorumlu tutma olmadığını söylediğimde hangi okuyucuyu şaşırtırım ki...")[16]. Aslında bu tür bir ilişki kurmak iki açıdan yanılmak demektir: Her uygulama rejimi, onu doğrulayan söylemlere indirgenmeyen bir düzene, mantığa ve akla sahipken, ideolojiyi toplumsal işlevleri belirleyen makam olarak kurmak; ayrıca doğru ile yanlış arasındaki ayrımın değişken ve sorunlu figürlerini, "akılcılık" adı altında özgün, tek bir göndergeye bağlamak. Foucault, Devrim'in

13) Michel Foucault, "La poussière et le nuage", *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*'de yayımlandı, Michel Perrot (der.), Paris, Seuil, 1980, s. 29-39; *Dits et écrits*'de yeniden yayımlandı, *a.g.y., IV. cilt, 1980-1988*, s. 10-19, (alıntı, s. 15).

14) "Table ronde du 20 Mai 1978", *L'Impossible prison, a.g.y.*, s. 40-56; *Dits et écrits*'de yeniden yayımlandı, *IV. Cilt, 1980-1988*, s. 20-34 (alıntı, s. 28).

15) Michel Foucault, "La poussière et le nuage", *a.g.y.*, s. 16.

16) *A.g.y.*

ikinci yüzyıl kutlamalarının on yıl öncesinde şu satırları yazarken dikkatsiz davranmış olabilir: "*Aufklärung*'a gelince, tarihsel çözümleme yapanlar arasında totalitarizmin sorumluluğunu onda gören birine rastlamadım. Ayrıca, sorunu bu biçimde sormanın bir anlamı olduğuna da inanmıyorum[17]". Sanırım bu biçimde tavır alış, geçmişe dönük her olguyu birbirinin içine geçirerek 1793'ü 1789'la, Jakobenciliği Anayasa meclisinin kararlarıyla, terörcü dönemin şiddetini genel irade kuramıyla açıklayan her Devrim çözümlemesinin sahip olduğu indirgeyici hatayı vurgulamanın bir başka tarzıdır.

7. *Deliliğin Tarihi*'nden *Hapishanenin Doğuşu*'na, Fransız Devrimi, Foucault'nun bütün önemli kitaplarında vardır. Ama hiçbirinde bilgileri, söylemleri ve uygulamaları yeniden düzenleyen kapsamlı ve tam bir kopuş dönemi olarak yer almaz. Önemli olan, Devrim'de yaşanan kaymalar ve devrimi, kendini aşan süreler içinde gösteren sürekliliklerdir. *Deliliğin Tarihi*, *Naissance de la clinique* ve *Kelimeler ve Şeyler*'de tanımladığı söylemsel oluşumların çözümleme sonuçlarını *L'Archéologie du savoir*'da sıralarken kaymalara dikkat çeker: "Bir anda bütün söylemsel oluşumları bölen, bunları bir hareketle ayıran ve aynı kurallarla yeniden oluşturan bu kopukluk düşüncesi artık pek kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Bu Fransız Devrimi –çünkü bugüne kadar bütün arkeolojik çözümlemeler bu devrime odaklanmıştır– söylemlerin dışında gelişen ve bütün söylemlerin paylaşımındaki etkisinin araştırılması gereken bir olay değildir; aslında belli bir sayıda olumluluğa hiç dokunmazken diğer bazıları için belli kurallar –bugün de kullandığımız– belirleyen, gözlerimizin önünde çözülen ya da çözülmek üzere olan başka olumluluklar oluşturmuş olan, tasvir edilebilir dönüşümlerin birbirine eklemlendiği karmaşık bir bütünden ibarettir"[18]. Böylece olayı, çelişkili olmayan her tür bütünlük olasılığından koparan bu durum karşısında, "*Veltanschauung* yandaşlarının payına hayal kırıklığı" düşer.

Olayın aktörlerinin sözlerini ve kararlarını belirleyen bir başlangıcın, mutlak bir doğuşun kesinliği karşısında, (Devrimin ortaya

17) "Postface", *L'Impossible prison*, *a.g.y.*, s. 316-318; *Dits et écrits*'de yeniden yayımlanmıştır, *a.g.y.*, s. 35-37 (alıntı, s. 36).

18) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *a.g.y.*, s. 228 ve s. 231.

çıkardığı ya da değiştirdiği ya da tam aksine Devrimden kesinlikle etkilenmeyen) farklı söylem dizilerini ayıran uyumsuzlukların vurgulanması, insan eyleminin kendi iradesi dahilindeki ve kendine dönük bölümünün ille de tarihsel süreçlerin anlamını açığa vurması gerekmediğini gösterir. Siyasetin, düşüncenin ve bilincin tekrar önem kazanmasını savunan tarihçilerin en sık başvurdukları iki yazar Tocqueville ve Cochin de, Devrimi yaşayan insanların aslında söylediklerinin ve düşündüklerinin tersini yaptıklarının altını çizerek bunun kanıtını verirler. Devrimciler, Eski Rejim'den kesin bir kopuştan yana olduklarını söylerken bu rejimin, merkeziyetçi yapısını güçlendirir ve tamamlarlar. Aydınlar, barışçıl ve krallarına sadık düşüncelerle toplumlarının ortak varlığına katkıda bulunduklarını iddia ederken, Jakoben bir demokrasi anlayışıyla terörcü düzenekler kurarlar. Burada irdelenen bu iki çözümlemenin doğruluğu değil, Devrimi, onun yarattığı kategoriler içinde düşünmeyi reddetmektir – yeni siyasal dönem ile eski toplum arasında kesin bir ayrılık vardır demekle başlar. Olayın anlaşılabilirliği ise, tam aksine, aktörlerin devrim hakkındaki bilincinden uzaklaşmayı gerektirir. Devrimcilerin siyasetin mutlak etkisine inanmış olmaları ya da toplumu yeniden oluşturmak ve bireyi ıslah etmek görevlerini üstlenmiş olmaları yanılsamalarını paylaşmamızı gerektirmez. Devrim her şeyden önce "özellikle ne öncesi bulunan ne de önceden düşünülmüş olan siyasal eylemin yepyeni tarzlarıyla deneysel olarak hazırlanmış, yeni siyasal simgesellik biçimleri içeren siyasal söylemin köklü bir biçimde dönüşümü, kısaca siyasal bir fenomen olarak"[19] değerlendirilmiş olsa bile, olayın tarihinin ille de kendi dilinde anlatılmasını gerektirmez.

Hapishanenin Doğuşu'ndaki, ayrıca kitabı oluşturan ve çevreleyen metinlerdeki çözümleme, Devrimi aşmışa benziyor. Aslında Devrimin kronolojik sıralaması ve siyasal yönü, sorunları çözmede hiçbir biçimde yeterli görülmemiştir: Örneğin "cezalandırma yetkisinin zorlayıcı, maddi, tekil ve gizli modeli yerini nasıl olup da ortak, kamusal, anlamlı, temsili modele bıraktı? Neden cezanın fiziksel anlamda uygulanışı (işkenceden söz etmiyoruz) yerini cezanın kurumsal dayanağı olan hapise, cezalandırma işaretlerinin toplumsal

19) Keith Michael Baker, *a.g.y.*, s. 7.

oyununa, bunların dolaşımını sağlayan dedikodu şenliğine bırakıyor"?[20] Neden tutuklamanın modern ceza sisteminin esas noktasını oluşturduğunu –*Hapishanenin Doğuşu*'nun temel sorunu da budur– anlamaya çalışmak bizi özel konular belirlemeye ve klasik kronoloji sıralamalarıyla ilgisi olmayan yeni kronolojik sıralamalar yapmaya götürür? Aslında "disiplin kurucu toplum" modelinin oluşumu, klasik çağla 19. yüzyılın ilk yarısından sonra gerçekleşmiş olmalı, bu yeni toplum yeni gözetim düzenekleri ve sindirme yöntemleri yaratır. Hapis cezası da eskiden beri uygulanan örnek bir ceza yöntemidir.

Çözümleme pek çok zamansallığı birbirine eklemleyerek geliştirilir: Hapis cezasına geçişte 18 ve 19. yüzyıl dönemeci, işkencenin azalması ve yasadışı ekonominin dönüşümü için 1760-1840 yılları, askerlik, tıp, okul ve sanayi kurumlarında disiplin yöntemlerinin uygulanmaya başladığı 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyıla kadar uzanan dönem vb. Ve en önemli olguyu, 18. yüzyılın genel durumuna bağlar; bu da nüfus artışı sonucu, üretim araçlarının çoğalması (sadece ekonomik anlamda değil) ve burjuva egemenliğinin yayılıp disiplin kurumlarının genelleştirilmesi olgusudur. Aslında Foucault'ya göre, disiplinler ve özgürlükler, her günkü Panoptik eylemleri, hukuksal kuralları ve toplumsal alanda yeni bir egemenliği yaratan ve devamını sağlayan birbirinden ayrılmaz düzeneklerdir: "Tarihte, burjuvanın 18. yüzyılda egemen sınıf olma süreci, parlementer ve temsili bir rejimin düzenlenmesi aracılığıyla, biçimsel anlamda eşitlikçi, örtülü belli bir yargı kadrosunun oluşumu ardına gizlenir. Ama disiplin düzeneklerinin gelişimi ve genelleştirilmesi bu sürecin karanlık yüzünü oluşturur. (...) Gerçek, somut disiplinler, biçimsel ve hukuki özgürlüklerin temelini oluşturuyordu".[21] Foucault'nun Bentham'ın *Panoptique*[22] adlı eserinin Fransızca çevirisinin önünde yeralan konuşmada belirttiği saptama, en basit Marksizm anlayışından aldığı

20) Michel Foucault, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, s. 134 [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Yay., 1993]

21) *A.g.y.*, s. 223-224.

22) "L'oeil du pouvoir. Entretien avec Michel Foucault", Jeremy Bentham, *Le panoptique*, Paris, Pierre Belfond, 1977, s. 9-31. *Dits et écrits, a.g.y., III. cilt, 1976-1979*'da yeniden, s. 190-207; "Burjuva yeni bir yasamanın ya da yeni bir Anayasanın, üstünlüğünü garanti etmeye yetmeyeceğinin çok iyi farkındadır; en kuytu köşelerinden iktidara kadar, bütün topluma nüfuz edecek yeni bir teknoloji bulmak zorunda olduğunun farkındadır" (s. 198-199).

özelliklerle bugün bizi şaşırtır: Birleşik burjuva kavramı, biçimsel özgürlükler kategorisi, egemen bir sınıfı ötekinin yerine geçirerek ilerleyen tarihsel gelişim modeli. Üzerinde durmak istediğim hepsi de tartışılır bu özellikler değil, dönemin, kanıtlamayı yönlendiren zamanlamalara bölünmesi ve olayın bütün tekilliğini yok etme pahasına Devrimin uzun bir süreç içine yerleştirilmesidir.

Böylece insanların kafalarından, olayın alışıldık anlamını silen bir başka tarihsel yorumun önü açılmış oldu. Bundan böyle Devrimin ve Aydınlanmanın, bunları kapsayan ve aşan uzun süreli bir süreç içinde yer aldığını ve benzer beklentilerle farklı biçimlerde aynı sonuçlara doğru yol aldıklarını söylemek olanaklıdır. İndirgemeci bir sosyolojik yaklaşıma başvurmadan, Alphonse Dupront şu düşünceyi ısrarla vurgular: "Aydınlanma dünyası ve Fransız Devrimi, bağımsız insanlar toplumunun, yani ne mitleri ne dini (geleneksel anlamda), ne geçmişi ne geleneği olan, bugüne ait olup tamamen geleceğe dönük 'modern' bir toplumun tanımlama işlemine ilişkin iki veçhe (ya da ek bulgu) olarak ortaya çıkarlar. Bu iki olay arasındaki gerçek neden-sonuç ilişkisi, bunların kendilerinkinden daha geniş, daha bütüncül başka bir tarihsel olayla olan ortak bağlarıdır"[23]. Dupront'nun da yazdığı gibi "gerçek Devrim" aktörlerin –ve tarihçilerin– tanımladıkları karmaşık olaylar dizisi değil, "geleneksel bir mitsellikten (din, kutsal değerler, dinsel ve siyasal otoriteler mitselliği), en ciddi iddası 'mitik' olmamak olan yenilenmiş ortak bir inanca ya da yeni bir mitselliğe geçiş dönemi diyebileceğimiz daha geniş tarihsel bir gelişim sürecidir"[24].

8. Devrimle, Aydınlanma çağı arasındaki ilişki Foucault'nun 1983'de Kant'ın iki yazısı için kaleme aldığı yorumların ana konusunu oluşturur: Birincisi Kant'ın 1784'de yazdığı *Aydınlanma Nedir?*, ikincisi 1798'deki *Yetilerin Çatışması*[25]. Foucault bu eserleri incelerken, Kant'ın, Fransız devriminin, insanoğlunun sürekli ve tutarlı ilerle-

23) Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Gallimard, Folio/Histoire, 1996, s. 33.

24) *A.g.y.*, s. 19.

25) Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières? Un cours inédit", *La Magazine Littéraire*, no. 207, Mayıs 1984, s. 35-39; *Dits et écrits, a.g.y., IV. cilt, 1980-1988*, s. 679-688'da tekrar yayımlanmıştır. Kant'ın yazısı "Aydınlanma Nedir?" üzerine, bkz. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990, s. 37-41.

mesindeki temel neden, tartışılmaz bir "tarihsel gösterge" olmasındaki nedeni açıklamayı çalışırken izlediği yolu adım adım takip eder. Bunun için, Devrimi, büyük bir olay, gönüllü bir girişim, bütün halklarda "heyecan duygusu yaratan bir *hoşnutluk* hareketi" olarak tanımlar. Tarihsel bir süreç olarak, sefalet ve vahşeti beraberinde taşıyan Devrim başarılı olabileceği gibi, başarısız da olabilir ve her biçimde bedeli, bir daha asla yeniden başlatılmak istenmeyecek kadar ağır da olabilir: Demek ki Devrim insanoğlunun kaçınılmaz ilerleyişinin göstergesi olarak görülemez –yani bunun tam aksi söylenebilir. Buna karşın, olayın kabul edilişi, insanların, doğal hukukla ("yasaya uyanlar birleşmeli ve yasa koyabilmeli") uyum içinde, "kuramsal olarak karşı saldırıyı bertaraf edebilecek", serbestçe seçtikleri bir anayasaya sahip olmaları, "genel ahlak eğiliminin" gücünü doğrular. Bu nedenle, Devrim, daha doğrusu neden olduğu tepkiler, insanlığın ilerleme yetisinde onu ortaya çıkaran tekil olayın gelgitlerinden daha temel bir sonuç doğurur. Buradan, Kant'ın saptamasına varırız: "Sadece günümüzdeki olayları ve işaretleri yorumlayarak, insanoğluna, ereğine ulaşacağını ve aynı zamanda buna ulaştığı andan itibaren bu ilerlemelerin artık sorgulanmayacağını önceden söyleyebilirim, ayrıca bunun için kahin olmaya da gerek yoktur". Devrimin ne süreci ne de sonucu göründüğü gibidir: Önemi, *Aufklärung*'a ve düşünürlerin görevini belirleyen "sanallıklara" heyecan verici bir açıklık getirmesindendir. "*Halkı aydınlatmak*, ona üyesi olduğu Devlete karşı görevlerini ve haklarını öğretmektir. Burada, sadece genel sağduyunun gerektirdiği doğal haklar söz konusu olduğuna göre, doğal olarak halkın nezdindeki anlatıcılar ve yorumcular, Devletin seçtiği resmi hukuk profesörleri değil, serbest öğretmenler yani sadece hükmetmek isteyen Devlet tarafından *aydınlık yayıcılar* adı altında, 'sakıncalı' insanlar olarak lekelenen ve sahip oldukları özgürlüklerle hep rezalet çıkarmaları beklenen düşünürlerdir"[26].

1983-84 öğretim yılının başında Collège de France'daki ilk derste yaptığı bu yorumda Foucault, Kant'ın gerçek bilginin olasılık koşulları (bunu, "gerçeğin analitiği" olarak tanımlar) konusunu araştırmala-

26) Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés en trois sections, 1798*, Alm. çev. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988, "Deuxième section: Conflit de la Faculté de philosophie avec la Faculté de droit", s. 93-112 (alıntılar s. 100-108).

rının ana ekseni yapan felsefe geleneğinin kökeninde yer almakla kalmayıp, aynı zamanda "bugünü" bir felsefe konusu yapan ilk düşünür de olduğunu söyler. 1784'de olduğu gibi 1798'de de "söylem güncelliğinin farkına varmalıdır, bunu, bir yanda kendi yerini belirlemek, öte yanda buna bir anlam vermek ve son olarak da bu güncellik içinde gerçekleştirebileceği etkinliği özelleştirmek için yapmalıdır"[27]. "Bugün sorusunu, bu soruyu irdeleyen düşünürün de ait olduğu felsefi bir olay olarak" gören bir eleştiri geleneğinin kökenine yapılan bu göndermenin, Foucault'nun çalışmasını, sürekli tekrarlanan "kitaplarım, felsefe ya da tarihsel inceleme kitapları değildir: Olsa olsa tarihin araştırma şantiyelerindeki felsefe parçalarıdır" formülünden çok daha açık ve net olarak tanımladığı inancındayım.

Ama daha Foucault'nun yorumundaki tezi oluşturan düşünceye varmadan, Kant'ı konu alan incelemeler bulunabilir. 1798 yorumu, devrimi olaylar dizisi olarak yorumlamaz. 1784 yorumuysa kavramsal bağlamda ötekilere kıyasla iki temel yönden farklılık gösterir: Bir yandan, kamusal ile özel arasında, sadece aklın kamusal düzlemde uygulanışını, "bilgin" ya da "ermiş" gibi davranan özel kişilerce üretilen ve iletilen yargılarla özdeşleştirerek değil, "kamuyu" evrensel bir düzlemde ve "özeli" de, ister Devlet ister Kilise alanında olsun, özel ve "sıradan" çıkarlar alanı olarak tanımlayarak, daha önce görülmedik bir karşıtlık ilişkisi önerir. Öte yandan eleştiri etkinliğine konulan sınırların değerlendirilme tarzını tümüyle değiştirir: Bu sınırlar artık düşünce içeriklerinin niteliğine göre değil, yükümlülüğünden ya da durumundan kaynaklanan ödevleri yerine getirirken zorlanan, "evrensel sivil toplumun" bir üyesi olarak davrandığında zorunlu olarak özgürleşen, "düşünen bireye" göre tanımlanırlar. Felsefeyi kendi gününe yerleştirme çabasında (bu, Foucault için *Aufklärung*'un, "kendi kendini niteleyen ilk dönemin" özelliğidir). Kant'ın metni, bireyin vicdanında uyandırdığı etik zorunlulukları yine Devlete karşı döndüren kamusal ve eleştirel mekânın oluştuğu uzun süreçte nasıl yer aldığının anlaşılması için gerekli donanımı sağlar.[28]

27) Michel Foucault, "Un cours inédit", s. 681.

28) Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der burgerlichen Welt*, Friburg, Verlag Karl Albert, 1959, yeniden basım, Frankfurt (Fr. çev., *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979).

9. "Avrupa kültürü, 18. yüzyıl sonlarında, hâlâ çözümleyemediğimiz bir yapı oluşturmuştur, birkaç ipucu bulduk, ama bunlar bize öyle yabancı ki, onları ya yeni mucizeler olarak ya da tamamen arkaik olarak yorumladık, oysa iki yüzyıldır (ne eksik ne de fazla) bunlar bizim deneyimimizin şimdilik bize karanlık görünen ama sağlam dokusunu oluşturuyorlar."[29] *La Naissance de la Clinique*'de (*Kliniğin Doğuşu*), *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, "modernliği" oluşturan söylemlerin ve uygulamaların, Devrimi de kapsayan, 1770/1780'den 1830/1840 yıllarına uzanan, aşağı yukarı 50 yıllık bir süreç içinde oluştuğunu öne sürer.

Bu dönemi bu kadar net biçimde belirleme tarzı genelde yanlış anlaşılır. Her ne kadar, bu dönemde, disiplin yordamları, gözetim teknolojileri, Panoptik araçlar, toplumsal mekânın düzenlenişini sağlayan ve kontrolünü gerçekleştiren temel düzenekler olduysa da, bu, bunların gerçekten toplum yaşamını sınıfladığı, düzelttiği ve cendere altına aldığı anlamına gelmez. Bunların giderek çoğalıp gelişmeleri etkilerinin değil zayıflıklarının bir göstergesidir: "*Disiplinci* bir toplumdan söz ettiğimde, 'disiplin altına alınmış bir toplum' anlaşılmamalıdır. Disiplinin yayılmasından söz ettiğimde, bu: 'Fransızlar boyun eğer!' demek değildir; 'kuralcılaştırma' için uygulanan işlemlerin çözümlemesinde, 'normalleşme tezi' yoktur. Sanki tüm bu gelişmeler, sürekli bir başarısızlıkla başbaşa gitmiyormuş gibi."[30] Demek ki disiplin aygıtları tarihinin bir "ters yüzü" vardır –direniş, baştan çıkarma ve yasadışılıkla dokunmuş bir ters yüz. Çalışmasını basitleştirmeye çalışan yorumlara karşı Foucault, mikro baskı yöntemlerine farklı biçimlerde karşılık veren asi uygulamaların gücünü hatırlatır: "Bir yandaki her saldırının, öbür yandaki karşı-saldırıyı güçlendirdiğini düşünüp Panoptik direnişleri, taktik ve strateji açısından çözümlenmek gerekir. İktidar düzeneklerinin çözümlenişindeki amaç, iktidarın hem anonim olduğunu hem de her zaman kazanan taraf olduğunu göstermek değildir. Aksine söz konusu olan, bunların her birinin etkinlik koşullarını, konumlarını, birbirlerine

29) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1963, yeniden basım 1990, s. 212.

30) Michel Foucault, "La poussière et le nuage", s. 15-16.

karşı direnme ve karşı taarruz olanaklarını saptamaktır.[31] "Strateji", "taktik", "saldırı" "karşı saldırı" "konum", "karşı-taarruz" tüm bu askerlik terimleri, insanlara boyun eğdirme yöntemleriyle, "boyun eğenlerin" davranışları arasında, eşit güçlerle olmasa da, oynanan bu oyunun her zaman için bir çatışma biçimini aldığını, hiçbir zaman bir boyun eğiş biçiminde oynanmadığını gösterir. İşte "savaşın asıl gürültüsü bu çatışmadan çıkar."[32]

18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başları, hiçbir söylemin katılmadığı ve yasallaştırmadığı uygulamalar aracılığıyla gerçekleşen anonim, özerk yeni bir iktidar figürü oluşturdukları için önemli dönemlerdir. İktidarı, baskıcı ve gizli, yaygın ve tutarlı, düzenli ve otomatik kılmaya çalışan tüm aygıtların getirdiği bu iktidar kavramı, hiçbir biçimde Foucault'nun kullandığı iktidar kavramıyla karıştırılmamalıdır. Yine *Hapishanenin Doğuşu*'nun eleştirmenlerinin (ya da yandaşlarının) çok sık düştükleri bu yanılgıya karşı, üzerine basa basa şunları söyler: "İktidarın otomatikliği ve onun biçimlendiği aygıtların mekanik niteliği kesinlikle bu kitabın tezi değildir. Bu incelemenin konusu, bu tür bir iktidarın var olduğu ve istendiği 18. yüzyıl düşüncesidir, bu tür aygıtların kuramsal ve uygulamalı olarak araştırılmasıdır; bu aygıtlarda sürekli olarak dile getirilen örgütülendirme istencidir. 18. yüzyıldaki iktidar ilişkilerini yeni bir 'ekonomi' içinde düşünmek ve iktidarı akılcılaştırma tarzını incelemek; makina, izleme, gözetim ve saydamlık temalarının bu düzenekte oynadıkları önemli rolü göstermek; tüm bunlar iktidarın bir makina olduğu ya da bu tür bir düşüncenin mekanik biçimde doğduğu anlamına gelmez."[33]

"Tez" ile "konunun" bu şekilde birbirine karıştırılması Foucault'nun çalışmasının anlaşılmamasının nedenlerinden ilkidir. Bu yanılgı, 22 Şubat 1969'da Société Française de philosophie'de "Qu'est-ce qu'un auteur?" ("Yazar nedir?") konulu ünlü konferansa ilişkin

31) "L'oeil du pouvoir. Entretien avec Michel Foucault", Jeremy Bentham, *Le panoptique*, *a.g.y.*, s. 206.

32) Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, *a.g.y.*, s. 315, burada kitabın son cümlesini hatırlamakta fayda var: "Bu merkezileştirilmiş ve merkezi insanlıkta, karmaşık iktidar ilişkilerinin araçlarında ve etkisinde, pek çok tutuklama düzeneklerince boyun eğdirilen güçlerde ve bedenlerde, kendileri de bu stratejilerin ögeleri olan söylemlerin nesnelerinde, bütün bunlarda çatışmanın gürültüsünü duymamak olanaksızdır."

33) Michel Foucault, "La poussière et le nuage", s. 18.

yorumlarda belirgindir; bu yorumlar konferansın ortaya attığı soru ile, yani onlara özel bir ad kazandıran söylemleri sınıflandırma biçimi olarak tanımlanan "yazar-işlevi"nin doğuş ve yayılım koşulları sorusu ile eserlere yüklenen anlamları, dilin gayrışahsi ve otomatik işleyişine bağlayan "yazarın ölümü" temasını hatalı biçimde özdeşleştirirler.[34] Foucault, konferans bitimindeki tartışmada, çalışmanın amacına yönelik bu özdeşleştirmeyi, Lucien Goldmann'ın iddalarına verdiği cevapta reddeder: "İnsanın ölümü, 'insan kavramının' bir bilgi olarak kafamızda nasıl bir işlevi olduğunu açığa vuran bir temadır. (...) Burada kastedilen insanın ölüşü değildir –hem bu benim bulduğum bir tema değil, 19. yüzyıl sonundan beri sürekli tekrarlanan bir temadır–, 'insanın' ölüşü (ya da kayboluşu, yerinin insanüstüyle doldurulusu) temasından yola çıkılarak insan kavramının hangi kurallarla oluştuğunu ve nasıl işlediğini görmektir. Ben aynı şeyi yazar kavramıyla yaptım. Evet, gözyaşlarımıza hakim olalım."[35]

Naissance de la clinique'de ve *Hapishanenin Doğuşu*'nda 12 yıl arayla aynı sorunla karşılaşırız: Yeni bir söylem oluşumunu (yani anatomi klinik yöntemi) ve bu yeni uygulamalar rejimini (yani Panoptik disiplinler) siyasal bir olayla, Devrimle nasıl ilişkilendirebiliriz? Sorunun çözümünde Foucault iki klasik yöntemi reddeder: Tarihteki farklı olayları aynı biçimin ve aynı "zihniyetin" ifadeleri olarak kabul eden Hegelci modeli ve insanların bilinçlenmesi yoluyla, siyasal değişimler, tasarımları ve kurumsal düzenekler arasında bir neden-sonuç ilişkisi kuran tarih modelini bir kenara koyar. Çeşitli olay dizileri arasındaki ilişkiler farklı bir açıdan ele alınmalıdır. Örneğin klinik tıp: Bir yanda "kendi kapalı mimarisi içinde benzeş, ama en azından ilk biçimlerinde devrimin getirdiği toplumsal mekâna tamamen açık tıbbi bir deneyim alanının varlığını" kabul eder. "Demek ki siyasal ideoloji ile tıp teknolojisinin gereksinimleri arasında bir birliktelik vardır. Devlet adamları ve doktorlar hepsi aynı anda, bazen benzer sözcüklerle ama farklı kökenlerden kaynaklanan nedenlerle bu 'yeni mekânın' oluşumuna (hastahaneler, hekimlerarası dayanışma, fakülteler) engel olabilecek her şeyin kaldırılması gerek-

34) Roger Chartier, "Figures de l'auteur", *Culture écrite et société. L'Ordre des livres (XIV^e^-XVII^e^ siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996, s. 45-60.

35) Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *a.g.y.*, s. 817.

tiğini dile getirirler."[36] Öte yanda yeni siyasetin uygulanması ve bunun getirdiği kurumsal düzenlemeler (ama bu, sadece *Naissance de la clinique*'in 5. bölümünde incelenen Hastane reformlarıyla kalmaz) söylemin oluşturulabilmesi için yerine getirilmesi gereken koşullardan biridir. Öyleyse, "arkeolojik" bir araştırma için, "siyasal uygulamanın tıp söyleminin biçimini ve anlamını nasıl değiştirdiğini değil, bunun, tıp söyleminin ortaya çıkış, topluma nüfuz ediş ve işleyiş koşullarının nasıl ve hangi konumda bir parçası olduğunun gösterilmesidir –yani siyasal uygulamanın, bu söylemin konusunu nasıl bölümlere ayırdığını, buna nasıl yeni bir işlev kazandırdığını ve bunu, bu söylemin tekelini elinde tutan uzmanlara nasıl atfettiğini göstermektir."[37]

10. Foucault'un çalışması *L'Archéologie du savoir*'da olduğu gibi, "özünde söylemsel olmayan" uygulamalar ile söylem oluşumlarını birbirinden ayırıp, *Hapishanenin Doğuşu*'nda da söylemi olmayan uygulamaların nasıl ideoloji ifadelerini yalandıklarını, iptal ettiklerini ya da "kanını emdiklerini" (Michel de Certeau'nun deyişiyle)[38] göstererek, bugün hem "göstergebilimsel sorun"a karşı hem de "siyasala dönüş" akımına karşı eleştirel geçerliliğini devam ettirir.

"Dilbilimsel dönemecin" metin ve uygulama tarihçilerine sunduğu temeller bilinir: Dili, sadece birbiri ile ilişki kurarak anlamı oluşturan göstergelerden oluşan kapalı bir dizge olarak kabul etmek; toplum gerçeğini, her tür nesnel göndermeden bağımsız olarak dil tarafından oluşturulan bir yapı gibi düşünmek.[39]

36) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, *a.g.y.*, s. 37.

37) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *a.g.y.*, s. 213-215.

38) Michel de Certeau, "Microtechniques et discours panoptique: un quiproquo", *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, *a.g.y.*, s. 37-50.

39) Bkz. *American Historical Review*'de yayınlanan bir dizi makale, John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience, *AHR*, 92, Ekim 1987, s. 879-907; David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", *AHR*, 94, Haziran 1989, s. 581-609; David A. Hollinger, "The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing", *AHR*, 94, Haziran 1989, s. 610-621 ve Joyce Appleby, "One Good Turn Deserves Another: Moving Beyond the Linguistic; A response to David Harlan", *AHR*, Aralık 1989, s. 1326-1332, Bkz. Roger Chartier, "L'Histoire entre connaissance et récit", *MLN*, 109, 1994, s. 583-600 (bu kitaptaki üçüncü makale, *Anlatı ile Bilgi Arasında Tarih*)

Bütün bu yaklaşımlara karşı, Foucault (belki de onu "yapısalcı" –kendisi için yapılan bu nitelemeyi her zaman reddetmiştir– olarak tanımlayanlara karşı)[40] toplumu oluşturan uygulamaları, söylemleri düzenleyen "mantığa" indirgemenin doğru olmadığını belirtir. Kurumlan, iktidarları, ilişkileri oluşturan işlemleri yönlendiren mantıkla, söylemleri oluşturan ve yorumlayan yorumbilgisel, sözmerkezci, yazıya dayalı mantık bir değildir. Birbirine eklemli ama türdeş olmayan söylemlerin uygulamalara indirgenemezliği, hiçbir işlemi bakımından "söylemlerin düzenine" uymayan uygulamaları tanımlamada çok sık kullanılan "metin" kategorisini kontrolsüz kullanmamaya çalışan bütün kültür tarihi için temel bir ayrım yöntemi olarak görülür.

"Siyasala dönüş" teması genelde "dilbilimsel dönemeç" akımının aksi olmuştur. Anlamın kendiliğinden oluştuğu düşüncesine karşı, öznenin özgürlüğünü, eylemin "özneye dönük" yönünü ve kararların özerkliğini vurgular. Her toplumun en kapsamlı ve en anlamlı seviyesi olarak düşünülen siyasalın önceliği vurgulanırken, aynı zamanda, bireylerin dışında gelişen olguları belirlemeyi amaçlayan tüm işlemler reddedilir.[41]

Burada da Foucault, bu önermeye taban tabana karşıt bir yaklaşım içine girebilir. Bir yandan, bireyin, ayrı ve özgün benliğiyle sahip olduğu özgürlükle değil, tarih içinde onu belirleyen (söylemsel ya da toplumsal) tasarımlarla oluşturulduğunu savunurken, öte yandan, siyasetin mutlak özerkliğinin değil, ama tarihteki her özel olayda, bu siyasetin etkisiyle doğan ama aynı zamanda bunun aygıtlarını biçimlendiren gerilimler arasındaki dengeye olan bağlılığının kabul edilmesi gerektiğini söyler.

40) "Qu'est-ce qu'un auteur?" (*Yazar Nedir?*) konulu konferansı izleyen tartışma sırasında "yapısalcılığı" kabul etmediğini açıkça belirtmiştir ("Ben kendi adıma hiçbir zaman 'yapı' kavramını kullanmadım. *Kelimeler ve Şeyler*'e bakın bulamayacaksınız. Aslında yapısalcılığa özgü bütün kolaylıkları kullanmak işime gelirdi ya da bunları doğrulama zahmetine girilmesi de hoşuma giderdi", *a.g.y.*, s. 816-817); Collège de France'daki ilk ders ("Şimdi söz dağarcıkları eksik olanlar –her ne kadar bunu söylememek daha çok işlerine geliyorsa da– bunun yapısalcılık olduğunu söyleyecekler."), *L'Ordre de Discours*, *a.g.y.*, s. 72.

41) Marcel Gauchet, "Changement de paradigme en sciences sociales?", *Le Débat*, 50, Mayıs-Ağustos 1988, s. 165-170.

11. Foucault tarihte iki yönden devrim yarattı. Öncelikle, Foucault'dan sonra, tarihçinin tarihlerini yazdığını iddia ettiği nesneleri "doğal nesneler" olarak, sadece tarih içinde değişimlerinin belirlenmesi gereken evrensel kategoriler –bunların adı ister *delilik*, ister *tıp*, ister *devlet*, isterse *cinsellik* olsun– olarak nitelemek olanaksızlaştı. Tembelce ve rahatça kullanılan sözcüklerin arkasında birbirine indirgenemez (bilgi ya da iktidar) figürler oluşturan, farklılaşmış uygulamaların meydana getirdiği "özel olumlulukların", özel paylaşımların, tekil ayrımların varlığı farkedildi. Paul Veyne'in yazdığı gibi "Foucault'nun 'felsefesi', 'söylem' felsefesi değil, ilişki felsefesidir. Çünkü 'ilişki', bir anlamda 'yapı' olarak nitelenendir. Öznelerden ya da nesnelerden ya da bunların diyalektiğinden oluşan ve bilincin kendi nesnelerini önceden bildiği, ya da nesnelerin kendisine verdiği biçimle kalan bir dünya yerine, ilişkinin en ön sırada geldiği bir dünya vardır. Maddeye nesnel bir yüz kazandıran yapılardır bunlar. Dünyada satranç, sonsuza kadar fil ve şah gibi değişmeden kalan figürlerle oynanmaz: Figürler, satranç tahtasında birbirini izleyen görünüşlerin oluşturdukları şeylerdir."[42] Demek ki ilişkiler onları oluşturmadan önce tarihsel nesneler varolamazlar, ayrıca, doğrudan ve kesin biçimde sınırlanmış bir söylem ya da gerçeklik alanı yoktur: "Şeyler belirli uygulamaların nesnelleştirilmiş hallerinden başka bir şey değillerdir, böylece bunlarla ilgili belirlemeler gün ışığına çıkarılmalıdır, çünkü bilinç onları algılayamaz"[43]. Ancak, nesneleri oluşturan paylaşımlar ve dışlamalar tanımlanarak, tarihin bunları evrensel bir kategorinin koşullu ifadeleri olarak değil, tam tersine, "bireysel hatta özel oluşumlar" olarak değerlendirmesi sağlanır.[44]

Tarihin konusunun tanımını değiştirmek, yazma biçimlerini de değiştirmeye götürdü. *Hapishanenin Doğuşu* üzerine yorumunda Michel de Certeau, söylemi olmayan bir uygulamalar tarihinin getirdiği retorik değişimini –ve tehlikelerini– vurgular: "Kuram kendisinden önceki söylemleri konu alan söylem olmak yerine, sadece kendilerine eşlik edecek söylemlerden yoksun uygulamaların bulunduğu

42) Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, s. 236.

43) *A.g.y.*, s. 217.

44) *A.g.y.*, s. 231-232.

sözsel olmayan ya da söz öncesi alanlarda kendini tehlikeye attığında, bazı sorunlar ortaya çıkar. Ani bir değişim yaşanır ve dilin getirdiği, genelde çok kesin ve emin kuruluş, eksik kalır. Kuramsal işlem, yoldan çıkan bir arabanın kendini aniden uçurumun kıyısında bulması gibi, normal seyrindeyken, birden, kendini alanının en uç sınırında bulur. Ve ötede sadece deniz vardır. Söylemi olmayan uygulamaları işleyebilmek için bir söylem yaratmaya uğraşan Foucault, tam uçurumun kıyısındadır"[45]. Bu nedenle, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, aynı zamanda kitabının konusunu oluşturan yöntemlerden yola çıkarak, bilgi söylemini düzenleyen ve bu arada 18. yüzyıl sonunda oluşturulan cezalandırıcı mantığın temellerini önce ortaya çıkarmak, sonra da alt-üst etmek için bu "Panoptik işlevleri" üreten çelişkili bir yazım kullanır: "İlk basamakta, Foucault'nun kuramsal metni de, ortaya çıkardığı Panoptik süreçlerce düzenlenir. Ama 'ikinci' basamakta, bu Panoptik söylem, artık sadece, bir anlatı makinasının bizim baskın Panoptik epistemolojimizi alt-üst ettiği bir sahnedir"[46].

12. "Uçurumun kıyısında" imgesi, bu sınırda yürümeye çalışan tarihin içine düştüğü endişeyi çok iyi anlatıyor; hem kurumları ve kuralları düzenleyen hem de baskın uygulamalardan ayrık ve küçük uygulamalara kadar, günlük olanı oluşturan, uygulama mantığındaki ya da mantıksızlığındaki söylem düzenini belirlemeye soyunan tarihin endişesi.

Ama bu kıyıya yaklaşan herkesin, uçuruma yuvarlanmamak için tutunacakları bir dal vardır: Hep "bir sorunsallar arkeolojisi ile uygulamaların şeceresel incelemesinin buluşma noktasında" yer alacak düşünsel çalışma.[47]

45) Michel de Certeau, "Microtechniques et discours panoptique: un quiproquo", *a.g.y.*, s. 44.

46) *A.g.y.*, s. 49.

47) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 2, L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, s. 19 [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, 3 Cilt, Afa Yay., 1987-93]

*Stratejiler ve Taktikler: De Certeau ve "Yapma-Etme Sanatları"**

Michel de Certeau ne kendini anlatmaktan ne de akademisyenlerin kendilerini güvencede hissetmek için sık sık yaptıkları gibi çalışmalarını belli bir bilim dalı içinde sınırlamaktan hoşlanmıştır. Buna karşın, 68 olaylarından hemen sonra yazdığı ve 68'in "simgesel devrimi" üzerine yapılmış en kesin çözümlemelerden sayılan kitapçığı *La prise de parole*'da yöntemleri ve izlediği yolla ilgili açıklamalarda bulunurken: "Bir tarihçi, bir seyyah ve bir Hıristiyan olarak kafamı sürekli meşgul eden soru, ülkeyi derinden sarsan olaylar sırasında da karşıma çıktı. Artık benim için bunu açıklamak ve anlatmak bir gereklilik oldu"[1] açıklamasını yapar. Bir deneyimden ötekine geçerken

* Bu metinde, Michel de Certeau'nun ölümünün ardından (*Libération*, 11-12 Ocak 1986) yayımlanan bir makaleden ve *Ecriture et pratiques historiennes avec Michel de Certeau* kollokyumuna sunulan bir bildiriden (Centre de Recherches Historiques, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 9-10 Şubat 1987) bölümler yer almaktadır.

1) Michel de Certeau, *La prise de parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, s. 22.

aradaki mesafe göründüğü kadar büyük değildir. De Certeau için tarih, tüm öteki insan bilimleri içinde, miras aldıkları ya da programıyla farklılığı en çok ifade eden, başkalık kavramını en sık açığa vuran bilimdir. Bu yönüyle tarih Michel de Certeau, tarihlerini araştırdığı eski Hıristiyanların, umutsuzluğa kadar varan tutkuları olan "başkası"na ait sözlerinin keşfinin ve Brezilya'dan Kaliforniya'ya yeni dünyaların keşfiyle her defasında yinelenen "yabancı" olanı bulma ve tanıma güdülerinin izinden gider. Belki de bu nedenle, inanılmaz bir bilgi birikimine sahip bu bilim adamının, 1983'de Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'a seçildiğinde tarih araştırmacılarının toplandığı merkeze üye olmak isteyerek öne çıkardığı, tarihçi kimliği olmuştur.

17. yüzyılda denildiği gibi, büyük okumalar adamı Michel de Certeau sıradan bir tarihçi değildir. Mekânlar ve bilimler arasında yolculuk yapar. Ona göre bir tarih eseri yaratmak, toplumsal, ekonomik, ruhsal veya kültürel olsun, başka yerlerde oluşturulan bütün modelleri eleştirel bir sınamadan geçirmek ve arşivden ayıklanan göstergelerden bir anlam çıkarmak için, göstergebilimci, etnolog ve psikanalist yeteneklerini –de Certeau bunların hepsine sahiptir– harekete geçirmek demektir. Eldeki bu bilgilerin çelişkili, serbest ve beklenmedik bir biçimde kesişiminden, profesyonel tarihçilerin kurallarına, kendi eksiklerini de gözönüne alarak, harfi harfine uydukları özel bir yazı türü doğar. Bu sınırsız zeka, kimi çapsız düşünürlerce anlaşılamamış, hatta kimilerini sinirlendirmiş, bazen de endişelenmiştir –bu dar görüşlülerin sayısı hiç de az değildir, bunlar sadece tarihçilerle de sınırlı kalmaz, öyle ki Fransa'daki iki bilim kuruluşu da, de Certeau'ya kapılarını açmamakta direnmişlerdir.

Michel de Certeau'nun bir tarihçi olarak izlediği yolda onu yönlendiren temel soru: "Kutsallığın" sadece Kilise üyelerinin tekelinde kalmasına karşı olan ve Kilise camiasının dışında gelişen bir tinselliğin söz ve hareketlerinin nasıl açıklanacağı sorusu olmuştur. Favre ve Surin[2] üzerine yazdığı ilk kitaplarından *La fable mystique*'e[3], *La*

2) *Le mémorial de Pierre Favre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960; *Guide spirituel de Jean-Joseph Surin*, Desclée de Brouwer, 1963; *Correspondance de Jean-Joseph Surin*, Desclée de Brouwer, 1966.

3) *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

possession de Loudun'dan[4] tamamlanır tamamlanmaz yayımlanan, gizemcilikte bedenin geçirdiği deneyimleri konu alan elyazmasına varıncaya kadar, onun çalışmaları Reform zamanındaki Hıristiyanlıkla ilgili düşünce ve yargılarımızı derinden değiştirmiştir. De Certeau sayesinde 16 ve 17. yüzyıllarda kimi kadın ve erkeklerin, sınırda yaşama riskini göğüsleyerek, kendilerinde tanrının sözlerini duymanın verdiği güvenle, inançlarını, bunu ifade etmek için yasal bir zeminden yoksun olmalarına karşın nasıl ifade ettiklerini ve yaşadıklarını şimdi daha iyi anlıyoruz. Her kitapta tutarlılıkla süren bu dikkat, dar görüşlü bir din tarihinin bakış açılarını genişletmiştir; bunu yaparken örneğin cadılık ve cinlenme arasındaki ayrım[5] gibi o güne kadar farkedilmeyen ayrımları öne çıkarmış,[6] her ikisi de "başkası"nın alanına giren ve her ikisi de kendince belli bir teolojik ya da demonolojik söyleme ait olan, gizemcinin (mistik) sözü ile cinlenmişin sözü arasında, tepkilere neden olan yakınlıklar kurmuştur. Bu iki söz, cinlenmenin tekelindeki sahiplenilmiş sözle, gizemcinin karşılıklı ve gönüllü sözü, dogmatik otoritenin, yeni bilimin ya da prensin iktidarının kurumsallaştırdığı paylaşımların sarsıldığı uç deneyimlerdir. Cinlenme ve gizemcilik, geleneğin ve akılcılığın açıklamalarına ayak direyerek, "yabancı" kavramını en tehditkar biçimde ortaya çıkararak, bütün bilimleri ve bütün akılcılık kavramlarını sorgulamadan geçirirdi. İşte Michel de Certeau'nun bunlara keşfettirici değerler atfedip, tüm yaşamını bu iki kavramla ilgili araştırmalara adamasının nedeni de buydu.

Bu arada de Certeau'nun yaşamında her zaman başka tasarılar başka araştırmalar olmuştur. Ortak keşiflerin yarattığı sevgi içinde, beraberce kurulup çözümlenen sorunlar çevresinde, birlikte çalışmayı hep sevmiştir. Bu nedenle, 16. yüzyıldaki Amerika yolculuklarını incelemiş ve bu incelemeler sonucunda ortaya çıkan iki soruyu ele almıştır: "Yabancı" üzerine söylem ve sözelliğin yazıya dökülmesi[7]. Böylece 1975 yılında iki tarihçi arkadaşı Dominique Julia ve Jacques

4) *La possession de Loudun* (1970), 2. basım, Paris, Gallimard, Archives, 1980.

5) *A.g.y.*, s. 10-13.

6) *L'Ecriture de l'histoire* (1975), 3. basım, Paris, Gallimard, 1984, "Un langage altéré. La parole de la possédée", s. 249-273.

7) *A.g.y.*, "Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry", s. 215-248.

Revel'le birlikte Abbé Grégoire'ın taşra ağzı üzerine bir kitap yazar. Bu, de Certeau için farklı bir malzeme üzerinde bu iki soruyu ele almanın iyi bir yolu olur[8]. Bu arada kimi zaman aşırı biçimde bireyselci bir tutum takınan, dar görüşlü akademi çevrelerinde, Michel de Certeau, her zaman hiç bitmeyen meslek aşkının, dinmek bilmez öğrenme isteğinin ve alçakgönüllü paylaşımın bir örneği olmuştur.

Michel de Certeau'nun tarihçilerin çalışma yöntemi hakkında ne düşündüğünü anlamak için, onun en çok alıntılanan ve en fazla yorumlanan denemelerinden birine dönmek istiyorum: Bu, Jacques Le Goff ve Pierre Nora'nın yönetiminde yayımlanan *Faire de l'histoire* (*Tarih Yapmak*, 1974) adlı derlemenin ilk cildinin giriş bölümünü oluşturan "L'opération historique" (*Tarihsel işlem*) başlıklı denemedir[9]. Aynı metin, biraz farklı bir başlıkla –"L'opération historiographique" (*Tarihyazımsal işlem*)–, *L'Ecriture de l'histoire*'da (*Tarihin Yazımı*) yeniden yayımlanmış, ama bu kez uzunluk sorunundan dolayı *Faire de l'histoire*'da kısaltılan ve tamamen tarihyazımma ayrılmış üçüncü bölüm de eklenmiştir[10]. Michel de Certeau bu yazısında temel bir tavır sergiler: Tarihi "bilimsel" bir uygulama olarak düşünmek, aynı zamanda bunun teknik işlemlerinin değişimlerini, üretildiği toplumsal ortam ve bilgilenme kurumunun kendine dayattığı zorlamaları ya da yazımının onu uymak zorunda bıraktığı kuralları belirlemek demektir. Bu, tam tersi biçimde de ifade edilebilir: Tarihin, hem anlatısal yazının yani kurgunun ortaya koyduğu oluşumları, biçimleri ve sanatları kullanan bir söylem olduğu, hem de gerçeklik ve kontrol edilebilirlik konumunda olduğunu ileri süren, bilimsel denilebilecek sözcelerden oluştuğu söylenebilir, eğer "bilim, belirli nesnelerin *üretimiyle* ilgili *işlemleri* 'kontrol' edebilecek *kurallar* bütünü oluşturma olasılığı olarak kabul edilirse"[11].

Bütün metinde vurgulanan ve metnin temel konusunu oluşturan bu yaklaşımı öncelikle yazıldığı dönemin tarih anlayışı içinde

8) Michel de Certeau, Dominique Julia ve Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, 1975.

9) Michel de Certeau, "L'opération historique", Jacques Le Goff ve Pierre Nora (der.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, 1. cilt *Nouveaux problèmes*, s. 3-41.

10) "L'opération historiographique", *L'Ecriture de l'histoire*, s. 63-120 (buradaki versiyona göre alıntı yaptık).

11) *A.g.y.*, n. 5, s. 64.

anlamamız gerekir. Bu yaklaşımı iki önemli olgu tanımlar: İlki, Paul Veyne'nin 1971'de yayımladığı meslek ahlakıyla ilgili bir sorgulama olan *Comment on écrit l'histoire* (*Tarih Nasıl Yazılır*) adlı kışkırtıcı kitabıdır[12]. Michel de Certeau bu kitapla ilgili Annales'de[13] yayımlanan bir eleştiri yazısında bu kitaptaki en sert saldırıları dile getirir: "Tarih, ilgili edebi biçimleri kullanarak sıradan merakları gidermeye çalışan düşünsel bir etkinliktir", ya da, bir başka iddia, "açıklama dediğimiz, sadece, anlatının anlaşılır bir kurgu ya da hikaye halinde düzenlenmesidir". Bu nedenle "L'opération historiographique", Paul Veyne'nin tarihçileri derinden etkileyen ve sarsan eseri üzerine eleştirinin bir devamı olarak okunmalıdır. Bu yazıda Aixli tarihçiye ait iki teşhis ele alınmış ama tamamiyle değişik ifadeler kullanılmıştır. Tarih bir söylemdir, ama bu söylemin belirlenimleri aranmalıdır. Nerede? Bir edebi türün sürdürülen uzlaşımlarında değil, tersine zamana ve yere göre değişen, gerçek ve sahte arasındaki değişken ayrımlarla ya da tarihsel olarak neyin kanıt oluşturduğuyla ilgili çelişkili tanımlarla birbirine eklemlenen, "bir bilim dalının teknik kurumlarının belirlediği uygulamalar" içinde aranmalıdır. Öte yandan, her ne kadar her tarihyazımı onu üreten *ben*'e gönderme yapsa da, bu, tarihdışı keyfi bir serüven duygusundan ya da merak güdüsünden çok, döneminin tarihsel kurumunda her tarihçinin aldığı yere göre belirlenir.

Veyne'nin öne sürdüğü soruların bu kadar yankı uyandırmasının nedeni, bu soruların, tarihçilerin –en azından bunların içinde en yaratıcı olan ve en fazla kayırılanların–, tarihin bilimselliği üzerine yeni paradigmayı, bilgisayar ve bilgi-işlem tekniklerinin kullanımına dayandıran uygulamalardan tamamen ayrılmasıdır. Tarihçiler, türdeş verilerin uzun dizileri üzerinde yürütülen niceliksel çalışmayı, gerçek bir devrim olarak nitelendiriyorlardı: "Dizi tarihi, sadece tarihin işlediği malzemede yaşanan bir değişimden ibaret değildi. Tarihyazımı bilincinde yaşanan bir devrimdi."[14] Olay anlatımıyla

12) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

13) Michel de Certeau, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne", *Annales, E.S.C.*, 27. cilt, 1972, s. 1317-1327.

14) François Furet, "L'histoire quantitative et la construction du fait en histoire", *Annales E.S.C.*, 26. cilt, 1971, s. 63-75; J. Le Goff ve P. Nora (der.), *Faire de l'histoire*'da yeniden yayımlanmıştır, 1. cilt, s.42-61.

oyalanan anlatı-tarih yerini, böylece konusunu belirlemek, varsayımlarını açınsamak ve işlemlerinin doğruluğunu kanıtlamak zorunda olan sorunsal tarihe bırakır. Aralarında bir ayrım yapılması olanaklı olmayan yargılardaki belirsizliklere karşı, sayının matematikselliğini ve "bilimsel açıdan ölçülebilirliğinin" kesinliğini koyar. Böylece o zamanki heyecanın nedeni daha iyi anlaşılır: "Yarının tarihçisi ya bir programcı olacaktır ya da olmayacaktır."[15]

Ama tarihçilerin çalışma tarzlarında yaşanan bu dönüşüm sadece onları etkilememiştir. Foucault, 70'li yılların sonuna kadar söylem çözümleme tasarısını bu değişim üzerine kurmuştur ve "dallarında yaşanan büyük dönüşümde" tarihçilerin etkin çalışma yöntemleri ile Hegelcilikle yoğrulmuş felsefecilere ait tarih felsefesini –şu "artık yapılmayan" tarihi– taban tabana zıtlaştırmıştır.[16] Tarih çalışmalarını, "zamansal dizileri çözümlemek için kesintiyi denetleyerek kullanan" tarihçiler, zorunlu ve birbirini izleyen tarihsel özgülleştirmeler arasında "Ruhun birliğini" savunan "felsefi tarihin" önemli kavramlarından kesin biçimde ayrılır.

"L'opération historiographique" bu saptamaya hem yakın hem de uzak durur. Michel de Certeau, bir yanda tarihçilerin çalışma yöntemlerinin yeniden tanımlanmasını hızlandıran "güncel bilgi tekniklerine" başvurmanın yarattığı etkilerin altını çizer. Bundan böyle, dizisel, türdeş ve yinelenen bilgileri yeterli derecede verme kapasitelerine göre, kaynaklar arasında daha önce bilinmeyen ayıklamalar yapılır. Konunun belirlenmesi, verilerin toplanması ve derlenmesi, değerlendirilmesi ve yorumlanması gibi önceleri birbirine karıştırılan işlemler ayrılır. Tarih işlevini değiştirir, böylece toplumsal bilimlerden alınan modellerin geçerliliğinin sınandığı "bir epistemolojik deney laboratuarına" dönüşür. Tarihin yeni uygulama stratejilerini belirleyen ve bunlardan yola çıkarak "enformasyon bilimlerinin sağladığı olanaklara daha uygun bir kuramsallık" getiren bu yeni saptama böylece daha da netleşir.

15) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973, s. 14.

16) Michel Foucault, "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, no. 9, 1968, s. 9-40; *Dits et écrits, 1954-1988*'de yeniden yayımlanmıştır, Daniel Defert ve François Ewald'ın yönetiminde, Jacques Lagrange'ın işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, *1. cilt, 1954-1969*, s. 696-731.

Bununla birlikte, dizisel tarihin savlarıyla ve örnekleriyle çevrelenmiş olmasına karşın, Michel de Certeau'nun metni daha farklı bir yaklaşım getirir. Aslında, bilgisayarlara yüklenen verilerin toplu halde değerlendirilmesine dayanan bu sayılar yoluyla açıklama yöntemi hiçbir yerde, tarihin bilimsellik "çağına" girişini gösteren köklü bir epistemolojik kopma olarak kabul edilmez. Önemli olan, yeni tekniklerden oluşan alışılmadık "gerecin" nasıl yeni cevaplar ve sorular yarattığıdır. De Certeau için dizisel tarihin getirdiği en ilginç yenilik, bu tarihin öteki yüzü, yani tekile, istisnaya, ayrılığa dönük yüzüdür: "Eğer 'tarihsel anlama', efsane totolojisi içinde sıkışıp kalmamış ya da ideolojiye kaçmamışsa, ilk özelliği, ayıklanmış verilerin oluşturduğu dizileri anlaşılır kılmak (ki onun 'temeli' bu olsa da) değil, *bu 'düzenliliklerin', gözden kaçan 'tekilliklerle' kurduğu ilişkiyi yadsımamasıdır*."[17] Kendi döneminin çarklarını döndürme çabasında olsa bile, tarihçi, sınırların ve sıraların müdavimi bir "gezgindir" Michel de Certeau için, bunlar olağan kurumlar dışında gelişen eski dinsel deneyimlerin çarpıcı figürleridir.

Yöntemlerde yaşanan devrimle (dizisellik), teknik devrimin (bilgisayarın keşfi) aynı noktada birleşmesinin yarattığı etkilerin farkında olmasına karşın, de Certeau, 60'lı yıllarda etkisini hissettiren sayısal yaklaşımların buluşlarıyla canlanan "bilimsellik" yanılsamalarına mesafeli durur. Bunun unutulduğu sıralarda, tarihin bir kurum ve bir uygulama olduğu kadar, bir yazı türü olduğunu hatırlatır. Tarihin bir yazı olduğu konusuna, denemesinin üçüncü bölümünde yer verir, aslında bu bölüm olmadan denemesi eksik ve tutarsız kalırdı. Üçüncü bölümde iki temel saptamada bulunur: İlk saptamaya göre, her tarih yazısı bir *anlatı*'dır; ama, kronolojik bir sıraya göre, hep açık ve eksik malzemelere ilişkin bir söylem, kusursuz bir kanıtlama oluşturduklarından dolayı araştırmayı tersyüz eden kurallara göre ortaya konmuş bir anlatıdır. Bu tür bir yaklaşımda bulunarak, Michel de Certeau, Paul Ricoeur'ün *Temps et récit*'de[18] belirttiği gibi, tarihin bütün biçimleriyle en yapısalcı, en az olaymerkezci biçimleriyle bile bir anlatı olduğunu ileri süren tüm düşünce akımlarının önünü açar. Tarih bir "öyküleme" olduğu için, Aristoteles'in dediği

17) Michel de Certeau, "L'opération historiographique", s. 99.
18) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 3 cilt, 1983-1985.

gibi "tasavvur edilen eylemlerin öykülenmesi" formüllerine hep bağlı kalmıştır, zaman akışının sürekliliğinin ve kesintisizliğinin sağlanması zorunluluğu başta olmak üzere tüm anlatıları biçimlendiren kurallara uymuştur.

"L'opération historiographique" okunduğunda, birkaç yıl sonra ortaya atılacak olan ve tarihin yakın zamanda geçirdiği evrimi "anlatısalın dönüşü" olarak nitelendirecek saptamanın aldatıcı bir yönü olduğu görülür.[19] Ne olursa olsun, tarih bir anlatıdır ama "gerçek bilgiye" ulaşmayı amaçlayan özel bir anlatıdır: "Tarih, *tarihsel* söyleme gerçek bir içerik kazandırdığını (gerçekliği denetlenebilir bir içerik) ve bunu bir 'öyküleme' biçiminde yaptığını ileri sürer."[20] Buradan Michel de Certeau'nun açıkça belirlediği ya da saptadığı bir dizi soru çıkar karşımıza. Öncelikle tarih anlatısının öteki anlatı türlerinden ayrılan özellikleri vardır ve bu özellikler, tarihsel metnin "katlı" ya da "parçalı" yapısında aranmalıdır. Tarihsel söylem, içeriğini oluşturan ve açıkladığı malzemeleri, alıntı halinde kendi içinde taşıdığı için, hem doğrulama stratejilerini (belge gerçek yerine geçer) hem de retorik işleyişi (nesnesiyle aynı dilde yazılan bilgi) kendine özgü bir tarzda belirler. Başka bir soru da, şu ya da bu anlatı biçiminin seçilmesiyle uygulanan farklı anlaşılırlık modelleri sorusudur, çünkü örneğin biyografi, yapısal bir anlatı biçiminde düzenlenen bütünsel oluşumlara kıyasla farklılık yaratır. *La fable mystique* sekiz yıl önce belirlenen bu yaklaşımdan bir şeyler taşır ve dördüncü bölümünü oluşturan "Vahşi figürleri"ni gizemci söylemin düzenlilikleri karşısında yeralan farklı yazgılar olarak görür.

Michel de Certeau'nun denemesinde dile getirdiği önermelerden biri de, Hayden White'a cevap niteliğindedir (Hayden White, *Metahistory* kitabını 1973 yılında yayımlar)[21]. Tarih, ne bir retorik ne de onu ötekiler gibi bir "kurgu-oluşturma biçimi" olarak kullanan bir sözsanatıdır: Göndergesi ile, yani bulmaya ya da anlamaya çalıştığı kaybolmuş "gerçek" ile denetlenebilir bir ilişki kuran bir "hakikat"

19) Lawrence Stone, "The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85. cilt, 1979, s. 3-24.

20) Michel de Certeau, "L'opération historiographique", s. 110.

21) Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in 19th Centrury Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973..

söylemi olma iddasındadır. Üzerinde durulması gereken şey, tarihsel söylemin bu hakikat konumudur –bu, arşiv metinlerinden doğan geçmişin ortaya çıkışı olarak değil, bilgilenme işlemleriyle edinilen verilerin ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. "Böylece, metinlerden 'edinilen' tarihsel gerçeklikten (Tarih ya da *Geschichte*), kuralları önceden belirlenen bir işlem sonucunda 'üretilen' metinsel gerçekliğe (tarihyazımı ya da *Historie*) geçilir."[22]

Bu durumda tarihsel söylem ne edebiyatın ne de filolojinin kesinlik rejimine benzeyen, farklı bir "hakikat rejimine" bağlıdır. Momigliano'nun deyimiyle "olguların kontrolü", yani belge eleştirisini oluşturan teknik, yinelenebilir ve denetlenebilir işlemler, tarihi, hakikat konumundan emin, geçmişin nesnel yeniden inşası olarak temellendirmeye yetmez. Michel de Certeau bizi tarihsel anlamanın ya da yorumun kendisini düşünmeye davet eder; yani tarihsel işlemin oluşturduğu, ister dizi isterse iz olsun, birimler ile izlerini taşıdıkları göndergesel gerçek, yani tarihçinin ortaya çıkarmak istediği o "ölüler topluluğu –kişiler, zihniyetler ya da bedeller" arasında tutarlı, akla yatkın ve açıklayıcı bir ilişki kurmaya yönelik çalışmayı düşünmeye davet eder.

"L'opération historiographique" yazısında Michel de Certeau, tarihin, bilimsellik sürecinin en önemli evresinde, en sonunda keşfedilen "bilimselliğinin" güvencesi olan dizisel yöntemi uygulamasıyla, Barthes ya da Veyne gibilerinin vurguladığı bir edebiyat türü olarak taşıdığı özellikler arasında sıkışıp kaldığı sıralarda, tarihçilere daha önce girilmedik bir mekânın kapılarını açar. Karşıtlığın terimlerinin yerlerini değiştererek, tarihçilerin çalışmasının özgül yordamlarıyla inşa edilen bir söylemin, hangi koşullarda kendisine konu olarak seçtiği tarihsel bütünlüğü doğru olarak resmettiğini belirlemeye çalışır. Aslında bunu yaparken bilgi ile gerçeğin, söylem ile gerçekliğin epistemolojik olarak çakıştırılmasını ya da aralarındaki ilişkinin saydamlaştırmaya çalışılmasını reddeder. Tarihsel işlemi bir bilgi (kimileri izlere ya da dönemlere bağlı diyecektir) ya da "bilimsel" bir işlem olarak kabul etmemizi sağlayan, "belli bir işleve ve role sahip bir şeyi (belge, arşiv), farklı bir biçimde işleyen *başka bir şeye* (tarih metni)" dönüştürmesidir. Michel de Certeau, dene-

22) Michel de Certeau, "Une épistémologie de transition", s. 1324.

mesinde bu gerilimi vermeyi başarabildiği için, son yıllardaki tarih söylemini düzenleyen paradigmaları belirleyen tartışmaların kavram ve terimlerini önceden biçimlendirmiştir.

Bu ayrılık epistemolojisine sadık kalarak, bir tarihçi olarak kaleme aldığı tüm eserlerinde, bellli bir dönemde yaşayan kadınların ve erkeklerin kendilerine dayatılan kuralları ve yerleri nasıl benimsediklerini ya da benimsenmiş kuralları yıkıp nasıl benzersiz biçimler oluşturduklarını çözümlemek en ön sıradadır. Gizemci söyleme özgü uygulamaların, ellerindeki malzemeyi farklı biçimlerde kullanan, farklı biçimlere dönüştüren bu "yapma-etme" ve "birlikte yapma" sanatlarında simgeselleştikleri görülür. Gizemci söylem bir dilden başka bir dile geçerek, sözcükleri alışılagelmiş anlamları dışında kullanıp, bilgi alanları arasındaki sınırları yokeden "eğretileme" sanatını yetkinleştirerek, başkalarıyla benzer hiçbir yönü olmayan bir iletişim türünün koşullarını oluşturur. Yeniden kullanım ve yer değişimleriyle biçimlenen bu söylem, daha önce denenmeyen bir şeyi dener: En sonunda, "konuşanın" sözlerini duyurması, kendi içindeki sözü birinci tekil şahısta söylemesi.

Hangisi olursa olsun her iktidarın kontrol ve baskı uygulamasını, otorite ve düzen kurmasını sağlayan aygıtların tanımlanmasına öncelik verildiği bir zamanda, Michel de Certeau, "sıradan insanın" kendisini sahiplenmeye ve ehlileştirmeye çalışan girişimlere karşı savunmasız ve bunlardan korunamayacak kadar "saf" olmadığını hatırlatır. "Kısacası, gizemciliğin, 13. yüzyıldan sonra 'profesyonelleşen' papazların gerçeği tekellerine almalarına karşı bir tepki olduğu söylenebilir. Okuma-yazma bilmeyenlerin bilgisini, kadınların deneyimini, delilerin bilgeliğini, çocukların sessizliğini öne çıkarır; Akademik dil olan Latinceye karşı yerel dilleri seçer. Cahilin, iman konusunda yetkin olduğunu savunur. (...) Gizemcilik, akademik otoritelerin alanına dikkatsiz bir dönüş yapan yığınların otoritesi, anonimliğin figürüdür"[23]. *L'invention du quotidien*'den *La fable mystique*'e araştırma hep aynıdır: Kurumların sınırlamada yetersiz kaldığı bir yaratıcılığın izlerinin arayışı.[24]

23) *Nouvel Observateur*'ün Michel de Certeau'yla yaptığı söyleşi, 25 Eylül 1982, s. 118-121.

24) Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1. cilt, *Arts de faire*, Paris, UGE, 10-18, 1980.

"Düşünmek, aşmaktır"[25]. Michel de Certeau çok düşünmüş ve pek çok şeyi aşmıştır. Seyyah ve tarihçi –belki de aynı şeydir bu ikisi. Ama ne kadar yol alırsa alsın, her zaman tutarlı olmuştur, geri dönmüş gibi göründüğü zamanlarda bile yoluna devam etmiştir. Ona göre, tarih yapmak için, bilgi söylemi ile onu taşıyan ve içinde yerleşik olduğu toplum arasındaki ilişkiyi açınsamak ve ortaya çıkarmak bir zorunluluktur. Bu açınsama, tarihin bilimselliğini yok etmek şöyle dursun, bunu sağlamanın tek koşuludur. Buradan, tarihi hem bir uygulama, hem bir alan, hem bir bilim, hem bir yazı olarak kabul eden dahice düşünceye varır. Tarihteki kesintilerin farkına vararak başat söylemler ile başkaldırı istekleri arasındaki gerilimli ilişkileri vurgular çünkü bunlar, geçmişteki toplumlar gibi bugünü de etkilemektedirler. Tarih, bir sınama alanıdır, farklılıkları ortaya çıkarmanın bir yoludur. Başkasının, dolayısıyla kendinin bilgisidir.

25) "Le rire de Foucault" (1984), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* adlı derlemesinde yeniden yayımlanmıştır, Paris, Gallimard, Folio, 1987, 3. bölüm, s. 51-65.

*Temsilin Etkisi ve Sınırları: Marin, Söylem ve İmge**

Poussin 1639'da arkadaşı ve müşterisi Chantelou'ya *La Manne* isimli tablosunu gönderdiğini bir mektupla bildirir. "Okuma" teriminin yazıyla ilgili olmayan nesnelerin ve eşyaların çözümlenmesi, anlaşılıp yorumlanması olarak kullanıldığı (bir manzarayı "okumak", bir şehri "okumak", bir tabloyu "okumak") bir zamanda bu mektubu yorumlayan Louis Marin, örtülü olarak bir "metnin" okunması anlamını da kapsayan bu terimin evrenselliğini sorgulamaya çalışır.[1] "Okuma terimi doğrudan kitap için kullanılıyorsa, aynı şey, tablo için de söylenebilir mi? Eğer anlam genişlemesiyle tablonun okun-

* Baltimore'da Johns Hopkins Üniversitesi'nde düzenlenen *Limits of Representation. An Interdisciplinary Symposium. In Memory of Louis Marin* başlıklı kollokyumda (12-13 Kasım 1993) verilen bir konferansın yeniden gözden geçirilen bir versiyonudur.

1) "Lire un tableau. Une lettre de Poussin 1639", *Pratiques de la lecture*, Roger Chartier yönetiminde, Marsilya, Rivages, 1985, s. 102-124; yeni baskı Paris, Editions Payot et Rivages, "Petite Bibliothèque de Payot", 1993, s. 129-157.

masından söz edilebilirse, bu genişlemenin geçerliliği ve doğruluğu sorusu akla gelmez mi?"[2] Bu iki soruya cevap verebilmek için, üzerinde fazla düşünmeden sözcükleri kullanma rahatlığına karşı, tablo için kullanılan "okuma" kavramının akla yatkın kuramsal seviyelerinin ve alanlarının kesin bir tanımının yapılması gerekir.

Poussin'in mektubunun çözümlemesindeki farklı aşamaları belirlemeden önce sadece sonuç bölümünü ele alalım. Bu bölüm, sürekli birbirine karıştırılan bu iki farklı tasavvur biçiminin ("metin ve imge", "söylem ve resim") birbirine indirgenemezliğini ve içiçeliğini vurgular: "Başat anlam, görünen şey, yani gösterilen, temsil edilen, tasavvur edilen ve sahnelenen ile okunan şey, yani söylenen, sözcelenen, dile getirilen arasındaki ayrımda gerçekleşir; bu ayrım hem bir karşıtlığın hem de iki farklı düzlemin alışverişinin ifadesidir; tabloyla, *La Manne* tablosuyla ilgili soruyu bu ayrımdan itibaren sormak gerekir; öyle ki Musevilerin, ona bakarak mucizevi olayı okudukları, pütürlü, şekerli ve beyazımsı şey karşısında söyledikleri ('bu nedir?' ['manne', *mann-hu*]) sözle aynı isimdeki tabloyu gündeme getiren de bu ayrımdır. 'Manne', tablonun dışında olanı, bilinmeyeni, tanınmayanı, isimlenmeyeni, okunmayanı temsil eder, *kudas* ayininin* 'bu benim bedenimdir'ine karşılık gelir, buradan da, gizleme, okunur olarak eklemlenen 'yenebilir söze' varırsınız".[3]

Marin'in de yazdığı gibi "düzlemler" kesişir, eklemlenir, birbirini karşılar ama asla birbirine karışmaz. Tablo, hiçbir metnin ifade edemeyeceğini, hiçbir sözün dile getiremeyeceğini gösterme gücüne sahip. Buna karşın, "metinlerde görünürün zayıflığı" imgeyi, söylem sanatlarının taşıdığı anlamın üretim mantığına yabancı kılar. Marin'in ölümünden önce son okumasını ve düzeltmesini yapabildiği *Des pouvoirs de l'image* isimli kitabında, üzerinde çalıştığı da bu gerilimdir. Aslında kitabın tek konusu elbetteki bu değil, çok daha kapsamlıdır, asıl konu, tamamen felsefeyle ilgili olan "imgenin ortaya çıkışının ve etkililiğinin aşkın –meşruiyet ve olasılık– koşulları sorusudur"[4].

2) *A.g.y.*, s. 129.

* Ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanının yerine geçtiği Hıristiyan ayini (y.n.).

3) *A.g.y.*, s. 154.

4) *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris, Seuil, 1993, "Introduction. L'être de l'image et son efficace", s. 9-22, alıntı s. 18.

Ve bu sorunun cevabını bulabilmek için, son bölümlerini imgenin ve bakışın getirdiklerine ayırır: Işığa ve "onun ayrılmaz parçası, yani ışıkta bile görünmeyen, ışığın görünmez, aşkın yüzü olan gölgeye. Görmenin ve görülmenin en büyük koşulu olan ışık, görünen bir şey değildir"[5]. Marin'in hem felsefe hem estetik hem de din kitabı sayılabilecek (örneğin 8. bölümde, "İsa'nın dirilişinin sırrı" üzerine incelemesindeki başdöndürücü "vizyonu") kitabı, bugün, tarihin hatta tüm insan bilimlerinin içine düştüğü önemli tartışmalarda daha da önem kazanmaktadır. Bu nedenle çıkış noktamı bu kitap oluşturacak.

Eserdeki ilk önerme şu: "İmgenin gücü? Söylediğimiz iki anlamıyla, yani olmayan şeyin –ölünün– ortaya çıkarılması ve bakan özneyi duyu ile duyum içine yerleştiren kendine ilişkin tasavvur olarak imge, hem gücün aracı, hem de kendisini iktidara getirip yerleştiren kudretin aracıdır."[6] Böylece tasavvura iki ayrı anlam, iki ayrı işlev verilir; bir eksikliği, olmama durumunu var haline getirme, aynı zamanda bir imge olarak kendi varlığını gösterme ve bu imgeye bakanı gözetleyen özne konumuna getirme.

Marin, çok sık yaptığı gibi, eski tanımları bulup değiştirmekten hoşlanır, bu eski tanımlar böylece Marin'in çalışmasının hem konusu hem de aracı olur. Furetière'in *Dictionnaire*'inin (*Sözlük*) 1727 basımında, "temsil-tasavvur"* (*représentation*) sözcüğünün birbirine karşıt iki anlam grubu olduğu belirtilir: "Tasavvur: Olmayan nesneleri, kafamızda ve belleğimizde olabilecekleri biçimiyle canlandırıp resmetmemizi sağlayan imge". Bu ilk anlamda tasavvur "olmayan nesneye" (şey, kavram ya da kişi) bunu tam olarak temsil edebilecek bir imgeyle canlandırarak, gönderme yapar. Böylece tasavvur etmek, "cisimleri bir nesnenin resmi, sözler ve hareketler ve birkaç figür ve işaretle", örneğin bilmeceler, amblemler, fabllar, allegoriler aracılığıyla tanımlanmak demektir. Siyasal ve hukuksal bağlamda ise "temsil etmek", birinin yerine geçmek ve onun yetkilerine sahip

5) *A.g.y.*, s. 19.
6) *A.g.y.*, s. 14.

* *Représentation* sözcüğünün çoğul anlamlı oluşuna bağlı olarak, sözcük bu kitapta kimi zaman tasavvur, kimi zaman da temsil olarak karşılanmıştır. Ancak bu metinde, iki anlam arasında gidiş-gelişler olduğu için, bazen, "temsil-tasavvur" formülü de kullanılmıştır (y.n.).

olmaktır. Temsil etmek, fakat buradan da "temsilci-vekil" kavramının iki ayrı tanımına varırız: "Bir kamu görevinde bulunması gereken ama bulunmayan kişiyi, bu makamda temsil eden kişi" ve "bu hakka sahip olup, bir kişinin yerindeymiş gibi, onu ikame etmek" Bu son tanımda, ölü kralın, ölüm döşeğinde, yerine bir kuklanın konduğu, sözcüğün eski ve maddi anlamına bir gönderme vardır (ölen Prenslerini ziyaret edenler, ölüm döşeğinde sadece prenslerinin bir portresini ya da bir kuklasını bulurlardı) ve mevcut olmayanla onu mevcut kılan, tanıtan arasındaki ayrım çok derindir. Böylece görünen göstergeyle, bunun gösterdiği arasında çözümlenebilir bir ilişki vardır.

Ama Furetière'in sözlüğünde sözcüğün bir ikinci anlamı daha vardır: "Sözcük (*représentation*), Sarayda, bir şeyi sergilemek anlamında da kullanılır"; bu da sözcüğün tanımını "bir şeyleri sergilemek, ismiyle cismiyle ortaya çıkmak" anlamına da götürür. Burada, sözcüğün anlamı, var olan belli bir şeyin gösterimi, bir şeyin ya da bir kişinin kamusal alanda gösterimi olarak beliriyor. Bu gösterimin özel ve şifreli koşullarında, bu kişi ya da nesne kendi kendisinin temsili ya da tasavvurudur. Gönderge ve imgesi birdir, birbirine bağlıdırlar ve tek bir vücut oluştururlar: "Temsil, kimi zaman yaşayan insanlar için de kullanılır. Ciddi ve soylu bir yüzle, 'işte güzel temsili olan biri' denir.

Pascal ve *Logique de Port-Royal* üzerine[7] yazdığı kitaplardan *Pouvoirs de l'image*'a, temsil-tasavvur kuramı üzerine yürüttüğü düşünsel çalışmasında, Marin, bu olgunun her iki tanımını aynı anda birlikte ele alır. Aslında ilk anlamı, açıkça en çok ilgisini çeken olmuştur. Çünkü bu anlamıyla tasavvur, Port-Royal mantıkçıları ve dilbilginleri tarafından geliştirilen göstergenin temsil kuramı çizgisinde yer alır. Bu kuramın belli bir geçerliliğinin olmasının nedeni, "olmayanı" var kıldığında tasavvur-temsille ilgili her iki işlemi de tanımlaması ve ilişkilendirmesidir: "Modern tasavvur kavramının işleyişini ortaya çıkarmak için oluşturulan en işlevsel modellerden biri –dilsel ya da görüntüsel– bu kavram düzeneğinin ikili boyutunun dikkate alınmasını öneren modeldir. Sözcenin 'geçişli' ya da saydam boyutu

7) *La Critique du discours. Etudes sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Minuit, 1975.

olarak, her tasavvur bir şeyi temsil eder; 'dönüşlü' boyutu ya da sözcelemedeki kapalılığıyla, her temsil bir şeyi temsil ederek kendini sunar".[8] Tasavvura ilişkin ögenin işleyişini anlamada kullandığı bu yol, tarihselliği olmayan yapısal göstergebilimin biçimci yaklaşımlarına direnme konusunda duyarlı olan ve zihniyetler tarihinin klasik kavramlarının durgunluğundan ve tek anlamlı boyutluluklarından kurtulmak isteyen tarihçileri çok etkilemiştir.

Marin, "17. yüzyıl ortalarında Fransa'da Port-Royal mantıkçılarının araştırdığı yapılara" dayanarak, "epistemolojik anakronizmlerden ve bunların geçmişe dönük yanılsamalarından" kurtulmak ister.[9] "Temsil-tasavvur kuramının da bir tarihi olduğunu"[10] kabul ederek, Port-Royal'in kavramsal çalışmalarını, hem Batı tasavvur düşüncesinin son noktası olarak, hem de gösterge kuramının ana eksenine teolojik kudas ayinini yerleştiren özel bir kuruluş olarak yorumlar. *Potrait du Roi*'da, Hıristiyan bir toplumda hükümdar tasavvurunun nasıl biçimlendiğini anlamayı sağlayan da bu modeldir. "Mevcut olmayan tarihsel bir bedenin tasavvuru, simgesel bir beden kurgusu (Kilise yerine Krallık) ve kutsal bir bedenin, onu gizleyen ekmek ve şarap ayininin altında gerçekte varoluşu; bunların hepsi tıpkı kudas ayininde olduğu gibi, ister resim isterse yazı biçimde olsun, kralın portresinde yer alır.[11] *Parole mangée* adlı kitapta, *Logique de Port-Royal*'in IV. bölümünün ilk kısmında yeralan tasavvura dayalı gösterge tanımlamasının da, *kudas* ayini modeline göre oluştuğunu ortaya koyar: "Şeylerle ve işaretlerle ilgili düşünceler" adlı bölüm, 1662'de ilk kez yayımlanan kitabın yirmi yıl sonra 1683'teki baskısına eklenmiştir.[12] Metinde göstergelerin farklı kategorilere ayrıldığı, kesin ya da kuşkulu, gösterdikleriyle ilişkili ya da onlardan ayrı, doğal ya da kurumsal ölçütleri olduğu hatırlatıldıktan

8) *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento*, Paris, Editions Usher, 1989, "Paolo Uccelllo au Chiostro Verde de Santa Maria Novella à Florence", s. 73-98, alıntı s. 73.

9) *A.g.y.*, "Introduction", s. 9-12, alıntı s. 10.

10) *A.g.y.*

11) *Le Potrait du Roi*, Paris, Minuit, 1981, "Introduction. Les trois formules", s. 7-22, özellikle s. 18-19.

12) *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, "La parole mangée ou le corps divin saisi par les signes", s. 11-35.

sonra, örtülü bir biçimde verilen örnek dizilerinin Kudas teolojisine gönderme yapılarak sağlandığını göstermiştir. Çözümlenmesini, Port-Royal mantıkçılarının kudas açısından sözceleme kuramı ile kudas ayininin dilbilimsel teolojisi arasında kurdukları bağlantılara dikkat çekerek bitirir: "Böylece teolojik beden aynı zamanda göstergebilimsel işlevdir ve 1683'de, Port-Royal'e göre, Katolikler için, gerçek mevcudiyet dogmasıyla, işaret edici tasavvurun göstergebilimsel kuramı arasında kusursuz bir uyum vardır."[13]

Modern tasavvurun iki boyutunu, yani geçişli ve dönüşlü boyutlarını kendi tarihsellikleri içinde birbirine bağlarken, Marin dikkatini, her tasavvurun kendini, belli bir şeyi temsil eden şey olarak göstermesini sağlayan düzeneklerin ve aygıtların incelemesine yöneltir. *Opacité de la peinture* adlı kitabının önsözünde, onu, anlamın dilsel bir süreçte oluştuğu yolundaki kesin bir inceleme üzerine kurulu yapısalcı göstergebilimden "özellikle tasavvurun sunumunun çeşitleri ve koşulları, araçları ve yordamlarını keşfetme isteğine"[14] götüren değişimin etkilerini hatırlatır. Burada, her kitapta mutlaka yer alan ve hep başvurulan yeni bir sorular dizisi ortaya çıkar: "Araştırmanın asıl hedefi görsel sanatlar alanında tasavvurun dönüşlü kapalılığıyla geçişli saydamlığı arasında kurulan bağlantının özel koşullarıdır; bu bağlantının şu ya da bu eserde, şu ya da bu yönetimde ve programda aldığı tarihsel ve kültürel, ideolojik ve siyasal figürler ve biçimler, kısacası tamamen tarihsel ve kuramsal olan tüm bu inceleme alanlarıdır."[15] Bu nedenle, Marin, dikkatini tasavvurun dönüşlü yönünü açıklayacak ögelere yöneltti. Tabloda, çerçeve, süs; dekor; temsil edilen mimari[16], metin için anlatımın biçimsel donanımını oluşturan söylemsel ve biçimsel düzenekler.[17] Marin'in

13) *A.g.y.*, s. 35.

14) *Opacité de la peinture*, *a.g.y.*, "Introduction", s. 10.

15) *A.g.y.*

16) Örnek olarak bkz. *Opacité de la peinture*'de yer alan iki makale: "Pinturicchio à Spello" ve "Paolo Uccello au Chiostro Verde de Santa Maria Novella à Florence", *a.g.y.*, s. 51-72 ve s. 73-98.

17) Örnek olarak bkz. *Le Récit est un piège*'deki "Le pouvoir du récit" (La Fontaine'in "Fabllerin gücü" fabli üzerine), Paris, Minuit, 1978, s. 16-34 ve *Lectures Traversières*'deki (Perrault'nun 1697'de yayımlanan *Histoires, ou Contes du temps passé*'sinin kapağı üzerine) "Une lisière de lecture" makalesi, Paris, Albin Michel, 1992, s. 17-25.

çalışması, böylece, ne maddeselliği ne tarihselliği olan salt metin kavramına karşı, dikkatleri biçimlerin anlam üzerinde etkilerine, D. F. McKenzie'nin deyimiyle "anlamın biçimle ilişkisine" yöneltmeyi savunan düzlemle kesişir.

Daha genel yaklaşımla, Marin'in anladığı ve işlediği biçimiyle tasavvur kavramı, birey ya da grupların toplumla girdikleri farklı ilişkilerin eklemlenmesi ve belirlenmesi konusunda kuşkusuz zihniyet kavramından çok daha önemli bir katkıdır: Önce gerçeğin algılandığı, oluşturulduğu, tasavvur edildiği pek çok tasarımı üreten sınıflama ve bölümleme işllemleri; sonra toplumsal bir kimliğin tanınmasını sağlamak, dünyada kendine özgü bir tarzla varolunduğunu göstermek ve simgesel olarak bir kurumu, bir yeri ve bir iktidarı göstermek amacındaki uygulamalar ve işaretler, son olarak da "temsil edenlerin" (birey ya da ortak yetki kurumları) görünür biçimde özümsediği, bir topluluğun tutarlılığını, bir kimliğin gücünü ya da bir iktidarın kalıcılığını "gösteren" kurumsallaşmış biçimler. Marin'in eseri, bu anlamda tarihçilerin toplumsal dünyayı kavrayış tarzlarını sanıldığından daha fazla değiştirir. Tarihçileri, aslında zihinsel tasavvurlarla –Mauss ile Durkheim'a ait, ortak tasavvurlar anlamında– siyasal iktidarın ya da toplumsal varlığın sergileniş kipleri arasında var olan ilişkileri yeniden düşünmeye zorlamıştır. Bu tasavvurlar, görünür işaretlere, teatral biçimlere değer atfeder ve inanırlar (ya da inanmayı reddederler) ve gücü, ister egemen olsun ister toplumsal, olduğu gibi kabul ettirtmeye çalışırlar.

Marin'in çalışması böylece saf şiddet ve saf güç üzerine kurulu çatışmaların nasıl simgesel çatışmalara –yani tasavvurların hem amaç hem de araç olduğu çatışmalara– dönüştüğünü daha iyi anlamamızı sağladı. İmge bu güce sahiptir, çünkü "imge, bir ölüm kalım savaşında bir gücün ancak başka bir gücü yok etmek için ortaya çıktığı dışsal belirişin yerine, açığa vurdukları güç inandırıcı olsun diye, bu güce ilişkin işaretleri ya da yalnızca *görülmeleri*, *belirlenmeleri*, *gösterilmeleri*, nihayet *anlatılmaları* yeterli olan, izleri ve işaretleri koyar."[18] Bu saptama, içten içe *Potrait du Roi*'da ortaya konanların altında yatan genel varsayımı ele alır ve "gücü nüfuza ve iktidara

18) *Des pouvoirs de l'image*, *a.g.y.*, "Introduction. L'être de l'image et son efficace", s. 14.

dönüştüren tasavvur düzeneğinin, bunu iki seferde, gücü nüfuz içinde *biçimlendirerek*, ve nüfuzu doğrulayıp, ona meşru ve zorunlu bir durum olarak *değerli kılarak* yaptığını" söyler.[19]

Burada Pascal'a gönderme yapıldığı çok açıktır. "Gösteriş" mekanizmasını gözler önüne sererek hem hayal gücünü çağrıştıran hem de inanışı sağlayan bu mekanizma örneğiyle Pascal, bu tür bir "araca" gereksinim duyanlarla, bunu tamamen gereksiz bulanları karşı karşıya getirir. Bir araca gereksinim duyanlar arasında hakimleri ve doktorları sayabiliriz: "Yargıçlarımız işin sırrını keşfettiler, sarınıp sarmalandıkları kırmızı elbiseleri, kakımları, adalet sarayları, kraliyet armaları, tüm bu meşum araçlar onlar için çok gerekliydi. Eğer doktorların cübbeleri, şıpıdıkları, takkeleri ve dört etekli gösterişli giysileri olmasaydı, bu kadar farklı ve özgün bir 'gösterişe' dayanamayan zavallı dünyayı aldatamazlardı. Eğer hakimler adaletli, hekimler de iyileştirme gücüne sahiplerse bu takkelerle ne yapıyorlar? Bu bilimler kendi başlarına yeterince saygıdeğerdir, ama bu adamların işleri hayallerle olduğu için, hayalgücüne hitap eden bu araçları kullanırlar, bunların aracılığıyla saygı kazanmak isterler". Oysa askerlerin saygı uyandırmak için kullanılan bütün bu gereçlerle ve araçlarla hiç işi yoktur: "Sadece askerler bu biçimde kıyafetlere bürünmezlerdi, çünkü onların yeri çok önemliydi. Onlar güçle yerleşirlerdi, diğerleri şaklabanlıkla" (*Pensées* [*Düşünceler*] Lafuma baskısı: 44; Brunschvicg baskısı: 82).

Pascal'ın belirttiği ve daha sonra Marin'in yeniden biçimlendirdiği bu karşıtlık, Eski Rejim (*Ancien Régime*) toplumları tarihinde kalıcılığını ve geçerliliğini iki açıdan korudu. Bu karşıtlık, imge, "gösteriş" ya da "donanım" (La Bruyère'in deyimiyle) aracılığıyla kurulan simgesel egemenliğin biçimlerini, gücün meşru kullanım tekelini elinde tutmayı amaçlayan mutlaki kralın gücünün çevresinde geliştiğini saptamamızı sağlar. Güç, onun iktidara dönüşmesine yol açan işlem sonucunda yok olmaz. Parçaya, imgelemden sözederek devam eden Pascal'ı dinleyelim: "Böylece krallarımız bu kılık kıyafet değişimleriyle ilgilenmediler. Oldukları gibi görünmek için olağanüstü giysiler ardına gizlenmediler. Ama onlara her zaman

19) *Le portrait du roi*, *a.g.y.*, "Introduction. Les trois formules", s. 11.

muhafızlar ve adamlar eşlik eder. Ellerini ve güçlerini sadece onlar için kullanan bu ordular, önde yürüyen trompteçiler ve trampetçiler ve onları çevreleyen birlikler, herkesi, en cesur insanları bile titretir. Onların giysileri değil, güçleri var." Ama her zaman için hükümdarın emrinde olan bu güç, kralın gücünü temsil eden (tasavvur ettiren) ve hangisi olursa olsun hiçbir şiddete başvurmaya gerek kalmadan boyun eğdiren ve emirlere uyduran düzeneklerin (portreler, madalyalar, övgüler, anlatılar vb.) aracılığıyla bir kenarda bekletilir sanki. Simgesel egemenlik araçları salt gücün hem "yadsınmasını hem de korunmasını sağlarlar; yadsınmasını sağlarlar çünkü güç ne uygulanır ne de kendini gösterir, onu gösteren ve onu tanımlayan göstergelerle barış içindedir; korunmasını sağlarlar çünkü güç, tasavvur içinde ve onun aracılığıyla kendini adalet olarak ortaya koyar, daha doğrusu uyulmadığında ölümle cezalandırılan zorlayıcı kanun olarak belirir."[20] Kullanımı, doğal bir eğilim olarak mutlakiyetçi Devlet'in elinde olan şiddetin sökülme süreci, simgesel biçimlerin teşhirine, kral olmasa bile onun egemenliğini belirten işaretler sayesinde sergilenen monarşik gücün tasavvuruna dayalı siyasal tahakkümü olanaklı kılmıştır. Marin ile Elias'ın karşılaşmasını biraz daha genişleterek, bu sürecin, Ortaçağ ve 17. yüzyıl arasında, toplumda açıkça yaşanan ve gürültülü patırtılı çarpışmaları, toplum yaşamını, yani her duruma, her gruba ve her kişiye tanınan yeri düzenleme amacını güden tasavvur kavgalarına dönüştüren, toplumsal mekânı (en azından göreceli olarak) barışçı hale getirme, sakinleştirme süreci olduğu eklenebilir.

Aslında, bir siyasal gücün ya da toplumsal bir grubun kendisiyle ilgili öne sürdüğü tasavvurların gerekli inancı sağlayıp sağlayamamaları siyasal gücün otoritesine, toplumsal grubun prestijine bağlıdır. Bu saptamadan yola çıkan Marin, ikili bir tarihin çerçevesini çizer; inandırma biçimleri tarihi, inanma biçimleri tarihi. Böylece eseri, aynı aşamada, okuru (ya da izleyiciyi) zorlaması, onu sindirmesi ve onu "tuzağa düşürmesi" gereken söylemsel ya da biçimsel, retorik ya da anlatısal düzeneklerin çözümlenmesiyle, gizlendikçe daha da güçlenen ya da ortaya çıktıkça etkisizleşen ikna etmeye

20) *A.g.y.*, s. 12.

yönelik bu mekanizmalardaki olası ayrılıkların incelemesini birleştirir. Bu gerilim bizi, hiç kuşkusuz tasavvur düzeneğinin dayanaklarını ve inanılırlığının koşullarını gözler önüne seren Pascal'e götürür. Örneğin *Potrait du Roi*'nın "Önsöz"ünden alınan şu parça, gücü iktidara dönüştüren mekanizmaların, izleyenlerde, onlara her iktidarı oluşturan ilk şiddeti hatırlatarak, nasıl saygı ve korku uyandırdığını gösterir: "Kralları her zaman muhafızlarıyla, trampetçileriyle, görevlileriyle korku ve saygı uyandıran bütün bu şeylerle görmeye alışmış halk, kralı yalnız ve maiyetsiz gördüğünde bile korku ve saygı duyar, çünkü düşüncelerinde kralı, sürekli onu izleyen maiyetinden soyutlayamaz. Ve bu etkinin bu alışkanlıktan geldiğinden habersiz insanlar, bunun doğal bir güç olduğunu düşünürler. Ve buradan son sözlere varıyoruz: Tanrısallık yüzünden okunuyordu." (*Pensées*, Lafuma bas.: 25; Brunschvicg bas.: 308).

İnandırma ve inanma arasındaki gerilim, bizi, *Logique de Port-Royal*'in ikinci kısmının XIV. bölümüne götürür: "Göstergelere şeylerin ismini verdiğimiz önermeler üzerine" başlığını taşıyan bu bölümde, tasavvur ilişkisinin anlaşılır olması için gerekli iki koşul belirlenir: Bir yanda, gösterdiği şeyle gösteren arasındaki farklılığın tanınıp, göstergenin yalnızca bir gösterge olarak kabul edilmesi. Öte yandan, şeyle gösterge arasındaki ilişkiyi düzenleyen ortak uzlaşımların varlığı. Yazıda, tasavvurun saptırılma ya da yanlış anlaşılma nedenleri belirlenir. Göstergeyle gösterilen arasında "acayip", keyfi bir ilişki kurulmuş olsun. Örneğin birinin kalkıp bir taşa "at" ya da bir eşeğe "İran Kralı" demesi gibi. Ya da alıcı, yeterli "hazırlığı" olmadığından dolayı göstergeyi bir "gösterge" olarak algılayamamış olsun. Bu nedenle kurumsal göstergelere isim, ancak, örneğin mesellerde ya da vahiyde olduğu gibi, seslenilen kitleyi oluşturanların, göstergeyle gösterilen şeyin ancak anlamsal ya da mecazi olarak aynı şey olduğunu kavrayabilecek kapasiteleri olması durumunda verilebilir. Her ne kadar okuyucuyu yönlendiren ve inanmasının istenildiği şeye inanmasını sağlayan söylemsel mekanizmalara dikkatleri yöneltse de, Port-Royal'a sırtını dayayan Marin'in çalışması yine de bu tür bir gerilimin etkili olmasını sağlayan ya da başarısızlığını getiren koşulları değerlendirmemize yardımcı olur. Bu yönüyle doğrudan Michel Certeau'nun inanç biçimleri üzerine yönelttiği incelemelerle

kesişir: "İnançtan, inanma eyleminin nesnesini değil (bir dogmaya, bir programa vb.) ama öznelerin bir önermede yeralan çabalarını, ve bunu doğru kabul ederek ifade etme edimini anlıyorum, –başka bir deyişle, bir ifadenin ifade edilme 'kipini' ama içeriğini değil".[21]

İnanma koşulları, uzlaşımların meşkedildiği yerlere ve bunun biçimlerine, Port-Royal mantıkçılarının sözünü ettiği tasavvur ilkeleri anlamaya "hazırlanma" koşullarına bağlıdır. Okuma, çözümleme ve yorumlama eylemleri, söylemler ve imgeler tarafından ne tamamen kontrol edilebilirler ne de engellenebilirler. Gerçi Marin'de, ne bir alımlama kuramına ne de okuma alışkanlıkları tarihine rastlanır. Buna karşın, tek bir anlam dayatmak, doğru yorumu çıkarmak ve ifade etmek için metinlerin ve tabloların ortaya koyduğu "oyunları, hileleri ve dolapları"[22] anlamada gösterdiği titizliliğin ve ilginin temelinde okuyucunun ya da izleyicinin her zaman için asi olabileceği koyutunun bulunduğunu düşünüyorum. Okurun ya da izleyicinin anlama boyun eğmesini sağlamak kolay değildir ve ona kurulan tuzakların incelikleri ve ayrıntıları, kişinin özgürlüğünü beceriyle ya da beceriksizce kullanma yeteneğine bağlıdır. Disiplin düzeneklerinin çözümlenmesinin bir toplumun zorunlu olarak disiplinli olduğu anlamına gelmeyeceğini söyleyen Michel Foucault gibi Marin de, hedef okuru iletinin sonucu olarak kuran metinsel makineleri sökmenin, gerçek okuyucuyu söylemdeki "hayalet okur" sanmaya yol açmayacağını söyler. Oyunlar çok iyi kurulmuş, "darbeler" çok becerikli olabilir: Örneğin Pellisson'un oynadığı oyun gibi... *Projet de l'histoire de Louis XIV*'da (*14. Louis'nin Tarihi Tasarısı*) okurun bu tarih anlatısını 14. Louis'ye bir övgü yazısı olarak okumasını ve algılamasını amaçlar, metni buna göre düzenler ve "onun yazarken söylemedikleri (övgüler ve nitelikler) sonunda okur tarafından söylenir. Anlatıda anlatıcının anlatmadığını, anlatının etkisi dolayısıyla okuyan kişi tasavvur eder."[23] Gerekli etkileri yaratmadaki bu ustalığın

21) Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1, *Arts de faire* (1980), ikinci baskı, Paris, Gallimard, 1990, s. 260.

22) "Pour une théorie baroque de l'action politique. Lectures des *Considérations sur les coups d'Etat* de Gabriel Naudé", Gabriel Naude, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* içinde, Paris, Les Editions de Paris, 1988, s. 7-65, alıntı s. 31.

23) *Le Potrait du roi*, a.g.y., "Le récit du roi ou comment écrire l'histoire", s. 49-107, alıntı s. 95.

her okurda işe yarayacağından hiçbir zaman emin olunamaz, çünkü bilgi eksikliği ya da yeterince istememesi yüzünden bir okuru ikna etmek güçleşebilir. İşte okurun hiçbir zaman tanımlanamayan ama her zaman kuşku duyulan bu özgürlüğü, Pellisson'un, çok titiz bir çalışmayla yapılarını ortaya çıkardığı söylem düzeneklerini doğrular. Marin'in, sınırlarını ve figürlerini, düzenlerini ve özelliklerini tanımlamaya çalıştığı çalışmasını tamamlayan da bu özgürlüktür.

Söylemlerin ya da resimlerin hedefledikleri anlam etkileri ve bunların açıklanışları arasındaki bu gerilimde, metin ve imge arasındaki ilişkilerin Marin için ayrı bir önemi olmuştur. Son kitabı olan *Des pouvoirs de l'image*'da, asıl araştırma konusu tasavvuru sunma yordamlarını incelemek değil –*Opacité de la peinture*'de topladığı denemelerini konusu buydu–, farklı biçimlerde imgelerin gücünü tanıyan ve saptayan metinleri incelemektir. Böylece izlediği yol doğrulanır: "Bu biçimde hem dışardan hem de kendi içlerinde yorumlanan metinler, bu garip gönderge sistemi sayesinde, imgenin ve etkilerinin incelenmesi için yeni bir yaklaşıma sahip olur ve bunu metinlerde görünür olanın zayıflığı –buna karşın konuları 'görünür'dür– içinde yapar; sanki yazı ve özel güçleri, göstergebilimsel ayrışıklığıyla bunların çok etkili güçlerinden kurtulan bu nesneyle kışkırtılır ve yüceltilir; sanki (imgenin) yazı isteği, kendini 'imgesel' olarak gerçekleştirmeye çalışır, bunu da sanki pek çok yönden kendi öteki ve farklı yüzü, imgeye kendini dilin dışına taşıtarak yapar".[24]

"Metinlerde görünür olanın zayıflığı", yazının imgeye "göstergebilimsel ayrışıklığı": Bu formüller simgesel tüm ürünleri, imgeleri hatta ayinleri ya da günlük kullanımları, belli bir metinsellikle özdeşleştirmeyi reddeden herkes için çok değerli dayanaklardır. Tarihçilerin çalışmalarındaki bütün temel ayrımları (metinle bağlam, söylemle imge, uygulamayla yazı) yok eden bu türden bir duruşa karşı, söylemlerin üretiminde işleyen mantıkla diğer mantıklar, "görüntüye dökme", rit ve pratik bilgileri yöneten mantıklar arasındaki derin farklılığı ortaya koymak gereklidir. Marin'in çalışması, simgesel işleyişlerin tarihselliği ve kesintililiğinden yola çıkarak hep bu ayrışıklığın bilinci üzerine kurulmuştur.

24) *Des pouvoirs de l'image*, *a.g.y.*, "Introduction. L'être de l'image et son efficace", s. 9-22, alıntı s. 21.

Buradan "*linguistic turn*" ya da "*semiotic challenge*"ın en sarp formüllerine karşı, toplumsal dünyanın kurucu uygulamalarının ve yazıyla ilgisi olmayan simgesel biçimlerin, söylemleri yöneten ilkelere indirgenmesini doğru bulmayanlar için Marin'in ne denli önemli olduğunu anlıyoruz. Geçmişin ancak onu düzenlemeye, tanımlamaya ve buyruğu altına almaya ya da yasaklamaya çalışan metinler aracılığıyla kavranabileceğini kabul etmek, söylem üretimini düzenleyen okumuşçu, sözmerkezci, yorumbilgisel mantıkla, resim eserini yöneten "ikonik" mantık ya da davranışları düzenleyen pratik mantık arasında bir benzeşlik olduğunu öne sürmemizi gerektirmez. Pratik ya da ikonik mantıkların söylemlere indirgenemezliğinden, üretim koşulları ve düzenleme ilkeleri açısından söylem stratejileriyle hiç de ilgisi olmayan biçimlere ve uygulamalara yerli-yersiz uyarlanan "metin" kategorisinin kullanımında daha dikkatli olunmasını çıkarsamak gerekir. Böylece *Des pouvoirs de l'image*'da ele alınan ve Diderot'nun *Salons*'u nedeniyle hatırlatılan güçlükle karşı karşıya kalan metinlerdeki gerilimi anlayabiliriz: "Sözcüklerle bir imgeyi nasıl kurabiliriz ya da dahası (...) sözcükler içinde ve sözcükler tarafından kurulan bir imgeye bunlara özgü gücü ve etkiyi nasıl katabiliriz ya da tam tersi, sözcüklere, bunların düzenlerine ve figürlerine imgenin görselliğiyle hatta mevcudiyetiyle dayattığı gücü nasıl aktarabiliriz?"[25] Yapılması gerekli ama imkansız bu aktarımla, tüm *ekphrasis* sanatına karşın, farklı olarak imgeye ve dile ait güçler ve iktidarlar tüm tekillikleri içinde kendilerini gösterirler.

Marin'in anladığı ve işlediği şekliyle tasavvur kavramı iki yönden geçerliliğini ve kalıcılığını sürdürür. Öncelikle klasik dönem toplumuna özgü düşünce kalıplarını ve tahakküm mekanizmalarını anlamada esas bir araç olarak düşünülen bu kavram, tarihçileri, onlara tamamen yabancı gerçekleri açıklamak için zorunlu olarak kullandıkları anakronik unsurları repertuarlarından çıkarmaya zorlar. *Potrait du Roi*'nın girişi izlenen yolu kesin olarak tanımlar: "Port-Royal dilbilgisi uzmanları ve mantıkçılarında tasavvur kavramı ve onun, onlar tarafından çözümlenen dilin herhangi bir seviyesinde (terim,

25) A.g.y., "Le descripteur fantaisiste. Diderot, *Salon de 1765*, *Casanove*, *no.* 94, '*Une marche d'armée*', description", s. 72-101, alıntı s. 72.

önerme, söylem), bu dilin de herhangi bir alanında (sözel, yazılı, ikonik) yer alan gösterge kavramıyla öngörülmüş ya da onunla birlikte öne sürülmüş olan genel karşılığının"[26] yerini saptadıktan sonra, Marin, bu kuramın *kudas* ayinine ilişkin matrisini belirler; sonra siyasal bağlamda tasavvur düzeneğinin koşullarını ve etkilerini açıklar. Bu tanıma işlemi, böylelikle o dönemin insanlarının içinde yaşadıkları toplumu anlamak için kullandıkları kavramsal gereçlere sıkıca bitişir.

Tarihsel olarak belirlenen bu ilk kullanımın ötesinde, tasavvur kavramı, bireylerin, grupların, iktidarların kendi imgelerini yarattıkları dramatik ve "stilize" (Max Weber söylemiyle) biçimlerin tümünü işaret eden daha uzun soluklu ve geniş kapsamlı bir kalıcılık ve geçerlilik kazanır. Pierre Bourdieu'nün yazdığı gibi: "Bireylerin ve grupların eylemleri ve özellikleriyle kaçınılmaz olarak ortaya koydukları *tasavvur*, toplumsal gerçeklerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir sınıf kendi varlığı kadar *algılanan varlığıyla* –simgesel olmak için ille de *gösterişe yönelik* olması gerekmeyen–, tüketimiyle olduğu kadar üretim ilişkilerindeki (her ne kadar üretimin konumu yönlendirdiği doğru olsa da) konumuyla da tanımlanır."[27] Bu biçimde açıklandığında, tasavvur kavramı bizi toplumsal dünyayı ya da iktidar uygulamasını ilişkisel bir modele göre değerlendirmeye götürür. Kendini sunmaya ilişkin tarzlar, hiç kuşkusuz grubun toplumsal özellikleriyle ya da bir iktidarın kendi kaynaklarıyla yönlendirilir. Yine de bu tarzlar, ne birinin konumunun ne de ötekinin gücünün doğrudan, otomatik, nesnel bir ifadesidirler. Etkileri hedef kitlenin algılamasına ve yargısına, ortaya konulan ikna ve gösterim mekanizmalarına katılıma ya da bunlardan uzaklaşmaya bağlıdır.

17. yüzyılda değerlendirmelerin çokluğu endişelendirir. Zorunlu ilişki, sabit eşdeğerlilik arayışları buradan kaynaklanır: Edep-adap kitaplarında, konum ve çalım arasında; siyaset ritüelinde, monarşik egemenlik ilkesiyle bunun simgesel ifade biçimleri arasında; gösterge kuramında, temsil edenle temsil edilen arasında. Marin, çalışmasının odak noktasına, toplumsal işleyişleri sabitlemeye ve dondurmaya,

26) *Le Potrait du roi, a.g.y.*, "Introduction. Les trois formules", s. 7.

27) Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, s. 563-564.

siyasal tahakkümün simgesel tarzlarına, boyun eğmek zorunda olanların bunları meşru kabul edip, bu biçimde tanımalarını sağlayacak kadar güçlü bir etkililik yaratmayı amaçlayan uzlaşımları koyar. Ama ifşa ve imgelem arasında, önerilen tasavvurla kurulan anlam arasında bazı uyumsuzluklar olabilir. Bu, sadece Devrim sonrasının daha az kodlanmış toplumlarında değil, 17. yüzyılda da böyledir. La Bruyère'i dinleyelim: "Yanılıyorsun Philemona, gösterişli saltanat arabanla, seni izleyen bütün bu işe yaramazlar sürüsüyle, arkadan sürünerek gelen hayvanlarınla, sana saygı duyulduğunu mu sanıyorsun: Sana ulaşmak için sana yabancı tüm bu donanımı senden ayırdığımızda geriye kalan bir budaladan başka bir şey değil. Büyük maiyete, zengin bir giysiye, muhteşem bir taşıta sahip olup, kendini daha soylu, daha akıllı sanan birini kimi zaman bağışlamak gerektiğinden değil: O bunu davranışlardan ve onunla konuşanların gözlerinden okur." (*Les Caractères de Théophraste traduits du grec, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle*, 1688, "Du mérite personnel"; *Karakterler*, 1688, "Kişisel liyakat üzerine") Bir yanda hedef kişiyi, kitleyi yönlendiren, ona bir yer kazandıran ve bir "gösteriş" düzeneği aracılığıyla ona değer veren, onu güçlünün kendi gücünü gördüğü ve buna ikna olduğu bir aynaya dönüştüren tasavvurun gücünün farkına varırız. Ama öte yandan, metinde, hilenin iflasından, oyunun açığa çıkışından, gösterilen göstergelerle, gösteriş donanımıyla bunların gizleyemediği gerçek arasındaki ayrılığın açığa vuruluşundan söz edilir.

Marin'in eseri, tasavvurun gücüyle bunun olası zayıflıkları arasında gider gelir. Bu yönüyle, eserlerin eleştirel incelemesinin, bunların dolaşımının ve anlamlarıyla yorumlarını araştırılmasını birleştiren bir çalışma yapmak isteyen herkesin bir yudum tattığı kudret helvası, bir *manne*'dır. Uzun süredir birbirinden ayrı ayrı ele alınan soruların bu kesişiminin temel bir hesabı vardır: Bir okuyucu (ya da izleyici) tarafından oluşturulan anlamın nasıl belli zorunluluklar arasında sıkışıp kaldığını anlamak; sözceleme ögeleri ve sözcelerinin düzenlenmesi aracılığıyla metinlerin (ya da imgelerin) hedefledikleri anlamın etkileri; sonra eserin okuyucuya ya da izleyiciye sunulduğu biçimlerin dayattığı çözümlemeler; nihayet belli bir döneme ya da topluluğa özgü yorum uzlaşımları. Marin'in 16. ve 17. yüzyıl Avrupası'nda siyasal öznenin kuruluşu için tasavvurun etkileri ve süreçleri

üzerine yürüttüğü son araştırmalarını yönlendiren de bu tür bir programdır. Ecole des Hautes Etudes'de 1990-91 yıllarında verdiği seminerin özet yazısında bunu açıkça belirtir: "Siyaset sorunsalının odağına, oluşumu ve üretimi için gerekli rızayı yaratmayı amaçlayan tekniklerin ve yönetimin yürürlüğe konması konusuyla Devlet iktidarı sorusu yerleştirilmiştir. Bu devirde, bireylerin ve toplulukların davranışlarının altında yatan tutkuların mantığı nasıl çözümlenir ve nasıl oluşturulur? İktidara bağlanmayı sağlamak için bu tutkuların yönlendirilmesinde bu mantıklar nasıl kullanıldılar ve nasıl geliştirildiler?"[28]

1991-1992'de Marin son olduğunu bilmediğimiz bir seminerinde, siyasal iktidarla tiyatro gösterisi arasındaki ayrım konusuna dönerek, yazar olarak kral figürüyle –I. James, *Basilikon Dôron*'un yazarı– şairlerin kralını –*Fırtına*'nın Prospero-Shakespeare'i– kesiştirdiğinde de cevapları bulamamıştık[29]. Evet, cevapları kaçırdık ama bize sorular kaldı ve Marin bunlara nasıl yaklaşacağımızı bize söylemiştir:

"Metinden ayrılma vakti geldiğinde, metnin sonunda, metni nasıl aşarız, onun tüm mahremiyeti içinde? Ve bunu onu hırpalamadan becerebilir miyiz? Tıpkı bir yayanın Traversière sokağını (Paris'te, XII. bölgede), fazla oyalanmadan, sağa sola bakmadan, hızlı hızlı yürüyüp katetmesi gibi, biz de metni öyle katetmeliyiz. Nedeni basit, öteki yerlere daha çabuk geçmek ya da öteki mekânlara daha kolay açılmak için. *Kestirme* yolun anlamı da budur: Uzun olan esas yoldan daha kısa, büyük yolun gitmediği bir yere giden özel yol, ama hiç kuşkusuz sonuçta bir sürpriz ya da bir şaşkınlık var: Benim kullandığım kestirme yol beni 'büyük uzun yolun' gitmediği farklı bir yere, hiç beklemediğim farklı bir sona götürdü: Keşif. Gitmek istediğim yer bu değildi, fakat yine de içten içe bu yer gerçek bir arzunun, 'hakikat' arzusunun yeri gibi sunuyor kendini bana."[30]

28) "Sémantique des systèmes de représentation", Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférences* 1990-91, s. 400-401. 1978-1979'da başlayan Louis Marin'in seminerinin başlığı "Sémantique des systèmes représentatifs" idi: Bu başlık 1988-1989 yılına aynı kaldı. Son yıl, 1991-1992'de, "Systèmes de représentations à l'âge moderne" başlığını aldı.

29) *Des pouvoirs de l'image*, *a.g.y.*, "Le potrait-du-roi en auteur, Jacques Ier d'Angletterre, le *Basilikon Dôron*, sonnet, 1599-1603" ve "Le portrait du poète en roi. William Shakespeare, *La Tempête*, Acte I, scènes 1 et 2 (1611)", s. 159-168 ve s. 169-185.

30) *Lectures traversières*, *a.g.y.*, "Rue Traversière", s. 9-15, alıntı s. 14-15.

*İktidar, Özne, Hakikat: Foucault Okuru Foucault**

Bugün *Dits et Ecrits* adı altında bir araya getirip basılmış olan röportajlarında, önsözlerinde, konferanslarında ve derslerinde Michel Foucault hep aynı kaygıyı dile getirir: Geçmişteki çalışmalarını ve sürdürmekte olduğu araştırmalarını tutarlı bir bütün içine yerleştirme isteği. Sürekli geri dönüşlerle eserlerini değerlendiren Foucault, kendini ilk okuyan okur olarak karşımıza çıkar. Bizim denememizin konusu da Foucault'nun kendi eserleri için önerdiği, bu çok yönlü ve yorumlu okuma tarzıdır.

Geçmişe Yönelik Değerlendirmeler

Bu değerlendirmeler önceleri, düşünsel yakınlıkları belirlemeye yönelikti. Bu geriye dönüşler, Foucault, röportajlarında onu etkileyen yazarlar ve kitaplar sorusuyla karşı karşıya kaldığında kimi kez sıradan ve yaşamöyküseldir. Ancak bunlar, Foucault kendi çalışmasına,

* Bu denemedeki notlarda yalnızca Michel Foucault'nun eserlerine gönderme yapılmaktadır. Bu yüzden sadece eserlerin başlığı verilecektir.

"bilginin, söylemlerin ve konu alanlarının oluşumunu, gerek olaylar alanını aşan, gerekse bütün tarih boyunca boş bir kimlikle gezinen, herhangi bir özneye başvurmadan ele alan bir tarih türü" olarak gösterdiği "şeceresel" araştırmayı uygulamaya kalktığında, tamamen "Foucaultcu" hale de gelebilir.[1]

Bu değerlendirmelerde, Foucault'nun eserlerini anlamak için, kesin olarak nadasa bırakılması gerektiğini söylediği, "çöl haline gelene dek kullanılmış eski toprak" olarak nitelediği düşünceler tarihinin[2] klasik kategorilerini kullanmaya kalkışan her tür okuma tarzına karşı kesin bir tavır vardır. Foucault'nun kendisiyle ilgili söylemlerinde bu nedenle müthiş bir gerilim hissedilir, çünkü "ben" diye başlayan anlatımların tuzakları ve zorunluluklarıyla bunlardan kurtulma çabası arasında sıkışıp kalmış bir Foucault vardır. Bu durumdan kurtulmak için pek çok kere "yazar-işlevi"nin silinebileceğini ve bunun gerekli olduğunu düşünür. 1969'da Société française de philosophie'de verdiği konferansta bunu şu şekilde dile getirir: "Tarihsel değişiklikler gözönüne alındığında 'yazar-işlevinin' ille de olduğu gibi, bütün karmaşıklığıyla değişmeden varolması gerektiği gibi bir düşüncemiz yok artık. Yazar-işlevi'nin hiç belirmediği ama söylemlerin yine de yayıldığı ve algılandığı bir kültür düşünebiliriz."[3] Collège de France'da ilk dersine başlarken söylediği gibi: "Burada gerçekleştirmek zorunda olduğum söylemde ve daha sonra gerçekleştireceklerimde, söylemin içine gizlice sızmak isterdim. Söze başlamaktansa, olası her tür başlangıcın ötesinde, söz tarafından sarmalanmak isterdim. Konuştuğum sırada kimliği belirsiz bir sesin benden çok önce söze başladığını görmek hoşuma giderdi. Böylece benim için cümleleri sürdürmek, birbirine bağlamak yeterli olacaktı ve sözün bana işaret ettiği bir ara kimseye farkettirmeden aralıklardan söze yerleşiverirdim. Başlangıç olmayacaktı ve söylemi başlatan olmaktansa, seyrinin rastlantısallığında gelişen bir boşluk ya da olası bitiş noktası olacaktım."[4]

1) "Michel Foucault'yla röportaj", *Dits et écrits, 1954-1988*, Daniel Defert ve François Ewald'ın yönetiminde ve Jacques Lagrange'ın işbirliğiyle, Paris, Gallimard, 1994, III, 1976-1979, s. 140-160 (alıntı, s. 147).

2) *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, s. 179.

3) "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Dits et écrits*, I, 1954-1969, s. 789-821 (alıntı, s. 811).

4) *L'ordre du discours. Leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971, s. 7-8.

"Yazar-işlevi"ne atfedilen eski kavramların (eserin özgünlügü, söylemin tekilliği, yazarın öznelliği) reddi, Foucault'ya kendi eserlerine de uygulayabileceği şeceresel ve eleştirel bir yaklaşım geliştirme olanağı verdi. *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce çevirisine yazdığı önsözde, kitabı aynı sözceleme türünü ve kuram ağını birleştiren bir söylem türü içinde gösterir. "Söylemimin, çoğunlukla bilincinde olmadığım ve bugün gerçekleşmekte olan öteki çalışmaları belirleyen koşullardan ve kurallardan bağımsız olduğu iddasında olmak herkesten çok beni rahatsız eder."[5]

Foucault'nun kendi eserine başka bir yaklaşımı da sınıflandırıcı ve bir mimar gibi eserin "yapısal tekniğini" irdeleyici bir yaklaşımdır. Daha önce yazdığı ve yazmakta olduğu kitaplarını, genel olarak araştırma çizgisini ve yöntemindeki tutarlılığın mantığını açıklayabilecek mimari bir yapı ve sistemli bir düzenleme içinde sınıflandırmaya çalışır. Bu geçmişe dönük yeniden düzenlemelerin modeli 1969 yılında yayımlanan *L'Archéologie du Savoir*'da (Bilginin Arkeolojisi) verilir. Foucault bundan önce *Histoire de la Folie*'yi (*Deliliğin Tarihi*, 1961), *Naissance de la clinique*'i (*Kliniğin Doğuşu*) (1963) ve *Les Mots et les Choses*'u (*Kelimeler ve Şeyler*, 1966) yayımlamıştır. Kitaplarının her biri, ona göre, bütün bir söylem oluşumunun yapısal özelliklerinden birinin keşfi ve arkeolojisinin dayanak noktalarından birinin uygulamasıdır. *L'Archéologie du savoir*'da kullandığı terimlerle anlatacak olursak, bir süre sonra bu terminolojiyi kullanmayı bırakmıştır, bu dayanak noktaları, söylemin hedeflediği bir nesneler alanının oluşturulması olarak düşünülen bir "gönderge alanının" oluşturulması, bu söylemin üretimine özgü bir anlatım türünün seçilmesi yani "anlatımsal bir ayrım" yapılması, ilgili söylem oluşumuna özgü kavramları oluşturan kuralların belirlendiği "kavram ağının" kurulmasıdır. 60'lı yıllarda yayımladığı üç eseri de, doğal olarak bu sistemli yapı içinde yer alırlar: "*Deliliğin Tarihi*'nde kuramsal tercihlerin kolayca saptanabildiği, çok fazla karmaşık kavramın birden ele alınmadığı ve anlatı türünün türdeş ve durağan olduğu, çeşitlilik ve değişkenlik göstermediği bir söylem oluşumu kullandım; buna karşın eserde, birbirinin içine geçmiş karmaşık pek çok nesne-

5) "Préface à l'édition anglaise", *Dits et écrits*, II, 1970-1975, s. 7-13 (alıntı, s. 13).

nin bir anda ortaya çıkışı, sorun yarattı. Önemli olan bütün psikiyatri söylemini tüm özgünlügü içinde saptamak için ilgili nesnelerin oluşumunu açıklamaktı. *Naissance de la Clinique*'de araştırmanın esas noktasını, 18. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl başına kadar tıp söyleminin anlatım biçimlerinde meydana gelen değişiklikler oluşturmaktaydı. Burada kavram sistemlerinin oluşumundan ya da kavramsal tercihlerin çözümlemesinden çok, konuşan öznenin konumunun, kurumsal yerinin, yerleşme durumunun ve türünün çözümlemesi yapılır. *Kelimeler ve Şeyler*'de, incelemenin konusunu, kavramların metinde yapılanması, Genel Dilbilgisi, Zenginliklerin Çözümlemesi ve Doğa Tarihi'nde ele alındıkları biçimiyle (aynı ya da farklı) kavramları belirleyen kurallar oluşturur."[6] Sonuç olarak Foucault geriye söylem oluşumlarının dördüncü özelliğinin incelenmesinin kaldığını söyler; yani, farklı kanılar ardında benzer kuram seçimlerini belirleyen ya da tam tersine, ortak bir temanın etrafında, yadsınmaz kuramsal ayrılıklar yaratan "stratejik olasılıklar alanı"nın.

Foucault *L'Archéologe du Savoir*'da uyguladığı düşünsel işlemi öteki çalışmalarında da pek çok kez yineleyecektir. Bu yöntem Foucault'nun, eserin mantığını açığa çıkarabilecek bir düzenlemeye verdiği önemi vurgulamaktaydı. Ama aynı zamanda, bu tür bir tasarı söylem oluşumlarının arkeolojik çözümlemesinin ortaya çıkardığının aksine, eserin tutarlı bir bütünlük ve birlik içinde olmasını gerektirdiği için, düşünceler tarihinin daha önce reddedilen klasik kategorilerine geri dönülmesi riski her zaman vardır. Kısacası, kendinin okuru Foucault, eserlerini açıklamasını sağlayan kavramların aldatıcı açıklığıyla, Foucaultcu yaklaşımın dayattığı radikal ayrılıklar arasında kalan yorumcularından çok da iyi bir konumda değildi.

Düşünsel Akrabalıklar

Foucault, D. Trombadori'nin kendisiyle 1978'de yaptığı ünlü röportajda, çalışmasının üç çizgide yol aldığını belirtir.[7] İlk çizgide, onu

6) *L'Archéologie du Savoir*, s. 86.
7) "Entretien avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, s. 41-95.

etkileyen yazarlar yer alır: Blanchot, Bataille, Klossowski, başka kitaplarda ve metinlerde bunlara Artaud, Breton, Leiris eklenir. Bu yazarların ortak noktası: "Özneyi, artık kendisi olmayacak, yok olup eriyip gitmesini sağlayacak biçimde kendisinden soyutlamalarıdır".[8] Hem kitabi hem de varoluşsal olan bu uç deneyimde Blanchot, Bataille ve Klossowski, temel bir "öznelleştirmeden-arındırma" uygularlar.

Foucault 60'lı yıllarda yazdığı eserlerinde bu üç yazardan sürekli ve tekrar tekrar söz eder. 1963'te *Critique*'de yayımlanan bir makalesinde Bataille'ın eserini "felsefe yapan öznenin egemenliği" düşüncesinden tam bir kopuş ve "felsefe öznesinin kırılışı" olarak kabul ederek uçlarda olmanın örneğini veren bir eser olarak tanımlar.[9] Bataille sayesinde "filozof, artık 'her şey demek olmadığını', her şeyi bilen ve söyleyen gizli bir tanrı gibi dil yetisinin tamamına sahip olmadığını ve bu dilin yanı sıra gelişen başka bir dil olduğunu ve bu dilin sahibi olmadığını *keşfeder*."[10] Bir sene sonra, Klossowski üzerine *Nouvelle Revue Française*'de[11] yayımlanan denemesinde yazarın önerdiği hayal figürlerinde, öznenin bölünüşü ya da kayboluşunu belirler; özne "fısıltılı, belirsiz, sönük seslerle konuşur, özneler birbirinin yerine geçer –böylece öznenin içinde kaybolduğu, soluk aldığı ve yaşadığı bu mesafede yazma eylemi ile yazar anlatılır".[12] İdealist felsefenin tek ve bir öznesi yerini "Ben'in teatral ve anlamsız bir biçimde çoğalışına" bırakır.[13]

Bir süre sonra, 1966'da Blanchot üzerine *Critique*'de yayımlanan yazısında[14] dil deneyimini "dışsal bir deneyim olarak" gösterir: "Mallarmé'den beri sözcüğün, tanımladığı nesnenin varolmayan göstergesi olduğu düşünülürdü, şimdiyse dilin varlığının konuşan öznenin silinişinde olduğu biliniyor."[15] Oluşturulan eser tekil bir bireysellik taşımaz, "bir yerlerde, dilin olduğu gibi çırılçıplak ve

8) *A.g.y.*, s. 43.
9) "Préface à la trangression", *Dits et écrits*, I, s. 233-250.
10) *A.g.y.*, s. 242.
11) "La prose d'Actéon", *Dits et écrits*, I, s. 326-337.
12) *A.g.y.*, s. 337.
13) "La pensée du dehors", *Dits et écrits*, I, s. 518-539 (alıntı s. 522).
14) *A.g.y.*
15) *A.g.y.*, s. 537.

anonim bir biçimde ortaya çıkışı gibi kendiliğinden var olur"[16]. Öznenin, bir uç deneyimde, Bataille'a göre cinsel, Blanchot'ya göre dilsel anlamda silinişi, Rönesans'dan beri edebiyat alanındaki her eserin özel bir şahsa atfedilmesi zorunluluğuna tamamen ayrı düşer. Bu önemli çelişki "Qu'est-ce qu'un auteur?"ün temel konusudur. Foucault'yu, edebiyat eserinin özel bir isimle birlikte anılması olarak nitelenen "yazar-işlevi"ni oluşturan farklı aygıtları (önce, söylemlerin ceza hukuku içine alınışı, sonra, telif hakkının hukuksal tanımı) belirlemeye götürür.

Foucault'nun eserlerini ve araştırmalarını konumladığı ikinci şecere ise "bilimler tarihi şeceresi"dir. D. Trombadori'yle yaptığı söyleşide sadece Koyré'den söz eder, ama Canguilhem'in 1978'de yayımlanan *Le Normal et le Pathologique* kitabının İngilizce çevirisine[17] yazdığı ve 1984 yılında *Revue de métaphysique et de morale*'in Canguilhem'e ayrılan sayısında yeniden gözden geçirilerek yayımlanan önsözde, "bilim tarihçileri" kuşağından dört isim sıralar: Koyré, Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem[18]. Bu tarihçilerin çalışmalarının ortak bir noktası vardır: "Koyré, Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem'in eserleri bilim tarihinin kronolojik olarak iyice belirlenmiş, belli 'bölgesel' alanlarını temel başvuru noktası olarak alabilirler; bu eserler çağdaş felsefenin temel konusu *Aufklärung* sorusunu, farklı yönleriyle ele aldıkları ölçüde önemli felsefe odakları olarak görülmüşlerdir"[19]. Bilim tarihçileri bu *Aufklärung* sorusunu "bilme, akılcılık ve kavram felsefesi" içinde ele alırlar –ve burada eserlerin ikinci ve temel bir ortak noktası daha ortaya çıkar; bu dört eser Sartre'ın ve Merleau Ponty'nin deneyim, anlam ve özne felsefesine taban tabana karşıttır. Foucault'ya göre bu tür bir karşıtlık Fransa'nın Comte ile Maine de Biran oradan Poincaré ile Bergson karşıtlığına varan felsefe çizgisinde yapılanmalara neden olan eski bir ayrımdır. Bunun en yakın örneğini Husserl'in *Descartesçı Tefekkürler* eserinin iki farklı yorumunda görürüz: Cavaillès'nin epistomolojik yorumuyla Sartre'ın fenomenolojik yorumu.

16) "Interview avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, I, s. 651-662 (alıntı s. 660).
17) "Introduction par Michel Foucault", *Dits et écrits*, III, s. 429-442.
18) "La vie: L'expérience et la science", *Dits et écrits*, IV, s. 763-776.
19) *A.g.y.*, s. 767.

Fransız felsefecilere göre, bilimler tarihinin birinci görevi, evrensellik düşüncesinin tarihselliğini açığa kavuşturmak, antropolojik bir değişmez olarak düşünülen aklın karşısına akılcılık biçimlerindeki kopuklukları koymaktır. Bu arada söz konusu olan, "olumsallık içinde gelişirken evrensel olma çabasına girişen, birliğini ifade eden ama buna karşın kısmen değişerek ilerleyen, kendini kendi egemenliği sayesinde geçerli kılan ama tarihinde kendisini boyunduruk altına almış olan devinimsizlikten, ağırlıktan ve zorlamalardan kurtulamayan 'akılcılığın' sorgulanmasıdır"[20]. Fransa'daki bilimler tarihinde meydana gelen ikinci büyük değişiklik de nesnelerin kendisinde olduğu varsayılan "hakikat" kavramı yerine doğru ve yanlış ayrımının değişken koşullarının koyulmasıdır. Foucault tarihle ilgili epistemoloji çalışmasını şöyle çözümler: "Bilimler tarihi, tüm ağırlığına karşın hakikat tarihi değildir; şeylerde ya da zihinde tüm zamanlara ait bir hakikati derece derece keşfedeceğini ileri süremez; olsa olsa günümüz biliminin bu hakikati tam ve kesin biçimde elinde tuttuğunu ve bundan hareketle geçmişin ölçüsünün alınabileceğini hayal eder. Buna karşın, bilimler tarihi, düşüncelerin, içinde bulundukları koşulların, ardından da kayboluşlarının konu edildiği vasat tarihten ibaret değildir. Bilimler tarihinde, hakikat edinilmiş bir bilgi olarak değerlendirilemez. Aynı biçimde doğru-yanlış ayrımıyla ilişkiden ödün de verilemez. Bu tarihe özgünlüğünü ve önemini veren doğru-yanlış düzenine yaptığı göndermedir. Hangi biçimde? Asıl konunun 'gerçekçi söylemler' tarihi, yani 'hakikati söylemek' adına kendi üzerinde çalışan, kendilerini düzelten, yeniden düzenleyen 'söylemler tarihi' olduğu söylenerek."[21] Sonuç olarak, bilimler tarihi, anlamı oluşturan egemen öznenin ve *cogito*'nun merkeziyetçiliğinin karşısına bilgi konusunun bilen özne tarafından oluşturulmasını ve bilen öznenin de bu özneyi nesnelleştiren bilgiler tarafından oluşturulmasını çıkarır.

Foucault üçüncü olarak, daha uyumsuz bir kuşaktan söz eder: "yapısalcı olmayan yapısalcılardan" oluşan bir kuşak (tabii ki ilki dışında) Lévi-Strauss, Lacan, Althusser.[22] Foucault bu yazarların

20) *A.g.y.*
21) *A.g.y.*, s. 769.
22) "Entretien avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, IV, s. 775.

eseriyle kendi eserleri arasında ortak bir nokta olduğunu belirtir. Elbette bu ortak nokta sık sık şiddetle reddettiği yapısalcı çözümleme yöntemlerinin ya da kavramlarının kullanımı değil, bu yazarların hepsinin ve Foucault'nun da "özne kuramını" sorgulamasıdır. Mitik anlatıların üretiminde, akrabalık kurallarında, bilinçaltının işleyişinde, üretim biçimleri ile toplumsal oluşum biçimleri arasında kurulan bağıntılarda, idealist düşünceler yaratıcılığı, bilincin saydamlığını ya da insan eyleminin sonucunu görürken, onların eserleri, otomatik bir yapı oyununu belirlemiştir.

Foucault'nun kendisinin de yer aldığı, bu üç kuşağı birleştiren nokta, "özne" sorusunun radikal ve özgün biçimde yeniden oluşturulmasıdır; bu, dünyaya bir anlam vermesini, deneyim ve bilgi kazanmasını, belirli anlamlar çıkarmasını sağlayan geleneksel güçlerinden ve niteliklerinden sıyrılmış bir öznedir. Kartezyen ya da fenomenolojik öznelliğin tartışmasız egemenliği yerine, marjinal yazarlar, bilim tarihçileri ve "yapısalcılar" özne üzerine "olumsuz söylemler" oluşturdular. Çalışmalarında gönderme yaptıkları eser de aynı eserdir: Nietzsche'in eseri. Foucault her fırsatta Nietzsche'in düşünsel gelişimindeki kesin önemini ve etkisini dahası her şecerenin kökeninde Nietzsche'in bulunduğunu belirtir.

Nietzsche "öznelleştirmeden-arındırmacı" yazarların öncüsüdür. Buradan Foucault'yu marjinal yazarlardan Nietzsche'nin matris oluşturan eserine götüren tersine çizgi daha iyi anlaşılır: "Nietzsche'yi Bataille yüzünden, Bataille'ı da Blanchot yüzünden okudum".[23] Nietzsche ile Canguilhem arasındaki yakınlık da daha az belirgin değildir: "Nietzsche 'hakikatin' en büyük yalan olduğunu söylerdi. Nietzsche'ye hem yakın hem uzak duran Canguilhem de, 'hakikatin' uzun yaşam takviminde en yakın zamanlı hata olduğunu, daha doğrusu doğru ve yanlış ayrımıyla hakikate verilen değerin, kökeninde 'hata olasılığını' taşıyan bir yaşamın üretebileceği en benzersiz yaşam biçimi olduğunu söyleyecektir".[24] Foucault açıkça Nietzsche'ye adadığı ender yazılarından birinde[25] Nietzsche'nin "wirkliche Historie" (gerçekleşen tarih) yaklaşımıyla yorumladığı "olay" kavramının,

23) "Structuralisme et poststructuralisme", *Dits et écrits*, IV, s. 431-457 (alıntı, s. 437).
24) "La vie: L'expérience et la science", *Dits et écrits*, IV, s. 775.
25) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dits et écrits*, IV, s. 42.

yapısalcı olsun olmasın, her tür anlama çalışmasını anlamlandıran öznenin egemenliğinden kurtaran temel bir dayanak noktası olduğunu ısrarla vurgular: "Alt-üst olan güçler ilişkisi, tahtından indirilmiş bir iktidar, yeniden ele alınıp kullanıcılarına karşı döndürülmüş söz dağarcıkları, zayıflayan, gevşeyen ve kendi kendini çökerten iktidar ve bunun yerine gizliden gizliye geçen başka bir iktidar"[26] olarak kabul edilen, radikal bir biçimde birden belivermesiyle "olay", "rahatlatıcı âşinalıkların oyunundan" ayrılmayı ve "bilgi öznesini feda etmeyi" gerektirir.[27]

Eserin Mimarisi: İktidar, Özne, Hakikat

1978 yılında D. Trombadori'yle yaptığı röportajda, Foucault daha önce yayımladığı kitaplarını, bunları biçimlendiren düşünsel yapıya göre sınıflandırmayı önerir: "Kitaplarımın her biri, bir konuyu ayırma ve yeni bir çözümleme yöntemi geliştirme çabasıdır. Çalışmamı tamamladığımda geçmişe dönüp geçirmiş olduğum deneyimden kitabın izlemiş olması gereken yöntemi ortaya çıkaracak düşünceler çıkarabilirim. Örneğin kitaplarımı, sırasıyla 'keşif kitapları' ve 'yöntem kitapları' olarak ayırabilirim."[28] Foucault "keşif kitapları" olarak *Deliliğin Tarihi* ile *Naissance de la Clinique*'i, "yöntem kitapları" için de *L'Archéologie du savoir*'ı sıralar. "Biçim uygulaması" yaptığı "aykırı kitabı" *Kelimeler ve Şeyler* ve yakın zamanlı kitapları, ne bu sınıflamada ne de başka bir sınıflamada kendilerine bir yer bulurlar: "Sonra *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstemi (Volonté du savoir)* gibi şeyler yazdım". Bu "şeyleri" belli bir bütünlük içinde ve akla yatkın bir çizgide göstermek bile ayrı bir sınıflamanın konusudur.

Bir yıl sonra kendisiyle yapılan bir röportajda, Foucault, çalışmalarını düzenlerken iktidar kategorisinin değişimini kendine ilke edindiğini söyler[29]. Böylece iktidarın yasaklayan, dışlayan ve gizleyen bir güç olarak görüldüğü "hukuksal ve olumsuz" bir iktidar

26) *A.g.y.*, s. 148.
27) *A.g.y.*, s. 147 ve s. 154.
28) "Entretien avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, IV, s. 42.
29) "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", *Dits et écrits*, III, s. 228-236.

söylemi üzerine kurulu kitaplarıyla, "teknik ve stratejik", farklı bir iskele üzerine kurulu kitaplar birbirinden ayrılırlar. "İktidarın etkileri" artık tek ve merkezi bir makamdan kaynaklanmaz, bireyler ya da gruplar arasında kurulan gayrışahsi ilişkilerin uygulamaları olarak kabul edilirler. Bu iktidar etkileri, kendilerinden önce ve kendilerinin dışında gelişen öznelliği bastırmak şöyle dursun, bu etkileriyle bölüşümleri düzenler, rolleri belirler ve bireyleri biçimlendirir. Böylece bunlar da kendilerince "özneler" oluştururlar. *Deliliğin Tarihi* hatta *Söylemin Düzeni*'nde bu iktidar kavramlarından ilki egemenken, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstemi*'nde ikinci kavram işlenir. Bu biçimde birbirinden ayrılan hatta birbirine karşıt iki eser olarak gösterilen *Deliliğin Tarihi*'yle *Hapishanenin Doğuşu*, bir eserin düzenlemesindeki ilk ölçüt öznenin oluşum biçimleri olarak belirlendiğinde, sonunda aynı dizi içine yerleştirilirler –bu, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi *Bilme İstemi*'ni, *Hapishanenin Doğuşu*'ndan bir anda uzaklaştıracaktır.

1980-81 öğretim yılında Collège de France'da verdiği derslerin özetinde[30] Foucault, geçmişteki çalışmalarıyla ilgili, çalışmasının ana konularının değişimine –Foucault bunları kendine göre yorumlar ve bu biçimde ele alır– göre düzenlenen yeni bir ayrım yöntemi önerir. İlk zamanlarda, "öznenin oluşum koşullarının" tarihi olarak nitelenen "öznellik tarihine" sıkı sıkıya bağlı hisseder kendini. Bu koşullar ikiye ayrılır: "Bir yanda, normal özneyle deliyi (*Deliliğin Tarihi*), hastayı (*Naissance de la clinique*), suçluyu (*Hapishanenin Doğuşu*) karşı karşıya getiren ayrımlar; öte yanda özneyi, konuşan, çalışan ve yaşayan bir varlık olarak nesnelleştiren bilgiler (*Kelimeler ve Şeyler*).

İkinci aşamada "yönetimsellik tarihi" sorgulamaların temel konusu olarak belirlenir; Foucault bu terimi ilk defa Collège de France'da 77-78 yıllarında verdiği dersler sırasında kullanır. "Yönetimsellikten" kastedilen, nüfusa, kaynak bilgiye, ekonomi politiğe, teknik araçlar ve güvenlik düzenlemelerine yönelik özel bir iktidar biçimini tanımlayan araçların, işlemlerin, hesaplamaların ve tekniklerin tümüdür. Hatta dersin adı da bu tanımlamadan gelmektedir: "Güvenlik,

30) "Subjectivité et vérité", *Dits et écrits*, IV, s. 213-218.

toprak ve nüfus"[31]. 1981'de Foucault, "yönetimselliğin" açınsama biçimleri olarak, tutuklama ve disiplin biçimlerini (daha önce de sözünü ettiğimiz *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu*'nda bu kavram geçmez), yönetme sanatı ve Devlet-i Hikmet üzerine verdiği dersleri (77-78 ve 78-79 yıllarında verdiği derslerle "*Naissance de la biopolitique*" (*Biyopolitiğin doğuşu*) ve 79-80'de verdiği ders "*Du gouvernement des vivants*" (*Dirilerin Yönetimi*) ve Arlette Farge'ın 1982 yılında yayımlanan incelemesini kapsayan kitapları bir araya toplar[32]. 79-80 yılında verdiği derste devlet iktidarının uygulanması biçiminden farklı bir "yönetimsellik" kavramını işler. Böylece "insan davranışlarını yönetmeye yönelik bütün teknikleri ve yöntemleri" belli bir bütün içine alan Foucault konularını genişletir (devlet konusu hep vardır ama buna "ev" ya da "bireyin kendisi" konuları da eklenir) ve hedeflerini (bedenler ama aynı zamanda ruhlar ya da bilinçler) büyütür.[33]

1980-81 öğretim yılında verdiği derslerinde "Öznellik ve Hakikat" başlığı altında yeni bir araştırma başlatır, araştırmanın konusunu "kişinin kendisine ilişkin kaygısı" ve buna ilişkin tekniklerin tarihi oluşturur. Önerilen değişiklikler iki farklı niteliktedir: "Bilgiler ve bölüşümlerle öznenin nesnelleştirilmesinden, kişinin kendi kendisiyle ilişkisiyle ilgili bilgilere, yönetimin nüfus üzerine uygulanmasından kişinin kendi kendini yönetme biçimlerine ve modellerine geçiş." Bu tür bir araştırmada, Foucault'nun 1976 yılında Brezilya'da verdiği bir konferansta[34] dile getirdiği gibi, cinsellik baş roldedir çünkü nüfus planlaması ve bireyin beden disiplini bu noktada birleşir.

Dreyfus ve Rabinow'la yaptığı ve "The Subject and Power" başlığıyla 1982 yılında yayımlanan röportajında, Foucault, çalışmasının kronolojik örgüsünü farklı bir biçimde açıklar[35]. Çalışmasının ana konusunu çok açık biçimde belirler ve bununla ilgili farklı bir yorumu reddeder: "Araştırmalarımın genel ekseni özne konusudur, iktidar

31) "La gouvernementalité" ve "Sécurité, territoire et population", *Dits et écrits*, III, s. 635-657 ve s. 719-723.

32) *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, "Archives", 1982 (Arlette Farge'la).

33) "Du gouvernement des vivants", *Dits et écrits*, IV, s. 125-129, (alıntı, s. 125.)

34) "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, s. 182-201.

35) "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, s. 222-243.

değil[36]". Böylece çalışmaları "Batı kültüründe, insanın farklı öznel leştirilme biçimlerinin araştırılması çevresinde" dönmüştür.[37] "Öznelleştirme" kavramı Foucault'nun söz dağarcığına geç ama tam girer. Böylece çizdiği yol, birkaç küçük değişiklikle 1980-81 yıllarında verdiği derslerde belirlenen yönde ilerler. Öznenin bilgilerle nesnelleştirilmesiyle, örneğin konuşan öznenin dilbilgisiyle, filoloji ve dilbilimle; çalışan öznenin, ekonomi politikle, yaşayan öznenin doğa tarihi ve biyolojiyle nesnelleştirilmesini konu alan incelemeler bu yolun başlangıcını oluşturur. Burada başlangıç konumunda verilen bu konular *Kelimeler ve Şeyler*'in de konularıdır. Daha sonra Foucault, "çalışmasının" ikinci bölümünde, öznenin "ayrımcı uygulamalarla", yani onu ötekilerden ayıran, örneğin deliyle akıllı, hastayla sağlıklı, suçluyla centilmen arasında ayrım yapılmasına yol açan, hatta özneyi kendi içinde ayıran uygulamalarla nesnelleştirilmesi konusunu incelediğini belirtecektir. Burada temel sorun kronolojik sıradır. Çünkü ilk iki ayrım *Kelimeler ve Şeyler*'den çok önce yayımlanan *Deliliğin Tarihi* ile *La Naissance de la clinique*'in konusudur. *Bilme İstemi*'yle 1978 yılında başlayan ve o dönemlerde hâlâ "sürdürmekte olduğu" çalışmasının farklı bir konusu vardır: İnsanın kendi kendisini nasıl özneye dönüştürdüğünün incelenmesi.

Usage des plaisirs (*Zevklerin Kullanımı*) ve *Souci de soi*'nın (*Kendi Kaygısı*) yazımıyla biçimlenen ve o günlerde hâlâ sürdürdüğü bir çalışma, Foucault'yu yeni bir düzenleme yöntemine götürür. Bu yöntemi de, *Cinselliğin Tarihi*'nin yeni baskılarına –daha önce sözünü ettiğimiz iki eserle– bunları tamamlayıcı *Les Aveux de la chair*'e önsöz olacak bir yazısında açıklar. Kasım 1983'de *Le Débat*'da, *Usage des plaisirs*'in[38] çıkışından birkaç ay önce yayımlanan bu genel sunumda "sorunsallaştırma" ve uygulamalar arasındaki ilişkiden yola çıkarak geçmişe yönelik bu yeni düzenlemeyi öteki çalışmalarıyla birleştirir. *Dits et écrits*'nin dizinine bakılacak olursa, bütün yönleriyle "sorunsallaştırma" kavramı Foucault'nun sözdağarcığına geç girmiştir: Terimi, son üç yılda (1976 yılında olanı dışında) 1982-84 yılları arasında yayımladığı yazılarında kullanır. 84 Mayıs'ında yayımlanan

36) *A.g.y.*, s. 223.
37) *A.g.y.*
38) "Usages des plaisirs et techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, s. 539-561.

bir röportajında, kendisi için önemi giderek artan bu kavramı şu biçimde açıklar: "Sorunsallaştırma, daha önceden var olan bir nesnenin tasavvuru ya da varolmayan bir nesnenin söylemle yaratılması değildir. Doğru-yanlış ayrımına bir şeyler katan ve bunu düşüncenin nesnesi olarak oluşturan (ister ahlaki düşünceler tarzında, ister bilimsel bir bilgi biçiminde, ister bir siyaset çözümlemesi tarzında olsun) söylemsel olan ya da olmayan uygulamaların hepsidir"[39]. Bir "sorunsallaştırma" işlemi iki özelliğiyle tanınır: Ne antropolojik değişmezler olarak ne de evrensel kavramların özel tarihsel koşulları olarak değerlendirilmeleri gereken sorular ve kategorilerin –delilik, cinsellik– radikal bir kesinti içinde oluşturulması; bu biçimde oluşturulan düşünce alanlarını biçimlendiren sözcelerin, doğru söylemin ölçütlerine uyması.

Böylece Foucault, eserini yönlendiren en belirgin ipucunun, düşüncenin gerçekle ilgisi olduğunu düşünür: "Bugün, hakikat tarihiyle giriştiğim oyuna birbirini izleyen aralıklarla ve biraz da körü körüne kendimi nasıl kaptırdığımı daha iyi anlıyorum: Davranışları, düşünceleri, toplumları, ideolojileri, insanı düşünebilen ve düşünmek zorunda olan bir varlık olarak ele alan 'sorunsalları' ve bu 'sorunsalları' oluşturan uygulamaları araştırdım. Çözümlemenin arkeolojik boyutu, sorunsallık biçimlerini, bunların şeceresel boyutunu, uygulamalar ve değişimlerle oluşumlarını ve değişimlerini incelemeyi sağlar."[40] Her kitap ya da belli türdeki her kitap grubu, özgünlüğünü ve mantığını, konusunu oluşturan "sorunsalı" taşıyan özel uygulamalar düzleminden alır: Tıbbi ve toplumsal uygulamalar *Deliliğin Tarihi* ve *La Naissance de la clinique*'de, söylemsel uygulamalar *Kelimeler ve Şeyler*'de, ceza uygulamaları *Hapishanenin Doğuşu*'nda, bireyin kendisiyle ilgili uygulamalar *Cinselliğin Tarihi*'nde. Her defasında, çözümlemenin nesnesi olarak düşünülen sorunsalın (delilik ve hastalık sorunsalı, yaşam, dil, çalışma sorunsalı, suç davranışları sorunsalı, cinsel etkinlik ve hazlar sorunsalı) temelinde özel bir uygulamalar rejimi yatar. Bu rejim her durumun kendi kuralları ve ölçütleriyle belirlenir: Normalleştirme aygıtlarını, söylemlerin oluşum kurallarını,

39) "Le souci de la vérité", *Dits et écrits*, IV, s. 668-678 (alıntı, s. 670)
40) "Usages des plaisirs et techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, s. 545.

bilimsel teknikleri ya da estetiği belirleyen ölçütler ve kurallarla biçimlenir.

Foucault'nun Foucault tarafından son okunuşu 1984 yılında yayımlanan *Dictionnaire des philosophes*'da "Foucault" maddesinde açıklanır. Maurice Florence (M. F.) imzasını taşıyan bu makalede Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildine yazdığı önsöze kısmen yer verilir.[41] Geçmişteki çalışmalarıyla ilgili sınıflama bu kez Foucault'nun ilgilendiği sorunsalları oluşturan uygulamalara göre değil, (söylemsel olan ya da olmayan) uygulamaların oluşturduğu özne türüne göre belirlenir; bu uygulamalar özneyi, olası bilginin konusu olarak belirler ve bu bilgiyi doğru-yanlış ölçütüne göre "yanlış ya da doğru sayılabilecek söylemler alanı üzerinde eklemlenen biçimler" olarak düşünülen gerçeklik ilkesine göre değerlendirirler.[42]

Buradan eserde işlenilen üç farklı özne modeline geliyoruz. Bir yanda, insan bilimlerinin "bilimsel" olarak nitelediği söylemin "konuşan, çalışan ya da yaşayan öznesi". Bu aynı zamanda, *Kelimeler ve Şeyler*'in de konusudur. Öte yanda, psikoloji, adli ve klinik tıp uygulamalarının oluşturduğu haliyle, deli, hasta ve suçlu olarak nitelenen sapkın özne. *Deliliğin Tarihi, La Naissance de la clinique, Hapishanenin Doğuşu*, temel konuları olarak uygulamalarca işlenen bu normatif ayrımları seçer. Son olarak da, kendinin teknikleri ve bilgisiyle belirlenen, "öznenin kendi kendisinin nesnesi olarak oluşumu" gelir. Bu üçüncü özne oluşum türü, öznenin, bilgi söylemleriyle ya da ayrımcı ve bölüştürücü uygulamalarla nesnelleştirilmesinin karşısına, öznelik tarihini koyar. Öznelikten kasıt "kendisiyle ilgili bir hakikat oyununda öznenin kendi deneyimini kazanmasıdır."[43]

Bu son aşamada, kendi çalışması, Foucault'ya, ne iktidar sorunuyla ne de özne konusuyla, ama "hakikat oyunları" tarihiyle yönlendirilmiş görülür. *Usage des plaisirs*'e giriş olarak 1983'te yayımlanan bir yazısında üç farklı döneme ait (*Kelimeler ve Şeyler, Hapishanenin Doğuşu, Cinselliğin Tarihi*) üç "hakikat" türü belirler: "12. ve 18. yüzyıllardaki belli deneysel bilimler örneğinden yola çıkarak

41) "Foucault", *Dits et écrits*, IV, s. 631-636.
42) A.g.y., s. 632.
43) A.g.y., s. 633.

'hakikat oyunlarının' birbiriyle ilişkilerinin incelenmesinden sonra, bu kez de bunları cezalandırıcı uygulamalar örneği üzerinden iktidar ilişkileriyle olan ilgileriyle inceledim ve başka bir çalışmaya yönelme ihtiyacı hissettim. 'Hakikat oyunlarını' kişinin kendi kendisiyle ilişkileri ve kendinin özne olarak oluşumu çerçevesinde referans ve araştırma alanı olarak 'arzulu insanın tarihi' olarak adlandırılabilecek bir alanı seçerek incelemeye koyuldum"[44]. Böylece 80'li yıllardan bu yana Foucault'nun eserlerinin temel ilkesi olarak belirlenen nesnelleşme ve öznelleşme süreci içinde öznenin oluşumu sorunsalı, çalışmanın bundan sonraki örgüsünü oluşturacak başka bir sorunsal karşısında silinir. Hakikat sorunu, daha doğrusu "öznenin kimi şeyler hakkında söyleyebildiklerinin doğru-yanlış sorusuna bağlı olduğu", bu temel ayrımın süreklilik ve kalıcılık alanlarının, kullanım koşullarının ve oluşum kurallarının belirlenmesi sorusu.[45]

Bu "son Foucault"nun özgünlüğü de geçmişe dönük olarak doğru-yanlış sorusuna verdiği merkezi yerden gelir. Son röportajlarında açıkça görülür bu. *Histoire de la Folie*'den beri yürüttüğü düşünsel gelişiminin bütün mimarisini oluşturan da bu sorudur; 1983 baharında *Telos*'da yayımlanan röportajında şöyle söyler: "Fransa'daki bilim tarihçileri, bilim nesnesinin oluşumunu irdelerken, benim kafamı kurcalayan şu soruydu: İnsanın nasıl olup da kendisini olası bilginin nesnesi olarak gösterdiği, bunu hangi akılcılık biçimlerine göre yaptığı, hangi tarihsel koşullar içinde gerçekleştirdiği ve sonunda bunun için hangi bedeli ödediği sorusu; kısaca, öznenin kendisiyle ilgili hakikati söyleyebilmesinin bedeli neydi?"[46]. Bundan böyle her kitabı ya da her kitap dizisi, öznenin, deli de olsa (*Histoire de la Folie*), hasta da olsa (*Naissance de la clinique*), canlı, konuşan, çalışan da olsa (*les Mots et les Choses*), suçlu da olsa (*Surveiller et Punir*) ya da cinsel haz duyan da olsa (*Histoire de la sexualité*), kendisiyle ilgili öne sürebileceği doğru söylemlerin bulup çıkarılması çabası olarak düşünülebilir: Foucault'nun *L'Archéologie du savoir* dışındaki bütün eserleri, her kitabında varolan bu tek sorunun ortaya serilişiyle yeni bir tutarlılık kazanır.

44) "Usages des plaisirs et techniques de soi", *Dits et écrits*, IV, s. 541.
45) "Foucault", *Dits et écrits*, IV, s. 632.
46) "Structuralisme et poststructuralisme", *Dits et écrits*, IV, s. 442.

Bu tür bir yeniden sınıflama, eserlerinin daha klasik sınıflamasıyla bir arada düşünülebilir, örneğin Foucault 1983 Nisan'ında Dreyfus ve Rabinow'la yaptığı röportajda bu tür klasik bir sınıflamadan söz eder. Bu metinde, Foucault, çalışmasını bugünün şeceresel yaklaşımının olası üç eksenine göre ayırarak, yeniden gözden geçirir: "Kendimizi bilgi özneleri olarak oluşturmamızı sağlayan hakikatle ilişkilerimiz alanında tarihsel ontolojimiz; sonra kendimizi, başka özneler üzerinde hükmeden özneler olarak oluşturduğumuz iktidar ilişkilerimiz çerçevesinde tarihsel ontolojimiz; son olarak da kendimizi etik aktörler olarak oluşturmamızı sağlayan ahlakla ilişkilerimizin tarihsel ontolojisi".[47] *Naissance de la clinique*, *L'Archéologie du savoir* ilk eksende (hakikat ekseni), *Surveiller et Punir* ikinci eksende yani iktidar ekseninde, *L'Histoire de la sexualité* de ahlak ekseninde yer alır ve bu üç eksen de "biraz karmaşık biçimde" *L'Histoire de la Folie*'de birleşirler.[48] Görünüşte hakikat sorununu, tek bir alana yerleştiren bu sınıflama başka bir biçimde de ele alınabilir. Bu sınıflamanın ayırdığı üç tarihsel ontoloji, aslında, hakikatin ilişkiye girdiği iktidarla, etikle ya da bilgiyle belirlenir. Bu uygulama ve söylem alanlarının her biri, kendince "gerçeği söylemenin" biçimlerini, "doğru söylemlerin" üretim ve değerlendirme kurallarını belirlerler.

Böylece, araştırmanın son aşamasında, hakikat tarihi sorunsalıyla öznelleştirme sorunsalının birbirine geçmesi, Foucault'nun düşünsel gelişiminin en önemli örgüsü haline gelir. Hakikat oyunları sorusu ise gelecekte başka araştırmalara yol açabilecek, başka düzenlemelerin, yeni oluşumların beklentisi içinde Foucault'nun eserinin en kapsamlı, en tutarlı biçimde okunmasını sağlar. Öyle ki bu soru, tüm çalışmasını yönlendiren yadsınmaz, temel gerilimi önceki sınıflama önerilerinden çok daha kesin ve tutarlı biçimde açıklar ve çalışması, konusunu oluşturan ve bunlarla ilgili hakikati söyleme çabasında olduğu, değişken doğru-yanlış ayrımlarına maruz kalır.

47) "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *Dits et écrits*, IV, s. 383-411, s. 609-631.

48) *A.g.y.*, s. 393 ve s. 618.

III

Kitapların Düzeni

Giriş

Bu son bölümde yer alan dört deneme aynı soru üzerinde yoğunlaşıyor. Anlamın oluşturulması aşamasında, metnin yazımını oluşturan ve aktarımını yönlendiren koşulların dayattıkları zorlamaların nasıl anlaşılacağı sorusu. Bu tür bir sorgulama bizi, söylemlerin üretiminde, yayılmasında ve yorumlanmasında her biri kendince rol almış herkesi –yazarlar, editörler, matbaacılar, kitapçılar, yorumcular, okuyucular, dinleyiciler, izleyiciler– aynı tarih içinde ele almaya götürür. Metinler tarihini, kitap tarihini ya da daha genel olarak iletişim biçimleri tarihi ile ve kültürel uygulamalar tarihini bir çatı altında birleştiren bu tasarı, bu kitapta topladığım çalışmalara da bir bütünlük kazandırır.

Bu tür bir bakış açısına sahip olduğunuzda, anlam oluşumunun dilin gayrışahsi, otomatik bir işlevinin sonucu olduğunu düşünen her tür yaklaşımdan tamamen ayrı düşersiniz. Aktörlerin katkısını reddeden, metinlerin biçimlerinin oynadıkları role önem vermeyen,

en katı halini yapısalcı eleştirilerde bulan bu yaklaşım, eserleri tehlikeli biçimde tarihsel yorumdan uzaklaştırdı. Tarihsel yorumdan kasıt, toplumların söylemleri nasıl belirlediğinin, nasıl anlatıya döktüğünün ve nasıl sınıflandırdığının açıklanmasıdır. Bu nedenle Batı toplumlarına ait kavramları ve ölçütleri evrensel kabul etmekten kaçınmak ve eski kategorileri kendi tarihsellikleri içine yerleştirmek gerekir.

Her edebi eseri belli bir isme atfetme ve bunu bir tek kişinin –yazarın– yaratıcı zekasının bir ürünü olarak kabul etme alışkanlığının da temelinde bu yaklaşım yatar. Bu tavır, ne bütün metinler ne de bütün zamanlar için geçerlidir. Foucault'dan sonra "yazar-işlevini" oluşturan düzeneklerin belirlenip ayrılması bu bölümde yer alan denemelerden birinin konusunu oluşturur. Burada "yazar-işlevinin" oluşumunun farklı dönemleri konu edilir. Edebi mülkiyet, doğal hukuk kuramı ve özgünlük estetiği arasında sıkı ilişkiler kurulduğu 18. yüzyıl; Kilise'nin ve Devlet sansürünün söylemlere "cezai ehliyet" kazandırdığı Reform zamanı; elyazması kitaplarda, bazı yazarların o güne kadar sadece Antikçağ otoritelerine ve Kilise Babaları'na atfedilen bazı değerlerle donandıkları 14. ve 15. yüzyıllar.

Metinlerin anlaşılırlığı, söylemleri belirleyen ve sınıflayan kategorilere bağlıdır. Ama aynı zamanda metinlerin aktarımını belirleyen biçimlere de bağlıdır. Bu biçimler çeşitli basamaklarla tanımlanabilirler. Bu sınıflama çabalarının en iddialısı, yazının yazım, arşivleme ve iletişim yöntemlerini değiştiren önemli dönüşümleri belirlemeye çalışanıdır. Söz konusu olan, çok uzun bir süreç içerisinde, Batı dünyasında yazılı kültürün geçirdiği büyük değişim dönemlerini birbirlerine eklemlemektir. Örneğin 15. yüzyıl ortalarında metinlerin çoğaltılmasında ve kitapların üretiminde yeni yöntemlerin geliştirildiği değişimler; önce Ortaçağda sonra 18. yüzyılın ikinci yarısında okuma alışkanlıklarını değiştiren devrimler; 2 ve 4. yüzyıllar arasında rulonun yerine kodeksin geçmesiyle kitap biçimlerini alt-üst eden büyük değişimler. 18. yüzyıldan beri Vico, Malesherbes ya da Condorcet, hepsi de kendince, iktidarın uygulama ya da eleştiri biçimlerinde olduğu gibi, bilginin saklanması ve dağıtımı koşullarında da yaşanan değişimleri, harflerle yazının ortaya çıkışına ve matbaanın bulunuşuna bağlarlar. Bu bölümün ilk denemesinde bu yazarlardan söz edilmesinin nedeni budur.

Metinlerin biçimlerinde yaşanan değişiklikler ile bunların olası anlamları arasındaki ilişkinin incelenmesi daha küçük çaplı aşamalandırmalarla da gerçekleştirilebilir. Belli bir dönemde aynı eserin farklı dolaşım kiplerinin birbiriyle karşılaştırılması gibi; örneğin 17. yüzyılda saray efradına sunulan, kentli seyirciye oynanan tiyatro oyunlarının, basım ve yayımında farklı biçimler alması gibi; ya da daha uzun bir süreçte aynı metnin ya da bir metin bütüncesinin birbirini izleyen basım biçimlerinin gözlenmesi gibi; örneğin, ilk basımlarında daha zengin ve daha kültürlü ama daha kısıtlı bir okuyucu kitlesine sunulan metinlerin, daha sonra "işporta kitaplar" biçiminde basılarak daha ucuz fiyatlarla çok daha fazla sayıda okuyucuya, halka sunulması. Her iki yönelim için de D.F. Mc Kenzie'nin önerileri çok önemlidir. Bu nedenle kitabımızın son bölümünde D.F. Mc Kenzie'nin çalışmasına da bir yer ayırmanın iyi olacağını düşündük.

Foucault'nun Collège de France'da verdiği ilk dersin adına gönderme yapan "kitapların düzeni" başlığı üç farklı biçimde anlaşılmalıdır. Akla ilk gelen anlamı, yazılı malzeme dünyasının düzene koyulmasını sağlayan pek çok işleme gönderme yapar. Önce elyazması olarak, daha sonra basılarak yayılan metinlerin çoğalmasıyla oluşan kaygıyı dindirmek için, Batılılar çeşitli tertibatlar kullanırlar: Başlıklar kayda geçirilir, eserler çeşitli sınıflara ayrılır ve metinler belli adreslere atfedilir. Metinlerin tanımlanması için ilk adres olarak "yazar" kavramının keşfi, ne kadar yazılmış, ne kadar basılmış kitap varsa hepsinin bulunduğu evrensel kütüphane rüyası, bir nesne olarak kitabı, metni ve yazarı birleştirerek kitabın yeniden tanımlanması, Gutenberg'den önce ve sonra, hâlâ bugün de devam eden kitapların düzeninin kurulmasını sağlayan belli başlı değişikliklerdir.

Bu başlığın ikinci anlamı, metnin okuyucusuna dayattığı düzendir, bu düzen, kitabın biçimiyle belirlenen okuma ya da anlama düzeni de olabilir ya da eseri ısmarlayan, buna izin veren ve yayan otoritenin istediği düzen. Ama bu çok yönlü ve görünüşlü düzen hiçbir zaman okuyucuların özgürlüğünü yok edecek güce sahip olmamıştır. Her topluluğa özgü beceriler ve uzlaşımlarla sınırlansa bile, okuyucu özgürlüğünü kullanmayı, bu özgürlüğü kısıtlamaya yönelik tertibatları ve sözceleri kendi lehine çevirecek kadar iyi

bilir Dayatma ile icat, kural ile ihlal arasındaki diyalektik, okuyucuların nasıl olup da kitapların kendilerine dayattığı düzeni hem kabul edip hem de nasıl reddettiklerini anlamamızı sağlayacak önemli bir anahtar sunar. Son deneme "halk kültürü" kavramına getirilen eleştirel bir çözümlemeye ayrılmıştır, basım biçimi ve okuyucu ya da dinleyici kitlesi değiştiğinde, aynı metnin nasıl farklı biçimlerde benimsendiğini ve anlaşıldığını açıklamaya yöneliktir.

"Kitapların düzeni"nden çıkarılacak son anlam; elyazması ya da basılı (günümüzde elektronik) biçimleriyle bile, okurların söylemleri algılayışını yönlendirmektedir. İster bir kitabın sayfalarında yazılı, ister seslendirilmiş, ister sahnede oynanıyor olsun, metinler bulundukları biçimlerin kendilerine dayattıkları kurallara boyun eğerler. Sonuç olarak, aynı dönemde yer alan "söylemin düzeniyle" "kitapların düzenini" birbirinden ayıramayız. Metinlerin üretim, aktarım ve okunma süreçleri rulo döneminde, *kodeks* döneminde ya da ekran döneminde bir değildir. Kitaplar düzeni tarihüstü bir değişmez değildir. Belki de bu düzendeki değişimleri ve kesintileri bulup çıkararak içli dışlı olduğumuz doğrularımızdan kurtulabilir ve doğruluğundan çok emin olduğumuz kesin yargılarımızdan sıyrılabiliriz.

Yazılı Olana İlişkin Tasavvurlar

18. yüzyılda yazının aktarım biçimleri ve araçlarının simgesel etkinliklerle olan ilişkileri üzerine pek çok düşünce geliştirilmişti. Bu konuyu kendine özgü bir anlatım ve yöntemle ele alan üç metin, yazılı kültürün Batı toplumlarında geçirdiği büyük değişimlerin saptanması konusunda bize rehber olabilir.

Vico *Scienza Nuova*'sında, Condorcet *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'inde, ve Malesherbes 6 Mayıs 1775'de koyulan vergiler üzerine kaleme aldığı *Remontrances relatives aux impôts*'da, duruma göre kimi zaman "ulusların ilerleyişini", kimi zaman da "insan düşüncesinin ilerleyişini" ya da "monarşi tarihini" düzenleyen önemli dönüm noktalarını belirlemeye uğraşırlar. Her üç durumda da girişim aynıdır. Farklı yazı biçimlerine ya da metinlerin farklı aktarım modellerine göre, tarihi, dönemlere ve çağlara ayırırlar. Söylemlerin yazım, kayıt ve iletişim yöntemlerini değiştiren tarihteki önemli dönüm noktalarının düşünsel, toplumsal ya da siyasal göstergeleri üzerine dikkat çekerler.

Vico *Scienza Nuova*'nın (*Yeni Bilim*), "Ulusların ilerleyişi" başlıklı dördüncü kitabında üç dönemi tanımlayan özellikleri sıralar: Eski Mısırlılardan sonra gelen üç dönem, tanrılar zamanı, kahramanlar zamanı ve insanlar zamanıdır[1]. Bu üç dönemin her birinin kendine özgü dili ve yazısı vardır, fakat bunlar kendi aralarında sıkı sıkıya ilişkilidir, çünkü dilin ve harflerin kökeni soruları sonuçta "aynı nitelikte sorulardır" [157]. Tanrılar zamanındaki "ilk dil, *söylenmeden de anlaşılan dinsel eylemlerden* ya da *kutsal ayinlerden* oluşan *tanrısal ve zihinsel* bir dildir" [354]. Hiyeroglif, nesneleri ya da bunların tasavvurlarını karşılayan, soyutlama kapasitesi olmayan, bu eklemsiz, sessiz dili ifade eden karakterlerden oluşur: "*Türleri soyutlayamayan*, henüz yeni yeni oluşmaya başlamış uluslar, *imgelem* güçleri sayesinde, bu türlerin potrelerini çizerler, bunlar, nesnelerin her birine özgü özel niteliklerin mal edildiği şiirsel tümellere dönüşmüşlerdir" [355]. Kahramanların zamanına ait ikinci dil "*Mısırlılara* inanacak olursak, kahramanlar çağının *simgeleri* ve savaş *armalarıdır*" [165]. Bu dilin yarısı eski zamanların sessiz dilinden yarısı da eklemli dilden oluşur; imleri ve "eklemli bir dile yazının zenginliğini kazandıran *imgeleri*, *eğretileme sanatını*, *karşılaştırmaları*" kullanır [165]. Bu soyutlama sürecinde ilk adımdır: Kahramansal yazı karakterleri, hiyeroglifler gibi "kahraman öznelerinin farklı türlerinin mal edildiği fantastik tümellerden oluşurlar (...)". İnsan zihniyeti, *öznelerden*, bunlara özgü *biçimleri* ve *nitelikleri* soyutlamaya alıştığında, bu *fantastik türler* usa yatkın anlaşılır *türlere* dönüşürler" [355]. Bu soyutlama süreci üçüncü dilde sonuca varır, eklemli sözcüklerle ve "bütün *sözlerin* mal edildiği *türler* halini alan" üçüncü tip harflerle tamamlanır [355].

Vico, alfabenin kullanıldığı grafik dili "yörel harfler" olarak tanımlar. Bu denli temel bir buluşun kökenini araştırırken bunu Sanchoniathon'lara, ve Yunanistan'da yayılışını Mısırlı Kekrops'a ya da Fenikeli Kadmos'a atfeden düşünceleri reddeder ve "Fenikelilerin getirdiği bu geometrik biçimleri, *sözcükleri ifade eden eklemeli seslerin* tasavvurunda kullanarak, eşsiz bir sanatla, yörel harf biçimlerine dönüştüren asıl Yunanlılardır", der [167]. Bu buluş uygarlık

1) Giambattista Vico, *La Scienza Nuova* (1725), Fr. çeviri Christina Trivulzio, Philippe Raynaud'nun önsözüyle, Paris, Gallimard, 1993. [Köşeli parantezler arasında verilen sayılar adı geçen eserin sayfa numaralarıdır.]

tarihinde çok önemli bir dönüm noktasıdır. Vico bunun tarihini yazar: Bunlar yörel harfler olarak adlandırılır, çünkü önce ruhban sınıfının sonra da aristokrasinin imler ve imgeler üzerine kurdukları tekeli kırar; harflerle yazı –alfabetik yazı diye okuyalım– halka aitti: "*Halk dilinin ve halk yazısının oluşumu, halkın asla devredemeyeceği en değerli haklarından biriydi*" [166]. Halka, "nüfuz sahibi kişilerin yaptıkları yorumu" denetleme olanağı kazandırarak özgürlüğünü kazandırdı [356].

Bu diller ve harfler tipolojisinin iki göstergesi vardır. Tarihsel açıdan bakıldığında, "ulusların ilerleyişini" çeşitli dönemlere ayırdığı ve dönemler silsilesine ahenk kazandırdığı düşünülebilir. Mantıksal olarak bakıldığında, kendi eşzamanlılığı içinde değerlendirilmelidir: "Şunu önceden belirlemeliyiz ki, *tanrılar* insan imgeleminin bir ürünüdür ve *kahramanlar* insan ve tanrı doğası arasında bir yere yerleştirilmişlerdi; aslında *tanrılar, insanlar ve kahramanlar*, üçü de, *çağdaştırlar*, ve bunların kullandığı bu üç dil, *aynı anda* doğmuştur"[2] [172]. Hem birbirini izledikleri hem de aynı zamana denk geldikleri söylenen bu dillerin ve harflerin çokluğuyla ilgili pek çok yorumda bulunulabilir. Retorik açısından, her durum, buna özgü bir sözsanatı ile açıklanır: Nesneler ve tasavvurlar aracılığıyla konuşma olanağı veren hiyerogliflerde eğretileme; nesneleri ya da canlıları, özel niteliklerinden biriyle tanımlayan simgesel ya da kahramansal harflerde düzdeğişmece; soyut nesne kategorileri oluşturulmasını sağlayan halk harfleri ya da alfabetik yazıda ise kapsamlayış kullanımı.[3] Siyasal açıdan, teokrasiyi kutsal yazıyla, aristokrasi yönetimlerini kahramanlık simgeleriyle, halk özgürlüğünü ister cumhuriyetçi olsun ister meşrutiyetçi, yörel harflerle ilişkilendirir. Bilgi alanında değerlendirildiğinde, yazıların tipolojisi, teoloji ya da kutsal dil bilimini sözleşmeler hukukuna, hukuğun sabitlenmesiyle olgusal gerçekliği oluşturan bilgiye ulaştırır. Her üç durumda da temel dönüm

2) Bu gerilimin yorumu için bkz. Gino Bedani, *Vico Revisited. Orthodoxy, Naturalism and Science in the Scienza Nuova*, Oxford, Hamburg ve Münih, Berg, 1989, s. 63-64.

3) *Scienza Nuova*'nın sözsanatsal modeli üzerine, bkz. Hayden White, "The Tropics of History: The Deep Structure of the *New Science*", *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Giorgio Tagliacozzo ve Donald Philip Verene (der.), Baltimore ve Londra, Johns Hopkins University Press, 1976, s. 65-85.

noktası, alfabetik yazının bulunuşudur, bu yazı soyutlama olanağı verir; yasallığı ve eşitliği sağlar; bilgiyi, din ya da devlet otoritelerinin boyunduruğu altından kurtarır.

L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain'in üçüncü döneminde Condorcet de bu önemli dönemeçten söz eder[4]. Alfabenin bulunuşu bilimlerin düzenli biçimde ilerlemesini sağlar, oysa öteki iki yazı türü –hiyeroglif ve bir de "her uzlaşımlı imin bir düşünceye gönderme yaptığı ve bugün sadece Çinlilerin kullandığı" yazı türü– [120] bilginin, ruhban sınıfının ve akademik çevrelerin tekelinde kalmasına neden olmuştur. "İlk yazı", yani "şeyleri gerek bu şeyin gerekse buna benzeyen başka bir şeyin farklı ölçülerde benzer olan resmiyle gösteren" yazı, rahiplerin elinde gizli ve allegorik bir yazıya dönüşmüştür; ayrıca bu yazı "nesnelere benzeme koşulunun neredeyse tamamen silindiği, sadece bir biçimde üzerinde uzlaşmaya varılmış imlerin kullanıldığı" [118] başka bir yazıyı kullanan halklar nazarında kutsal bir anlama sahiptir. Böylece kendilerine özgü bir dile ve yazıya sahip olan bu rahiplerin "gizli öğretisi", kutsal kitapla ilgili bu ikilik içinde, "en anlamsız inançları, en saçma ibadet biçimlerini, en utandırıcı ve en barbar ayinleri" oluşturur [119]: "Bu andan itibaren, bütün bilimlerin ilerleyişi durdu; daha önceki bilimlerin o günlere getirdikleri de kayboldu, gelecek kuşaklara devredecek hiçbir şey kalmadı; cehaletin ve önyargıların pençesine düşen insan aklı, uzun süren mevcudiyetleriyle Asya'yı lekeleyen bu geniş imparatorluklarda utanç verici bir devinimsizliğe mahkum oldu" [120].

Alfabetik yazı, nesnelerin her tür tasavvur biçiminden tamamen koptuğu, imleri ve figürleri gizemlerinden sıyırdığı ve rahiplerin yorum tekelini kırdığı için, tüm insanlara "hakikatin bilgisine ulaşma hakkını" eşit olarak dağıtır: "İsteyen herkes, bütün hakikati olduğu gibi tüm insanlarla paylaşmak için hakikatin peşine düşebilirdi"[124]. Böylece, insanoğlu "hiç son bulmayacak ilerleyişine" devam eder [84]. Site yönetimiyle gelen siyasal özgürlükten ziyade Yunanistan'da az sayıda imin her şeyi yazmaya yettiği yeni bir yazının

4) Condorcet, *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlandide*, Alain Pons'un önsözü, kronoloji ve kaynakçasıyla, Paris, Flammarion, GF, 1988, s. 120.

bulunması ve kullanımı, rahiplerin sadece dinle ilgilenmesini ve bilginin bağımsızlaşmasını sağlamıştır.

L'Esquisse'in girişinde, Condorcet, insan zekasının gelişimlerinin dönemlere ayrılmasını, sahip oldukları farklı bilgi türlerinden yola çıkılarak gerçekleştirilmesini önerir. Eklemli dilin ortaya çıkışından önceki ilk çağda bu bilgi sanıya dayalı ve psikolojik özelliktedir ("Burada sahip olduğumuz tek rehber yetilerimizin gelişimiyle ilgili gözlemlerimizdir".) Eklemli dilin ortaya çıkışıyla alfabetik yazının bulunuşu arasındaki dönemleri kapsayan ikinci dönemde, bilgi varsayımsal olacak, ama antropolojik gözlemlerin ve tarihsel olguların derlemesine dayanacaktır. Daha sonrası için bilgi kesin ve tamamen tarihsel olacaktır, çünkü "Yunanlılar alfabetik yazıyı kullandığından beri tarih, yüzyılımıza bağlanır, olguların ve gözlemlerin kesintisiz bir biçimde ardarda dizilişiyle Avrupa'nın en gelişmiş ülkelerindeki insan aklının günümüzdeki durumuna bağlanır. Artık felsefenin keşfedecek bir şeyi ve oluşturacak varsayım bileşimleri kalmamıştır; olguları düzenlemekle, toparlamakla ve bunların birbiriyle ilişkilenmesinden ve bir bütün oluşturmalarından doğan yararlı gerçekleri göstermekle yetinecektir"[5] [85-86]. Temelde bilgi kuramına dayalı bu ayrım, Vico'da olduğu gibi, iletişim yöntemlerini alt-üst eden büyük değişimlere göndermede bulunur: Önce eklemli dilin oluşturulması sonra alfabetik yazının bulunuşu.

Bu ayrım içinde Condorcet matbaayla ilgili başka bir ayrım daha yapar. *L'Esquisse*'deki sekizinci dönemde, "Aynı eserden çok az masrafla pek çok kopya çıkarılması" [187] yolunun bulunuşunun yarattığı etkileri üç yönden tanımlar. Öncelikle "her insanın sessizlik ve yalnızlık içinde kitaplardan alabileceği bilgi", biraraya gelmiş insanların söyleyip dinledikleri sözlü anlatımın yarattığı coşkulu duyguların karşısına [190], mantık yürütmenin soğukluğunu, düşüncelerin eleştirel incelemelerini, yargıları koyar. Matbaa sayesinde daha durgun ama daha derin izlenimleri birbiriyle paylaşan yeni bir halk kitlesi oluşur; bu biçimde tutkular ve duygular üzerindeki baskının ağırlığı hafiflerken, akıl, daha kesin ve daha sürekli bir gücün etkisi

5) Bu dönemleme üzerine bkz. Keith Michael Baker, *Condorcet, From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago ve Londra, The Chicago University Press, 1975, s. 360-361 (Fr. çev., *Condorcet: Raison et politique*, Paris, Hermann, 1988).

altına girer; artık bütün her şey gerçekten yanadır, çünkü sanat, hoşa gitmek, eğlendirmek yerine aydınlanma aracına dönüşür [188]. Tutkulara karşı akıl, beğeniye karşı aydınlanma: Matbaanın ikinci bir etkisi de, retoriğin savlarıyla oluşan inanışların yerine akıl üzerine kurulu saptamaların kesinliğini koymasıdır. Gerçeğin kesinliği ve çürütülmezliği "sonuçtan sonuca" ilerleyen matematiksel mantık yürütme ve ussal tümdengelim modeli üzerine geliştirilen düşünceler, böylece inandırmayı amaç edinmiş sözün heyecanı ve yaratıcılığıyla oluşturulan yargılarla temelden ayrılırlar. Sonuç olarak, matbaanın bulunuşuyla kesin bir biçimde belirlenen bu gerçekler, bütün insanlara ulaşabilmiştir. Sözlü iletişim, tartışmaların belirli bir çevrede kalmasını, bilginin sınırlandırılmasına yol açarken, basılı metinlerin elden ele dolaşması, aklın evrensel olarak uygulanmasını sağlar: "Kitapları, dönemin koşullarının, ya da geçici düşünce akımlarının gerektirdiği biçimde yaymak ve böylece aynı dili konuşan bütün insanların ilgisini belirli bir tartışma zeminine çekmek, matbaa sayesinde gerçekleşmiştir" [189].

Condorcet matbaanın bulunuşundan yola çıkarak, insan aklının gelişim tarihi için çok önemli olan "kamuoyu" kavramını tanımlar. Her zaman için yerel, değişken, kuşkulu nitelikteki özel düşüncelere karşı "kamuoyu", istikrarı, doğruluğu ve evrenselliği temsil eder ve bütün bu özelliklerini de matbaanın bulunuşuna borçludur. Matbaa, koşulsuz paylaşımı sağlayarak, birbirinden uzak ve farklı bireylerden bir kitle oluşturarak, akıl üzerine kurulu yargılarının herkesçe benimsendiği soyut ve görünmez bir mahkeme oluşturmuştur: "Yargılarının pek çok kişi tarafından paylaşılmasıyla güçlü, ve yargılarını belirleyen nedenlerin birbirinden çok uzakta olsalar bile aynı anda bütün insanları harekete geçirmesiyle çok dinamik bir kamuoyu oluşur. Böylece akıl ve adalet adına, giderek, her tür insan nüfuzundan bağımsız, kendisinden bir şey saklanamayacak ve hiçbir şeyin elinden kurtulamayacağı bir topluluk ortaya çıkmaya başladı" [188].

Bununla birlikte matbaayla gelen evrenselliğin bazı sınırları vardır. Bu evrensellik kısmi, eksik ve tamamlanmamıştır. Tamamlanması için iki koşulun yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu koşulların ilki, öğretim kurumu üzerindeki Kilise denetimini delecek ve herke-

se "her toplumsal sınıfa ve her öğretim seviyesine yönelik kitapları" [189] okuyup anlamalarını sağlayacak gerekli yetkinliği kazandıracak "halk eğitiminin" yaygınlaştırılmasıdır. İkinci koşulsa, "aynı dili konuşan insanların oluşturduğu evrensellik" gibi temelde çelişkili formülleri silebilecek ortak bir dilin bulunması gereksinimidir. Ama bu dil matematik dili olamaz, çünkü bu dil "toplumları eşit olmayan bir biçimde iki ayrı sınıfa ayırır; biri bu dili bilen ve böylece bütün bilgilerin anahtarını elinde tutan kimselerin oluşturduğu sınıf, öteki yse bu dili öğrenemediği için aydınlanma şansını neredeyse tamamen kaybeden insanların oluşturduğu sınıftır" [292]. Condorcet "bilim dilinin" evrensel dil olmasına karşı çıkar, edebi alanda sahiplenme kavramını yani bilginin bir azınlığın eline geçmesini de aynı nedenlerle reddeder.[6] Sonuç olarak uzlaşma ve anlaşma işlemlerini, mantıksal akıl yürütmelerini, uygulama kurallarını biçimlendirebilecek, özel herhangi bir dile çevrilebilecek özgün ve ortak bir dilin gerekli olduğunu belirtir.

Bu noktada yazının tasavvur ve aktarım biçimleri dikkate değer bir önem kazanır. Kimi zaman gerçek nesneleri kimi zaman bütün insanların anlayabildiği, basit ve genel düşüncelerden oluşan belirli uzlaşımları, kimi zaman da insan aklının işlemlerini, her bilime ya da her sanata özgü düşünceleri işaretlerle göstererek bu evrensel dilin tesirli olması için, Condorcet'in "teknik yöntemler" [291-292] dediği ve bilişsel işlemlerde maddi araçların kullanılması gerekir. Böylece, olguları, sayıları ve formülleri birbirine bağlayan ilişkileri ve bileşimleri daha iyi kavramamızı sağlayan, oluşturulması daha kolay ve matbaayla daha çok yayılan tablolar ve şemalar için de aynı şey geçerli olur. İnsanın, her bilime matematiksel kesinlik kazandıracak evrensel dille ulaşacağı sınırsız kusursuzluğu, alfabetik yazının getirdiği olanakları en üst ve en iyi seviyeye çıkarabilecek teknik buluşlara sıkı sıkıya bağlıdır.

Malesherbes de ilk başkanı olduğu en yüksek mahkeme, "Cour des aides" adına 1775 yılında yazdığı *Remontrances*'da matbaanın bulunuşunun temel bir dönüm noktası olduğu konusunda ısrarla

6) Bkz. Carla Hesse'nin makalesi. "Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France, 1777-1793", *Representations*, no. 30, Bahar 1990, s. 109-137, özellikle, s. 115-117.

durur[7]. Krallığın despotik başıboşluğunu eleştirdiği bu kitapta, Malesherbes "monarşinin ilk haline" dönmenin gerekliliğini savunmak için tarihe başvurur [270]. Yönetimin gizli kapaklı olmasının ve halkın her türden hak isteğinin bastırılışının –bunlar despotizmin özellikleridir– kökeni ulusların geçmişine dayanır. Malesherbes bu süreci üç döneme ayırır. Ama ele aldığı konu uygarlığın gelişimi değil de, monarşi tarihi olduğu için yaklaşımı Condorcet'in yaklaşımından farklıdır. Malesherbes'e göre "ilk atalarımızın dönemi" ilk çağda, yazı, biliniyorsa bile, ne adli ne de idari yönetimin elinde değildir, sadece sözlerde var olur. Yargının aldığı kararların "Champ de Mars meydanında toplanan Ulusun" önünde kral tarafından ve şikayetçilerin isteklerini dinledikten, "genel oyları" (halk oylarını) topladıktan sonra nüfuz sahibi beyler tarafından "her biri kendi toprağında olmak üzere" ilan edilmesinin nedeni budur. Kanunların istikrarsızlığının, belirsizliğinin ve değişkenliğinin nedeni de budur. Bu "sözlü anlaşmalar" döneminden sonra yasamayı belirleyen, hukuğu sabitleyen, "yurttaşlık haklarını" "tutarlı başlıklar" altında oluşturan yazı dönemi gelir. Ama bu değişikliğin de ağır bir bedeli vardır, iki yönde gizlilik oluşmasına neden olur. Yargıdan ayrılan yönetimin gizli kapaklılığı ve davaların yazılı belgelere kaydedilmesiyle başlayan yargı işlemlerinin gizliliği. Adaletin "yeni bir yurttaşlar düzeni" tarafından ele geçirilişi karşısında, yargıçlar "eskiden olduğu gibi kararların halka açıklanması yerine, Kraliyet Fermanlarıyla (Lettres du Prince) uygulanan bir yönetim gizliliğini kurmuşlardır". Yazının adli ve idari kullanımı, monarşiye özgü halk özgürlüğünü sağlamak şöyle dursun, aksine zorbalık rejiminin ilk tohumlarını atar [270-272].

Bu gizlilik, kendisini doğuran koşulların olduğu dönemden sonraki dönemlerde daha da dayanılmaz olur. Aslında "Matbaacılık döneminde, Matbaa Sanatı, yazının insanlara sağladığı avantajları çoğaltıp, olumsuzlukları giderdi". Dilekçelerin, kararnamelerin, kararların ilan edilişi ve hukuğun değişmezliği ve kesinliği artık birbir-

7) *Les "Remontrances" de Malesherbes (1771-1775)*, Elisabeth Badinter, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1978. Malesherbes'in basılı kültürle ilişkilerine gelince, bkz. Malesherbes, *Mémoires sur la librairie. Mémoire sur la liberté de la presse*, Roger Chartier'nin sunumu, Paris, Imprimerie nationale, 1994.

leriyle bağdaşmaz olgular değillerdir. Daha sonra Condorcet'nin de dediği gibi "düz, duygusuz ve akıllı uslu" bir okuma alışkanlığı getiren basılı yazı, "içten içe kabaran" bir topluluğun heyecanlarına ve tutkularına karşıttır. Yine daha sonra *Esquisse*'de olduğu gibi, yazı, kararların egemen olduğu bir kamunun oluşumuna temel oluşturacaktır. "Yargıçlar bile *okumuş* bir Kamuoyu tarafından yargılanabilirler". Milletin temsilcileri, yani *Etats généraux* meclisi, halk adına, kraliyet yönetiminin eylemlerini incelemeli, tartışmalı, eleştirmeliydi. Ama kral henüz bu temsilcileri toplamaya karar veremediği için, bu temsil görevi vekillere bırakılır: Bir yanda yüksek mahkemeler öte yanda aydınlar. Matbu yazının yayılımıyla oluşan bu yeni kamusal alanda bu vekiller "doğal bir hitabet yeteneğine sahip olup Champ de Mars meydanında ya da kamu duruşmalarında babalarımıza hitap edenlerin" [272-273] yerini alırlar.

Birkaç ay önce, 1775'in Ocak ayında, Malesherbes, Fransız Akademisi'ne kabul edildiğinde yaptığı konuşmada benzer bir düşünceden söz eder. En yüksek mahkeme seviyesine yükselen kamunun tamamen egemen olduğunu söyler: "Halk eskiden duyarsız kaldığı şeylere şimdi büyük bir merakla yaklaşıyor. Tüm güçlerden bağımsız, bütün güçlerin saygı duyduğu, bütün yeteneklere sahip ve bütün saygıdeğer insanlar üzerinde etkili bir Mahkeme konumuna yükseldi. Her Vatandaşın basılı metinler aracılığıyla Halk'a seslenme olanağı bulduğu, insanları eğitmek ve harekete geçirmek yeteneğine sahip olan Edebiyatçıların hepsinin, her yerde olan Halk karşısında kendilerini, Roma'da ve Atina'da Halk meclisi önündeki Hatipler gibi hissettikleri Aydınlanmış bir çağdayız. Edebiyatçılar Meclisi'nde dile getirdiğim bu gerçek, Yargıçlar tarafından da kabul edilmiştir ve hepsi Halk Mahkemesi'nin Dünya üzerindeki bütün Yargıçların üstündeki en yüksek Yargıç olduğunu kabul eder."[8] Malesherbes böylece kamunun –basılı malzemenin dağılımıyla oluşturulan kamunun–yargılarının bütün yargıçların kararlarında etkili olduğu düşüncesini savunur. Bu yargıçlar, ister "aydınlanmış bir Milletin yadsınmaz tanıklığıyla yargıladığı için kararlarından kuşku duyul-

8) *Discours prononcé à l'Académie française, le jeudi 16 février 1775 à la réception de* M. *de Lamoignon de Malesherbes*, Paris, 1775.

mayan" kral, ister düzende adaleti sağlamakla görevli yüksek yargıçlar, ister Malesherbes'in "Edebiyatın Yüksek Yargıçları" dediği akademisyenler olsun, hiç farketmez. *Remontrances*'da avukatlar ve halk temsilcileri olan edebiyat adamları, en azından onların "sanior pars"ını oluşturanlar, Eski Rejim'de bütün otoriteyi kuran yargı yetkinliğine ve gerçek bir kamu görevine sahiptirler. Condorcet'de olduğu gibi, sözlü dönemin karşıtı olan "matbaa yolu", iktidarın uygulanmasına, toplumsal rollere, düşünsel uygulamalara yeni bir bakış açısı getirdi.

Söylemlerin yazım ve aktarım biçimlerindeki büyük değişikliklerden yola çıkarak, tarihi, geniş bir yelpaze üzerinde dönemlere ayıran Vico, Condorcet ve Malesherbes, 18. yüzyılda kendilerinden sonrakilerin de izleyeceği bir yolu açmışlardır. Walter Ong[9], Jack Goody[10], Henri-Jean Martin'in[11] eserlerinin de konuları aynıdır. Öncelikle eğildikleri konu, yazının biçimlenme, yayılma ve saklanma yöntemlerini temelden değiştiren bu önemli değişimlerin nasıl olup da insanlar arasındaki ilişkileri, iktidarın uygulanma biçimlerini ve düşünsel teknikleri etkileyip değiştirdiğidir. Bu durum günümüzde de aynıdır.

"Kitap, artık kendi gücünü kullanmıyor. Sahip olduğumuz yeni bilgilenme ve iletişim yöntemleri karşısında duygularımızın ve aklımızın efendisi değil artık"[12]: Henri-Jean Martin'in bu saptaması kimilerinin sakıncalı bulduğu, kimilerinin alkışladığı, kiminin kaçınılmaz, kiminin de olası gördüğü bir devrimin yol açtığı etkileri saptamak ve açıklamak isteyen her tür düşünce akımı için iyi bir başlangıçtır. Bizim görmeye alıştığımız biçimlerinden (kitap, gazete, süreli yayınlar) sıyrılan metinler, günümüzde elektronik aygıtlara yüklendi: Bilgisayarlarla oluşturulan, bilgisayar ve telekomünikas-

9) Walter Ong, *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1971 ve *Orality and Literacy: the Technologizing of the World*, Londra ve New York, Methuen, 1982.

10) Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (Fr. çev., *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979).

11) Henri-Jean Martin, Bruno Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Librairie académique Perrin, 1988.

12) Henri-Jean Martin, "Le message écrit: L'émission", *Revue des sciences morales et politiques*, no. 2, 1993, s. 229-238.

yon araçlarıyla saklanan metinler, artık okuyucularıyla ekranda buluşuyor.

Kısa bir süre öncesine kadar gerçekleşmesini beklediğimiz ve şimdi giderek etkisini hissettiren, kitabı (ya da yazılı nesneyi) alıştığımız biçiminden sıyırıp, ciltlerin, sayfaların içinden alıp elektronik metinler olarak ekrana getiren bu önemli devrimin, okuma alışkanlıkları, yazıyla ilişkiler ve kitaplar tarihindeki, bu uzun süreli tarihteki yerini nasıl belirleyeceğiz? Bu soruya cevap verebilmek için, aralarındaki ilişkileri hâlâ çözmeye çalıştığımız değişim düzlemlerini birbirinden kesin ve belirgin çizgilerle ayırmalıyız. İlk önemli devrim, teknik alanda yaşandı: Bu yenilik 15. yüzyıl ortalarında, metinlerin yazılım ve kitapların imalat yöntemlerini tamamen değiştirdi. Hareketli hurufat ve matbaa sayesinde, elyazması, metinlerin çoğaltılması ve dağıtılması için kullanılan tek "kaynak" olmaktan çıktı. Bu nedenle Batı tarihinde bu devrimin yaşandığı dönem, belirleyici bir dönemdir ve pek çok kez önemi vurgulanmıştır: Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin'in 1958'de yayımladığı öncü kitapları *L'Apparition du livre*[13] ile "kitabın belirişi" olarak, ya da Elizabeth Eisenstein'ın 1983 yılında yayımladığı *Printing Revolution* isimli kitabıyla[14] ifade etilen "Basım Devrimi" olarak nitelenir bu dönem.

Bugün bu ilk devrimin sınırları üzerinde tartıştığımızda dikkatler başka bir yönde yoğunlaşıyor. Aslında kitabın temel yapısının Gutenberg'in buluşuyla değişmediği açıktır. Bir yanda, en azından 16. yüzyılın başına kadar basılı kitap, elyazmasına sıkı sıkıya bağlı kaldı. Kitap, biçimlendirilmesinde, yazımında ve görünüşünde elyazmasını taklit etti, ve en önemlisi, kitabın bitmesi için bir insan elinin değmesi gerektiği yollu bir düşünce oldukça yaygındı: Bu, kimi zaman noktalama işaretlerini ekleyen, bölümleri ve başlıkları belirleyen redaktörün ya da *emendator*'un, kimi zaman kitapta bölüm başlarındaki ilk harfi işleyen, küçük şekillerle süsleyen ve minyatür-

13) Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre*, Paris, Albin Michel, "L'Evolution de l'humanité", 1958.

14) Elizabeth Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; bu, *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and Cultural Transformations in Early Modern Europe*'un kısaltılmış baskısıdır, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (Fr. çev., *La Revolution de l'imprimé à l'aube de l'Europe moderne*, Paris, La Découverte, 1991).

ler döşeyen hattatın, kimi zaman sayfalara notlar alan ve önemli uyarılar ekleyen okuyucunun eliydi[15]. Öte yanda Gutenberg'den önce de sonra da, kitap, birbirine eklenmiş ciltli sayfalardan oluşuyordu. Bu biçimde bakıldığında matbaanın bulunuşunun, "kitabın belirişi" olarak yorumlanamayacağı çok açıktır. Aslında kitap, basılı malzeme kültüründeki biçimine, bu yeni tekniğin bulunuşundan çok önce, 12 hatta 13. yüzyıllarda kavuşmuştu.

Doğu'ya, Çin'e, Kore'ye ve Japonya tarihine bakıldığında, basım devriminin yeniden değerlendirilmesi için bir ikinci neden daha bulunur. Çünkü Doğu tarihi incelendiğinde Batı kültürüne özgü bu buluşun, temeli sağlam bir yazı kültürünün oluşması ve gelişmesi hatta geniş tabanlı bir "basım" kültürünün oluşması için tek koşul olmadığı görülüyor[16]. Tabii ki Doğu'da hareketli baskı hurufatı önceden biliniyordu, Gutenberg'den çok önce bu tekniği bulmuşlardı ve uzun süredir kullanıyorlardı: 11. yüzyılda Çinliler kilden karakterler kullanıyordu ve 13. yüzyılda Kore'de metinler metal karakterlerle basılıyorlardı. Ama Gutenberg'den sonra Batı'da yaşananların aksine, hareketli hurufatın kullanılması Doğu'da imparatorlar, beyler ve din adamlarınca kısıtlanmış, kesintiye uğratılmış ve engellenmiştir. Yine de bu durum, Doğu'da geniş tabanlı bir basım kültürünün olmadığı anlamına gelmez. Bu kültür farklı bir yöntem kullanılarak geliştirilmiştir. Xylografi (oymabaskı) tekniği, basılacak metinlerin tahtalara kazınması yöntemidir. Kore'de 8. yüzyıl ortalarından beri

15) Paul Saenger ve Michael Heinlein, "Incunable Description and Its Implication for the Analysis of Fifteenth-Century Reading Habits", Sandra Hindman (der.), *Printing the Written World. The Social History of Books, circa 1450-1520*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1991, s. 225-258, ve Margaret M. Smith, "Patterns of Incomplete Rubrication in Incunables and What They Suggest About Working Methods", Linda Brownrigg (der.), *Medieval Book Production, Assessing the Evidence*, Los Altos Hills, Anderson-Lovelace, The Red Gull Press, 1990, s. 133-145.

16) *Le livre et l'imprimerie en Extrême-Orient et en Asie du Sud-Est*, Jean-Pierre Drège, Mitchik Ishigami-Iagolnitzer ve Monique Cohen (der.), Bordeaux, Société des bibliophiles de Guyenne, 1986; Evelyn S. Rawski, "Economic and Social Foundations of Late Imperial China", David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski (der.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, California University Press, 1985, s. 3-33; *Impressions de Chine*, Monique Cohen ve Nathalie Monnet (der.), Paris, Bibliothèque Nationale, 1992, Henry D. Smith II, "The History of the Book in Edo and Paris", James L. McClain, John M. Merriman ve Ugawa Kaoru (der.), *Edo and Paris: Urban Life and the State in the Early Modern Era*, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1994, s. 332-352.

kullanılan ve Çin'e 9. yüzyıl sonlarında Ming ve Qing hanedanları döneminde geçen, Japonya'da Tukogawa'lar döneminde kullanılan oymabaskı tekniği sayesinde iktidarlardan bağımsız, ticari yayın girişimleriyle, kitapçılara, okuyucu kulüplerine ve çok geniş bir halk kitlesine ulaşan oldukça yoğun bir ağın kuruluşuyla çok geniş tabanlı bir basım kültürü geliştirilmiştir.

Bu nedenle Doğu'nun matbu kültürünü, Batı'daki basım tekniğini gözönüne alarak eksik ve yanlış olarak değerlendiremeyiz. Oymabaskının kendine özgü avantajları vardır. Bu teknik, Japonca'da olduğu gibi yazıların çokluğuyla ya da pek çok imin kullanılmasıyla tanımlanan dillere, hareketli baskı hurufatından çok daha fazla uyum sağlar; elyazması ve basım tekniği arasında çok sıkı bir ilişki kurar, çünkü tahta baskı kalıpları el yazısı modellerine göre işlenir; tahta malzemenin uzun yıllar korunabilmesi avantajı sayesinde basılı metinlerin isteğe göre ayarlanması ve çoğaltılması kolaylığını da getirir. Bu açıdan bakıldığında Gutenberg'in devrimi daha doğru bir yaklaşımla değerlendirilir. Hiç kuşkusuz bu buluş çok önemli temel bir buluştur, ama matbu kitabın çok geniş kitlelere yayılmasında kullanılabilecek tek teknik değildir.

Bugün bizim yaşadığımız devrim Gutenberg'in yarattığından çok daha kesin ve farklı bir değişim yaratmış durumda. Bu yolla sadece metinlerin üretim yöntemleri değil, metnin yapısı, biçimleri hatta onu okuyucularına ulaştıran araçlar bile değişti. Günümüze kadar matbu kitap elyazmasının tek mirasçısıydı: Ciltler biçiminde düzenlenmesinden formaların birbirini izlemesine (*libro da banco*'dan *libellus*'a) okuyucular için verdiği eklere (içindekiler, dizin, şemalar, notlar vb.)[17] kadar her şeyde, elyazmasından miras kalan yöntemleri kullandı. Kodeksin yerine ekranın geçmesiyle daha kökten bir değişim yaşandı, çünkü yazı aracının düzenleme ve yapılanma modelleri değişime uğradı. Böyle bir devrim başka karşılaştırmaları da beraberinde getirdi.

Okuma alışkanlıklarının uzun tarihi bunun en iyi örneklerini sağlar. Bunun kronolojisi iki temel değişim ölçü alınarak saptanır.

17) Armando Petrucci, "Alle origine del libro moderno. Libri de banco, libri da bisaccia, libretti da mano", *Libri, scrittura e publico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1979, s. 137-156.

İlki, okuma alışkanlığında yaşanan fiziksel, maddi bir değişimdir. Anlamın anlaşılması için okuyucunun yüksek sesle okuması gerekliliğinden, olabildiğince sessiz biçimde, gözle takip ederek içinden okuma yöntemine geçişi vurgular.[18] Bu değişim bütün Ortaçağ boyunca devam eder. Çünkü içinden okumayı, önceleri, 7. ve 9. yüzyıllarda sadece manastırların yazıcıları (*scriptoria*) kullanıyordu, 12. yüzyılda bu alışkanlık okullara ve üniversitelere girdi ve iki yüzyıl sonra da, laik soylular sınıfı, içinden okuyanlara katıldı. Bu değişim, Ortaçağda İrlandalı ve Anglo-sakson yazıcıların sözcükleri birbirinden ayırmasıyla gerçekleşmiştir. Bunun kayda değer etkileri oldu, böylece daha çabuk okuma kolaylığını getirdi ve daha çok metin okunabildiği gibi karmaşık yazılar da çözülebildi.

Bu tür bir yaklaşımda iki noktaya dikkat etmek gerekiyor. İlki, Batı dünyasının, içinden ve gözlerle takip ederek okuma yetkinliğini Ortaçağda keşfetmiş olmasının, böyle bir yetkinliğe Yunan ve Roma döneminde sahip olunmadığı sonucunu getirmemesidir. Antik uygarlıklarda, konuşma diliyle yazı dilinin aynı olduğu toplumlarda sözcükler arasında ayrım yapılmaması kesinlikle içinden okumaya engel değildi.[19] Antikçağda kendi kendine ya da topluluk önünde, yüksek sesle okuma alışkanlığı, gözlerle takip ederek okuma yetkinliğine sahip olunmadığı biçiminde yorumlanamaz (hiç kuşkusuz İ.Ö. 6. yüzyıldan beri Yunan dünyasında bu alışkanlık vardı)[20] ama metinle sesi, okumayı yüksek sesle duyurmayı ve dinlemeyi birbiriyle ilişkilendiren kültürel bir uzlaşmanın varlığıyla açıklanabilir.[21]

Bu alışkanlık, 16. ve 18. yüzyıllarda, içinden okumanın, okumuş, kültürlü kişiler arasında yaygın bir alışkanlık durumuna geldiği modern çağlarda da sürer. Böylece yüksek sesle okuma alışkanlığı aile,

18) Paul Saenger, "Silent Reading: Its Impact on the Medieval Script and Society", *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, no. 13, 1982, s. 367-414; "Physiologie de la lecture et séparation des mots", *Annales E.S.C.*, 1989, s. 939-952, ve "The Separation of Words and the Order of Words: The Genesis of Medieval Reading", *Scrittura e Civiltà*, XIV. cilt, 1990, s. 49-74.

19) Bernard Knox, "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, IX. cilt, 1968, s. 421-435.

20) Jesper Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.

21) William Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge ve Londra, Harvard University Press, 1989.

bilim, sosyete ya da halk çevreleri gibi farklı toplulukların oluşumunda temel olur ve pek çok edebi türün hedeflediği okuyucu, başkaları için de okuyan kişidir ya da "okuduğunu dinleyen" kişidir. Altın Çağ'ın Kastilya Krallığı'nda *leer* ve *oír*, *ver* ve *escushar* hemen hemen eşanlamlı sözcüklerdi ve yüksek sesle okuma, çok farklı edebiyat türlerinde örtülü okuma tarzıyla eşti: Bütün şiir türleri, hümanist komedya (*Celestina*), bütün biçimleriyle roman, tiyatro, *Quijote*'ye kadar bütün roman türleri, hatta tarih.[22]

Dikkat edilmesi gereken ikinci nokta: Yazının işlevlerine okuma biçimlerinden daha fazla önem vermek gerekmez mi? Eğer bu soruya olumlu bir cevap veriyorsak, 12. yüzyılı önemli bir dönüm noktası olarak belirlememiz gerekir; bu dönemde yazı sadece belleğe yerleştirme ve bilgiyi saklama görevi görmüyordu, düşünsel bir çalışma olarak görülen okuma eylemi için oluşturulmakta ve çoğaltılmaktaydı. Manastırlara özgü yazı modeli yerini sonraları üniversitelerde ve okullarda skolastik bir okuma modeline bıraktı. Manastırda kitap, okunmak için kopya edilmezdi, bir kamu malı ve mirası olarak görülen bilgiyi toplardı ve kullanımı da her şeyden önce dinsel amaçlıydı. Metnin *ruminatio*'su, mümin tarafından dua ve meditasyonla oluşturulurdu. Şehirlerde okulların açılmasıyla her şey değişti. Kitabın imalat yeri artık yazımhane (scriptorium) değil kitapçılardı. Kısaltmaların, imlemelerin, bölümlerin ve yorumların çoğalmasıyla hatta okuma alışkanlığının değişmesiyle, artık okumak sözün gizemine katılmak değil, harfin (*littera*), anlamın (*sensus*), öğretinin (*sententia*)[23] düzenli ve aşamalı bir biçimde çözümlenişi anlamına gelmekteydi ve kitabın biçimleri değişti. Görülüyor ki içinden okumanın getirdiği yenilikleri, yazının işlevini bile değiştiren büyük dönüşümlerden ayıramayız.

Başka bir "okuma alışkanlığı devrimi" de okuma tarzında yaşandı. 18. yüzyılın ikinci yarısında, "yoğun" okuma biçiminin yerini "yaygın"

22) Margit Frenk, "Lectores y oidores, La difusíon oral de la literatura en el Siglo de Oro", *Actas del Septimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, G. Bellini (der.), Roma, Bulzoni, I. Cilt, 1982, s. 101-123.

23) Franco Alessio, "Conservazione e modelli di sapere nel Medioevo", Pietro Rossi (der.), *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutttture organizzative dall'Antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1988, s. 99-133.

okuma aldı.[24] Dikkatini belli bir noktaya "yoğunlaştıran" okuyucu, tekrar tekrar okunmuş, ezberlenmiş, özümsenmiş, tekrarlanmış ve kuşaktan kuşağa aktarılmış metinlerden oluşan kısıtlı ve kapalı bir metin dizisiyle karşı karşıyadır. Kutsallık ve otorite izleri taşıyan bu okuma alışkanlığını edinen okurların elinden dinsel metinler, özellikle de Reform ülkelerinde İncil düşmezdi. "Yaygın" okur, *Lesewut* okuru yani Goethe zamanında Almanya'yı kasıp kavuran okuma tutkusunun bir ürünüdür ve tamamen farklıdır. Pek çok konuda bir sürü kitap okur, bunları hızlı hızlı tüketir, doymak bilmez bir iştahla özümser, bunlara hiçbir alanın yöntemsel kuşkulardan kurtulamayacağı eleştirel bir bakış açısı getirir.

Bu tür bir saptama tartışılabilir. Aslında "yoğun" okuma alışkanlığının yaygın olduğu dönemde, ilgisi pek çok alana "yayılan" okurlann sayısı hiç de az değildi. Örneğin "Özlü Söz" defterlerini oluşturmak için sürekli okuyan ve alıntı yapan hümanistler[25]. Ya da tam tersi, "okuma alışkanlığında devrimin" yaşandığı bir dönemde Goethe, Rousseau ve Richardson'la en "yoğun" okuma olayı yaşandı, roman, okuyucusunu öyle bir ele geçirdi ki kendine bağlamaya ve onu yönetmeye başladı, tıpkı bir zamanlar dini metinlerin okurlarına yaptığı gibi.[26] Buna karşın daha alçakgönüllü pek çok okur için –işporta edebiyatı (*literatura de cordel, Bibliothèque Bleue* ya da *chapbooks*) okuru için– okumak, az sayıda oldukları için çok iyi bilinen, bulunmuştan çok benimsenmiş metinlerin bellekte tutulmasını ve ezbere söylenmesini gerektiren zorlu bir alıştırmadır.

24) Rolf Engelsing, "Die Perioden der Lesersgeschichte in der Neuzeit, Das Statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, no. 10, 1970, s. 945-1002. Bkz. Eric Schön'ün eleştirel yazıları, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1880*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987; M. Nagl, "Wandlungen des Lesens in der Aufklärung, Plädoyer fur einige Differenzierungen", Werner Arnold ve Peter Vodosek (der.), *Bibliotheken und Aufklärung*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, 14. cilt, 1988, s. 21-40 ve Reinhard Wittmann, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, Münih, C. H. Beck, 1991.

25) Ann Blair, "Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Books", *Journal of the History of Ideas*, 53, no. 4, ekim-aralık 1992, s. 541-551.

26) Robert Darnton, "Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity", *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, s. 215-256 (Fr. çev., "Le courrier des lecteurs de Rousseau: La construction de la sensibilité romantique", *Le Grand Massacre des chats, Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Payot, s. 200-239.)

Bu iki okuma alışkanlığının birbirine taban tabana karşıt olduğu düşüncesini bir kenara koymamızı sağlayan bu gerekli önlemler, yine de 18. yüzyıl ortalarında bir "okuma devrimi" yaşandığı saptamasını yalanlamaz. Aslında bununla ilgili en iyi örnekler İngiltere, Almanya ve Fransa'da görülür: Kitap sayısındaki artış, gazetelerin değişimi ve çoğalması, küçük formatların başarı elde etmesi, metinlerin taklitlerinin basılarak çoğaltılmasıyla kitap fiyatlarının düşmesi, okur kulüplerinin (*Book-clubs*, *Lesegesellschaften*, *okuma odaları*) ve ödünç kitap veren kitapçıların (*circulating libraries*, *Leihbibliotheken*, okur kahveleri) çoğalması vb. Siyasal düzeni tehdit eden bir tehlike, bir uyuşturucu (Fichte'nin deyimi) ya da imgelem ve anlama gücünün raydan çıkması olarak yorumlanan bu "okuma hırsı", dönemin gözlemcilerini de derinden etkiler. Bu devrimin, bütün Avrupa'da, özellikle Fransa'da, tebaları prenslerinden, Hıristiyanları kiliselerinden uzaklaştıran önemli kopuş hareketlerinde çok önemli rol oynadığına kuşku yoktur.

Elektronik metin devrimi de bir okuma devrimi olacaktır. Ekrandan okumakla kodeksten okumak bir değildir. Metinlerin ekranlarda görülmesiyle okuma alışkanlıkları tamamen değişir: Kitabın elle tutulur gözle görülür somut maddeselliğinin yerini, belli bir yeri olmayan metinlerin somut bir biçimden yoksunluğu, maddesizliği alır; basılı malzemenin getirdiği yakınlık ilişkileri karşısında, istediğiniz kadar üzerinde oynayabileceğiniz parçalardan oluşan serbest oluşumlar yer alır; kitabın elle tutulabilir, kavranabilir biçimi sayesinde tüm eserin ilk bakışta görülebilmesi ise yerini, hareketli sınırlarıyla metin takımadaları arasında uzun soluklu bir yolculuğa bırakır.[27] Bütün bu değişimler, kaçınılmaz olarak yeni okuma alışkanlıkları, yeni yazı ilişkileri, yeni düşünsel teknikler getirdi. Her ne kadar okuma alışkanlıklarında yaşanan daha önceki devrimler kitabın temel yapısını değiştirmedilerse de, günümüzde yaşanan devrim için aynı şeyi söyleyemeyiz. Günümüzde yaşanan devrim, öncelikle yazı araçlarında ve biçimlerinde yaşanan bir devrimdir. Bu yönüyle Batı dünyasında bu nitelikte yaşanan ikinci devrimdir: Bunlardan

27) Geoffrey Nunberg, "The Places of Books in the Age of Electronic Reproduction", R. Howard Bloch ve Carla Hesse (der.), *Representations*, no. 42, "Future Libraries", Bahar 1993, s. 17-37.

ilki İ.S. ilk yüzyıllarda yaşanan, kodeksin *volumen*'in yerine geçtiği devrimdir, bu devrimle birbirine eklenmiş ciltlerden oluşan kitap, rulo biçimindeki kitabın yerini almıştır.

Bugün kullanılan kitabı doğuran bu ilk devrimle ilgili üç soru beliriyor aklımızda.[28] Öncelikle ne zaman gerçekleştiği sorusu: Mısır'da gerçekleştirilen kazılardan elde edilen arkeolojik veriler pek çok sonuca varmamızı sağladılar. Kodeksin rulonun yerini en çabuk ve en kesin biçimde alışı önce Hıristiyan topluluklarında gerçekleşti: Kazılarda bulunan İ.S. II. yüzyıla ait bütün İncil elyazmaları papirüslerden oluşan kodekslerdi ve II., III., ve IV. yüzyılarda İncil metinlerinin % 90'ı, dinsel metinlerin, ermişlerin hayatlarının anlatıldığı metinlerin % 70'i yine kodeks biçimindeydiler. Öte yandan, dindışı, edebi ya da bilimsel metinler bu yeni biçimi çok yavaş ve duyarlı bir süreçte kabul ettiler: Kodeksin sayısı ruloya ancak III. ve IV. yüzyılda eşitlendi. Her ne kadar papirüsler üzerine yazılı İncillerin tarihi tartışılabilirse, hatta III. yüzyıldan sonraya tarihlenebilirse de, bu durumun Hıristiyan toplumların kodekse verdiği öncelikle ilgili olduğu çok açıktır.

İkinci sorumuz, bu yeni biçimin kabul edilmesindeki nedenlerin neler olduğudur. Daha önce ileri sürülen nedenler hâlâ geçerliliğini koruyor, fakat biraz farklılaşmış ve yenilenmiş oldukları da doğrudur. Sayfaların her iki yanının da kullanılmasının kitap maliyetlerini düşürdüğü açıktır, ama başka tasarruf olanağı da getirmemiştir: Yazı büyüklüğünün azalması, marjların kısılması vb. Buna karşın kodeks pek çok metni, daha az hacimli ciltlerde birleştirme olanağı vermiştir, ama bu özelliğinin farkedilmesi zaman almıştır: İlk zamanlarda, kodeksler ortalama kalınlıkta ve hacimdeydiler 150 yapraklık yani 300 sayfalık bir hacimleri vardı. IV. hatta V. yüzyıldan sonra kodeksler daha fazla metni alarak genişlemeye başladılar. Bunun yanı sıra, kodeksin metinleri bir arada tuttuğu böylece daha kolay bir kullanım sunduğu inkar edilemez: Sayfaları numaralandırma

28) Bkz. Alain Blanchard'ın derlediği kitapta kısa bir süre önce dile getirilen uyarılar, *Les Débuts du codex*, Turnhout Brepols, 1989, ve Guglielmo Cavallo'nun iki makelesi, "Testo, libro, lettura", *La spazio letterario di Roma antica*, Paolo Fedelli, Andrea Giardino ve Guglielmo Cavallo (der.), Roma, Salerno, cilt 2, "La circolazione del testo", 1989, s. 307-341, ve "Libro e cultura scritta", *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, cilt IV, "Caratteri e morfologie", 1989, s. 693-734.

yeniliğini getirdi, kitaplara, dizinler, ekler konuldu, bir bölümün daha sonraki ya da daha önceki bölümle karşılaştırılması olanağını getirdi ve okur sayfaları şöyle bir karıştırarak eserin tamamını görme, şöyle bir göz atma olanağına sahip oldu. Böylece, bu yeni biçim Hıristiyanlığa özgü metinsel gereksinimlere göre uyarlandı: Örneğin İncillerin karşılaştırılması, vaaz, kült ve dua amaçlı kutsal Söz'den alıntıların kullanılışı... Ama kodeksle gelen yeniliklerin Kilise ortamı dışında benimsenip kullanılması yavaş yavaş gerçekleşti. Kodeksin kullanımı aydın kesime ait olmayan okurlar arasında yaygındı –aydın tabaka daha çok Yunan modeline yani "*volumen*"e bağlı kalmıştır; kodeks daha çok edebi düstur dışındaki metinlerde kullanıldı –okul kitapları, teknik eserler, romanlar vb.

Rulodan kodekse geçişin etkileri arasında iki tanesine özellikle değinmek istiyoruz. Her ne kadar kodeks kitabın biçimini değiştirdiyse de, kitabın eski tanımlarını ya da eski kitap tasavvurunu değiştiremedi. Aziz Augustinus'un *Tanrı Şehri*'nde örneğin "codex" terimi, bir nesne olarak kitabı karşılarken, "liber" sözcüğü kitabın bölümlerini belirtmede kullanılmıştır ve bunun nedeninin, kitabın eski biçimine bir gönderme olduğu açıktır, çünkü söylemin bir birimi için kullanılan "livre"deki (kitap) metin sayısı, bir rulonun alabildiği metinlerin sayısına tekabül eder (*Tanrı Şehri*'nde yirmi iki "kitap" vardır)[29]. Aynı biçimde, kitabın para ve anıtlar üzerindeki, resim ve heykellerdeki simgesi, "bilgi ve otorite" ifadesi olarak görülen "*volumen*"e bağlı kalır; oysa o sıralarda, kodeks, yeni okuma alışkanlıklarıyla ağırlığını iyice hissetirmektedir. Ayrıca bir rulonun okunabilmesi için bunun iki elle birden tutulması zorunluluğu vardı. Fresklerde ve anıt kabartmalarda da gösterildiği gibi bu zorunluluk, okurun, okurken yazmasını olanaksız kılıyordu ve bu da okunanların dikte ettirilmesi olayının yaygınlığını ve önemini açıklıyordu. Kodeks okuru bu sıkıntıdan kurtarıp daha serbest kıldı: Bir masaya ya da bir sıraya konulup okunabilen kodeks, insan bedenini serbest bırakıyordu. Okur artık, kitaba istediği mesafede durabilir, aynı anda okuyup yazabilir, bir sayfadan ötekine geçebilir, bir kitabı bıra-

29) Louis Holtz, "Les mots latins désignant le livre au temps d'Augustin", *Les Débuts du codex*, *a.g.y.*, s. 105-113.

kıp başka birini okuyabilirdi. Böylece, kitap formatlarını, türlerini, tiplerini ve söylem kategorilerini birleştiren biçimsel tipolojiler kodeksle oluştu ve matbaacılığın miras aldığı, bugün de hâlâ kullandığımız metin tanımlama ve imleme sistemi yerleşti.[30]

Neden sürekli geri dönüyoruz ve özellikle kodeksin doğuşuyla ilgileniyoruz? Bunun nedeni hiç kuşkusuz yarının (ya da bugünün) elektronik devriminin anlaşılması ve doğru yönlendirilmesi için, uzun süreli bir tarihte bunun doğru olarak belirlenmesidir. Metinlerin bilgisayarlara geçirilmesi, uzun mesafelerden aktarımları ve eletronik ekranlara indirilmesi, bizlerin önünde daha önce bilinmedik olanakların önünü açar. Elektronik metinler dünyasında, daha doğrusu metinlerin ekranlarda tasarımında, bugüne kadar zorunlu olarak kabul edilen iki zorluk ortadan kalkar. İlk zorluk: Matbu kitaba okurun müdahalesinin kısıtlı oluşudur. 16. yüzyıldan bu yana, matbaacılığın ilk zamanlarında düzeltmen ya da eser sahibi tarafından kitaba sonradan eklenen imlerin, noktalamaların ve başlıkların (normal başlıklar ya da bölüm başlıkları) basılabilmesiyle, okur, sadece sayfalarda kalan boşluklar aracılığıyla esere bir şeyler katabilir oldu. Matbu kitap, okura biçimini, yapısını ve mekânını dayatırken, onun müdahelesine hiçbir olanak tanımaz. Eğer okur yine de bir şekilde varlığını dayatmak isterse, bunu yazının olmadığı yerlere neredeyse gizlice yayılarak yapabilir: Kapak içlerini, boş sayfaları ya da sayfa marjlarını vb. kullanır.[31]

Elektronik metinlerde durum farklıdır. Okur metinlerle istediğini yapabildiği gibi (buna dizin ekleyebilir, kopyalayabilir, notlar ekleyebilir, metni parçalara ayırabilir, yeniden oluşturup değiştirebilir vb.) ortak bir yazar konumuna da yükselebilir. Basım dünyasındaki çok belirgin yazıyla okuma, yazarla okur arasındaki ayrım başka bir

30) Armando Petrucci, "Il libro manoscritto", *Letteratura italiana*, 2. cilt, "Produzione e consumo", Torino, Einaudi, 1983, s. 499-524.

31) *Marks in Books*, Cambridge (Mass.), The Houghton Library, 1985. Matbu kitapta elyazması notların çözümlenmesiyle ilgili iki örnek için bkz. Lisa Jardine ve Anthony Grafton, "Studied for Action: How Gabriel Harvey Read His Livy", *Past and Present*, no. 129, kasım 1990, s. 30-78, ve Cathy Davidson, *Revolution and the Word. The Rise of the Novel in America*, New York ve Oxford University Press, 1986, s. 75-79. Elyazması dönemindeki bir okura örnek olarak, bkz. Regula Meyenberg ve Gilbert Ouy, "Alain Chartier, lecteur D'Ovide", *Scrittura e Civiltà*, XIV. cilt. 1990, s. 75-103.

gerçeğin ortaya çıkışıyla silinir: Çok yazarlı yazım işleminin aktörlerinden biri de okurdur ve bu serbestçe kesip birleştirebileceği parçalardan, yeni bir metin oluşturabilir. Elyazmalarının okurları, *libro-zibaldone* içinde farklı nitelikteki eserleri bir bütünde toplayabildiyseler, elektronik çağın okuru da, isteğine göre, görünüşünün, düzenlemesinin ve oluşumunun tamamen ona bağlı olduğu özgün metinler oluşturabilir. Ama dahası, her istediğinde metinlere müdahale edip, değiştirebilir, bunları yeniden yazabilir ve kendi eseri haline getirebilir. Aslında okurun tüm bu olanaklara sahip olması, bizim 18. yüzyıldan beri eserleri belli bir özgün, tek ve bireysel yaratıcılık eylemine atfettiğimiz ve böylece edebi mülkiyet hakkını sağlamaya çalıştığımız kategorilerin sorgulanmasını hatta bunların gerekliliğinin tartışılmasını gerektirdi. Bir yazarın, yaratıcı dehasıyla ürettiği özgün eser üzerindeki mülkiyet hakkı olarak tanımlanabilen "copyright" hakkı (bu terim ilk defa 1701'de kullanılmıştır[32]) elektronik metinlere çok zor uygulanacağa benziyor...[33]

Ayrıca, elektronik metin, Batı dünyasını uzun süredir rahatsız eden bir çelişkinin ilk kez aşılmasını sağladı: Bir yanda, basılmış, yazılmış ne kadar kitap varsa hepsini, hatta Borges'e bakılırsa tüm alfabe kombinezonları kullanarak yazılması olanaklı tüm kitapları toplayan evrensel kütüphane düşü ile ne kadar büyük ve kapsamlı olurlarsa olsunlar, evrensel bilginin sadece eksik, küçük bir kısmını verebilen kolleksiyonların yarattığı umut kırıcı gerçek arasındaki çelişki Batılıları hep rahatsız etmiştir.[34] Batı'da bu kaybolmuş enginlik

32) Mark Rose, *Authors and Owners. The Invention of Copyright*, Cambridge (Mass.) ve Londra, Harvard University Press, 1993, s. 58 ve Donald W. Nichol, "On the Use of 'Copy' and 'Copyright': A Scriblerian Coinage?", *The Library. The Transactions of the Bibliographical Society*, Haziran 1990, s. 110-120.

33) Peter Jaszi, "On the Author Effect: Contemporary Copyright and Collective Creativity", *Cardozo Arts and Entertainment Law Journal*, X. cilt, no. 2, 1992, "Intellectual Property and the Construction of Authorship", s. 293-320; Annie Prassoloff, "Le droit d'auteur à l'âge de l'écrit concurrencé", *Textuel*, no. 25, "Ecrire, voir, conter", 1993, s. 119-129, ve Jane C. Ginsburg, "Copyright Without Walls? Speculations on Literary Property in the Library of the Future", *Representations*, no. 42, "Future Libraries", Bahar 1993, s. 53-73.

34) Roger Chartier, "Bibliothèques sans murs", *Culture écrite et société. L'Ordre des Livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, s. 107-131 ve Jean-Marie Goulemot, "En guise de conclusion: les bibliothèques imaginaires (fictions romanesques et utopies)", *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Promodis-Editions du Cercle de la Librairie, II. Cilt, "Les bibliothèques sous l'Ancien Régime", Claude Jolly (der.), 1989, s. 500-511.

nostaljisinin miti "İskenderiye Kütüphanesi"dir.[35] Bugüne kadar aşılmaz görünen, özgün metinle okurun bulunduğu yer arasındaki deryaları aşarak, metinlerin uzak mesafelerden aktarılmasını sağlayan bu devrimle, bu eski düş yeniden canlanıyor. Gövdesinden ve eski sınırlamalarından kurtulan metin, elektronik tasarımıyla her tür okura ulaşabilir artık. Eğer varolan bütün metinlerin, elyazması ya da basılı, bilgisayarlara geçirildiğini ya da daha başka deyişle elektronik metinler haline getirildiklerini varsayarsak, yazılı mirasa dünyanın her yerinden ulaşılabilmek olanaklı görünüyor. Her okur, nerede olursa olsun, elektronik metinlerin dağıtımının gerçekleştiği bir ağa bağlı olması koşuluyla, ilk biçimi ya da sınırları ne olursa olsun istediği her metne ulaşabilir ve her metni okuyabilir.[36] "Kitaplık'ın tüm kitapları kapsadığı söylendiğinde, ilk tepkisi çılgıncasına bir mutluluk oldu"[37]: Borges'in bize sözünü ettiği bu "çılgın" mutluluğu, gelecekteki, belli bir yeri olmayan, dört duvar ötesindeki kütüphaneler vaad ediyor gibi görünüyor.

Çılgın bir mutluluk ama tehlikesi de yok değil. Aslında, yazının her aktarım ve alımlanış biçimi, aracı ve yapısı, bu metinden çıkarılabilecek anlamları, yorumları ve bunun kullanım biçimlerini derinden etkiler. Son yıllarda, kitaplar tarihi, biçimlerin anlam üzerindeki bu etkilerini farklı ölçeklerle saptamaya çalışmaktadır.[38] Tamamen "tipografik" (geniş anlamıyla) değişimlerin "aynı" metnin kullanım biçimlerini, aktarım yollarını ve olası anlamlarını nasıl değiştirdikleriyle ilgili pek çok örnek vardır. Örneğin, özellikle Robert Estienne'in yayınları; mısraların numaralandırılması suretiyle İncil metinlerinin bölümlenmesinde yaşanan değişimler. Matbu kitaba özgü düzenekler (başlık, kapak sayfası, bölümlere ayrılma, gravürlerle süsleme),

35) Luciano Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo, Sellerio editore, 1986 (Fr. çev., *La Véritable Histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1988) ve *Alexandrie IIIe Siècle av. J.-C., Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Christion Jacob ve François de Polignac (der.), Paris, Autrement, 1992.

36) Jay D. Bolter, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale, N.J., L. Erlbaum, 1991.

37) Jorge L. Borges, *La Biblioteca de Babel*, 1941 (Türkçe çev., "Babil Kitaplığı", *Ficciones*, İstanbul, İletişim Yay., 1998).

38) Donald F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures, 1985, Londra, The British Library, 1986 (Fr. çev., *La Bibliographie et la sociologie des textes*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, 1991).

özellikle ilk hali elyazması şeklinde dolaşıma göre düzenlenmiş eserle re oldukça yabancıydı: Örneğin *Lazarillo de Tormes*'in başına gelenler. Aydın bir okur kitlesine yönelik başlıksız, bölümsüz, resimsiz, dindışı bu metin, ilk editörleri tarafından İspanya'nın Altın Çağı zamanında çok yaygın bir türe, ermişlerin hayatının ya da mucizelerin anlatıldığı türe yakın bir kitap olarak tasarlanır.[39] İngiltere'de tiyatro eserleri, Elisabeth döneminden kalma, kabataslak, düz yayın olmaktan uzaklaşıp, 18. yüzyıl başlarında Fransa'daki klasik kuralları ve ilkeleri benimseyerek, eserleri sahne ve perdelere bölen ve sahnede olanlar hakkında notlar koyarak basılı malzemeye bir tiyatro havası katan yayınları taklit etmeye yönelirler.[40] Daha önce yayımlanan, genelde aydın kesimine yönelik metinlere, tüm halk sınıflarından okurlara ulaşabilmeleri ve Kastilya'da, İngiltere'de ve Fransa'da işporta edebiyatı repertuarını oluşturmaları için yeni biçimler verilmesi de buna örnektir. Her seferinde ortaya çıkan sonuç aynıdır: Bir metnin, türü ne olursa olsun, tarihsel ve toplumsal açıdan farklılaşan anlamı ya da anlamları, onu okuyucularına ulaştıran biçimlerden ayrı düşünülemez.

Buradan günümüz için çok iyi bir ders çıkarabiliriz: Bir araçtan ötekine, kodeksten ekrana geçirilen yazılı mirasın, büyük olanaklar getirdiği açıktır, ama metinlerin tarih içinde belirli anlamlar yüklenmesinde belli bir işlevi olan biçimlerinden bir anda koparılmalarıyla, zorlanacakları da doğrudur. Uzak ya da yakın bir gelecekte, bütün metin mirasımızın sadece elektronik tasarımlarla iletildiğini ve çözümlendiğini düşünürsek, metin kavramıyla çok özel bir kitap biçimi olan "kodeks" arasında kurulmuş eski bağın biçimlendirdiği metin kültürümüzün kaybolması riskinin doğduğunu da kabul etmeliyiz. Bu bağın en iyi örneği, Batı kültüründe kitabın bir mit, bir kozmos ya da insan bedeninin bir eğretilemesi olmasını sağlayan benzetmelerdir.[41]

39) Francisco Rico, "La *princeps* del *Lazarillo*, Título, cápitulación y epígrafes de un texto apócrifo", *Problemas del Lazarillo*, Madrid, Catedra, 1988, s. 113-151.

40) Donald F. McKenzie, "Typography and Meaning: The Case of William Congreve", Giles Barber ve Bernhard Fabian (der.), *Buch and Buchandel in Europa in achtzehnten Jahrhundert*, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell und Co, 1981, s. 81-126.

41) Ernst R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke AG Verlag, 1948, 16. bölüm (Fr. çev., *La Littérature européenne et Le Moyen Age latin*, Paris, Presse Universitaire de France, 1956); Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeilt der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

Dante'den Shakespeare'e, Raymond Lulle'den Galileo'ya, hepsinin kullandığı kitap aynıdır ve bu, herhangi bir kitap değildir: Metinlerle oluşturulur, sayfalar ve yapraklardan oluşur, ciltlerle korunur. Dünya kitabı ve modern çağda çok yaygın olan doğa kitabı eğretilemesi, yazıyla kodeksi birleştiren doğrudan ve köklü tasavvurlarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Elektronik metinler, doğal olarak, Batı kültürünün, kitabın on yedi ya da on sekiz yüzyıldır taşıdığı biçimlerine bağlı olan özel düşünsel işlemlerinden ve ussal tasavvurlarından uzaklaşması anlamına gelmektedir. Ayrıca hiçbir söylem düzeni, onunla yanyana ilerleyen kitaplar düzeninden ayrılamaz.

Bu nedenle bugün iki zorunluluğun farkına varılmasının iyi olacağını düşünüyorum. Bir yanda, şu anda yazının iletim ve alımlanış biçimlerini alt-üst etmekte olan bu önemli değişimin, tarihsel, hukuksal, adli, felsefi bir düşünce boyutuyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Geliyorum desin ya da demesin, hiçbir teknik devrim kendi kendini ilan etmediği gibi kolayca yok olup gitmez de. Kodeks bu devrimi yaşadı ve her ne kadar rulo, farklı bir biçimde farklı kullanım amaçlarıyla da olsa (özellikle arşivleme) tüm Ortaçağ boyunca varlığını biraz daha sürdürmüşse de, rulonun pabucunu dama attı. Basım, metinlerin üretim ve aktarım biçimi olarak, elyazmasının yerini aldı; her ne kadar el yazısıyla kopyalanan yazı, *gentleman-writer* tavrının getirdiği soylu edebiyat uygulamaları ya da vicdanın yazıya dökülmesi ya da, özellikle de sapkın olarak görülen ve gizlilik içinde biraraya gelen kardeşlik topluluklarından mason birliklerine uzanan özel toplulukların kimi özel ihtiyaçları için kullanılan yazı, matbu dönem boyunca önemini yitirmemiş, dolaşımdan tamamen kalkmamış olsa da.[42] Böylece, Louis Sebastien Mercier'nin 1771 yılında yayınladığı ütopyasında, düşlediği, 25. yüzyıl daha doğrusu 2440 yılının kraliyet (ya da Fransa) kütüphanesinin, yararlı tek

42) Harold Love, "Scribal Publication in Seventeenth-Century England", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, IX. Cilt, 2, 1987, s. 130-154, ve *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1993; François Moureau, "La plume et le plomb: la communication manuscrite au XVIIIe siècle", Jochen Schlobach (der.), *Correspondances littéraires inédites - Etudes et extraits - Suivies de Voltairiana*, Paris-Cenevre, Champion-Slatkine, 1987, s. 21-30, ve François Moureau (der.), *De bonne main. La communication manuscrite au XVIIIe siècle*, Paris, Universitas ve Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

bilgiyi özümsenmiş bir halde saklayan küçük "onikilik" formalardan oluşan küçük bir "bölme" olmayacağı[43], elektronik biçimiyle her yerden ulaşılabilen metin mirasının tüm evrence paylaşılmasını sağlayan ve tüm gezegeni kuşatan şebekede bir nokta olacağı düşünülebilir. Bu tür bir değişimin yol açacağı etkileri iyice saptamanın ve kavramanın zamanı gelmiştir, metinlerin ille de kitaplardan ya da hepsi kodeksten gelme gazetelerden ya da süreli yayınlardan oluşmadığı hatırlatılarak, farklı bir üretim, saklama ve aktarım modeline göre düşünülüp oluşturulacak adli (edebi mülkiyet, telif hakkı, copyright), tüzel (yasal bağış, Ulusal Kütüphane) ve bibliyo-ekonomik (katalog, sınıflama, bibliyografik tanımlama...) yazım kavramlarının yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Fakat bu ilk zorunluluktan ayıramayacağımız ikinci bir zorunluluk daha vardır. Geleceğin kütüphanesi, bugün yaygın bir biçimde kullanılan biçimleriyle saklanan yazılı kültürün anlaşılmasını ve tanınmasını sağlayan bir yer olmalıdır. Tüm metinlerin elektronikleştirilmesi, ki bu değişim bilgisayar bilgisiyle başlamamıştır, hiçbir biçimde bu metinleri eskiden taşıyan araçların itilmesi, unutulması ya da daha kötüsü yok edilmesi anlamına gelmemelidir. Büyük kütüphanelerin en önemli görevlerden biri de, hiç olmadığı kadar geçmişin yazılı nesnelerinin (örneğin ulusal mirasın bibliyografyaları için ilk örnekleri oluşturan ulusal kollektif kataloglar halinde) toplanması, saklanması ve sayımının yapılmasıdır. Böylece İ.S. ilk yüzyıllardan bu yana, bütün erkek ve kadınların okuduğu ve bugün bizim de paylaştığımız kitaplar düzeni anlaşılabilecek ve korunacaktır. Ekranın bize vaad ettiği "çılgın mutluluğu" ancak kodeks kültüründeki mantığı koruyarak doyasıya yaşayabiliriz.

43) Louis Sebastien Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, R. Trousson (haz.), Bordeaux, Editions Ducros, 1971, "La bibliothèque du roi", s. 247-271.

Yazar Figürleri

D.F. McKenzie *bibliography* ile (kitabın somut bir nesne olarak incelenmesi biçimindeki klasik tanımıyla) yapısalcı eleştirinin bütün türleri arasındaki yakın ilişkinin altını çizerken şu noktaya da dikkat çeker: "Eğer bibliyografya ve yeni eleştirinin görüş açıları birbirine uyuyorsa, bunun nedeni her ikisinin de bir sanat eserinin ya da bir metnin kendi kendine yettiğine inanmasıdır (...) Bunlardan hiçbiri eleştiri ya da bibliyografya çalışmasında, metnin ya da eserin önceki ya da sonraki süreçlerini dikkate almaz"[1]. *New Criticism* (Yeni Eleştiri) için olduğu gibi *analytical bibliography* (analitik bibliyografya) için de, anlamın oluşumu, kendiliğinden gelişen ve edilgen bir göstergeler sisteminin –yazının dilini ya da basılı nesnenin biçimini düzenleyen sistemin– ürünüdür. Böylece her iki inceleme dalının

1) D.F. McKenzie, *Bibliography and the sociology of texts*, The Panizzi Lectures, 1985, Londra, The British Library, 1986, s. 7 (Fr. çev., *La Bibliographie et la sociologie des textes*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, 1991, s. 34-35).

paylaştığı iki farklı sonuca varırız: Bir eserin okunuş, algılanış ve yorumlanış tarzının, anlamının oluşum sürecinde herhangi bir etkisi olabileceğinin reddi; beklentilerinin ve isteklerinin hiçbir ayrıcalığının olmadığı (Barthes'ın ünlü makalesinin başlığıyla söylersek) "yazarın ölümünün" ilanı. İngilizce konuşulan yerlerde (İngiltere, Amerika, Avustralya, Yeni Zelanda) bu yaklaşımlarla yönlendirilen kitap tarihinde okur ve yazar kavramlarının yeri yoktur. Bu tarihte önemli olan kitabın üretim sürecidir, bu üretim süreci, kitapta bıraktığı izlerle anlaşılır; editör kararlarıyla, atölye uygulamalarıyla ve meslek alışkanlıklarıyla açıklanır. Ama kitabın somut bir nesne olarak incelenmesindeki birinci amacın doğru ve özgün[2] metinlerin oluşturulması ve basımı olduğu düşünülürse, çelişkili olarak bibliyografya geleneğinin, göstergebilim hegemonyasının özelliklerinden, yazarın arka plana itilmesi, silinmesi olgusuna büyük katkılar sağladığı görülür.

Daha doğrudan kültürel ve toplumsal bir tarih olan Fransa kitap tarihinde olaylar daha farklı gelişebilirdi.[3] Ama bu dalın büyük beklentileri onu çok farklı yerlere götürdü. Bu tarihle uğraşanlar, bir yanda kitapların üretildiği ve saklandığı ortamların maddi kaynaklarını, ittifaklarını ve hiyerarşilerini (kitapçılar, matbaacılar, kitabı oluşturan işçiler ve ustalar, hurufatı yapanlar, gravürcüler ve ciltçiler vb.) belirlemeye uğraşırlarken, öte yandan, kitabın toplum içindeki dolaşımının koşul ve sonuçlarını saptamaya çalıştılar: Kitabın eşitsiz bir biçimde farklı toplum sınıflarının tekelinde kalışını ve düşünce sistemleri üzerindeki etkisini incelediler. Durum böyle olunca, kimi dizilerin nicel incelenmesi öne çıktı (kimi vefat sonrası tutanaklarındaki kitap listeleri, açık artırmaya çıkarılan kütüphanelerin katalogları, raslantı eseri bulunan çok değerli arşiv katalogları ve kitapçıların muhasebe katalogları), bu da, dikkatleri okuma alışkanlıkları üzerine olmasa da, okur sosyolojisi üzerine çekti. Bu arada, Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin'in oluşturdukları temel prog-

2) G. Thomas Tanselle, "Analytical Bibliography and Renaissance Printing History", *Printing History*, III. cilt, no. 1, 1981, s. 24-33.

3) Fransa'da kitabın tarihine genel bir bakış için, bkz. Roger Chartier, "De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture: les trajectoires françaises", *Histoires du livre. Nouvelles orientations, Actes du colloque des 6 et 7 septembre 1990*, Göttingen, Hans Erich Bödeker (der.), Paris, IMEC Editions ve Editions de la MSH, 1995, s. 23-45.

ramla ("ilk üç yüz yıllık serüveni boyunca, kitabın kültürel etkinliğinin ve etkisinin incelenmesi")[4] çelişkiye düşülerek, yazar unutuldu. Fransa'da gelişen biçimiyle, matbuatın toplumsal tarihi geleneğinde, kitapların okurları vardı ama yazarları yoktu ya da daha doğru bir deyişle yazarlar bu tarihin inceleme alanına girmezlerdi. Yazarlar, edebiyat tarihinin ve klasik edebiyat türlerinin inceleme konusuydular: Biyografi, bir ekolün ya da akımın incelenmesi, düşünsel bir çevrenin betimlenmesi vb.

İster yazarları silsin, isterse bu konuyu başka alanlara bıraksın, kitap tarihi uzun süre, sanki yöntemler ve buluşlar kitap üreticileri tarihi için geçerli değilmiş ya da bunların kitapların anlamlandırılması sürecinde hiç önemi yokmuş gibi yazıldı. Ama son senelerde yazara doğru bir yönelim başladı. Edebiyat eleştirisi, metinleri oluşturan göstergeler dizgesinin içsel işleyişine özel bir ilgi gösteren yaklaşımlardan uzak durarak, eserleri kendi tarihleri içinde değerlendirmeye başladı. Bu gelişme farklı biçimlerde gerçekleşti. "Alımlama estetiği" yaklaşımıyla, bir eserle bunun okurlarının "beklenti ufukları" daha doğrusu hedef kitlelerin paylaştığı ortak uzlaşımlar ve kaynaklar arasında kurulan diyalog tanımlanmaya çalışıldı. Bu akımda metnin değişken, çeşitli ve öznel anlamı, tarihsel bir süreç içinde değerlendirilir ve anlamın, eserin sunduğu olanaklar ile –ki bunlar kısmen yazarın beklentileriyle yönlendirilir– okurların tepkileri arasındaki ayrımda oluştuğu kabul edilir. *New Historicism*'le[5] edebi eser, yazının malzemesini oluşturan ve anlaşılırlığını sağlayan "her günkü" (teknik, hukuksal, siyasal, dinsel vb.) metinlerle olan ilişkileri içinde değerlendirilir.[6] Pierre Bourdieu'nün oluşturduğu kavramlar üzerine kurulan kültürel üretim sosyolojisi sayesinde,

4) Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Editions Albin Michel, "L'Evolution de l'Humanité", 1958, yeni baskı 1971, s. 14.

5) Devasa bir kaynakça arasından yalnızca Hans Robert Jauss'un temel metnini işaret edelim, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Shurkamp Verlag, 1974 (Fr. çev., *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978).

6) Örnek olarak bkz., Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negociations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988. Bir genel bakış için, bkz., *The New Historicism*, H. Aram Veeser (der.), New York ve Londra, Routledge, 1989 (özellikle Stephen Greeblatt'm katkısı "Towards a Poetics of Culture", s. 1-14, özellikle şu cümleye dikkat çekmek isterim: "Sanat eseri bir yaratıcı ya da yaratıcı sınıf ile kurumlar ve toplumsal uygulamalar arasındaki bir pazarlığın ürünüdür", s. 12).

incelemelerin esas ilgisi, belli bir alana özgü (edebi, sanatsal, akademik, dinsel, siyasal vb.) işleyiş ve sınıf kurallarına, bu alanda tanımlanan farklı konumların birbirleriyle yapısal ilişkilerine, bu konumların yönlendirmesindeki bireysel ve toplumsal stratejilere, metinlerin üretimindeki toplumsal koşulların bu eserlerin (tür, biçim, tema ve tarz konularında) üzerinde uyguladığı etkilere kaydı.[7] Sonuç olarak *bibliography*'nin, D.F. McKenzie'nin deyimiyle "metin sosyolojisi"nin ilgisi, metinlerin okuyucularına (ya da dinleyicilerine) ulaştıkları biçimlerin, anlamın oluşum sürecini nasıl etkilediği üzerinde yoğunlaştı. Bu biçimsel özelliklerin (örneğin, basılı kitap için biçim, forma, metnin bölümlere ayrılışı, tipografisini düzenleyen ortak kabüller vb.) nedenlerini ve etkilerini anlamaya çalışmak, bizi, yazarların ya da editörlerin, belli beklentileri dile getiren, metnin okuyucuya ulaşımını düzenleyen, yorum olasılıklarını sınırlayan bu biçimler üzerinde ne gibi bir denetim uyguladıklarını anlamaya götürür.[8]

Farklı özelliklerine hatta ayrımlarına karşın, bütün bu yaklaşımların ortak noktası, metni yazarıyla, eseri üreticisinin istekleri ya da konumuyla ilişkilendirmeleridir. Hiç kuşkusuz söz konusu olan, beklentileriyle (ilk ya da sonuncu) eserden çıkarılacak anlam olasılıklarını sınırlayan ve yaşamındaki olayların, doğrudan, tam bir açıklıkla yazı üzerinde etkili olduğu ve üstün, biricik, egemen, romantik bir yazar figürü değildir. Edebiyat tarihinde ya da sosyolojisinde yeniden ortaya çıkan yazar hem bağımlıdır hem de kısıtlanmıştır. Bağımlıdır çünkü metinde anlamı oluşturan tek hakim o değildir ve metni yaratırken onu yönlendiren istekleri, ne bu metinleri kitaba dönüştürenleri (kitapçılar, editörler ya da matbaa işçileri) ne de bunları okuyarak benimseyenleri zorunlu olarak etkiler. Kısıtlanmıştır,

7) Örnek olarak, bkz., Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'époque classique*, Paris, Editions de Minuit, 1985. Bu türden yaklaşımların kuramsal temeli Pierre Bourdieu'nün metinleriyle atılmıştır, özellikle, "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps modernes*, no. 246, kasım 1966, s. 865-906; "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, XXV, 4, kış 1968, s. 681-706; "Le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 89, eylül 1991, s. 3-46; ve şu kitabı, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Editions du Seuil, 1992.

8) D.F. McKenzie, a.g.y., özellikle "The book as an expressive form", s. 1-21 (Fr. çev., s. 25-54).

çünkü edebi üretimin toplumsal mekânını düzenleyen pek çok belirlemenin ya da aynı zamanda yazımın ana çizgilerini de belirleyen kategorileri ve deneyimleri sınırlandıran koşulların etkisi altındadır.

Yazarın yeniden ortaya çıkışı olgusunu, farklı özellikleriyle eleştirel bir sorunsal içerisinde değerlendirince, Michel Foucault'nun sonradan temel bir başvuru kaynağı olacak ünlü denemesinde[9] sorduğu soruya varırız. "Yazar kimliğinin tarihsel ve toplumsal çözümlemesinden" daha temel bir soruya dikkati çeker: Söylemlerin sınıflandırılmasında temel bir ölçüt olan "yazar-işlevinin" nasıl oluştuğu sorusu. Tarih içindeki bütün metinler için geçerli olmadığı gibi evrensel de olmayan bu işlevi, eserlerin belli bir şahsa atfedilmesinde ayırıcı bir özellik olarak belirler: Sadece bazı metinler için geçerlidir ("yazar-işlevi [...] bir toplum içindeki belli metinlerin oluşum, dolaşım ve işleyiş kipleri için geçerlidir"); bu biçimde yazarın cezai ehliyetini ve telif hakkını tanıyan hukuksal bir alan oluşturulur ("yazar-işlevi söylemler düzenini sınırlayan, belirleyen, ilişkilendiren hukuksal ve kurumsal bir sisteme bağlıdır"). Her metni kaleme alan biri vardır türünden apaçık bir gerçeğin dışında bir kavram olan yazar-işlevi, bir eserin (ya da eserlerin) tarihsel oluşumunu, özgünlüğünü ve tutarlılığını belirli bir kimliğe bağlayan "özel ve karmaşık işlemlerin" bir sonucudur. Bu tür bir tertibat iki yönlü bir ayrım işlemi gerektirir. İlk ayrım, bir kişinin ürettiği pek çok metnin içinden "yazar-işlevini" belirleyebilecek olanların ayrılmasıdır ("birinin ölümünden sonra, ardında bıraktığı milyonlarca iz arasında bir 'eseri' nasıl tanımlayabiliriz?"). İkincisi, bir yaşam öyküsünü oluşturan pek çok olay arasından yazarın konumunu tanımlayanları ayırmaktır.

Asıl konusu bu olmasa da, Foucault metinleri belli bir şahışla –yazarla– olan ilişkilerine göre tanımlayan ve tamamen farklı bir

9) Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXIV. cilt, temmuz-eylül 1969, s. 73-104 (*Littoral*, no. 9, 1983, s. 3-32 ve M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, F. Ewald ve D. Defert (der.), Paris, Gallimard, 1994, *I. cilt, 1954-1969*, s. 789-821'de tekrar yayımlanmıştır). Bu metnin İngilizcesi ise, "What is an Author?" başlığıyla, M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, D.F. Bouchard (der.), Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1977, s. 113-138'de ve küçük değişikliklerle *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Josué V. Harari (der.), Ithaca, Cornell University Press, 1979, s. 141-160'de yayımlanmıştır. Türkçesi ise, *Plastik Sanatlar Derneği Yayınları* arasından çıkan ikinci toplu derleme içinde yayımlanmıştır: "Müellif Nedir?", çev. Deniz Şengel, İst., 1993.

işleyişi olan bu özel atıf sisteminin doğuş ve değişimlerini saptamaya çalışır. "Qu'est-ce qu'un auteur?" başlıklı denemesinin orijinalinde kronolojik üç saptamada bulunur. Yorumcuların en fazla ilgisini çeken saptama ilkidir: Yazar haklarıyla, yazar-yayıncı ilişkileriyle ve üretim haklarıyla ilgili kesin kuralların belirlendiği ve metinler için bir mülkiyet rejiminin kurulduğu dönemle –yani 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı– yazar-işlevini ilişkilendirir. Yazarın bireyselliğiyle, yazım ve yayın etkinliğini, birbirine, özel bir benimseme düzeni içinde eklemleyen bu çok kuvvetli bağın, yine de "yazar-işlevini" oluşturduğu söylenemez. Bu işlevin oluşumu daha eski ve daha köklüdür: "Bu işlevin cezai ehliyetin kabulünden sonra oluştuğunu belirtmeliyiz. Metinlerin, kitapların ve söylemlerin gerçek yazarlara atfedilmeleri (mitik kişilerden ya da kutsallaştırılmış ve kutsal varlıklardan farklı, sıradan insanlar anlamında), yazar cezalandırılabildiği ölçüde yani söylemlerin yasadışı olduğu ilan edilebildiği ölçüde gerçekleşti". Foucault yazar-işlevini bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuksal uzlaşımlara değil de sansürleme, yargılama ve cezalandırma yetkisini elinde bulunduran bir otoritenin gücünü uygulanmasına bağlayan bu cezai ehliyetin kabülüyle ilgili hiçbir tarih vermez.

Üçüncü bir saptama ise, yazar-işlevinin moderniteyle doğmadığıdır. "Yazar-işlevinin bütün söylemlere uyarlanan evrensel ve değişmez bir uygulama olmadığını" göstermek için Foucault, ona göre "17. ya da 18. yüzyılda gerçekleşen" bu atıf rejiminin "bilimsel" metinlerden "edebi" metinlere geçişinin gerçekleştiği kesişim dönemini kullanır. Bilimsel söylemler, geçerliliklerini belli bir yazarın yetkinliğiyle değil de belirli bir önermeler "sistemine" ait olmalarıyla kanıtlarken "edebi" söylemlerin sadece ve sadece "yazar-işleviyle" benimsenmeleri bu geçiş döneminden sonra olur. Eskiden, durum tam tersiydi: "Bugün 'edebi' olarak nitelediğimiz metinler (öykü, masal, mit, tragedya, komedya) yazarlarına bakılmadan benimsenir, dağıtılır ve değerlendirilirdi; anonim oluşları önemli değildi, metinler ne kadar eskiyse (bu durum, kanıtlanmış ya da varsayımsal da olsa) o kadar geçerliydiler. Buna karşın bugün 'bilimsel' dediğimiz metinler, kozmolojiyle, gökyüzüyle, tıpla ve hastalıklarla, doğa bilimleriyle ve coğrafyayla ilgili metinler, Ortaçağda, ancak kabul görmüş

birinin imzasını taşıdıkları sürece benimsenirler ve ilgi görürlerdi". Konumuz bu şekilde çizilen güzergâhın doğruluğunu sorgulamak değil, bazı metin türleri için Ortaçağdan beri yazar referansının nasıl işlediğinin görülmesidir. Foucault'nun bu saptamaları çok basite indirgenmemeli ve yüzeysel bir bakış açısıyla değerlendirilmemelidir; hiçbir şekilde edebi mülkiyet ile yazar-işlevi arasında; "toplumumuzu belirleyen mülkiyet sistemiyle", özne kategorisi üzerine kurulu metinlerin belli adreslere atfedilmesi sistemi arasında açık ve kesin bir ilişki kurmaz. Foucault yazar figürünü en üst seviyelere çıkararak ve metinlerin dağılımını, denetimini düzenleyen ya da onlara belirli bir yetkinlik kazandıran düzeneklerle yazar arasında ilişkiler kurarak, geçmişe yönelik bir araştırma yapılmasını önerir; bu araştırmada metinlerin üretim, dağılım ve benimsenme koşulları tarihine özel bir önem verilmelidir.

Böylece, yakın zamanlı pek çok çalışmada yapıldığı gibi fikri mülkiyet kavramının ortaya çıkış bağlamı yeniden değerlendirilir.[10] Önemli ilk saptama: Fikri mülkiyet kavramı, bireysel mülkiyet hakkının özel bir uygulaması olarak değil, daha çok yayın hakkını tamamen elde eden yayıncının tekelindeki bu basım ayrıcalığının savunulması düşüncesinden doğmuştur. Aslında yayıncı-editörlerin sahip oldukları hakların geri alınamazlıklarının benimsenmesiyle yazarın eseri üzerindeki mülkiyet hakkının tanınması arasında bir ilişki kurulmasının nedeni, bu sonsuz ayrıcalıklar geleneğini yıkmayı amaçlayan mutlakiyet akımlarıydı. Bu açıdan bakıldığında Londralı yayınevlerinin, telif hakkı süresini 14 seneyle kısıtlayan (yazar hâlâ yaşıyorsa buna bir 14 sene daha ekleniyordu) 1709 *Statute*'una karşı uyguladıkları stratejileri, Diderot'nun 1760 yıllarında ayrıcalıkların

10) Yakınlarda yapılmış önemli çalışmalar arasında, Martha Woodmansee, "The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author'", *Eighteenth-Century Studies*, 17. cilt, no. 4, 1984, s. 425-448, ve *The Author, Art, and the Market, Rereading the History of Aesthetics*, New York, Columbia University Press, 1994; Mark Rose, "The Author as Proprietor: *Donaldson v. Becket* and the Genealogy of Modern Autorship", *Representations*, no. 23, 1988, s. 51-85, ve *Authors and Owners. The invention of Copyright*, Cambridge (Mass.) ve Londra, Harvard University Press, 1993, ve Carla Hesse, "Enlightenment Epistemology and the Laws of Autorship in Revolutionary France, 1777-1793", *Representations*, no. 30, 1990, s. 109-137. Genel bir bakış için, bkz. *The Construction of Autorship. Textual Appropriation in Law and Literature*, Martha Woodmansee ve Peter Jaszi (der.), Durham ve Londra, Duke University Press, 1994.

kaldırılmasından endişelenen Parisli yayınevlerinin yanında yer alarak oluşturduğu stratejiyle aynı düzlemdedir. Londralı yayıncılar, eserini kendilerine veren yazarın mülkiyetini bir *common law right*'a indirgeyerek telif haklarını sürekli ellerinde tutmak istemektedirler. Diderot ise ayrıcalığı belli bir iktidar tarafından bahşedilen bir lütuf olarak değil de, kalıcı ve sürekli bir mülkiyet olarak göstererek edebi mülkiyetin eksiksiz ve tam bir mülkiyet olduğunu kanıtlamaya uğraşır: "Tekrar ediyorum, ya yazar eserinin sahibidir, bu kabul edilir, ya da toplumda kimse mülkiyet hakkına sahip değildir. Eser nasıl bir zamanlar yazarınınsa, sonrasında aynı ölçüde kitapçıya aittir." Böylece ayrıcalığın yasal dayanağı yazar mülkiyet hakkıdır, ayrıca telif hakkı da bu ayrıcalık sayesinde zaman aşımına uğramaz.[11] Mark Rose'un İngiltere'ye ilgili şu saptaması Fransa için de geçerli sayılabilir: "Eserine sahip yazar kavramını, taşralı kitapçılarla aralarındaki çatışmada bir silah olarak kullanarak Londralı kitapçıların yarattığını söyleyebiliriz"[12] –bu taşralı kitapçılar, iki büyük şehrin güçlü kitapçılarına verilmiş ayrıcalıkların bitmesinin ardından yapabildikleri yeniden basımlarla ayakta duruyorlardı.

Şunu da belirtmek gerekir ki, iktidar sahiplerinin yazarın eserleri üzerinde hakkı olduğunu kabul etmelerindeki mantıkla, eskiden verilen ayrıcalıkları açıklayan mantık birdi. Yazarların da "telif" hakkı istemesine izin vererek, Londralı kitapçıların tekelini kırmayı amaçlayan 1709'daki *Statute*'da da, Konseyin 1777 tarihli kararnamesinde de aynı mantık geçerliydi. 1777 kararnamesi de kitapçılara tanınan ayrıcalığın "hukuksal bir lütuf" olduğunu savunur ("hukuksal bir mülkiyet hakkı" değildir) ve bir yazarın kendi adına edindiği ayrıcalıkların sürekli olduğunu ve bunların sonraki kuşaklara aktarılabilmesini kabul eder: "Ayrıcalıklardan yazar ve mirasçıları ömür boyu yararlanacaktır". Her iki ülkede de yazar hakkı mutlak bir mülkiyet hakkı değildir: İngiltere'de telif süresi –yazara tanınmış bile olsa– sınırlıdır; Fransa'da yazar eserini bir yayıncıya verdiğinde, buna tanınan ayrıcalığın süresi, on yıldan kısa bir süre olamaz, ve

11) Diderot, *Sur la liberté de la presse*, hazırlayan, sunan ve notlar: Jacques Proust, Editions Sociales, 1964. Bu metin üzerine, bkz. R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, s. 69-80.

12) Mark Rose, *a.g.y.*, s. 56.

"yazarlar, ayrıcalıkların süresinin bitimine kadar yaşarlarsa, yaşadıkları sürece" geçerlidir. Her iki yasada da, edebi mülkiyet zaman aşımına uğramayan, kolayca devredilebilir, gayrımenkul ya da toprağa ilişkin mülkiyetlerle özdeşleştirilmez.

Ayrıcalıklarını korumak için yayıncıların kullandığı "mutlak" olan yazarlık hakkı, toplumsal bir matbuat alanının oluşumunu sağlamak isteyen devletlerce tanındığında kısıtlanır; bu durumda (1777 yasası, "bütün kitapçılar ve matbaacılar, bir eser üzerindeki ayrıcalığının bitiminde ve yazarının ölümü halinde, bu eserin bir basımını daha yapmak için izin alabilir, yalnız, bir ya da birkaç yere birden tanınan bu izin bir başka yayıncının da benzer bir izin elde etmesini engellemez" demektedir) yazarlık hakkı doğrulanmalıdır. İngiltere, Fransa, Almanya'da kitapçı ayrıcalığıyla ilgili açılan davalarda ve tartışmalarda, telif hakkıyla ilgili iki meşrulaştırma sistemi birden kullanılır. Açıkça ya da üstü kapalı biçimde Locke'un ileri sürdüğü doğal hukuk kuramı üzerine kurulan ilk sistem, yazar hakkını "bireysel çalışmanın" bir ürünü olarak kabul eder. Bu kavram ilk olarak 1725 yılında, ayrıcalıklarının korunması konusunda endişeye kapılan Parisli kitapçılar ve matbaacılar topluluğunca hukukçu Louis d'Hericourt'a verilen bir bildiride kullanılır. Bu bildiride, edebiyat eserinden, yazarın "istediği gibi kullanma ve bundan yararlanma özgürlüğüne sahip olması gerektiği kişisel bir çalışmanın ürünü" olarak söz edilir.[13] Aynı ifade Londralı kitapçıların savunma tezlerinde de kullanılır. "Emek, insana bu emek sonucunda ürettiği üzerinde doğal bir mülkiyete sahip olma hakkı verir: Edebi ürünler de bir emek sonucunda oluşurlar, dolayısıyla yazarların eserleri üzerinde doğal bir mülkiyet hakları vardır."[14] ("Labour gives a man a natural right of property in that which he produces: Literary compositions are the effect of labour; authors have therefore a natural right of property in their works"). 1777 Ağustos kararnamesi, yazarlara tanınan ayrıcalıkların sürekliliğiyle, "çalışmalarının" özgünlüğünü üstü kapalı biçimde birbirine bağlar: "Majesteleri, kitapçı ayrıcalığının

13) Zikreden Raymond Birn, "The Profit in Ideas: *Privilèges en librairie* in Eighteenth-Century France", *Eighteenth-Century Studies*, 4. cilt, no. 2, 1971, s. 131-168 (alıntı s. 144).

14) William Enfield, *Observations on Literary Property*, Londra, 1974, s. 21 (zikreden, Mark Rose, *a.g.y.*, s. 59).

hukuksal bir lütuf olduğunu ve amacının, eğer yazara tanınırsa, emeğin karşılığını vermek olduğunu, eğer bu ayrıcalık bir kitapçıya verilirse, peşin ödemelerinin geri ödemesinin ve giderlerinin tazminatının sağlanması olduğunu ve ayrıcalıkları belirleyen nedenlerdeki bu farklılığın sürelerde de bir farklılık yaratması gerektiğini kabul eder." Buradan da yazarlara tanınan "en geniş kapsamlı lütuf"a varırız. İster tam bir mülkiyet hakkı olarak, isterse ödüllendirme ya da bedellendirme biçiminde düşünülsün, yazarın eseri üzerindeki hakkı, en sağlam dayanağını yazının emek olarak kabul edilmesinde bulur.

İkinci meşrulaştırma sistemiyse, düşüncelerin sahiplenilmesi unsuruna karşı yöneltilen itirazlar sonucunda oluşturulur. İngiltere'de telif hakkının sürekli olarak verilmesine itiraz edenler için, edebi eserler mekanik buluşlardır. Her ikisi de herkesin kullanımına açık ögelerin birleşiminden oluşurlar ve bu nedenle aynı tür yasamalarla yönlendirilmelidirler; dolayısıyla buluş patentlerinin süresi gibi (en çok 14 seneyle sınırlıdır), edebi eserlerin de telif süresi sınırlandırılmalıdır: "Mekanik bir Buluşla, Edebi bir Eser tamamen aynıdır; ne biri ne öteki *Common Law*'a[15] göre düzenlenmiş bir Mülkiyet olarak görülemez". Fransa'da, Carla Hesse'in gösterdiği gibi, Condorcet ya da Sieyès gibileri için, sınırsız fikri mülkiyet, doğru olmayan bir uygulamadır, çünkü düşünceler herkesin malıdır ve bu tür bir hak Aydınlanmanın ilerlemesine de aykırıdır. Çünkü aslında ortak bir mal olan bilgi üzerinde bir kişinin tekelini öngörmektedir. Bu hak mutlak da olamaz, aksine kamu çıkarı için kesin sınırlarla sınırlandırılmalıdır.[16]

Bu tür bir savunma tezini çeşitli nedenlerle açıklamak için, yazarın sürekli ve şahsa ait bir hakka sahip olmasını savunanlar, bu hakkın oluşmasını sağlayacak ölçütleri ileri sürmeye çalıştılar. Her ne kadar düşünceler ortak paylaşımlarsa da, üslübun ve duyguların yadsınmaz tekilliğinin ifadesi olan biçim için, aynı şey söylenemez. Fikri mülkiyetin yasal zemini, eseri özgün ifadesiyle tanınabilir bir

15) Baron James Eyre, *The Cases of Appellants and Respondents in the Cause of Literary Property Before the House of Lords*, Londra, 1774, s. 34 (zikreden, Mark Rose, *a.g.y.*, s. 61).

16) Bkz. Carla Hesse, *a.g.y.*, devrim yasaları üzerinde Condorcet ve Sieyès'in görüşlerinin ağırlığını vurguladığı çözümleme: "Demokratik burjuva devrimi yazar kavramını sağlamlaştırma yönünde bir ilerleme getirmedi. Tersine, devrimciler mutlak yazarı, o ayrıcalık yaratısını tahtından indirmek ve onu özel bir birey olarak (mutlak burjuva) değil, ama halkın bir hizmetkarı, bir model yurttaş olarak yeniden tanımlamak istediler." (alıntı, s. 30).

yaratı olarak tanımlayan yeni bir estetik yaklaşım üzerine kurulur. İngiltere'de 1709 *Statute*'uyla, özellikle 1760'daki *Tonson v. Collins* davasında William Blackstone tarafından başlatılan tartışmalar bağlamında ileri sürülen ve biçimin tekliğini, yazara özgü dehayı ve mülkiyetinin zaman aşımına uğramazlığını bir araya getiren bu kuram, en radikal biçimini 1773-1794 yılları arasında, tıpkı Fransa'da ve İngiltere'de olduğu gibi Almanya'da da, kitapçı ayrıcalıkları tartışmalarıyla edebi yaratıcılığın niteliğiyle ilgili tartışmaları bağlayan davalarda buldu. Yazarların da karıştığı (Zacharias Becker, Fichte, Kant, Herder) bu bilimsel tartışmalardan yeni bir "eser" tanımı doğdu: Eser, aktardığı düşüncelerle değil (bunlar sahiplenilemezler) ama biçemiyle tanımlanır, yani bir yazarın elindeki kavramları üretme, derleme ve ifade etme tarzına göre belirlenir.[17] Kitabın koşullara bağlı maddeselliğini aşarak –bu, onu mekanik bir buluştan ayıran özelliğidir– Doğa'nın yaratıkları gibi, organik bir süreç sonucunda oluşan ve özgün bir estetikle donanan metin,[18] ne kutsal bir varlıkla, ne bir gelenekle ne de bir türle özdeşleştirilerek, doğrudan yazarının öznelliğiyle belirlenen bir kimlik kazanır. Bu eser kuramında, Foucault'nun tanımladığı yazar-işlevinin temel çizgilerini buluruz: Yazar, ötekilerden farklı bir "yazım birliği ilkesi" ve ona ait bütün yaratılarda kendisini gösteren bir "ifade kaynağı olarak ele alınmalıdır."

18. yüzyılın ikinci yarısında edebi etkinliğin profesyonelleşmesiyle (yazarlara kalemleriyle hayatlarını kazanabilecekleri bir ücret rejiminin uygulanması) ve sanat eserinin radikal özerkliği ve yaratım eyleminin çıkar gözetmemesi üzerine kurulu özgün deha ideolojisiyle, yazarların kendi kendilerini göstermeleri arasında biraz da çelişkili biçimde bir ilişki oluşur.[19] Bir yandan, sanat ya da düşünce eseri, ciro edilebilen bir kıymet, Diderot'nun yazdığı gibi "ticari değeri"

17) Bkz. Martha Woodmansee'nin çalışması, *a.g.y.*, özellikle de Fichte'nin *Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. Ein Räsonnement und eine Parabel (1793)* risalesinde öne sürdüğü biçim ve içerik arasındaki ayrım üzerine yaptığı çözümleme, s. 444-446.

18) Roland Mortier, *L'Originalité: une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Cenevre, Droz, 1982.

19) Martha Woodmansee, "The Interests in Desinterestedness: Karl Philip Moritz and the Emergence of the Theory of Aesthetic Autonomy in Eighteenth-Century Germany", *Modern Language Quarterly*, no. 45, 1984, s. 22-47, *The Author, Art, and the Market*, *a.g.y.*, s. 10-33'de tekrar yayımlanmıştır.

olan ve dolayısıyla ticari sözleşmelerin ve anlaşmaların konusu olabilecek bir mal olarak tanımlanırken, öte yandan, sadece kendi içsel koşullarıyla değişen, serbest bir yaratıcılık etkinliğinin ürünü olarak düşünülür. Himaye sisteminden piyasa düzenine geçiş, yazı karşılığında alınan bedelin genelde ödüllendirme ya da konum sağlanması biçiminde, önceden ya da belli bir süre sonra verildiği bir durumdan, elyazmasının kitapçıya satılmasıyla (tiyatro yazarları için oyunlarının sahnelenmesinden doğan gelir hakkı) doğrudan bir kazanç beklendiği duruma geçiş, yaratıcı gücün dolaysızlığıyla tanımlanan yazım ideolojisinde, görünüşte çelişkili bir değişim yaratır.[20]

Yaratıcılıkla ticari kazanç arasında bir ilişki kurulması sonucu edebi etkinlikle ilgili geleneksel kavram iki yönden alt-üst oldu: "Şan, Bilimin Ödülüdür ve buna erişenler öteki değersiz kazançları küçümserler"[21] ("Glory ist the Reward of Science and those who deserve it, scorn all meaner Views") düşüncesine karşılık, emekle oluşan yazı karşılığında maddi bir kazanç sağlanmasının doğru olduğu düşüncesi savunuldu. Eskiden ne mesleği ne de geliri olan yazarların birinin himayesine girmesinin doğal kabul edilmesine karşı, her tür yaratının bağımsız olduğu düşüncesi kabul görür[22]. Foucault'nun söylediğinden farklı bir dönüm noktası da, 18. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlar. Eskiden, yazarların, belli bir kitleye hizmet etmeleri ya da bilim ve sanat koruyuculuğunu üstlenen bazı çevrelerle kurdukları ilişkilerden doğan zorunluluklara boyun eğmelerinin normal karşılanmasıyla, eserin maddi değerlerle kesinlikle ölçülemeyeceği düşüncesi bir arada varlıklarını sürdürüyordu. Aşağı yukarı elli yıl sonra durum tersine döndü; bir emek olarak görülüp bedellendirilen ve piyasa kurallarıyla değerlendirilen edebiyat

20) Bu konu üzerine, bkz. Eric Walter, "Les auteurs et le champ littéraire", *Histoire de l'Edition Française*, Roger Chartier ve Henri-Jean Martin (der.), II. cilt, *Le Livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, s. 382-399 (yeni baskısı, Paris, Fayard/Cercle de la Librairie, 1990, s. 499-518); Siegfried Jüttner, "The Status of Writer", *Seventh International Congress on the Enlightenment: introductory papers/Septième congrès international des Lumières: rapports préliminaires*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, s. 173-201, ve Roger Chartier, "L'Uomo di lettere", *L'Uomo dell'Illuminismo*, Michel Vovelle (der.), Roma-Bari, Laterza, 1992, s. 143-197.

21) Lord Camden, *The Case of the Appellants and Respondents in the Cause of Literary Property Before the House of Lords*, Londra, 1774, s. 54 (zikreden, Mark Rose, *a.g.y.*, s. 68).

22) Alain Viala, *a.g.y.*, s. 51-84.

eserlerinin maddi açıdan da kabul görmesi ve bunun gerekli bulunması, eserin özgünlüğünün güvencesi olan ve çıkar gözetmeyen yaratıcı deha ideolojisi üzerine temellenmiştir.

Böylece yazarın modern tanımıyla, metinlerin matbaada basılmasından doğan kazançlar (ya da zorunluluklar) arasında sıkı bir ilişki kurulmaya çalışıldı. Alvin Kernan, Samuell Johnson'a adadığı ve "matbuat döneminde şiir sanatının rolünü" belirleyen kitabında, matbaanın gelişi sonucu edebiyat piyasasının oluşması ile yazarın kendi varlığını ilan etmesi arasındaki ilişkiyi ısrarla vurgular. İngiltere'de 18. yüzyıl sonlarında hüküm süren "matbaacılık üzerine kurulu ve yazar odaklı bu yeni edebiyat sisteminde" yazar –en azından başarılı yazar–, onu patron-işçi ilişkisinden kurtaran ekonomik özgürlüğe sahip olurken, yayımladığı eserlerden yaratıcılık hakkını açıkça ister konuma gelmiştir. Bu yeni model, aristokrat soyundan gelmeyen yazarlarca bile kabul edilmiş klasik "gentleman-writer" ya da "gentleman-amateur" yazar figürüyle çelişen bir modeldir. Geleneksel tanımında, yazar kalemiyle değil, malı varsa malıyla ya da başka mesleklerle hayatını kazanır; "saray (üst sınıf), edebiyatın enderliğinden ve içtenliğinden gelen eski değerleri bozan bu aktarım yöntemine karşı hoşnutsuzluğunu" dile getirerek, matbaayı ve matbaacılığı küçümser, soylulardan oluşan bir okuyucu kitlesini her zaman yeğler, elyazmasının elden ele dolaşmasını ve eserinin anonimliğinin ardında kişinin isminin gizlenmesinden hoşlanır. Eğer eserin basılması kaçınılmazsa, "Papalığın anonimlik geleneği"nin tipik bir özelliği olarak, yazarın ismi anılmamaya çalışılır ve bunun için farklı yöntemler denenir: Baş sayfada hiçbir ismin yazılmaması (Swift'de olduğu gibi), raslantı eseri bulunmuş elyazması hikayesi (Thomas Gray *Elegy Written in a Country Churchyard* eserinde soru yöntemi kullanır: "Eğer Yayıncı eserin eline, bir raslantı sonucu geçtiğini belirten bir iki satır eklerse, daha mutlu olacağım" [If he would add a Line or two to say it came into his Hands by Accident, I should like it better]) ya da uydurma bir isim kullanırlar (örneğin Thomas Chatterton'un yazdığı şiirleri Bristol Papazı Thomas Rowley adıyla yayınlaması ya da kendini aslında uydurduğu Kelt ozan Ossian'ın eserlerinin çevirmeni olarak tanıtan James MacPherson). Ama "eski edebiyat sisteminin" bu değerleri ve uygulamaları, "matbaa

teknolojisi ve piyasa ekonomisi gerçekleri üzerine kurulu yeni edebiyat dünyasının oluşturduğu düzenin" gelişiyle kaybolur. Yeni edebiyat anlayışı, tamamen yasal olarak maddi kazanç bekleyebileceği eserinin "yaratıcısı" olarak yazarın bütün açıklığıyla öne çıkmasını öngörür.[23]

17. yüzyıl sonlarında Fransızca Sözlüklerde verilen tanımlamalar, yazar ve basılı eser arasında kurulan ilişkinin en geçerli kanıtlarıdır. 1690'da Furetière'in *Le Dictionnaire universel*'inde "Auteur (Yazar)" sözcüğü için yedi farklı tanım verilir. "Edebiyatla" ilgili tanım altıncı sıradadır. Felsefe ve dinle ilgili ("Bir şeyi yaratan ya da üreten kişi. Evrenin ilk yaratıcısı Tanrı için kullanılır"), teknik alandaki ("özellikle bir şeyi ilk icat edenler için söylenir"), uygulamayla ilgili ("bir olaya neden olanlar için kullanılır"), siyasal ("bir partinin, bir düşüncenin, bir kavramın, bir tertibin ya da bir haberin öncüleri için söylenir") ve soybilimle ilgili ("bir evin, bir ailenin soyunun başlangıcı") tanımlamalardan sonra edebiyat alanındaki tanımı verilir, ondan sonra da hukuksal tanımı gelir: "Hukuksal olarak yazar, satışla, devirle, bağışla ya da herhangi bir sözleşmeyle bir mirasa sahip olma hakkını elde edenlere denir". Görüldüğü gibi doğal yaratı, mekanik buluş, olayların nedeni tanımlarından sonra gelir edebi tanım. Yani sözcüğün akla gelen ilk anlamı edebi değildir. Bu arada sözlükte edebiyatla ilgili tanıma gelince: "Edebi alanda, *yazar (auteur)*, bir kitabı ortaya çıkaran kişi için kullanılır. Bugün bir kitabı bastıranlara da 'yazar' (auteur) deniliyor". Ve bir örnek verir: "Bu adam kitabını bastırdı yazar (auteur) oldu". "Yazar" (auteur) olarak tanımlanabilmek için eserin yayımlanması gerekir, matbaanın kullanılması "yazarı", "yazan"dan (écrivain) ayırır, Furetière matbu esere hiç gönderme yapmadan "escrivain" (yazan) sözcüğünü şöyle tanımlar: "Kitaplar ve Eserler oluşturanlar için de *yazar (escrivain)* denir."

Furetière'den 10 sene önce, Richelet, *Le Dictionnaire Français*'de ikinci tanımlamasında yazarla basım arasındaki ilişkiyi iyice açığa

23) Alvin Kernan, *Printing Technology, Letters and Samuel Johnson*, Princeton, Princeton University Press, 1987 (alıntılar, s. 88, 47, 42, 64, 65, 22, 23). 17. yüzyıl İngiltere'sinde elyazması yayın için, bkz. Harold Love, "Scribal Publication in Seventeenth-Century England", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, IX. cilt, 2, 1987, s. 130-154, ve kitabı *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

vurur: "İlk anlamdan sonra (bir şeyi icat eden, bir sözü ilk kez diyen, gerçekleşmiş bir olaya neden olan kişi) ikinci anlam olarak "basılı bir kitabı oluşturan" anlamını verir ve örnek olarak "Ablancour, Pascal, Voiture ve Vaugelas en iyi Fransız yazarlarıydı. II. Henri'nin kızı Kraliçe Marguerite de yazardı."[24] cümlesi verilir. Furetière, örneklerde, yazarlar arasında kadınların da varlığına dikkat çeker: "Birkaç kitap ya da bir tiyatro oyunu oluşturan bir kadın için de *yazar* (auteur) oldu denir."[25] 17. yüzyıldaki bu iki sözlüğe göre "yazar" bir eser yazan herkes için kullanılmazdı. "Yazanlar" (Escrivain) içinde sadece eserleri yayımlananlara "yazar" denilirdi. "Yazar" olabilmek için yazmak yeterli değildi, eserlerinin basılmış ve bu yolla insanlara ulaştırılmış olması gerekliydi.

17. yüzyıl sonunda ortaya konan bu ilişki daha eskilere mi dayanıyor? Bu soruyu cevaplamak için Fransa'da yayımlanan halk dilinde yazan yazarlar kataloglarına göz atmak gerekir: *Le Premier Volume de la Bibliothèque du Sieur de La Croix du Maine* (1585) ve *La Bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas* (1585).[26] La Croix du Maine'ın *Bibliothèque*'i yazar isimlerine göre düzenlenmiştir: "500 yıl önceden hatta daha öncesinden günümüze kadar yazan bütün Yazarların bulunduğu bir katalogdur: Bu eserde üç bin yazardan en iyi ve en ünlülerinin hayatlarını anlatan bir söylev vardır, bu yazarların basılı ya da elyazması eserlerinin ufak bir anlatısıyla birlikte yer alır". Böylece yazar-işlevinin temel özellikleri daha bu kataloglarda belirlenmiş olur. Bir yanda, La Croix du Maine, bu işlevi, o zamanlar isim sıralamasında, daha doğrusu Ortaçağdan beri yapıla-

24) *Académie Française*'in *Dictionnnaire*'i, yazar ve matbaa arasında bu denli açık bir ilişki kurmaz, şöyle der: "*Yazar*. Özellikle bir kitap yazmış kişiye denir".

25) Kadın-yazarın konumu ve hukuksal açıdan aşağılığı üzerine, bkz. Carla Hesse, "Reading Signatures: Female Autorship and Revolutionary Laws in France, 1750-1850", *Eighteenth-Century Studies*, 22, no. 3, 1989, s. 469-487.

26) *Premier Volume de la Bibliothèque du Sieur de La Croix du Maine*, Paris, Abel L'Angelier, 1584; *La Bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas*, Lyon, Barthélémy Honorat, 1585. Bu iki kitap 18. yüzyılda birleştirilerek yeniden basılmışlardır: *Les Bibliothèques Françaises de la Croix du Maine et de Du Verdier, sieur de Vauprivas, Nouvelle Edition dédiée au Roi, revue, corrigée et augmentée d'un discours sur le Progrès des Lettres en France, et des Remarques historiques, critiques et littéraires de M. de la Monnoye et de M. le Président Bouhier, de l'Académie française, de M. Falconet, de l'Académie des Belles-Lettres, par M. Rigoley de Juvigny, Paris*, Saillant et Nyon et Michel Lambert, 1772-1773, 6 cilt.

geldiği gibi yazarların "ön isimlerine" göre sıralanmasından başka bir yöntemi olmayan eser sınıflamasında ilk ölçüt olarak belirler: Böylece *Bibliothèque* "Abel Foulon"dan "Yves le Fortier"ye kadar, yazarları "lakapları" ya da "ön isimleriyle" bulmaya olanak tanıyan bir sıralamayı içerir; öte yandan, yazarların "yaşam" öykülerini dile getirdiğinden (bu bölüm, *Bibliothèque*'in yayımlanan tek cildi olan *Premier Volume*'de yer almaz) yazıya temel kaynak olarak yazarın yaşam öyküsünü alır. Yaşam öyküsü anlatılabilecek gerçek bir sahış olarak gösterilen yazara verilen bu öncelik, "Fransızca ve Kraliyette konuşulan tüm öteki dillerde yazan ve çeviren herkese" yer verdiği *Bibliothèque*'ine, yaşayıp yaşamadıkları bilinmeyen yazarları almayan Alain du Verdier tarafından da doğrulanır: "Kataloğuma, takma isimlerle her yıl yayımlanan çeşitli *Almanch*'ları almak istemedim. Çünkü yayınevlerindeki düzeltmenler bunları aslında hiç varolmamış kişilerin isimleriyle basıyorlar".

La Croix du Maine ve Du Verdier'nin iki *Bibliothèque*'inde de yazar-işlevinin, ne eserin basımıyla ne de yazarın bağımsızlığıyla belirlendiği vurgulanır. Her ikisinde de, sonraki yüzyılda Richelet ve Furetière'in yaptığı tanımlamaların aksine, bir kişinin yazar kimliğini alabilmesi için eserinin elyazması ya da basılı olmasına bakılmaz. Aslında her iki derleme de, alt başlıklarında "eseri basılı olduğu kadar olmayanlara da" (La Croix du Maine) ya da "kitapları basılsın ya da basılmasın" (Du Verdier) her yazara yer verdiklerini açıklarlar. La Croix du Maine derlemesinde, asıl yazarları ölmüş elyazmalarını bulup kendi isimleriyle yayımlayan hilekarları engelleme bakımından eserinin son derece yararlı olduğunu belirtir: "Basılı eserlerden söz ettiğim kadar, henüz gün ışığına çıkarılmamış eserlerden de söz ettim". 16. yüzyıl sonunda, Fransa'da her ne kadar, söylemlerin sınıflandırmasında yazar kategorisi temel ölçüt olarak kabul ediliyorsa da, bu söylemlerin ille de "gün ışığına" çıkmış olmaları, yani basılmış ve dağıtılmış olmaları koşulunun aranmadığı görülüyor.

Yazar-işlevi, himaye kurumunun dayattığı bağımlılıklara da çok iyi uyar. La Croix du Maine, Kral'a adadığı giriş yazısında, *Bibliothèque*'in ilk cildinin yayımlanmasındaki iki nedenden söz eder. İlk neden, İtalyanca yazan ve bu dilde çeviri yapanların sayısı üç yüzü geçmezken, kendi dilinde eserler veren üç bin yazarıyla Fransa Kral-

lığı'nın üstünlüğünü ve gücünü göstermektedir.[27] İkincisi "yaşayan ve *çoğu Majestelerinin hizmetinde* olan pek çok bilgili insanın dostluğunu kazanmaktır" (italik, R.C.). Buradan yazar-işlevinin oluşumunun Eski Rejim'in (*Ancien Régime*) "edebiyat dünyasını" tanımlayan koşullar içinde de düşünülebileceği anlaşılıyor. Himaye kurumuyla, yazarın kendini açığa çıkarışı arasındaki ilişki, çelişkili olmak bir yana, metinlerin belli kategorilere atfedildiği sistemi birlikte oluştururlar. La Croix du Maine 1579'da *Grande Bibliothèque Françoise*'i hazırladığında bunu açıkça ifade eder, bu *Bibliothèque*'in beş sene sonra yayımlanan ilk cildi sadece aslının bir özetidir. Hiçbir zaman yayımlanmayan *La Grande Bibliothèque Françoise* ise sadece "yazarların bütün eserlerinin ya da yazılarının listesini" değil aynı zamanda bütün eserlerin "nerede, hangi büyüklükte ve marjlarda, kaç yılında basıldığını, kaç sayfadan oluştuğunu ve özellikle de *kime ya da kimlere adandığını bütün özellikleriyle* (italik, R.C.) verir". Her eser üç ayrı isimle anılır: Yazarının ismi, eserin atfedildiği kişinin –ya da kişilerin– ismi, yayıncısının ya da kitapçısının ismi, bir de buna ait arma konur.[28]

Örnek olarak *Quijote*'nin 1605'deki basımıyla[29] ilgili başlık sayfasını ele alalım. En üstte büyük harflerle eserin ismi yazılıdır EL

27) La Croix du Maine bu tahmin için kaynak olarak "Floransalı Antoine François Dony'nin *Kütüphane*'si"ni gösterir, bu kitap aslında, *La Libraria del Doni, Fiorentino, Nella qualle sono scritti tutti gl'Autori vulgari con cento discorsi sopra quelli*, Venedik, Gabriele Giolito' de Ferrari, 1550 baskılı kitaptır ve şu kitap onu devam ettirir: *La Seconda Libraria* (Venedik, 1551). Bu kitap şu isimle tekrar basılmıştır: *La Libraria del Doni, Fiorentino, divise in tre trattati. Nel primo sono scritti tutti gl'Autori con cento e piu discorsi sopra di quelli. Nel secondo sono dati in luce tutti i Libri che l'Autore ha veduti a penna, il nome de' componitori, dell'opere, i titoli, e le matiere. Nel terzo si legge l'inventione dell'Academie, insieme con i sopranomi, i motti, le imprese, e l'opere fatte da tutti gli Academici*, Venedik, Gabriele Giolito de' Ferrari, 1557. Görülecektir ki, La Croix du Maine ve Du Verdier'nin devasa in-folio *Bibliothèques*'lerine karşın, Anton Francesco Doni'nin kitapları daha kolay karıştırılabilirdir, çünkü daha küçük formalıdırlar, 1550 ve 1551 baskısı in-12, 1557 baskısı ise in-octavo'dur. Doni'nin *Libraria*'sı üzerine, bkz. Amadeo Quondam'ın çözümlemesi, "La letteratura in tipografia", *Letteratura italiana*, 2. cilt, *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, s. 555-686 (özellikle, s. 620-636).

28) 16 ve 17. yüzyıllarda başlık sayfaları üzerine, bkz. Roger Laufer, "L'espace visuel du livre ancien", *Histoire de l'Edition française*, R. Chartier ve H.-J. Martin (der.), I. cilt, *Le Livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVII^e siècle*, Paris, Promodis, 1982, s. 478-497 (ikinci baskı, Fayard/Cercle de la Librairie, 1989, s. 579-601).

29) Bu başlık sayfası şu kitapta tekrar basılmıştır: Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, John Jay Allen (der.), Madrid, Cátedra, 1984, I, s. 60.

INGENIOSO / HIDALGO DON QVI / XOTE DE LA MANCHA. Bunun aşağısında italik harflerle, ilk satırlarda *tasa* ("doscientos y noventa maravedis y medio" yani kitabın satıldığı fiyat) ve *licencia*'yla (yazara 10 senelik bir basım hakkı tanıyan bir belgedir) birlikte kitabın kime ait olduğu verilir: "*Compuesto por Miguel de Cervantes/ Saavedra*". Yazarın isminin altında Romen harfleriyle eserin adandığı kişinin ismi, ünvanı, öteki özellikleriyle birlikte verilir: "DIRIGIDO AL DUQUE DE BEIAR. / Marques de Gibraleon, Conde de Benalcaçar, y Bañа- / res, Vizconde de la Puebla de Alcozer, Señor de / las villas de Capilla, Curiel, y / Burguillos". Böylece sayfanın yaklaşık üçte biri, edebi etkinliği 18. yüzyılın yarısına kadar belirleyen temel ilişkiye ayrılır: Yazar ve kendisini maddi ve manevi açıdan gözeten hamisi arasındaki ilişki. Yayıncının, "Año" ve "1605" gibi tarih göstergeleriyle çevrelenen arması ise, geri kalan bölümü kaplar. En aşağıda kitapçı düzeniyle ilgili bilgilerin yer aldığı üç satırda ("CON PRIVILEGIO / EN MADRID Por Juan de la Cuesta. / Vendese en casa de Francisco de Robles, librero del Rey ñro señor), telif ayrıcalığı, krallık otoritesinin izni, basım yeri ve yayıncının ismi yeralır ve sayfayı enine kesen bir çizginin altına kitabı satın almak isteyenler için, kitabın bulunduğu yerin, satıcının, ismi ve adresi verilir.

Sayfanın görsel alanında bile, düşünülenden çok daha az çelişkili ve üstelik erkenden beliren birçok gerçek eklemlenmiştir. İlki yazarın edebi yaratıcılığının belirtilmesidir. Bu hak yazara kral tarafından verilir; Kral, Cervantes'e *licencia* y *facultad* yani "büyük bir emeğin ürünü bu çok yararlı ve kullanışlı eserini" yayımlama ya da yayımlatma lisansı verir ("El cual os habia costado mucho trabajo y era muy útil y provechoso"). Cervantes kitabının öndeyişinde bu hakkından biraz alaycı bir tavırla söz eder: "Her ne kadar gerçek babası olarak görülsem de Don Quijote'nin üvey babası olan ben, alışılageldiği gibi davranmayacağım çok sevgili okuyucum, ne de ötekiler gibi, benim çocuğum olarak tanıttığım bu çocukta göreceğin hataları bağışlaman ya da göz ardı etmen için sana gözlerimde biriken yaşlarla yalvaracağım" ["Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que

perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres"[30]. *Padre/ padrastro* sözcüklerinde (baba/ üvey baba) yaptığı söz oyunları IX bölümde sözünü ettiği "kurguya" göndermede bulunur. 1605'te basılan *Don Quijote*'nin "Segunda Parte"'sinde (*İkinci Cild*), okuyucuya sunulan bu metnin aslında *L'Historia de don Quijote de la Mancha, escrita par Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo* başlıklı Arapça bir elyazmasının "en poco más de mes y medio" (yaklaşık 6 haftada) Toledolu Mağribi bir çevirmen tarafından Kastilya diline yapılmış bir çevirisi olduğu söylenir.[31] Raslantı eseri bulunan yazı "kurgusu" (elyazmasının bir halıcıda genç bir çocuğun sattığı eski kitaplar ve elyazmaları, "cartapados y papeles viejos" arasında bulunması öyküsü gibi) yayımlanan kitabın aslının bir kopya ya da bir çeviri olduğu "kurgusunun" da amacı, gerçek yazarı gizlemek değildir. Metnin yazarları giderek çoğalır: Öndeyişte eseri kendi eseri olarak tanıtan "ben", birden bire öyküyü keserek metindeki "ben-okuyucu"yu kızdıran ("Causóme esto mucha pesadumbre": "Bu bana çok acı verdi") ilk sekiz bölümün yazarı, Arapça elyazmasının yazarı; "benokuyucu" ve roman okurunun okuduğu çevirinin yazarı Toledolu Mağribi. Ama ortadaki bu yazar furyası, yazar figürünü en önemli işlev içinde en açık ve kesin biçimde ortaya serer: Söylemin birliğini ve bütünlüğünü sağlamak.

Don Quijote'nin başlık sayfasında açıkça görülen iki gerçek de, himaye (Bejar Dükü'ne ithaf) ve piyasayla ilgilidir (Cervantes'in, 26 Eylül 1604 yılında bir kraliyet senediyle kendisine verilen kitabını basma ve bastırma hakkını yani *licencia* y *facultad*'ını verdiği yayıncı Juan de la Cuesta'nın ismi). Yazarların, piyasaya girme istekleri böylece kitaplarının, bunları yayımlayacak kitapçıya veya matbaaya satışında söz sahibi olmak istemeleri, kendilerini himaye edecek birilerini aramaları ve bu sistemin benimsenmesiyle kesinlikle ters düşmez. Öteki tüm örnekler arasında, Elisabeth dönemi İngiltere'sinde yazarlık yapan Ben Jonson buna en iyi örnektir. Öteden beri, oyunların metinlerini basma ya da kopyalama hakkının sadece bu oyunların

30) Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, a.g.y.*, s. 67 (Fr. çev., *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche*, çev.: Louis Viardot, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 43). [Türkçesi: *Don Quijote*, çev.: Roza Hakmen, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997].

31) A.g.y., s. 143-149 (Fr. çev., s. 99-103).

oynandığı tiyatrolara verilmesine karşı, Ben Jonson yazarın, eserlerini, kitapçı-yayıncıları doğrudan satma hakkının olmasını savunur ve bunu uygular; böylece basım için yeniden gözden geçirilen eserlerinin kontrolünü elinde tutar (1616'da William Stansby tarafından yayımlanan *Workes of Benjamin Jonson* böyledir). Buna karşın Ben Jonson yayımlanan oyunlarını aristokrat hamilerine adayan ilk İngiliz yazarlardandır: Örneğin 1609 yılında *The Masque of Queenes*'i, Prens Henry'ye adar, 1611'de Pembroke Kontu'na *Catiline*'i, 1612 yılında *The Alchemist*'i Mary Worth'a adar. Görülüyor ki himaye ve piyasa koşulları birbirini dışlamaz ve 16. ve 17. yüzyıl yazarlarının hepsi Ben Jonson'un bu konudaki düşüncesini ve gereksinimini paylaşır: "Yeni yayın teknolojisini, eski himaye kurumuna" uyarlamak.[32]

Geleneksel himaye sistemi kitabın matbaayla çoğaltılmasıyla zarar görmek, yıkılmak yerine, bu yeni kitap üretim tekniğine ve bunun getirdiği yeni piyasa mantığına çok çabuk ayak uydurur[33]. Rönesans için geçerli bu durum, kısmen de olsa 18. yüzyıl için de geçerliydi, özellikle kalemleriyle ekmeklerini (iyi ya da kötü) kazanmak isteyen ve bazen bunu başaran azimli ilk yazarların "profesyonelleşme" zamanlarında. Aslında Robert Darnton'un bir yandan Hemery polis müfettişi tarafından 1748 ve 1753 yıllarında göz altına alınan yazarların listelerini, öte yandan 1784'de *France littéraire*'de yayımlanan "yazı adamları" sayımlarını incelerken gösterdiği gibi yazarlarla ilgili iki eski model hâlâ geçerlidir: Yazar ya doğumundan ya da mesleğinden kaynaklanan ekonomik bir özgürlükten yararlanır ya da himayesinde olduğu birinin hediyeleri ve ödülleriyle geçinir.[34]

32) Joseph Loewenstein, "The Script in the Marketplace", *Representations*, no. 12, 1985, s. 101-114 (alıntı, s. 109).

33) Bkz. Annie Parent, *Les Métiers du livre à Paris au XVI^e siècle (1535-1560)*, Cenevre, Librairie Droz, 1974, s. 98-121 ve s. 286-311'de Parisli kitapçı ya da yayıncılarla yazarlar arasında yapılmış 23 adet sözleşme zikredilir (alıntı, s. 301). Ayrıcalıklar üzerine, bkz. Elizabeth Armstrong, *Before Copyright, The French Book Privilege System*, 1498-1525, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

34) Robert Darnton, "A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters", *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, s. 144-189 (Fr. çev., "La République des lettres: les intellectuels dans les dossiers de la police", *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Payot, 1985, s. 136-175), ve "The Facts of Literary Life in Eighteenth-Century France", *The Political Culture of Old Regime*, Keith Michael Baker (der.), Oxford, Pergamon Press, 1987, s. 261-291.

Yazının, tek bir ücret rejimiyle bedellendirilmesi üzerine kurulu bu yeni gerçek, zor da olsa, sadece, Voltaire'in "yaşamak için yazan bu zavallı canlı türüne" karşı yönelttiği sert eleştirilerle en iyi biçimde açıkladığı Eski Rejim zihniyeti içinde doğup gelişebilir: Başta bağışların ve ünvanların dağıtıcısı kralınki olmak üzere, otoritenin korunmasıyla özgürlük (düşünce ve ticaret özgürlüğü) hiçbir biçimde çelişmemektedir.

Fikri mülkiyet kavramına düşünüldüğünden daha gevşek bağlarla bağlı olan yazar-işlevinin doğuşunun, daha çok söylemlerin "cezai ehliyetinin üstlenilmesine" ve yazarın yargı önünde sorumlu tutulmasına ya da Foucault'nun yazdığı gibi yargılanıp cezaya sebebiyet verebilir bir eyleme dönüşen "yazı tehlikesi"ne bağlamak gerekmez mi?[35] Bu soruyu cevaplamak ve Devlet ya da Kilise sansürü ile yazar kimliğinin oluşumu arasında düğümlenen çok çeşitli ve karmaşık ilişkileri açığa çıkarmak, bu denemenin sınırlarını aşar. Sadece bir tek örnek verelim: 16. yüzyıl ortalarında, Fransa'da, 1544'den beri Paris'deki teoloji fakültelerince sansürlenen kitapların katalogları yayımlanmaya başlar. Bütün yayınlarda (1544, 1545, 1547, 1551, 1556), sansürlenen kitapların dağılımı aynı biçimdedir: "secundum ordinem alphabeticum juxta authorum cognomina". Latince ve Fransızca eserleri ayıran Sorbonne dizinleri, kitapların sıralamasında yazanın ismini esas alır: 1544 kataloğu "Ex libris Andreae Althameri", "Ex libris Martini Buceri" gibi başlıklarla başlar ve hatta "Catalogus librorum quorum incerti sunt authores" (Latince başlıklar için), "Catalogus librorum gallicorum ab incertis authoribus" (Fransızca olanlar için) başlıkları altında yer alan anonim kitaplar için de,

35) Foucault'nun denemesi iki farklı okumanın konusu olmuştur: Biri vurguyu bireyin hukuksal-felsefi tanımı ve yazar-işlevi ile özel mülkiyet arasındaki ilişkiye koyar (bkz. Carla Hesse'nin okuması: "Foucault, yazar ile metin arasındaki ilişkinin tarihsel olarak sosyopolitik bir söylemin yeni bir yönelimi sonucunda belirlendiğini ifade eder: Haklara sahip olan birey ile özel mülkiyet arasındaki ihlal edilemez ilişki.", *a.g.y.*, s. 109). Diğerinin vurgusu ise Kilise ve Devlet sansürlerine bağımlılığı üzerinedir (böylelikle, Joseph Loewenstein Foucault'dan şöyle söz eder: "Onun Kilise ve Devlet sansürünün modern yazar kavramının gelişimine etkisi üzerindeki ısrarı, bu gelişimde kitap pazarının etkisini önemsizleştirse de, oldukça yararlıdır.", "The script in the Marketplace, *a.g.y.*, s. 111). İlk yorum 18. yüzyıl, ikinci yorum ise 16. yüzyıl üzerine yoğunlaşmayı gerektirir.

yazar referansını kullanır.[36] Aynı biçimde yazarın eseri üzerindeki sorumluluğu, kitapların basımını, dağıtımını ve satışını denetleyen kraliyet yasalarına da konu olur. 27 Haziran 1551 Châteaubriant fermanı, sansür konusunda Kral, Parlemento ve Sorbonne işbirliğinin altını çizer ve bunun 8. maddesinde şöyle söylenir: "Hiçbir matbaacı, bu işle uğraşan düzenli yayınevleri dışında, büyük kentler dışında, gizli yerlerde kitap basamaz. Basım bir yayıncı yönetiminde gerçekleştirilir; bu yayıncının ismi, adresi ve arması bastığı kitaplara konulur, aynı şekilde basım tarihi ve *yazarın ismi* (italik, R.C.) de eklenir. Bizzat kendisine ait olanlarla birlikte, kendi adı altında ve hükmüyle yapılacak hataların ve ihlallerin sorumluluğu yayıncıya aittir". Böylece yazar-işlevi, heterodoks kabul edilen metinlerin dağıtımına karşı mücadelede temel bir silah olarak kullanılır.

Yasaklanan kitap yüzünden yapılan cezalandırma sırasında yazarının sorumluluğu, bunu yayımlayan yayıncının, satan kitapçının ya da işportacının ve okuyan okuyucunun sorumluluğundan daha fazla değildi. Eğer sapkın düşüncelere inandıklarına ve bunları ifşa edip halk arasında yaydıklarına kani olunursa hepsinin cezası yakılarak ölümdü. Aslında yargılamalarda, genelde sansürlenen yayınların basımı ve satışıyla ilgili suçlamalarla, basılsın ya da basılmasın düşünce suçları hep aynı kefeye konulurdu. Önceleri matbaa işçisiyken sonradan yayıncı olan ve 24 Aralık 1534'de, önce boğulup sonra Maubert meydanında yakılan Antoine Augereau'nun olayı da böyle bir olaydır. Yargılamanın gerekçeleri bilinmiyor ama dönemin tarihçileri, bu olayı Augereau'nun yayıncılığını ([1534 yılında 17 Ekim'i

36) J. M. De Bujanda, Francis M. Higman, James K. Farge, *L'Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1551, 1556*, Sherbrooke, Editions de l'Université de Sherbrooke, ve Cenevre, Librairie Droz, 1985, Sorbonne tarafından sansürlenen kitaplara ilişkin çeşitli kataloglar verir. Bkz. ayrıca, James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leyde, E.J. Brill, 1985, s. 213-219. Eugenio Asensio, en azından İspanya için, Enkizisyon index'lerinin yazar-işlevinin oluşumundaki kesin rollerini ifade eder ve şöyle der: "1599 kitap kataloğu [...] anonim yayınlara karşı katı kurallar koymadan *önce* (italik, R.C.), Kastilya dilindeki dua ve eğlence kitaplarında anonimlik geçerliydi. Böylelikle *Celestina* ve bir çok taklidi, bir çok şövalye romanı, *Lazarillo* ve devamı, son olarak da *romans* biçimli bir çok din kitabı, yazar ismi olmadan yayımlanmıştı.", "Fray Luis de Maluenda, apologista de la Inquisición, condemnado en el Indice Inquisitorial", *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX. cilt, 1975, s. 87-100 (zikreden, Francisco Rico, "Introducción", *Lazarillo de Tormes*, Madrid, Cátedra, 1987, s. 32-33).

18 Ekim'e bağlayan gece Pazar ayinine] karşı afişler basmak ve sapkın kitaplar yayımlamak ya da "Luther'in kitaplarını basmak ve satmak" suçundan da hüküm giymiş olabilirdi) ya da sapkın düşüncelere sahip olduğunu vurguluyarak açıklar (bir kronikte, Augereau'nun "Lutherci" olduğu yazılıdır ve rahip olmasına karşın onun Kilise mahkemesi tarafından yargılanma ayrıcalığını reddeden Parlemento, yargılamasında "Kutsal kitap öğretisine ve inanışına karşı yanlış, yanıltıcı, hakaret dolu, günahkar düşünceler [öneriler] dile getirmekten ve bunları halka açıklamaktan suçlu bulunduğunu"[37] belirtir). Görülüyor ki Antoine Augereau bu sapkın düşüncelerin yayıncısı olduğu kadar yazarı olarak da yargılanır ve yakılır. Buna karşın 1543 yılında, aynı zamanda bir yayıncı olan hümanist Etienne Dolet'ye karşı Sorbonne'un yönelttiği suçlamalar, onu sadece yazdığı kitaplardan ya da evinde bulunanlardan değil, yayıncısı olduğu veya önsöz yazdığı kitaplardan da sorumlu tutar.[38] 13 Kasım 1543'de bir daha yapmayacağına yemin edip bir süre rahat eden Dolet, yine aynı gerekçelerle (sapkın, yoldan çıkmış kitapları yayınlamak ve satmak, pek çok esere dindarlıktan uzak önsözler yazmak) 3 Ağustos 1546'da, Maubert Meydanı'nda önce boğulur, sonra da sansürlenen kitaplarla birlikte yakılır.[39]

Yazar-işlevini Kilise ya da Devlet sansürüne bağlayan yaklaşımda, tıpkı yazar-işleviyle fikri mülkiyet arasında bağ kurulması gibi, yazar-işlevi tamamen basım kültürünün bir parçası olarak görülür. Her iki durumda da yazar-işlevi, matbaayla gelen köklü değişikliklerin bir ürünüdür; matbaa, otoriteye kafa tutan metinlerin daha

37) Jeanne Veyrin-Forrer, "Antoine Augereau, graveur de lettres, imprimeur et librairie parisien (mort, 1534)", *Paris et Ile-de-France. Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France*, 8. cilt, 1956, s. 103-156; şu kitapta yeniden yayımlanmıştır: Jeanne Veyrin-Forrer, *La Lettre et le texte. Trente années de recherches sur l'histoire du livre*, Paris, Collection de l'Ecole normale supérieure de jeunes filles, 1987, s. 3-50.

38) 1543'deki Etienne Dolet davası üzerine, bkz. Francis Higman, *Censorhip and the Sorbonne. A bibliographical Study of Books in French Censored by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Cenevre, Librairie Droz, 1979, s. 96-99.

39) "Dolet meselesi" üzerine, Lucien Febvre'in klasikleşmiş makalesine bakılabilir, "Dolet, propagateur de l'Evangile", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VII. cilt, 1945, s. 98-170; Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1968, s. 172-224'de tekrar yayımlanmıştır, ayrıca, *Etienne Dolet (1509-1546)*, Cahiers V.-L. Saulnier, no. 3, Paris, Collection de l'Ecole normale supérieure de jeunes filles, 1986.

çok yere, daha çabuk ulaşmasını sağlar ve bunları daha tehlikeli kılar; basımdan (ekonomik ya da simgesel) çıkar sağlayan, yazar, yayıncı-kitapçı ve yayıncı arasında belli anlaşmalar yapılmasını ve kurallar konulmasını gerektiren bir piyasa oluşturur. Gerçekten yazar-işlevi matbaayla mı doğdu? Belki de değil, bir kitapta metinlerin, yazar kabul edilen bir kişiye atfedildiğini gösteren temel özelliklerin basılı eserlerle değil de elyazmasının son zamanlarında ortaya çıktığını kabul edersek elbette.

Bu özelliklerin en ilginci, yazarın portresinin eserinde yer almasıdır. Kitabın tekil bir ben'e atfedilmesinin en doğrudan yolu olan yazar portresi, 16. yüzyıl basımcılığında çok yaygındı.[40] Resim, ister yazara (ya da çevirmene) sanatıyla ilgili gerçek ya da simgesel özellikler yüklesin, ister onu bir Antikçağ kahramanı gibi kahramanlaştırsın ya da "yaşarken" doğal haliyle görüntülesin, işlevi aynıydı: Yazıyı, eserin hakiki olmasını sağlayan bireyin bir ifadesi olarak kabul etmek. Oysa, bu tür yazar resimleri –özellikle yazarlar yazarlarken resmedilirdi– 14. yüzyıl sonlarında ve 15. yüzyılda halk dilinde yazılmış eserlerin elyazmalarını süsleyen minyatürlerde de kullanılırdı: Örneğin Christien de Pisan, Jean Froissart, René d'Anjou ya da Petrarca ve Boccacio'nun minyatürleri. Bu tür potreler iki yenilik getirdi. Bir yanda, Fransızca'da "escrire" ile "escripvain" sözcüklerinin sadece kopyalamayı değil, metinler oluşturmayı da kapsayarak modern anlatımına ulaştığı bir sırada, artık eserin bir sekretere dikte ettirilmesi yerine kişinin eserini kendinin yazması yeniliği vardır. Öte yandan Latince metinlerde yazının özgün bir yaratıcılık ürünü ve kişiye özel olduğu motifi, halk dilinde yazan yazarlara da atfedildi. Bu tür bir imge, yazıyı dikte ettirilen şeylerin kayda geçirilmesi gibi (örneğin geleneksel ikonografyada, Kilise Babaları ve İncil yazarları Kutsal Söz'ün katipleri olarak resmedilirler) ve ayrıca yazıyı önceden varolan eserin basit bir devamı gibi gören (şerh ve yorum gibi skolastik uygulamalar) yazıyla ilgili eski uzlaşımlara ters düşer.[41]

40) Ruth Mortimer, *A portrait of the Author in Sixteenth-Century France*, Chapel Hill, The University of North Carolina at Chapel Hill, The James Lectures, 1, 1980.

41) Elyazmalarındaki minyatürlerde yazar tasvirleri üzerine bir derleme, Paul Saenger, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society", *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, no. 13, 1982, s. 367-414 (özellikle s. 388-390 ve 407).

Yazarın varlığının eserinde açıkca görüntülendiği bu özelliğe, okuyucunun çok farkında olmadığı bir özellik daha eklenir: Yazarın eserinin basımı üzerindeki denetimi. Congreve'in *Works*'ünün, 1710 yılında Londra'da Jacob Tonson tarafından yayımlanan baskısı, yazarların eserlerinin basım sürecine nasıl müdahale ettiklerinin açık bir örneğidir. O zamana kadar "quarto" biçiminde ayrı ayrı basılan oyunların "in-octavo" basımı sırasında, Congreve metinlerine yeni biçimler verir, eksik gördüğü yerlere yeni sahneler ekler; oyundaki jestleri ve hareketleri gösteren eklemeler yapar: Bu yenilikler oyunların basım biçimini etkiler, sahneler numaralanır ve bunlar birbirinden süslemelerle ayrılır; her sahnenin başına bu sahnede rol alacak kişilerin isimleri yazılır ve sayfa kenarında konuşanın ismi ya da sahneye giriş ve çıkışlar belirtilir. Fransız tiyatro oyunlarında belirlenen bu tür biçimsel yenilikler eserlere yeni bir "konum" kazandırdı –öyle ki Congreve bu yeni biçiminin asaletine uymayan özellikleri oyunlarından ayıklamak zorunda kaldı.[42]

Yayıncılarla yazarlar arasında yapılan sözleşmeler de, yazarların eserlerinin basımı üzerindeki denetimlerinin bir başka kanıtıdır. 16. yüzyılda Paris'te bu yaygın bir olaydı. Anlaşma, bir yazar, satışını doğrudan doğruya kendisi yapacağı ya da bir kitapçı aracılığıyla satacağı kitabını kendi adına bastırmak isterse yapılır. Bu nedenle 11 Mayıs 1559'da yayıncı-kitapçı Charles Perier, Laon piskoposunun vekiline, Jean Doc'a "*Homélies des dimanches et festes de l'année*'nin 6 cildini, iyi ve gerektiği gibi basma ve bastırma ve bunu adı geçen Hazret için daha önceki harf ve karakterlerle [Jean Doc'un isteği üzerine Périer'nin daha önce bastığı kitaplar ima ediliyor]; in-quarto ciltle ve Hazret'in vereceği eklerle" yapacağına söz verir. Eserlerinin elyazmasını bedava kitap karşılığında ya da belirli katkı payıyla bir yayınevine satan yazarların da, eserlerinin son

42) Congreve'in *Works*'ünün 1710 basımı üzerine, bkz. D.F. McKenzie, "When Congreve Made a Scene", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, VII. cilt, 3, 1979, s. 338-342, ve özellikle "Typography and Meaning: the Case of William Congreve", Giles Barber ve Bernhard Fabian (der.), *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrundert*, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell und Co., 1981, s. 81-126. Congreve'in matbu kültürle ilişkileri üzerine genel bir bakış için, bkz. Julie Stone Peters, *Congreve, the Drama and the Printed World*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

biçimleriyle ilgili kaygılandıkları görülürdü. 22 Ağustos 1547'de, David Finarensis'in *Epithomé*'sini yayımlamak isteyen Etienne Groulleau, "Finarensis'in istediği şekilde, Fransızca olarak ve Finarensis'in elden teslim ettiği belgedeki karakterlere uygun olarak hiç değiştirmeden basacağını" belirtir. 29 Kasım 1556'da Ambroise de la Porte, André Thevet'nin *Les Singularitez de la France antarctique* eserini "tam ve hatasız olarak basacağına ve resimlerin Thevet, De la Porte ve usta Bernard de Poiseulne (oymacı) arasında anlaşmaya varıldığı biçimiyle basılacağına" söz verir; 3 Nisan 1559'da Frédéric Morel, Louis le Roy'un eserlerini ve çevirilerini "her şeyi tam olarak ve düzgün ve hatasız bir biçimde güzel bir yazıyla ve iyi kalite bir kağıda büyük romen harfleriyle ya da italik olarak basma" koşuluyla alır.[43] Yazı karakterleri, kağıt, levhalar, formalar üzerine varılan bütün bu anlaşmalar, açıkça yazarların, metinlerinin dağıtım ve basım biçimleri üzerinde söz hakkına sahip olmak istediklerini gösterir.

Ama bu tür bir istek matbaanın gelişiyle ortaya çıkmaz. Petrarca, yazarla eserleri kopyalarak çoğaltan katip arasındaki iş bölümü sonucunda doğan ve "metinleri kendi yazarlarının bile tanıyamayacağı hale getiren" ("Non riusciresti a riconoscere gli stressi scritti che hai composto") bozulmayı engellemek için, yazarın, metninin üretimi ve dağılımı üzerinde kesinkes söz sahibi olmasını sağlayacak başka bir yöntem önerir. Yazarın kendi yazısının ürünü (bir katip tarafından dikte edilmemiş) olan sınırlı bir kitleye yönelik, profesyonel kopyacıların sahte kopyalarından koparılan "yazar kitabı"; bu, ilk niyeti saptırılmadan, kendisine ihanet edilmeden önceki özelliklerini korumalı, ifade etmelidir. Bu biçimde denetlenen ve değişikliklerden korunan metin, yazarı ve okuru arasında özgün ve doğrudan bir ilişki kurulmasını sağlayacaktır, çünkü Armando Petrucci'nin dediği gibi "Yazarın kendi yazısıyla, doğrudan, kusursuz biçimde oluşturduğu metin, okuruna, eseri anlamada büyük bir kolaylık ve

43) Annie Parent, *Les Métiers du livre à Paris au XVI^e siècle (1535-1560)*, a.g.y., 1974, zikredilen sözleşmeler, s. 291, 297, 305 ve 307. Bkz. yine aynı yazarın makalesi, "Ambroise Paré et ses imprimeurs-libraires", *Acte du colloque international "Ambroise Paré et son temps"*, 24 ve 25 Kasım 1990, Laval (Mayenne), Association de commémoration du quadricentenaire de la mort d'Ambroise Paré, 1990, s. 207-233.

açıklık sağlar ve sağlayacaktır."[44] ("La testualita perfettà, diretta emanazione dell'autore, garantita dalla sua autografia, era, e rimaneva per sempre, garanzia di assoluta leggibilità per il lettore"). Her ne kadar Petrarca'nın (eserlerin pek çoğunu kendi elleriyle yazıp çoğaltmıştır) programı ve uygulamaları, dönemin elyazmaları üretim yönteminde sıra dışı bir uygulama olsa da, 14. yüzyıldan beri yazar-işlevinin en önemli ifadelerinden birinin erkenden ortaya çıkışının göstergesidir: Kitapların biçimlerinden, metinleri oluşturanların niyetleri ortaya çıkarılabilir.

Söylemlerin belli bir yazara atfedilmesinin en somut ve en doğrudan göstergesi, bir eser ile bir nesne, bir metin ile bir derleme arasındaki yakınlıktır. Ama, uzunca bir süre halk dilinde yazılan metinler için durum farklıydı. Elyazmasında en çok kullanılan biçim, arşiv ya da derleme biçimidir (ya da İtalyanca'da dendiği gibi *libro-zibaldone*). Küçük ya da orta boy formalarda, her türlü süsten arındırılmış olarak işlek bir yazıyla yazılan bu kitaplar, kendi okurlarınca kopyalanırlar ve belli bir düzeni olmadan düzyazı ya da manzume, dinsel ya da teknik, belgesel ya da şiirsel çok çeşitli yazıları, aynı çatı altında birleştirirler. Kopyalamanın, okumanın ön koşulu olduğu elyazmalarının üretildiği geleneksel kurumlarda, laik yabancılarca üretilen bu derlemelerin en önemli özelliği, her tür yazar-işlevinden uzak oluşlarıdır. Kitaba bütünlüğünü veren, aynı zamanda üretici konumunda olan okur kitlesidir.[45] Yazım profesyonelleri olmayan okurların oluşturduğu bu yeni kitle dışında, derlemenin, genelde bütün yazı türleriyle (*exempla, sententiae*, özdeyiş, fabl, haber, lirik şiir vb.) aynı olan biçiminin, eserlerin belli bir şahsa atfedilmesi alışkanlığının kayboluşuna katkısı olur. Örneğin, Jacqueline Cerquiglini'nin 14. ve 15. yüzyıllarla ilgili olarak belirlediği üç tür lirik şiir derlemelerinden sadece biri (bir şairin kendi şiirlerini derlediği) tamamen yazar-işlevini uygular ve doğrular. Öteki iki tür (pek çok şairin şiirlerinin bulunduğu

44) Armando Petrucci, "Il libro manoscritto", *Letteratura italiana*, 2. cilt, *Produzione e consumo*, Torino, *a.g.y.*, s. 499-524 (özellikle s. 516-517). Yazarın, eserlerini kopyalayan yazıcı üzerindeki etkisi konusunda, bkz. Peter J. Lucas, "John Capgrave O.S.A. (1393-1464): Scribe and *Publischer*", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, V. cilt, 1, 1969, s. 1-35.

45) Armando Petrucci, *a.g.y.*, s. 512-513 ve s. 520-522.

albümler ve antoloji biçimindeki derlemeler) ya metinleri anonim olarak derlerler ya da yazarın ismi başta belirtilmişse, derlemenin bütünlüğünü başka bir ilkeye göre sağlarlar; –belli bir arkadaş çevresinde ya da saray erkanı arasında uygulanan sözcük oyunlarıyla– bu yöntemin eserin bir kişiye atfedilmesiyle hiç ilgisi yoktur.[46]

Buna karşın, matbaadan çok önce (pek çok tür, matbaadan sonra, çeşitli edebiyat türlerinden oluşan derleme geleneğini terk etmiştir) bir derleme ile belli bir şahsa gönderme yapılabilen metinler arasındaki yakınlık, halk dilinde yazılmış bazı eserlerde kendini gösterir. Bunun en iyi örneği Petrarca'nın eserleridir. Titiz bir inceleme sonucunda halk dilinde yazılmış en büyük eserlerinden *Trionfi*'nin 14. ve 15. yüzyıllarda elyazması geleneğine uygun biçimde okura nasıl ulaştırıldığı ortaya çıkar.[47] İlk saptama: Sadece Petrarca'nın eserlerini kapsayan elyazmaları (yani sadece *Trionfi*'ler ya da *Trionfi*'lerle *Rerum Vulgarium Fragmenta*'lar ve/veya başka eserleriyle birlikte) eldeki 424 elyazmasının % 62'sini oluştururken, yazılarının başka yazarların eserleriyle birlikte derlendiği elyazmaları % 37'yi oluşturur. Her ne kadar elyazması kitapların son yıllarında, bir nesne olarak kitap ile bunun bütünlüğünün güvencesi olan yazarı arasında sıkı bir ilişki kurulduğu görülse de, Petrarca gibi bir yazarla bile, farklı eserlerden oluşan derleme geleneğinin sürdüğü açıktır. İkinci saptama: Yazarın tekilliği eserin tekilliğine baskın gelir. Aslında sadece *Trionfi*'den oluşan elyazmaları toplam bütüncenin % 25'ini oluştururken Petrarca'nın birden fazla eserinin (mektuplarının da) derlendiği elyazmaları % 37'dir. Eser ile "nesneyi" birleştiren bu modern kitap anlayışı, Ortaçağda tanınmakla birlikte, aynı yazarın pek çok eserini toplayan derlemelerle yavaş yavaş gelişir. Son saptama, 14. ve 15. yüzyıllarda yazar-işlevinin kitap kimliğiyle açık bir ilerleme kaydettiğidir. 14. yüzyılın ilk yarısındaki 79 elyazmasında, sadece

46) Jacqueline Cerquiglini, "Quand la voix s'est tue: la mise en receuil de la poésie lyrique aux XVI^{e} et XV^{e} siècles", *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*, Gisela Smolka-Koerdt, Peter M. Spangenberg, Dagmar Tillman-Bartylla (der.), Münih, Wilhelm Fink Verlag, 1988, s. 136-148 ve kitabı, *La couleur de la mélancolie. La fréquentation des livres au XIV^{e} siècle: 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993.

47) Gemma Guerrini, "Il sistema di communicazione di un 'corpus' di manoscritti quattrocenteschi: I 'Trionfi' del Petrarca", *Scrittura e Civiltà*, 10. cilt, 1986, s. 122-197.

Petrarca'nın eserlerinden oluşanlarla, Petrarca'nın eserlerini, öteki yazarların eserleriyle birleştirenlerin sayısı hemen hemen eşitse de (% 53'e % 46), sonraları sadece Petrarca'nın eserlerinden oluşan elyazmalarının sayıları giderek artar (14. yüzyılın ikinci yarısındaki 248 elyazmasında % 63'e % 37, sonra 15. yüzyıldaki 78 elyazmasında % 74'e % 26).

Foucault'nun Ortaçağda elyazmalarının elden ele dolaştığı sıralarda, "yazarın" varlığını hissettirdiğini söylerken haklı olduğunu görüyoruz, ama söylemlerin bu biçimde sınıflandırılmasının daha çok "bilimsel" metinlere uygulanırken "edebi" eserlerin "anonim" kültüre göre düzenlendikleri varsayımı çok sağlam görünmüyor. Türü ne olursa olsun geçerliliklerini ancak belli bir isimle anılmalarıyla sağlayan eski metinler (Foucault'nun andığı Plinus ya da Hippokrates, aynı zamanda Aristoteles, Cicero, Aziz Hieronymos ve Aziz Augustinus, Büyük Alberto, Vincent de Beauvais vb. yazarların metinleri) ve yazar-işlevinin ancak "edebi" büyük figürlerle (İtalya'da Dante, Petrarca, Boccacio) anıldığı, halk dilinde yazılmış eserler arasında, temel bir ayrım yapılmalıdır. Bu anlamda yazar kavramının, uzunca bir süre sadece eski bir "auctoritas"a atfedilen ve durmadan derlenen, yorumlanan ve uyarlanan eserleri niteleyen tanım ve ayrım ilkesinin, halk dilinde yazılmış metinlere de aşamalı olarak uygulanmasıyla geliştiği düşünülebilir.

Bir anda 17. ya da 18. yüzyılda yazar-işlevini istemeyen bilimsel metinlerle, bu işlevi zorunlu kılan şiir ya da kurgu metinleri arasındaki ayrım daha da bulanıklaştı. Her ne kadar yazarın ismi üzerinde oynanan oyunlar (gizleme, değiştirme, bozma) ters dönerek, edebi eserlerin belli bir şahsa atfedilmesi kuralını doğruluyorsa da, anonimlik geleneğinin bilimsel söylemlerin oluşumunda rol oynadığı kesin değildir.[48]

48) Maurice Laugaa, *La Pensée du pseudonyme*, Paris, PUF, 1986, özellikle s. 195-221 ve 255-278'de yer alan Adrien Baillet'nin kitabıyla ilgibi çözümleme: *Auteurs déguisez sous des noms étrangers: Empruntez, Supposez, Feints à plaisir: Chiffrez, Renversez, Retournez ou Changez d'une langue en une autre*, Paris, Antoine Dezaillier, 1690. Kimlik kullanımları konusundaki bir şikayet örneği için, Lope de Vega'nın *Memorial*'ına bakılmalı. Bu metin, "halka bağırarak metnin Alonso de Ledesma, Liñán de Riaza, Baltasar de Medinilla, Lope de Vega ve bu türde yazıları ve çalışmalarıyla bilinen kişiler tarafından yazılmış olduğunu söyleyen ve bu surette ünlerine halel getiren, ve hatta yaptıkları, konumları ve payeleriyle tanınan kişilere ve şehirlere karşı hicivler yayınlayarak onların, hayatını tehlikeye atan

Aslında, bir deneyin doğrulanması ya da bir önermenin geçerliliğinin kanıtlanması için belli bir özel isme gönderme yapılmalıdır, tabii bu isim, gerçeği söyleme yetisine ve yetkisine sahip birisinin ismi olmalıdır.[49] Bilimadamlarının ve pratisyenlerin aristokrat bir otorite ardında silinişi, tanınması daha önce oluşmuş bir bilgi kurumuyla uyum içinde olmasına bağlı olan bir söylemin anonimleşmesi sonucunu getirmez. 17. ve 18. yüzyıllarda, bilimsel metinlerin pek çoğu, Foucault'nun (yanlış olarak) sadece Ortaçağ metinlerinde bulunduğunu söylediği bir özelliği kaybettiler: Artık "hakikat değerleri yazarlarının ismiyle müsemma olmalarına bağlı" değildir –bu "yazar", uzun süre, toplumsal konumu nedeniyle bilgi söylemine "otorite" atfedebilir bir kişi olarak görülmüştü.

"Yazar Nedir?" burada el aldığımız birkaç düşünce, bu sorunun cevabını vermeye yönelik değildir. Amacımız, bu sorunun cevaplanmasında, kitap tarihinin, farklı boyutlarıyla belli bir katkısı olabileceğini göstermekti. Metinleri belli kişilere atfetmede temel ölçüt olarak kabul edilen yazar-işlevinin oluşumunu çok basite indirgememeli, tek boyutlu düşünmemeliyiz. Bu işlev sadece tek yönlü saptamalarla açıklanamayacağı gibi, belli bir dönemle de kısıtlanamaz. "Yazar" kavramının oluşumunda temel üç ögenin –hukuksal, yasaklayıcı[50] ve maddesel– incelenmesini sağlayan bu geriye dönüşlü araştırma yönteminin, gelecek araştırmaların alanlarını biraz daha belirginleştirmekten başka bir amacı yoktur. Kitapların dünyasına yerleşen, eserlerin bir dökümünün yapılmasını amaçlayan akımları getiren, metinlerin basım yöntemlerini belirleyen yazar-işlevi, artık metinlerin üretim, biçim ve okunuş tarzları incelemelerini birleştiren her tür sorunsalın odak noktasını oluşturmaktadır.

"Relaciones, Coplas y otros generos de versos" yazarlarına yöneliktir. Bu metin María Cruz García de Enterría tarafından şu kitapta yayımlanmış ve yorumlanmıştır: *Sociedad y poesía de cordel en el Barocco*, Madrid, Taurus, 1973, s. 85-130.

49) Steven Shapin, "The House of Experiment in Seventeenth-Century England", *Isis*, 79, 1988, s. 373-404, ve Christian Licoppe, *La Formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, Editions La Découverte, 1996.

50) Matbu üretime uygulanan bir sansüre karşı geliştirilen yazı stratejileri üzerine, bkz. Annabel Patterson, *Censorship and Interpretation. The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1984 (özellikle, "Prynne's Ears: or, The Hermeneutics of Censorship", s. 44-119).

Biçimlerin Anlamı

D.F. McKenzie'nin bu küçük kitabının daha şimdiden bir tarihi var. İlk üç bölümü, kitapta yayımlanmadan önce, 1985 yılında British Library'de Panizzi Lectures dizisini başlatan üç konferanstı. Londra'daki yayınevinin ertesi yıl bastığı kitap, çıkar çıkmaz bibliyografların, kitap tarihçilerinin, müzecilerin ve kütüphanecilerin dikkatini (bazen de eleştiri oklarını) çekti.[1] İlk basımı bugün tükenmiş durumda.

Kitabı iki düşünce yönlendirmekte. Klasik biçimiyle bibliyografyadaki yerleşik gelenekleri sarsan ilk düşünce, metin kavramını bütün alışılagelmiş tanımlarının çok ötesinde ele alır. McKenzie'ye

1) Bibliyografya geleneğinin bekçileri D.F. McKenzie'nin önerilerine karşı olduklarını (kimi yumuşak, kimi çok sert biçimde) dile getirdiler. Hugh Amory, *The Book Collector*, 36, 1987, s. 411-418; T. N. Howard Hill, *The library*, 6th ser., 10, 1988, s. 151-158; G. Thomas Tanselle, "Textual Criticism and Literary Sociology", *Studies in Bibliography*, 42, 1991, s. 83-143 (özellikle s. 87-99). Edebiyat eleştirisi alanında ise, D.F. McKenzie oldukça olumlu tepkiler aldı. bkz. Jerome J. McGann, *The London Review of Books*, 18 Şubat 1988, s. 20-21.

göre, artık Batı kültür geleneğinin metin ve kitap arasında kurduğu bağın çözülmesi gereklidir. Aslında, her metnin ille de kitap biçiminde olması gerekmez: Basılmış yayınlar kategorisinde yer almasa da sözlü bildiriler, bilgisayar verileri ya da sayısal veriler, dilin olanaklarını kullanan "kitap dışı metinlerdir" (non book texts). Dahası, sözel dili kullanmayan metinler de vardır: Bütün türleriyle resim, coğrafya haritaları, müzik parçaları, hatta yer ya da toprak tüm bunlar "söz dışı metinlerdir" (non verbal texts). Bu farklı üretimlerin "metin" olarak kabul edilmelerinin nedeni, anlamları belli bir uzlaşım sonucunda belirlenen göstergeler aracılığıyla oluşturulmuş, yoruma açık simgesel dizgelerden meydana gelmiş olmalarıdır. Sözel dil, ister sözlü isterse yazılı olsun, anlamsal bir işleyişe sahip tek dizge değildir. Böylece bu yaklaşımlarla metin kategorisi genişletilir.

Bu genişleme yazılı metinlerin farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmesini getirdi. Kitapta ileri sürülen ikinci ve en etkili düşünceyse biçimlerin anlam üzerinde etkili olduklarıydı. Klasik anlamıyla, bir metin her zaman somut bir biçime sahiptir: Üzerine yazıldığı malzemenin, anlatan ya da okuyan kişinin, onu betimleyen tasavvurun kalıbına girer. Bu biçimlerin her biri, metnin anlamının oluşum sürecinde önemli bir rol oynayan en özgün yapılara göre düzenlenir. Basılı metinler için, kitabın formatının, sayfa düzenini sağlayan tertibatların, metnin çeşitli biçimlerde bölümlendirilmesinin, baskıyla ilgili kuralların ve ilkelerin "anlatımsal bir işlevi" vardır ve metnin anlamının oluşumunu sağlarlar. Gerek yazar gerekse editör, belirli bir kişinin niyetleriyle biçimlenen bu tertibatlar, kitabın alımlanışını belli bir denetim altında tutmak, yorumunu denetlemek ve metnin niteliğini artırmak amacına yöneliktir. Okuyucunun ya da dinleyicinin bilinçaltını bu biçimde yapılandırarak, yorumlama işleminin temel dayanaklarını oluştururlar. Bir metnin benimsenmesi ya da bunun belli bir anlamının dayatılması da, koşullar ve düzenlemeleriyle metinden çıkarılabilecek olası anlamları sınırlayan, uzunca bir süre hiçbir anlamlarının olmadığı düşünülen somut biçimlere bağlıdır. "Biçimler anlamı etkiler": Metinlerin tamamen anlambilimsel tanımlamalarına karşı McKenzie göstergelerin ve bunların maddi biçimlerinin simgesel değerlerinin önemini ısrarla vurgular.

Birbirine bağlı bu iki düşünce, pek çok bilgi ve uygulama alanındaki alışkanlıklara karşı tehlikeli bir başkaldırıydı. Özellikle, D.F. McKenzie'nin kendi alanı olarak belirlediği bibliyografya bu iki düşünceden çok etkilendi. Aslında D.F. McKenzie'nin kitabında belirtilen düşünceleri anlamak, daha çok Anglo-sakson dünyada (İngiltere, Yeni Zelanda, Amerika, Avustralya) uygulanan ve gerçekleştirilen bu çalışmalara ve tartışmalara pek aşina olmayan okurlar için kolay değildir. *Bibliography* bilimini tanımlayan ve bunun çeşitli koşul ve ilkelerini (sistematik, anlatımsal, analitik, metinsel) birbirine bağlayan kavram ve olguları kısaca şu şekilde açıklayabiliriz: 1. Bir metnin (ve olasılıkla, baskısının) ortaya konulması, bu metnin oluşumuna ilişkin tarihi ve baskı atölyesinde basılış sürecini kesin olarak ortaya çıkarmayı gerektirir. 2. Kitabın bu üretim sürecinin anlaşılması da, ilgili metnin baskısından (ya da baskılarından) elde kalan örneklerdeki fiziksel özelliklerin tanımlanmasına ve çözümlenmesine bağlıdır.

Bibliyografya biliminin[2] klasik yaklaşımlarından birisi olan bu yaklaşımda, kitabın bir nesne olarak incelenmesi sayesinde, metnin incelenmesi, metnin değişik versiyonlarının ve değişik türlerinin birbiriyle karşılaştırılması ve son olarak da olabilecek en doğru baskının belirlenmesi sağlanır. *Analytical bibliyography* (analitik bibliografya) için en temel veriler, aynı eser üzerinde çalışan farklı araştırmacıların, yazılış kuralları ve yazıyla ilgili alışkanlıkları saptayarak ya da metinlerin kendi malzemelerinin kimi özelliklerini (okunmayan harfler, büyük harfler ya da süsler) tanımlayarak metnin oluşturulma tarzının belirlenmesini sağlayan verilerdir.[3] Kitabı şöyle bir karıştırdığımızda rahatça görebileceğimiz bu ögelerin tekrarlanma frekans-

2) Örneğin, R. B. McKerrow, *An Introduction to Bibliography for Literary Students*, Oxford, Clarendon Press, 1927; Fredson Bowers, *Bibliography and Textual Criticism*, Oxford, Clarendon Press, 1964 ve *Essays in Bibliography, Text and Editing*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1975; Philip Gaskell, *A New Introduction to Bibliography*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Fransa yakası için, bkz. Roger Laufer, *Introduction à la textologie, Vérification, établissement, édition des textes*, Paris, Larousse, 1972 ve *La Bibliographie matérielle*, C.N.R.S. için Jacques Petit tarafından düzenlenen yuvarlak masa, Paris, Editions du C.N.R.S, 1983.

3) Bu bakış açısını en iyi açıklayan eser: Charlton Hinman, *The Printing and Proof-reading of the First Folio of Shakespeare*, Oxford, Clarendon Press, 1963. Shakespeare baskılarıyla ilgili kaynakçalar hakkında bkz. Fredson Bowers, "A Search for Authority: The Investigation of Shakespeare's Printed Texts", *Print and Culture in the Renaissance. Essays on the Advent of*

ları, kitabın imalat, üretim ve baskı düzeni, kompozitörlerin metinlerle ilgili aldıkları kararlar, metnin basım tarzı (seriatim yani sayfa düzenini takip ederek mi yoksa formalara göre mi?) ve baskı sırasında yapılan düzeltmeler hakkında bize pek çok fikir verebilir.

"Spelling-analyses"in ve "Compositor studies"in[4] ustası olan D.F. McKenzie, bibliyografya derslerini sadece metin eleştirisiyle sınırlamaz. McKenzie'ye göre bu bilim dalı, Gutenberg'in buluşuyla matbaanın sanayileşmesi arasındaki dört yüzyılın tipografi çalışmasının düzenini ve atölye uygulamalarını anlamada temel bir başvuru kaynağıdır. İşletmelerin (eğer varsa) arşivlerinden ve basımevlerinin eski kitapçıklarından edinilen bilgilerle karşılaştırıldığında, basımlarda saklanan örneklerin biçimsel özellikleriyle ilgili bilgiler, basılı metinlerin üretimini yönlendiren alışkanlıkların ve koşulların tarihi için en geniş –belki de en zengin– arşivi oluştururlar.[5]

Panizzi Lectures'de D.F. McKenzie bir adım daha ileri gider ve bu girişimiyle bibliyografya geleneği yandaşlarını ürkütür. "Metin sosyolojisinin incelenmesi" olarak tanımlanan bibliyografya, inceleme alanını iki yöne doğru genişletir. Bunu, bir yandan sadece kitapları değil bütün metinleri kapsayabilecek bibliyografya incelemesinin biçimleri ve tanımıyla ilgili protokolleri belirleyerek, öte yandan bibliyografyanın araştırma konusunun, bütün biçimleriyle metinlerin üretim, aktarım, alım süreçleri olduğunu kabul ederek yapacaktır.

Printing in Europe, Gerald P. Tyson ve Slyvia Wagonheim (der.), Newark, University of Delaware Press, Londra ve Toronto için, Associated University Press, 1986, s. 17-44.

4) Örnek olarak bkz. "Compositor B's Role in *The Merchant of Venice*, Q2 (1619)", *Studies in Bibliography*, 12, 1959, s. 75-89; "Eight Quarto Proof Sheets of 1594 Set By Formes: *A fruitfull commentarie*", *The Library*, 5th ser., 28, 1973, s. 1-13 ve "Stretching a Point: Or, the Case of the Spaced-out Comps", *Studies in Bibliography*, 37, 1984, s. 106-121.

5) Bkz. D.F. McKenzie'nin düşünsel evriminin göstergesi olan önemli incelemeleri: *Cambridge University Press, 1696-1717, A Bibliographical Study*, Cambridge University Press, 1966; "Printers of the Mind: Some Notes on Bibliographical Theories and Printing-Houses Practices", *Studies in Bibliography*, 22, 1969, s. 1-75; ve *The London Book Trade in the Later Seventeenth-Century*, Sandars Lectures, Cambridge, 1976, daktilo (bir özeti David Gerard tarafından, *The Library*'de yayınlandı, 5th ser., 33, 1978, s. 242-246). Analitik bibliyografya ile kitabın üretim tarihi arasındaki bağa ilişkin diğer açıklamalar için, bkz. G. Thomas Tanselle, "Analytical Bibliography and Renaissance Printing History", *Printing History*, III. cilt, no. 1, 1981, s. 24-33, ve Jeanne Veyrin-Forrer, *La Lettre et le texte. Trente années de recherches sur l'histoire du livre*, Paris, Collection de l'Ecole normale de Jeunes Filles, no. 34, 1987 (özellikle üçüncü bölüm: "De la Fabrication des livres à la bibliographie matérielle, s. 271-366)

Sadece metinlerin basımında kullanılan biçimsel verilerin yorumu ve dökümüyle ilgilenen sınırlı ve ikincil bir bilgi olmaktan çıkan bibliyografya, bir topluluğun en temel deneyimlerine, paylaştığı, ürettiği ve benimsendiği pek çok metini çözümleyerek nasıl bir biçim ve anlam verdiğini anlamak için, temel ve çok önemli bir bilim dalına dönüşüverir. Böylece bibliyografyaya, anlam ve biçim arasındaki ilişkileri anlamak ve çözümlemek gibi temel bir görev veren McKenzie, tasviri bilimler ile yorumsal bilimler arasındaki eski sınırları yıkar, ayrıca yeni ve özgün yöntemlere dayanan bu bilim dalını, simgesel uygulamaları konu alan incelemenin temeline yerleştirir.

Bibliyografyanın geniş kapsamlı ve iddalı bir bilim olarak kendini yenilemesi, metinleri korumak ve saklamak üzere oluşturulan kurumların –kütüphanelerin– görevlerini yeniden tanımlamayı gerektirdi. Dünyanın her yerinde, ulusal olsun ya da olmasın bütün büyük kütüphanelerin yapılarının ve işlevlerinin tartışmaya açıldığı bir dönemde, McKenzie'nin hiç kuşkusuz British Library'nin yerinin Saint Pancras'a taşınmasından kaygılanan bir kitleye verdiği konferanslar çok etkili oldu.

Bu konferanslarda, McKenzie, bir yandan kütüphanelerin, sadece basılı metinlerin (kitapların, süreli yayınların, gazetelerin, haritaların, baskı kalıplarının vb.) değil, aynı zamanda, bugünün dünyasında giderek çoğalan yeni belgelerin de –sesli kayıtların, fotoğrafların, filmlerin, TV programlarının, video kasetlerinin, bilgisayar dosyalarının vb.– toplanıp, sınıflanıp, korunup, iletilmesinden sorumlu olduğunu vurgular. Her ne kadar, farklı "metin" kategorilerinin korunmasının ille de tek bir kurum altında olması gerekmiyorsa da, piyasa mantığına emanet edilmiş, yürürlükteki kültürce ihmal edilmiş bu çok kırılgan metinlerin yokolmasını engelleyebilecek nadir kurum, çağdaş kütüphanedir. Böylece, bir anda yazılı ve basılı üretimle ilgili bütün hukuki (copyright), tüzel (ulusal arşiv) ya da bibliyo-ekonomik (kataloglar) klasik kavramların değiştirilmesi gerektiği farkedildi. Metin kavramının genişlemesi kütüphanelerin de işlevlerinin değişmesi gerektiği düşüncesini doğurdu.

Biçimlerin anlamı etkilediği saptaması, doğal olarak, metinlerin ilk biçimleriyle değerlendirilmesinin normal ve gerekli olduğunun düşünülmesine neden oldu. Özgün belgelerle aktarımın yerini

fotoğraf ve sayısal araçlarla aktarımın alması gerektiğini söyleyenlere karşı, bir metnin, ilk biçiminden farklı bir biçimle halka sunulmasının, okuyucunun asıl metinden çıkarabileceği anlama ciddi biçimde zarar vereceği hatırlatılmalıdır. McKenzie'nin kitabında ima edilen kütüphanede sadece kitaplar değil, aynı zamanda modern yöntemlerle aktarılan bütün metinler de yer alır. Aynı zamanda, buradaki her metin, iletişim aracı her değiştiğinde kaçınılmaz olarak oluşan bozulmalardan etkilenmemiş haliyle saklanır. Özellikle yeni teknolojilerin getirdiği olanaklarla metinlerin kitaplardan bilgisayarlara taşınmasının sık sık dile getirildiği bir dönemde, buradan çıkarılacak ders çok daha anlamlıdır. Bilgisayarlara geçirme işleminin, yazılı ulusal mirası korumayı ve saklamayı sağladığı (ya da sağlayacağı) ve bunu çoğaltıp aktarımını kolaylaştırdığı için yararlı ve meşru bir işlem olduğu açıktır. Bununla birlikte bu işlem, okurları her zaman karşılaştıkları üretim, aktarım ve yorum biçimlerinden koparmamalıdır.

Bibliograhy and the sociology of texts başka nedenlerle de önemli bir kitaptır. McKenzie bibliyografyayı yeniden yapılandırmaya çalışırken, metin incelemesinin, metinlerin biçimsel çözümleniş ve kullanım tarihlerinin birleştiği yeni bir mekân oluşturur. Bu tür bir yaklaşım, anlamın sadece dilin kendiliğinden gelişen ve kişiye bağlı olmayan bir işlem sonucunda oluşması için, her tür edebiyat eleştirisine mesafeli durmayı gerektirir. Yapısalcı eleştiri ve *New Criticism*'e ait benzer bir yaklaşım, pek çok varsayıma dayanır: Metnin özel her tür somut biçimden soyutlanmış ve sadece sözel yapısına indirgenmiş mutlak ifadesi. Niyetinin hiçbir geçerliliğinin ve öneminin olmadığı yazarın silinişi, bir metnin aktarım, algılanım ve yorumlanma tarzının, anlamın oluşumunda herhangi bir etkisi olabileceğinin reddi.

McKenzie sonraları klasikleşen bir incelemesinde, metnin kendine ait bir biçiminin, yazarının ve okuyucusunun (bundan bir anlam çıkaran edebiyat eleştirisi dışında) olmadığı bu yaklaşıma karşıt, tamamen farklı bir başka yaklaşım içine girer.[6] Congreve'in

6) D.F. McKenzie, "When Congreve Made a Scene", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, VII. cilt, bölüm 2, 1979, s. 338-342 ve özellikle "Typography and Meaning; the Case of William Congreve", *Buch and Buchandel in Europa im achtzehten Jahrhundert*, Giles Barber ve Bernhard Fabian (der.), Hamburg, Dr Ernst Hauswedell und Co, 1981, s. 81-126.

tiyatro oyunlarının 1710'daki basımında bizzat yazarın ve editör Tonson'ın yaptığı yenilikler incelenirse, söylem dışı biçimsel değişimlerin (örneğin quarto'dan octavo'ya geçiş, sahnelerin numaralanması, her sahne arasında süslerin olması, her sahnenin başında kişilerin isimlerinin hatırlatılması, sayfa kenarında konuşanın ve sahneye giriş ve çıkışların belirtilmesi) eserin "konumunda" nasıl büyük bir etki yarattığı görülür. Bu biçim değişiklikleri, metne yeni bir okuma tarzı getirir: Küçük forma sayesinde daha kolay okunabilir hale gelen metin, sayfa düzenine dramaya ilişkin bazı ögeleri dahil eder –bu yöntem, önce İngiltere'de sonra da Fransa'da, tiyatro oyunlarını tiyatro havasını yaratarak değil de normal bir kitap gibi basan eski alışkanlıklara ve uzlaşımlara tamamen tersti. Ayrıca 1710 basımında kullanılan ve Fransa'daki örneklerini taklit eden bu basımın getirdiği yeni düzenekler Congreve'in oyunlarına yeni bir saygınlık kazandırdı, öyle ki, yazar, eserinin yeni biçiminin getirdiği bu konuma daha uygun olması için, oyunlarının biçeminde değişiklik yapmak zorunda kaldı. Congreve'le ilgili bu incelemeden çıkarılacak pek çok sonuç vardır: Metnin soyutlanmasına karşı, bir eserin konumunun ve yorumunun, biçimsel özelliklere de bağlı olduğu görüldü: "Yazarın ölümüne" karşı, yazarın eserine verilecek biçimlerin belirlenmesi aşamasında, kitabını basan yayıncısının yanında rol alabileceği vurgulandı; okuyucunun yok sayılmasına karşı da, bir metnin anlamının ona belli anlamlar atfeden farklı pek çok okuma tarzına bağlı olarak, tarih içinde gelişen bir üretim olduğu hatırlatıldı.[7]

Her ne kadar McKenzie'nin de belirttiği gibi konu bibliyografyası ve yapısalcı eleştiri aynı bakış açısını paylaşsalar da –her ikisi de, bir metnin göstergesini ya da bir nesnenin maddeselliğini oluşturan göstergeler dizgesinin iç mantığı ve işleyişi konularıyla ilgilenir–, önerdiği "metin sosyolojisi" dünyanın dört bir yanında gelişmekte olan ve bugün eserleri tarihleri içine yeniden yerleştirmek isteyen eleştiri akımlarıyla uyum gösterir. Bu girişim, bizi edebi alana özgü (ya da sanatsal ya da akademik vb. başka alanlara) kuralları ve hiyerarşiyi, bunların yönlendirdiği kariyer stratejilerini ve bunların

7) D.F. McKenzie'nin Congreve'le ilgili çalışmasıyla aynı mantığı paylaşan bir başka inceleme için, bkz. Francisco Rico, "La *prínceps* del *Lazarillo*. Título, capitulación y epígrafes de un texto apócrifo", Problemas del *Lazarillo*, Madrid, Cátedra, 1988, s. 113-151.

eserlere uygulanma biçimini (tema, tür, biçem olarak) dikkate alan kültürel üretim sosyolojisine götürebilir.[8] *New Historicism*'de olduğu gibi edebi metinleri, bunların anlaşılmalarını sağlayan ve üzerinde yükseldikleri malzemeyi oluşturan "genel" (uygulamalı, hukuki, siyasal, dinsel) metinlerle olan ilişkileriyle değerlendirir.[9]

Bütün bu yaklaşımlara ters düşmeden, McKenzie, başka bir öneri getirir: Anlamın oluşum sürecini kendi tarihselliği içinde yeniden kurmak. Bu nedenle, metin eleştirisi ya da kitaplar tarihi için okuma alışkanlıkları tarihinin çok önemli olduğunu belirtir. Bir metin, okuyucusu olmazsa gerçek anlamda var olamaz; çok genel olarak bu biçimde tanımlanabilecek bu saptama, okuma etkinliğinin etkisini ve koşullarını tanımlamaya çalışan bütün yaklaşımları (yorumbilgisel, fenomolojik, estetik, sosyolojik) içten içe yönlendirir. McKenzie de bu saptamayı kabul eder, ama buna tarihsel bir boyut ekler. "Yeni okurlar, yeni anlamlar kazanmaları yeni biçimlerine bağlı yeni metinler yaratırlar": Bu saptama değişimlere ilişkin iki bütünlüğü açıkça gösterir. Okurların bir metni benimsediklerinde kafalarında nasıl bununla ilgili belli bir anlam oluşturduklarını çözmeye çalışan her tarihin dikkate alması gereken değişimlerin ikili yönünü ifade eder: Bir yanda okurların yetkinliklerindeki, beklentilerindeki ve alışkanlıklarındaki değişimleri, öte yanda metnin okuruna ulaşma biçimlerinde yaşadığı değişimleri vurgular.

Kitapta bu biçimde tanımlanan çalışma tarzı –ki kitabın asıl konusu bu değildir–, geçerliliğini ve kalıcılığını şimdiden kanıtlar. Bir metnin bir basım biçiminden ötekine geçişinin, kendi toplumsal ve kültürel temellerini, kendi kullanımını ve kendi üzerine yapılacak olası yorumları, ayrı ayrı ya da toptan, nasıl değiştirdiğini böylece

8) Örnek olarak, bkz. Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'époque classique*, Paris, Minuit, 1985. Bu tür yaklaşımın temel kuramı Pierre Bourdieu'nün çalışmasıyla belirlenir, özellikle de iki makalesiyle: "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps Modernes*, no. 246, Kasım 1966, s. 865-906 ve "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, XXV, 4, Kış 1968, s. 681-706 ve daha yakın tarihli, "Le champ littéraire", *Actes de la Recherches en Sciences sociales*, no. 89, Eylül 1991, s. 3-46.

9) Örnek olarak, bkz. Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Energy in Renaissance England*, Berkeley ve Londra, University of California Press, 1988. Genel bir yaklaşım için, bkz. *New Historicism*, H. Aram Veeser (der.), New York ve Londra, Routledge, 1989.

daha iyi anlayabiliyoruz. McKenzie'nin verdiği örneklere (Congreve oyunlarının 1710 basımı, İncil'in ayetler halinde, bölümlenerek basımı, *Ulysses* baskıları) işporta edebiyatı repertuarının örneklerini ekleyebiliriz: İngiltere'de *chapbooks*, Kastilya'da *pliegos*, Katalan bölgesinde *plecs*, Fransa'da *Bibliothèque Bleue*. Bu edebiyat sayesinde, daha önceden aydın okurlar için yayımlanan metinler, farklı sınıflardan daha geniş bir okur kitlesine sunulmak amacıyla yeni biçimlerle, yeniden basılırlar.

Böylece, sosyo-kültürel farklılıkların çözümlenmesi ve araçların morfolojik incelemesi, birbirlerini dışlamak şöyle dursun, birbirine bağlanır. Bir yandan, metinler, hedef kitlelerin olası yetkinlikleri ve beklentileri dikkate alınarak biçimlendirilir. Öte yandan, bir metnin okuyucusuna ya da dinleyicisine sunulduğu araçların (okuma parçası ya da dinleti biçiminde) kendilerine özgü bir dinamikleri olduğu kabul edilir: Niteliklerine göre, yeni bir okuyucu kitlesi yaratırlar ya da yaratamazlar ve daha önce taşımadıkları anlamlar yüklenebilirler ya da yüklenemezler.[10] McKenzie'nin "metin sosyolojisi" net, somut ve öncül toplumsal sınıflamaların kaçınılmaz olarak belirlediği, kültürel ayrımların yönlendirdiği "durağan" bir sosyoloji değildir; tam aksine, metinlerin, biçimlerin değişkenliği sayesinde, ulaştıkları ya da hedefledikleri farklı kitleler tarafından nasıl tekrar tekrar kullanılıp her seferinde yeniden yorumlandıklarını saptamaya çalışır.

Bu arada tüm kullanımlar ve yorumlar bir değildir. Siyasal ya da toplumsal çatışmalar, göstergelerin denetimi ve belli bir anlamın dayatılması çevresinde döner ve bunlar simgesel egemenliğin en önemli araçlarıdır. McKenzie, kendisi için çok önemli olan bir denemede –bu denemede bilimsel bir çalışmanın aynı zamanda toplumsal bir işleve de sahip olabileceğini gösterir–, ülkesi Yeni Zelanda'nın tarihinin önemli bir dönemini örnek olarak inceler: Waitangi anlaşması, 1840 Şubatı'nda 46 Maori reis tarafından imzalanır, bu

10) Tamamen farklı bir düşünsel gelenekten yola çıkarak bu yaklaşımın açıklandığı, Lawrence W. Levine'in makalesi, "William Shakespeare and the American People, a study in cultural transformation", *American Historical Review*, cilt 89, Şubat 1984, s. 34, ve kitabı *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Mass., ve Londra, Harvard University Press, 1988.

anlaşmayla reisler topraklarının egemenliğini İngiltere Kraliçesi'ne bırakırlar.[11] Bu önemli metnin tarihini yazmak demek, Batı kültürüne ait yazma, okuma-yazma, öğretme ve basım alışkanlıklarının tamamen sözlü bir kültüre sokulmasının tarihini ortaya çıkarmak demektir. Waitangi anlaşmasının imzalanmasından önceki 20 yıl boyunca, Maoriler üç büyük değişime tanık olurlar. Yerli dilinin yazıya geçirilmesi, farklı tarikatlardan misyonerler tarafından yürütülen yerli dilinde (İngilizce değil) okuma-yazma kampanyası ve matbaanın gelişi (1830'da Yeni Zelanda'da ilk basım, yerli dilindeki ilahilerdir ve sonra da 1837'de matbaacı William Colenso tarafından Maori dilinde 5000 adet Yeni Ahit basılır).

Ama misyonerlerin düşündüğünün (ya da düşünmek istediklerinin) aksine, Maoriler yazılı kültüre geçince, Batı kültüründe yazılı metne bağlı olan kavramları, kullanımları ya da anlamları zorunlu olarak anlayıp kavramazlar. Yerliler ne kitaba, ne okumaya, ne de yazıya, İngiliz sömürgecilerle aynı değeri verirler: Kitap, özellikle İncil, güç veren ve koruyan bir ritüel nesnesidir; okumak (ya da yüksek sesle okunanı dinlemek) ezbere bilinen metinlerin bellekte tutulması ve tekrarlanması için yerine getirilen bir koşuldan başka bir şey değildir, yazılı metnin, sözlü anlaşmalara kıyasla, sadece ikincil bir değeri vardır. Modern, hatta çağdaş Avrupa'nın taşra toplumlarında[12] daha pek çok örneğini görebileceğimiz bu kültürel farklılık, Waitangi anlaşmasıyla önemli bir siyasal anlam yüklenir: İngilizler için, Maori reislerin "bütün egemenlik haklarını, hiçbir koşul ve çekince olmadan tamamen, İngiltere Kraliçesi'ne" (to Her Majesty the Queen of England, absolutely and without reservation, all the

11) D.F. McKenzie, *Oral Culture, Literacy and Print in Early New Zealand: the Treaty of Waitangi*, Wellington, Victoria University Press with the Alexander Turnbull Library Endowment Trust, 1985 (bu denemenin ilk versiyonu, "The Sociology of a Text: Orality, Literacy and Print in Early New Zealand", *The Library*'de yayınlandı, 6th ser., 6, s. 333-365 ve *The Social History of Language*'de yeniden yayınlandı, Peter Burke ve Roy Porter (der.), Cambridge, Cambridge University Press, s. 161-197.)

12) Farklı iki bağlam için iki başka örnek konusunda (17. ve 18. yüzyıllarda Luther Almanya'sı ve 19. ve 20. yüzyılda Pireneler), bkz. Etienne François'nın incelemeleri, "Les protestans allemands et la Bible. Diffusion et pratiques", *Le Siècle des Lumières et La Bible*, Yvon Belaval ve Dominique Bourel (yön.), Paris, Beauchesne, 1986, s. 46-58 ve Daniel Fabre, "Le livre et sa magie", *Pratiques de la lecture*, Roger Chartier (der.), Marsilya, Rivages, 1985, s. 181-206.

rights and powers of sovereignty) verdiklerini belirten bir yazıyı imzalamaları, İngiltere'nin sömürgeci siyasal egemenliğinin kesin ve net biçimde, hiçbir belirsizliğe meydan vermeden tanınması anlamına gelmektedir. Oysa Maoriler için bu, aynı anlama gelmez; anlaşmadaki "sovereignty" yerli dilindeki versiyona "kawanatanga" olarak çevrilir ve bu sözcük sadece İngiliz idaresinin kabul edildiği anlamına gelir, yoksa toprak üzerindeki bütün hakların terk edildiği anlamına değil. Çünkü bir anlaşmayı imzalamanın özel hiçbir anlamı yoktur, önemli olan konuşulan ve verilen sözlerdir.

D.F. McKenzie'nin bu mükemmel incelemesinin, yazının toplumsal kullanımlarını araştıran bütün düşünce akımları için simgesel bir önemi vardır. Yazı yansız değildir. Yazının üretimini, kullanımını, anlamını denetleme etkili bir iktidar aracıdır. Eski Rejim toplumlarında "yazı mekânını", özellikle anıtsal yazıları çoğaltan epigrafik programlar sayesinde denetlemeye bağlı olan egemenlik ifadesi buradan gelir[13]; yazı konusunda uzmanlık savında bulanarak bunun tekelini ellerinde tutmak isteyenler (usta yazarlar, noterler, sekreterler) arasında yaşanan çekişmelerin kaynağı da budur[14]; yazı öğretim teknikleriyle, insan bedeni üzerindeki denetim de yine buradan ileri gelir.[15] Görülüyor ki yazı biçimleri ve yazının benimseniş tarihi çatışmasız bir tarih değildir: İktidar ilişkileri her zaman bu tarihin bir parçası olur, özellikle Armando Petrucci'nin dediği gibi, "yazı iktidarlarıyla (bu iktidar, yazma yetkinliğine sahip olup bunu uygulayanın elindedir), yazı üzerinde kurulan iktidarı (buna vekillik eden ve belli bir kontrolü olan yerleşik iktidarca elde tutulan)" birleştiren iktidar ilişkileri.[16]

13) Armando Petrucci, *La Scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1986.

14) Christine Métayer, "De l'école au Palais de Justice: L'itinéraire singulier des maîtres écrivains de Paris (XVI^e-XVIII^e siècles)", *Annales E.S.C.*, 1990, no. 5, s. 1217-1237; Laura Antonucci, "La Scrittura giudicata. Perizie grafiche in processi romani del primo Seicento", *Scrittura e Civiltà*, 13, s. 489-534.

15) Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, s. 151-158 (Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: M.A. Kılıçbay, İmge Yay. Ankara, 1992); Jonathan Goldberg, *Writing Matter: From the Hands of the English Renaisssance*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

16) Armando Petrucci, "Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne", *Annales E.S.C.*, 1988, s. 823-847, (alıntı s. 823-824).

Bibliography and the sociology of texts, alanlara özgü görünen özellikleri alt-üst eden ve sarsılmaz görünen sınırları yıkan bir kitaptır. Bir çok düşünsel göndermesi vardır: Felsefe (Platon, Aristoteles, Hobbes, Locke), dilbilim (Saussure, Peirce), anlambilim (Barthes, Metz, Todorov); alıntıları ve anıştırmaları, İngiliz edebiyat klasikleriyle (Shakespeare, Marlowe, Milton, Spenser, Pope, Sterne) günümüz yazar ve sinemacılarını birleştirir (Joseph Mankiewicz, Woody Allen, Tom Stoppard, Umberto Eco); çözümlemeleri *Citizen Kane*'den (Yurttaş Kane) *Ulysses*'e Avustralya'daki Aruntaların totem coğrafyalarından en modern bilgisayar teknolojilerine kadar uzanır. Günümüzde, toplumsal bilimleri olduğu gibi metin eleştirisi bilimini de ilgilendiren temel soruyu, biçim ve yorum arasında düğümlenen ilişkiler yumağında anlamın nasıl oluştuğu sorusunu, kendine özgü bir biçimde cesurca ele alır. McKenzie'yi okuyun, kuşkusuz bu, yararınıza olacaktır.

Halkın Okuma Alışkanlıkları

Halk kültürü (popüler kültür) düşünsel bir kategoridir. Yazımızın daha en başında neden böyle kesin bir ifadede bulunduk? Aslında halk kültürünün tanımlanması konusunda yapılan tartışmaların, gerçekten "halk kültüründen" olan kişilerce belirlenmemiş uygulamaları sınırlamaya, tanımlamaya, nitelemeye çalışan bir kavram üzerinde durduklarını ve durmaya devam ettiklerini belirtmek istedik. Aydın kültürü dışında gelişen üretim ve davranışları sınırlayıp tanımlamaya çalışan bilimsel bir kategori olan halk kültürü kavramı, aslında çelişkili pek çok yorumuyla, Batılı aydınların "egzotik" dünyalarda karşılaştıkları kültürlerden daha zor algıladıkları bir kültürel başkalığı ifade eder.

Çok basite indirgeme pahasına da olsa, halk kültürüne ilişkin sayısız tanımları iki temel tasvir ve yorumlama modelinde incelemek olanaklıdır. Her tür kültürel merkeziyetçilik biçimini yok etmeye çalışan ilk tanım, halk kültürünü, aydın kültüre tamamen yabancı

ve farklı bir mantıkla işleyen, özerk ve tutarlı bir sistem olarak tanımlar. Toplumu düzenleyen iktidar ilişkilerini dikkate alan ikinci tanım, halk kültürünü, egemen kültürler karşısındaki eksikleri ve bu kültürlere olan bağımlılıklarıyla ele alır. Bir yanda, içine kapanık, farklı ve bağımsız bir halk kültürü tanımlaması, öte yanda, mahrum edildiği kültürel meşruiyete olan uzaklığı veya yakınlığıyla tanımlanan bir kültür.

Birbirine karşıt araştırma stratejilerine, tasvir biçemlerine, kuramsal önermelerine karşın, bu iki anlaşılırlık modeli, tarih, antropoloji, sosyoloji vb. gibi, halkı araştıran bütün bilimlerin ilgisini çeker. Kısa bir süre önce Jean-Claude Passeron bu iki modelin yöntembilimsel tehlikelerini ortaya koydu: "Kültürel göreceliğin sosyolojik körlükleri halk kültürüne uygulanınca bu *popülizme* varır. Bu, halkla ilgili uygulamaların anlamını, simgesel bir kendine yeterlilikten kaynaklanan monadcı bir mutlulukta bulur. Aynı biçimde, kültürel meşruiyet kuramı da, en aşırı biçimini *sefaletçilikle* gösteren ve üzüntülü bir havayla farklılıkları eksiklikler olarak, yabancı gelen özellikleri 'zayıflıklar' olarak öne çıkaran *meşruculuğa* varır"[1]. Bu iki model birbirine taban tabana karşıttır: Üstün bir halk kültürünün yüceltilişi karsışında "eksiklikleri" ön plana çıkaran bir tanım; her tür simgesel evrenin saygınlığının eşit olduğunun kabulüne karşı toplumun katı hiyerarşisinin hatırlatılması. Ama Jean-Claude Passeron, halk kültürünün bu iki tanımının mantıksal ve yöntemsel açıdan birbirlerine karşıt olmaları bir yana, araştırmaları ve araştırmacıları sınıflamayı da kolaylaştırmadığını belirtir: "Halk kültürünün bu iki tanımı arasındaki *iniş çıkışlara*, aynı yazarda, hatta aynı eserde rastlanabilir ve bunlar arasındaki sınırlar, alternatif yorum hareketlerine ayırdıkları bütün halk kültürü tanımları arasından kıvrıla kıvrıla uzayıp gider."[2]

Bir tarihçi olarak şunu da ekleyebiliriz: Bu iki yaklaşım arasındaki karşıtlık yani halk kültürünün simgesel özerkliği üzerinde duran anlayışla, bu kültürün başka bir egemen kültüre olan bağımlılığı üzerinde duran anlayış arasındaki karşıtlık, bağımsız ve esas halk

1) Claude Grignon ve Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Le Seuil, Hautes Etudes, 1989, s. 36.
2) *A.g.y.*, s. 37.

kültürünün sözde altın çağını, bu kültürün parçalandığı ve bozulduğu baskı ve zorbalık dönemiyle karşı karşıya getiren kronoloji sıralamalarının da temelini oluşturur.

Bununla birlikte, 17. yüzyılın ilk yarısını, canlı, özgür ve üretken bir halk kültürünün doğuşuyla, bu kültürü baskı altına alan, ezen Kilise ve Devlet kaynaklı baskı döneminin belirgin biçimde birbirinden ayrıldığı kesin bir kopuş dönemi olarak gösteren klasik tarih ayrımını, sorgulamadan kabul etmek artık mümkün değil. Bu klasik ayrım, uzun süre, Batı Avrupa'nın kültürel gelişimini açıklamak için yeterli görüldü: 1600'den ya da 1650'den sonra, mutlakiyetçi, merkeziyetçi ve birleştirici Devlet modelleri ve belli bir kültürü benimsemeye zorlayan baskıcı Protestan ve Katolik reform Kiliseleri, eski halk kültürünün verimli ve üretken etkinliğini engelleyip geri püskürttü. Daha önce görülmemiş bir disiplin uygulayarak, yeni baskı ve boyun eğdirme yöntemleri dayatarak, yeni davranış modelleri belirleyen Devletler ve Kiliseler, belli bir dünya görüşünü ve yaşam tarzını kökünden sarsıp eski dengeleri alt-üst ettiler.

"Halk kültürü, Güneş Kral (14. Louis) döneminde, taşrada ve şehirde tam bir tutulma yaşadı. İç tutarlılığı tamamen kayboldu, ve artık, var oluşunu sürdürecek bir sistem, bir varoluş felsefesi olmaktan çıktı": Robert Muchembled, 17. ve 18. yüzyıllarda halk kültürü üzerindeki baskıyı işte böyle dile getirir.[3] Daha incelikli bir biçimde, Peter Burke geleneksel halk kültürünü köksüz kılan iki hareketi şu şekilde tasvir eder: Bir yanda, aydınların özellikle de Protestan ve Katolik papazlarının "toplumun geri kalanının değerlerini ve alışkanlıklarını değiştirme" ve "geleneksel halk kültürüne özgü pek çok özelliği silme, ya da bunları arıtma" çabaları, öte yanda üst sınıfların, eskiden tüm topluma ortak olan bir kültürden el çekmeleri. Bu iki hareketin sonucu şudur: "1500'de halk kültürü herkesin paylaştığı bir kültürdü, aydınlar için ikinci bir kültür ve halkın geri kalanının sahip olduğu tek kültür. 1800'de, Avrupa'nın büyük bir bölümünde, papazlar, soylular, tüccarlar, serbest meslek sahipleri –ve hanımları–, dünya görüşlerindeki temel farklılıklarıyla

3) Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle). Essai*, Paris, Flammarion, 1978, s. 341. Kitabının ikinci baskısının önsözünde, yazar, bu görüş açışını oldukça ayrıntılandırır (Paris, Flammarion, 1991).

hiç olmadığı kadar kesin bir biçimde ayrıldıkları halk kültürünü daha alt sınıflara bıraktılar."[4]

Aslında halk kültürünün dışlanmış olmasını onun yokoluşu olarak gören bu dönemlere ayırıcı çalışmayı ve saptamayı ele alırken, çok dikkatli ve özenli davranılması için pek çok neden vardır. Öncelikle, tarihte bir dönüm noktası (1600 ya da 1650) belirleyerek halkın büyük çoğunluğuna ait bir kültürün doğuş ve çöküş dönemlerini birbiriyle karşı karşıya getiren anlayışın, tarihçilerin başka dönemler için söylediği belli bir karşıtlığı, modern çağ için yeniden gündeme getirdiği açıktır. Örneğin 13. yüzyılda, dinsel, bilimsel ve felsefi düzenlemeler, sapkın ya da batıl inanç olarak niteledikleri uygulamaları sansürleyerek, halk kültürünü cezbedici ama ürkünç ve uzak durulması gereken bir olguya indirgeyerek aydın kültürü ile folklorik gelenekleri birbirinden kopardılar. Her ne kadar Le Goff, 1200'den önce, "Kilise sistemi dışında, kendi denetimindeki belli bir kültür sisteminin daha doğrusu folklor gelenekleri sisteminin içine işlediği laik aristokrat kültürün 11. ve 12. yüzyıllarda açtığı uçurumda kaybolan laik halk kültürünün yeniden yeşerdiğini"[5] söylese de, 13. yüzyıl, Jean Claude Schmitt'e göre gerçek bir "kültür değişimi" dönemidir: "Bedenle ilgili folklorik uygulamalar (örneğin dans) üzerinde giderek çoğalan kuşkuların, tövbenin kutsallaştırılmasının yayılmasıyla taşra yaşamının giderek daha da fazla kişiselleştirilmesinin (...), 15. yüzyılda, çocukluktan başlayan bir din eğitiminin yerleşmesinin, tüm bunların günahın içselleştirilmesinde, bütün bu insanların 'kendilerini suçlu hissetmelerinde', onları, kültürlerinin ahlakdışı olduğuna inandıran dayatmacı kültür değişimi süreçlerinin maskelenmesinde katkıları olup olmadığı sorulmalıdır."[6]

Benzer bir yönelimin, 1870 savaşından 1914 savaşına kadarki onyıllarda, ulusal ve cumhuriyetçi bir kültür oluşturmak adına,

4) Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londra, Maurice Temple Smith Ltd., 1978, yeni baskı, New York, Harper and Row, 1978, s. 207, 208 ve 270.

5) Jacques Le Goff, "Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le dragon" (1970), Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident. 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, s. 236-279 (alıntı s. 276).

6) Jean-Claude Schmitt, "Religion populaire et culture folklorique", *Annales E.S.C.*, 1976, s. 941-953.

geleneksel, köylü ve halk kültürlerinin kısıtlandığı, köklerinden uzaklaştırıldığı bir dönemde Fransa'da (ve Avrupa'da) yaşandığı varsayılır.[7] Başka bir köklü değişim de, kitle kültürünün yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru gelişiminde yaşanır; bu yeni oluşumda yeni kitle iletişim araçları, söze dayalı eski topluluk kültürünü, bu yaratıcı, özgür ve çoğulcu şölen ve karnaval kültürünü yok eden bir rol üstlenir. Görülüyor ki, halk kültürünün kaderi her zaman boğulmak, itilmek, hırpalanmak, ama aynı zamanda Anka gibi küllerinden yeniden doğmak olmuştur. Aslında, en önemli sorun, halk kültürünün belli dönemlerdeki kesin yokoluş tarihini saptamak olmadığı gibi, az ya da çok baskıcı ve zorlayıcı biçimlerle, az ya da çok açık ya da baskı altındaki kimlikler arasındaki karmaşık ilişkilerin birbiriyle bağlantısını çözümlemek de değildir.

Eski Rejim kültürlerinin, 12. yüzyılda gerçekleştiği düşünülen bir kopmaya göre tanımlanmasının başka bir nedeni de budur. Aslında, bazı kültür modellerinin dayatılmalarının yarattığı etki, halkın bunları alımladığı mekânları, kimi zaman dirençli, kurnaz ya da isyankar olabilen bu mekânı saf dışı edemedi. Reformcu (ya da Karşı-Reformcu) ve mutlakiyetçi kültürün, halkları sindirmek için kullandığı kuralların, disiplinlerin, metinlerin ya da sözlerin tanımlanışı, bunların gerçek anlamda tamamen kabul edildikleri ve evrensel oldukları anlamına gelmez. Tam aksine, her zaman kural ile yaşanan, emir ile uygulanan, hedeflenen anlam ile oluşan anlam arasında bir ayrım vardır ve bu ayrım, içten içe, yeni oluşumlara ve sapmalara neden olur. Eski iktidarların dayattıkları ve günümüzdeki kitle kültüründen daha etkili olmayan kültür, tekil kimlikleri ya da kendisine direnen köklü gelenekleri yok edemedi. Aslında değişen tek şey, bu kimliklerin kendilerini yok etmeye çalışan tertibatları kullanarak, kendilerini ifade etme ve gösterme tarzlarıydı. Bir dönüşüm yaşandığının kabul edilmesi, ille de modern çağın üç yüzyılını birbirine bağlayan kültürel sürekliliğin kesintiye uğradığı, 17. yüzyılın ilk yarısından sonra, din adamlarının, devlet memurları-

7) Eugen Weber, *Pensants into Frenchmen: The modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976 (Fr. çev., *La fin des terroirs: La modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983).

nın, aydın üst sınıfın herkese benimsetmeye çalıştıklarından farklı düşünce ve davranışlara hiçbir yaşam alanı kalmadığı anlamına gelmez.

Bunlar bana, Lawrence W. Levine'in 19. yüzyıl Amerikan kültürünün gelişimini açıklamak için öne sürdüğü "kültürel çatlama" (cultural bifurcation) teziyle gündeme gelen sorulara benzer sorular gibi geliyor. Bu tez dayanağını, eski zamanların kültürel paylaşımını, karışımını ve çoğalımını, yeni ayrılıklar dönemiyle (halklar, mekânlar, türler ve tarzlar arasında) karşı karşıya getiren temel tarihsel bir karşıtlıktan alır: "19. yüzyıl ikinci yarısında, bütün Amerika, kültürel bir çatlama süreci yaşadı. (...) Bu süreç, 19. yüzyılın ikinci yarısında, ortak halk kültürünün her geçen gün biraz daha birbirlerinden kopan kültürlere bölünüşü ve sonunda çöküşüyle belirginleşti. Eskiden zengin ve canlı bir kültürün karışık zevklerini ve seçimlerini paylaşan karma kalabalıkları ağırlayan tiyatroların, operaların, müzelerin ve konser salonlarının müşterileri giderek kendi içlerinde ayrılmaya başladılar. Sonunda bugün yüksek kültür, halk kültürü ve folklorik kültür olarak ayırdığımız farklı ögelerin bir araya gelişiyle oluşan zengin bir kültürün ortak zevklerini paylaşan ve farklı toplumsal sınıflardan oluşan topluluklarla karşılaşılmaz oldu"[8]. "Ortak bir kamusal kültürden" (shared public culture), "çatlamış kültür"e (bifurcated culture) varan ikili bir evrim söz konusudur: Bir yanda, kültür etkinliklerine, ne kadar az paylaşılırlarsa o kadar çok ayırıcı değer yükleyen bir geri çekiliş ve indirgeme süreci, öte yanda halk eğlenceleriyle ilgili eserleri, konuları, usulleri, saygın, kutsanmış kültürün dışına iten bir ihraç ve dışlama süreci.

Bu anlama modeli, 16. ve 18. yüzyıllarda Batı toplumlarının kültürel gelişimlerini tanımlamada kullanılan anlama modeline benzerliğiyle dikkatleri çekiyor. Bir kez daha, aydınların geri çekilişi ve halk kültürünün bölünmesiyle kültürel bir çatlak oluşur ve uzun süredir paylaşılan ortak payda –"Bakhtinci kültür", yani karnaval, festival, şölen ve meydan kültürü– parçalanır. Her iki saptamada da aynı sorular akla geliyor. Ortak kültür olarak tanımlanan kültür

8) Lawrence W. Levine, *Highbrow/Lowbrow, The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, s. 208-209.

sanıldığı kadar türdeş midir? Ayrılıkların ve ayrımların yaşandığı dönemde meşru kültür ile safdışı edilen, itilen kültür arasındaki sınırlar göründükleri kadar kesin ve aşılmaz mıdır? 19. yüzyıl Amerikan kültürü için David D. Hall her iki soruya olumsuz cevap veriyor: 19. yüzyılın ilk yarısında, "ortak kamusal kültürde" de dışlamalar, kendi içinde ayrılıklar ve grup dışı rekabetler yaşanırdı ve piyasaya oldukça yabancı simgesel mülklerin "kullanıma sunulması" (pazarlanması) ve kültürel meşruiyet işaretlerinin ve değerlerinin, ticari kitle kültürünce alıkonulması, aydın kültürü ile halk kültürü arasındaki ilişkilerin ve etkileşimin çoğalmasına neden oldu.[9]

Başka bir soru da, her iki gelişim süreci arasında, yani Amerika'daki ve Avrupa'daki gelişim süreçleri arasında, kronolojik bağlantılar kurulup kurulamayacağı sorusudur. Bu durumda Amerikan kültürünün, Batı Avrupa Eski Rejim toplumlarını, bir ya da iki yüzyıl geriden izlediğini mi düşüneceğiz? Ya da 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan, aydınların endüstri kültürüyle özdeşleşmiş halk kültürünü küçümsemelerine yol açan kültürel evrimlerin, denizaşırı göçlerin birleştirdiği Batı toplumlarının hepsinde aynı olduğu kabul edilebilir mi? Kaba zevklerden uzakta, ekonominin üretim kurallarından soyutlanmış, yaratıcılarla bunların seçkin müşterileri arasındaki estetik ortaklığın sürüklediği "saf" (ya da arındırılmış) bir kültür talebi ile kapitalist teşebbüsün sultasında bulunan ve çoğunluğa önerilen ticari kültürün kazanımları arasında varolan bağın, güçlü bir bağ olduğu açıktır. Pierre Bourdieu'nün kısa bir süre önce gösterdiği gibi, Fransa'da, 19. yüzyılın ikinci yarısında, toplumdan ayrı bir edebiyat alanının oluşumu ve yaratmanın özerkliği, uzaklığı ve mutlak özgürlüğü üzerine kurulu "estetik bir konumun" benimsenmesi, hem sınai edebiyatın getirdiği bağımlılıkların hem de bunun başarısını sağlayan halka ait tercihlerin reddine de doğrudan bağlıdır. "Yazarların ve sanatçıların, anonim yaptırım gücüyle bunlar arasında daha önce görülmedik ayrılıklar çıkarabilecek piyasayla girdikleri ilişkiler, onların hem gözkamaştırıcı hem de aşağılık olabilen bu 'halk kitlesi' konusundaki tasavvurlarını yönlendirmeye

9) David D. Hall, Lawrence W. Levine'in *Highbrow/Lowbrow*... kitabının eleştirisi, *Reviews in American History*, mart 1990, s. 10-14.

katkıda bulunur; öyle ki bu kitle içinde, onlar, hiç kuşkusuz ticaretin kaba ve sıradan kaygılarına kapılmış 'burjuvayla' üretim etkinlikleri yüzünden aptallaşmış 'halkı' birbirine karıştırır.[10]

Genelde Avrupa'da ve belki de Amerika'da halk kültürü kavramının klasik tanımı üç düşünceye dayanır: Halk kültürü ne olmadığıyla, yani egemen aydın kültürüyle kıyaslanarak tanımlanabilir; bazı kültürel üretimlere sahip bir toplumu "halk" olarak tanımlayabiliriz; kültürel ifadeler toplumsal açıdan değerlendirildiklerinde saf görülebilirler, hatta bazılarının özünde saf oldukları bile söylenebilir. Fransa'daki (ve başka ülkelerdeki) işporta kitaplarının repertuarıyla özdeşleştirilen "halk edebiyatı" ve "halkın dini", yani çoğunluğun dinselliğine özgü inanışlar ve davranışlar üzerinde yürütülen klasik çalışmaları da bu üç saptama yönlendirir.

Artık bütün bu ifadelerin kuşkuyla karşılanması gerektiği açıktır. Kendi kitaplarını ve kendi modellerini dayatan aydınların ya da rahiplerin edebiyatıyla "halk edebiyatı" ve "halk dini" arasında çok büyük farklılıklar da yoktur; sadece halk sınıflarının olmadığı farklı toplumsal sınıflarca paylaşılırlar: Bu kültürler hem değişen hem de değiştiren kültürlerdir.

Görülüyor ki halk kültürünü, bazı nesnelerin ya da kültür modellerinin özgül dağılımlarıyla tanımlamanın bir anlamı yoktur. Her zaman için, göründüğünden daha karmaşık olan dağılımlar kadar, bu modellerin gruplar ya da bireyler tarafından benimsenmesi olgusu da önemlidir. Sınıf ya da grup hiyerarşisine, gizliden gizliye kültür üretimlerine ve alışkanlıklarına ait, koşut bir hiyerarşinin tekabül ettiğini varsayan bir sınıflama sosyolojisini artık tartışmadan kabul edemeyiz. Bütün toplumlarda, paylaşılan metinlerin, kuralların ve modellerin toplum içindeki gruplar tarafından benimsenme biçimleri, bunlara özgü etkinlikler kadar, hatta daha fazla ayırt edici özelliklerdir. Teker teker saptanan, dökümü yapılan ve betimlenen bütünlerde "halka ait" olanı bulmak her zaman mümkün değildir. Her şeyden önce, "halka ait" olan, tüm toplumda var olan ve paylaşılan ama farklı biçimlerde kabul edilen, anlaşılan ve kullanılan nesnelerle

10) Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'Art. Genèse et structure du champ*, Paris, Seuil, 1992, s. 89.

ya da kurallarla ilgili belli bir kullanım tarzı ve belli bir ilişki biçimidir. Bu tür bir saptama, tarihçinin çalışmasının yönünü değiştirir, çünkü tarihçilerden, "halka ait" kabul edilen kültürel birlikleri tanımlamaları değil bunların farklı benimsenme koşullarını açıklamaları beklenir.

İşte bu nedenle bu son kavramın, tüm kültür tarihi için çok önemli bir yeri vardır. Fakat yeniden biçimlendirilmesi koşuluyla. Kullanım yöntemlerinin ve kavrama biçimlerinin çokluğu ve çeşitliliğini vurgulayan bu yeni yaklaşım, ilk aşamada, "söylemlerin toplum tarafından benimsenişi"ni, bazı kurumların ya da grupların üzerinde tam bir denetim uyguladıkları söylemleri kendilerine uydurma ve alıkoyma işlemlerinden biri olarak gören Foucault'ya ters düşer.[11] Ayrıca yorumbilgisinin, özel bir anlatısal tasarımın, öznenin durumuna "uygulandığında", yorumlama sayesinde kişinin kendine ve dünyaya ilişkin deneyimini, yani Fenomenolojik deneyimini dönüştürdüğü an olarak düşünülen benimsemeye ilişkin tanımından da oldukça ayrıdır.[12] Bizim anladığımız anlamda "benimseme", temel belirlemelerine indirgenmiş ve kendilerini oluşturan özgül uygulamalar içinde yeralan yorum ve kullanımların toplumsal tarihini amaçlar. Anlamın oluşum aşamalarını somut olarak yönlendiren koşullara ve süreçlere yönelmek demek, eski düşünceler tarihinin aksine, ne düşüncelerin ne de düşünce sistemlerinin köklerinden soyutlanabileceğini, ayrıca evrensellik düşüncesinin aksine de, fenomolojik ya da felsefi kabul edilen kategorilerin, tarihsel sürekliliklerdeki kopukluklar içerisinde değerlendirilmeleri gerektiğini kabul etmek demektir. Her ne kadar halk kültürünün yanılsamalı tanımlamalarından kurtulmamızı sağlasa da, "benimseme" kavramı, bir bilgilenme aracı gibi kullanıldığında yeni bir yanılsamaya neden olabilir: Kültür etkinlikleri yelpazesini bir farklılıklar sistemi, farklı ama birbirine denk uygulamalar bütünü olarak görmek yanılgısına düşülebilir. Böyle bir yaklaşımda, kültür etkinlikleri kadar simgesel değerlerin de, kendi toplumsal sınıflanışları, hiyerarşileri ve yüceltilişleri (ya da dışlanışları) çevresinde dönen toplumsal çatışmaların konusu olduğu unutulur. "Halk kültürünü" anlamanın yolu, top-

11) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, s. 54.

12) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, s. 152-153.

lumsal iki tertibat arasında gelişen ilişkileri, bu çatışmalar alanında değerlendirmeden geçer. Bu iki toplumsal tertibattan biri, yönetilenlerin kendi kültürlerini aşağı ve gayrımeşru olarak niteleyen ya da (küçümseyen) tüketim biçimlerini ve tasavvurları benimsemesini amaç edinen simgesel iktidar düzenekleri, ikincisi de dayatılan modellerin özümsenme ve benimsenme süreçlerinde, kullanımlarında, yöntemlerinde ve tarzlarında ortaya konan özel mantıklardır.

Bu gerilimi değerlendirmede (ve halk kültürünün bağımlılığını öne çıkaran yaklaşımlar ile onun özerkliğini yücelten yaklaşımlar arasındaki sallantıları durdurmada) başvurabileceğimiz değerli bir kaynak da Michel de Certeau'nun ortaya koyduğu biçimiyle, stratejiler ve taktikler arasındaki ayrımdır. Stratejiler, kurumlar ve ortamlar gerektirir; nesneler, kurallar, usüller, modeller üretir, toplar, bir araya getirir ve biriktirirler; taktiklerinse, belli bir yeri ve zaman üstünde bir hakimiyeti yoktur; bunlar bir şeyi "gerçekleştirme tarzı" daha doğrusu, "olanla yetinme" eylemidir. Kültürün "halka özgü" biçimleri, kültürel tüketimlerden günlük etkinliklere kadar anlam üreten taktiklerdir –ama bu anlam, bir olasılıkla üretenlerin hedeflediklerine yabancı bir anlam olacaktır: "Yayılmacı olduğu kadar merkeziyetçi, gürültülü ve gösterişli bir üretimden, 'tüketim' olarak nitelendirilen *başka* bir üretime geçilir, bu üretim sinsidir ve her yere dağılmıştır, her yere sessizce, neredeyse hiç farkedilmeden nüfuz eder, çünkü kendini ürünlerle değil, egemen ekonomik düzen tarafından dayatılan ürünlerin *farklı kullanım tarzlarıyla* gösterir."[13]

Bu tür bir anlaşılırlık modeli, çok önemli ve örnek bir eylemin, okuma etkinliğinin kavranışını derinden değiştirir. Edilgen ve etkisiz bir eylem gibi görünen okuma eylemi, kendince yaratıcı ve etkin bir eylemdir. Michel de Certeau günümüz toplumuyla ilgili bir saptamasında bu çelişkinin altını mükemmel bir biçimde çizer: "(Bir resmin ya da bir metnin) okunması, 'gösteri toplumunda' bir röntgenciye dönüşen (ilkel ya da göçebe) tüketiciyi tanımlayan edilgenliğin en uç noktası olarak düşünülebilir. Aslında okuma etkinliği sessiz üretimin tüm özelliklerini taşır: Sayfadan sapmalar, gezinen

13) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1, *Arts de faire* (1980), yeni basım, Paris, Gallimard, 1990, s. XXXVII.

gözlerle metnin dönüştürülmesi, birkaç sözcükten çıkartılan göstergelerin doğaçlanması ve gözetlenmesi, yazılı alanların şöyle bir taranması, sayfa üzerinde yapılan danslar (...) (Okuyucu) başka birinin metnine, zevkin ve yeniden benimsemenin inceliklerini katar, burada kaçak avlanır; buraya aktarılır ve çoğalır."[14]

Kendisine ait olmayan bir bölgede kaçak avlanan okuyucu imgesi, bütün kültür tarihleri ya da sosyolojileri için temel bir soruya işaret eder. Bu kaçak avlanmanın koşullarının, usüllerinin, etkilerinin, zamana, yere, yorum cemaatlerine ve toplumsal gruplara göre değişimi sorusu. 50'li yılların İngiltere'sinde Richard Hoggart büyük tirajlı gazetelerin, şarkıların, reklam anonslarının, fotoromanların, falların halk tarafından okunuşunu (ya da dinlenişini), "dolaylı" ya da "yüzeysel" bir dikkatle, inanıp inanmama arasında gidip gelişlerle, okunulandaki (ya da dinlenilendeki) gerçeğe, bunun doğruluğu konusunda kuşkucu ve güvensiz davranmaktan geri kalmadan inandıran, bir "gerileyen katılımla" tasvir etmektedir.[15] "Dolaylı" dikkat kavramı, çoğunluk kültürünün, iktidarın ya da piyasanın egemen güçlerinin ve gruplarının dayattıkları modellere nasıl mesafeli durduğunu ya da kendi tutarlığını da katmak için bunları nasıl benimsediğini anlamamızı sağlar. Bu tür bir yaklaşım, belli bir toplumda, insanları ve etkinlikleri disipline etmeyi, davranış ve düşünceleri biçimlendirmeyi amaçlayan söylemsel ve kurumsal tertibatlara özel bir ilgi gösteren yaklaşımlara gerçek bir katkı sağlar. Modern medya, sanıldığının aksine, kaybettiğimiz bir dünyada aradığımız halk kimliğini yıkan ve türdeşleştiren bir koşullanma dayatmaz. Kültür modellerinin benimsetilme isteği, hiçbir zaman bunların alım, kullanım ve yorum boyutunu yok etmez.

Janice A. Radway "kitlesel pazar yayıncılığının" (*mass market publishing*) en gözde türü olan pembe dizilerin (*romances*), özel bir yorum topluluğu tarafından, bu durumda kadınlardan oluşan okur kitlesi tarafından benimsenmesini incelediği titiz araştırmasını benzer

14) *A.g.y.*, s. XLIX.

15) Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*, Londra, Chatto ve Windus, 1957. Ayrıca bkz. bu kitabın Fransızca çevirisine ve Jean-Claude Passeron'un sunumuna, *La Culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970.

bir saptamayla noktalar: "Kitle tüketimine yönelik edebi metin gibi ürünler, gereksinimleri, istekleri, beklentileri ve kendilerince bir yorumlama tarzları olan gerçek bireylerce seçilir, satın alınır ve belirli anlamlarla donatılır ve kullanılırlar. Bu etkin bireyleri ve bunların yaratıcı güçlerini bizim yorumlama girişimimizin odak noktasına yerleştirerek, anlamın oluşturulması gibi tamamen insanca bir etkinliğin, gün geçtikçe nesnelerin ve tüketimin daha da fazla etkisinde kalan bir toplumda her şeye karşın kaybolmadığını hatırlatırız. Böylece, okumak gibi eylemlerin karşılıklı etkileşim özelliğinin, ideolojinin zorlayıcı baskısı ve etkileri altında kısıtlanmış olsalar da, ideoloji biçimlerinin kontrolünü irdeleyen ve tartışan karşıt uygulamaları birbirinden ayırma ya da bunları birbiriyle ilişkilendirme olasılıklarını artıracağını aklımızdan çıkarmamalıyız".[16]

Eğer, "kitle iletişim sürecinde bile, bireylerin, müşteri kazanmak için farklı yerlerde üretilen araçları reddetmeleri, kabul etmemeleri ya da benimsemeleri için bazı olanaklar var"[17] ise, basım yoluyla dayatılan modellerin etkisinin (özel durumlar dışında) 20. yüzyıldakinden az olduğu Eski Rejim okurlarına da bu tür olanaklar sunulduğunu düşünmek gerekiyor ister istemez. Bu nedenle, işporta edebiyatı repertuarlarının, halkın içinden gelen okurların "zihniyetini" ya da "dünya görüşünü" belirttiğini savunan her tür yaklaşım reddedilmelidir. Fransa'da *Bibliothèque Bleue*, İngiltere'de *chapbooks*, Kastilya ve Katalan bölgesinde *pliegos de cordel* üzerine yürütülen çalışmalarda bu tür ilişkiler kurmak artık kabul edilir değil. Bunun da pek çok nedeni bulunmaktadır. Çünkü işporta kitapları ya da kitapçıklarında yayımlanan metinler, farklı, çeşitli türlerden, dönemlerden ve geleneklerden gelirler; çünkü bu metinlerin üretim bağlamıyla, yüzyıllar boyunca benimseniş bağlamları arasında hem tarihsel hem de toplumsal açıdan hatırı sayılır bir mesafe vardır; çünkü bir metinde tasarlananlarla okuyucu tarafından algılananlar arasında her zaman bir ayrım bulunur. Örneğin, basımlarının belli bir döneminde *Bibliothèque Bleue* repertuarına giren metinler, çeşitli türlerden gelen aydın kitleye yönelik bu eserler, yeni basım biçimleri

16) Janice A. Radway, *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina at Chapel Hill, 1984, s. 221-222.

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

sayesinde (ucuz basımlar halinde ve farklı dağıtım yöntemleriyle, yani işporta) ilk başarılarını kazandıkları okur kitlelerinden çok farklı kitlelere ulaşırlar ve böylece ilk dağıtımlarında yüklendikleri anlamlardan çok farklı anlamlar yüklenirler.

İşporta metinleri ile Eski Rejim toplumlarının toplumsal yönleri arasındaki ilişkiyi incelemeye kalkarsak birbirini tamamlayan iki aşamadan geçmemiz gerekir. İlki alışılmış nedensellik bağlantılarını alt-üst ederek, "halk edebiyatının", bir davranış modelleri repertuarı ve taklit edilebilir (ve olasılıkla taklit edilmiş) kural ve tasavvur bütünleri olarak düşünülmesini gerektirir; ikincisi aynı metnin, farklı okuyucu kitleleriyle farklı ve çeşitli anlamlar yüklenmesine dikkat çeker. Önemli olan, sadece gereksiz yineleme olarak kalma riskinin hiç de az olmadığı (çünkü "halk edebiyatının" başarısı, aslında kitaplardan edinilen temalardan türemiş bir zihniyetle arasındaki benzerlikle açıklanır), halk zihniyeti ile işporta repertuarı arasında bir uyum olduğu varsayımından çok, metinlerin okurlar tarafından nasıl kullanıp nasıl anlaşıldıklarının tarihidir. İşporta yayınları halinde basımları ve farklı dönemlerde ve farklı okurlarla farklı anlamlar yüklenmeleri sayesinde "steady sellers" (hep satan) olan bu metinler arasında karmaşık pek çok bağlantı kurulabilir.

Bir metni pek çok okuyucuya sunmadaki açık ya da gizli beklentiler ile bu metni çok farklı düzlemlere taşıyan algılama biçimleri arasında temel bir gerilim olduğu açıktır. 16. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında "halka" yönelik basımlarda, ortaya çıkan beklentilerin farklı istekleri belirten çok geniş bir yelpazesi vardır: Fransa'daki *Bibliothèque Bleue* dizisine Karşı-Reform'un dinsel metinlerinin girmesiyle Hıristiyanlığı yayma isteği; İtalya'daki *Illuminismo* ya da Almanya'daki *Volksaufklärung* dizileriyle Reform hareketini yaymak isteği; teknik kitaplarla ve eğitime yönelik yayınlarla, eğitme isteği; iğneleyici ve kaba güldürü geleneğinden gelen metinlerle taklit isteği; Kastilya dilindeki *pliegos*'ların bünyesinde yayımlanan *romanslarla* şiirsellik isteği. Ama bunların hedef kitlelerince algılanışına gelince (tabii ki bu, bir tarihçi için çözümlemesi daha güç bir olgudur), bu metinler, üretimlerinde ya da dağıtımlarında esas alınan beklentileri dikkate almayan, "halktan" okurlar tarafından farklı biçimde alımlanıp benimsenerek kullanılmışlardır. Öyle ki, "yararlı olsun" diye "öğretici"

yayın düzleminde verilen bir yayını, okuyucu kurgu düzlemine çeker ya da tam tersi, kurgu olarak sunulan metinleri gerçek olarak algılar. 17. yüzyılda "saray edebiyatı" olarak üretilen, sonra da daha geniş bir okuyucu kitlesine yönelik olarak 17. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl başlarına kadar yeniden basılan mektup türündeki *Bibliothèque Bleue* derlemeleri, yararlı bilginin kurgu düzleminde algılanmasına örnektir. Kendilerine önerilen modelleri kullanacak ortamı hiçbir zaman bulamayacak okuyucuların elinde işlevlerini kaybeden bu metinleri halk elbette ki mektuplardan oluşan basit roman taslakları biçiminde basılan öyküler olarak okuyacaktı.[18] Pikaresk edebiyatın dağarcığını aynı temele yerleştiren metinler bunun tam aksidir: Bunların karnaval, parodi, kaba güldürüye ilişkin uzlaşım ve göndermelerle oynayarak dilencilerin ve serserilerin farklı ve üzücü gerçeklerini dile getirdikleri sanıldı.[19]

Janice A. Radway'ın incelediği Smithton'un pembe romanlarının kadın okurlarından ya da Martyn Lyons ve Lucy Taksa'nın konuştuğu Güney Yeni-Galler okurlarından farklı olarak[20], *Bibliothèque Bleue* ve Avrupa'daki işporta edebiyatlarının okurları, okuma eylemleriyle ilgili hiçbir ipucu (birkaç istisna dışında) ya da tarihçilerin inceleyebilecekleri herhangi bir veri vermezler. Metinler ve kitaplarla ilgili halk uygulamalarını farklılıklarıyla tanımlamak hiç kolay bir iş değildir. Okumayla ilgili tasavvurlardan öteye geçmeyen başvuru kaynaklarının eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerekir: Okuma eyleminin biçimleriyle ve okunan nesnelerle ilgili ikonlar[21]; halka yönelik yazılarda, yıllıklarda, takvimlerde ya da almanaklarda yazma ve okuma eylemleriyle ilgili tasvirler; işporta

18) Roger Chartier, "Des 'secrétaires' pour le peuple? Les modèles épistolaires de l'Ancien Régime entre littérature de cour et livre de colportage", *La Correspondance. Les usages de la lettre au XIX^e siècle*, Roger Chartier (der.), Paris, Fayard, 1991, s. 159-207.

19) Roger Chartier, "Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la *Bibliothèque Bleue*", *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, s. 271-351.

20) Martyn Lyons ve Lucy Taksa, *Australian Readers Remember. An Oral History of Reading 1890-1930*, Melbourne, Oxford University Press, 1992.

21) Friz Neis, *Bahn und Bett und Blutenduft. Eine reise durch die Welt der Leserbilder*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, (Fr. çev., *Imageries de la lecture. Exploration d'un patrimoine millénaire de l'Occident*, Paris, P.U.F., 1995)

yayınlarının malzemelerinden anlaşıldığı biçimiyle en yeteneksiz okurların beklentileri ve yeterliliklerinin örtülü tasvirleri[22], kendileri yazmaya kalktıklarında ya da bir otorite (Kilise'den ya da Enkizisyon'dan) okudukları kitapları belirtmelerini yani bunları nerede bulduklarını ve bunlardan ne anladıklarını söylemeleri için zorlanan[23] halktan ya da köy sınıfından okurların kendileriyle ilgili tasavvurları gibi[24], halkın okuma alışkanlıklarını gözler önüne seren metinlere ve tasavvurlara karşı dikkatli olmak gereklidir. Ne olursa olsunlar bu tasavvurlar ifade ettikleri uygulamaları tüm açıklığıyla, olduğu gibi betimlemezler. Hepsi de üretim koşullarına, üretim beklentilerine ve amaçlarına bağlı olarak, belli türlerde ve belli kitlelere yönelik olarak oluşturulurlar. Halkın okuma alışkanlıkları konusunda aydınların ya da halkın tasavvurlarıyla ilgili uygulamaları düzenleyen kuralların ve koşulların belirlenmesi, bu tasavvurlarla bunların temsil ettikleri toplumsal uygulamalar arasındaki güçlü ama ince ilişkiyi tam olarak çözümleyebilmemiz için gereklidir.

Bu konuda dikkatli olmak koşuluyla, Eski Rejim toplumlarının okuma alışkanlıkları, metinlerin aktarım biçimlerini yönlendiren önemli biçimsel karşıtlıklardan yola çıkılarak açıklanabilir. Örneğin yüksek sesle okuma ve içinden okuma, ya da okumakla, ezbere okuma arasındaki karşıt ilişki sözlü kültürün önemli bir yer tuttuğu toplumlarda daha da fazla önem kazanır. Bu kültürde basılı metinler büyük bir olasılıkla sözlü "edime" özgü işlemlerden geçirilir. Örneğin her ne kadar Fransa'da işporta kitaplarının yayılması sonrasında, yüksek sesle okuma 19. yüzyıl ikinci yarısından önce çok az rastlanan bir

22) Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety 1550-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

23) Jean Hébrard, "Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire? L'autodidaxie exemplaire", *Pratiques de la lecture*, Roger Chartier (der.), Marsilya, Rivages, 1985, s. 23-60, ve "Les nouveaux lecteurs", *Histoire de l'édition française*, Roger Chartier ve Henri-Jean Martin (der.), III. cilt, *Le temps des éditeurs. Du romantisme à la Belle Epoque* (1985), yeniden basım, Paris, Fayard/Cercle de la Librairie, 1990, s. 526-565.

24) David D. Hall, *Worlds of Wonder Days of Judgement. Popular Religious Belief in Early New England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, s. 39-43; Marie-Elisabeth Ducreux, "Lire à en mourir. Livres et lecteurs en Bohème au XVIII[e] siècle", *Les Usages de l'Imprimé (XV[e]-XIX[e] siécle)*, Roger Chartier (der.), Paris, Fayard, 1987, s. 253-303; Sarah T. Nalle, "Literacy and Culture in Early Modern Castile", *Past and Present*, 125, kasım 1989, s. 65-96.

alışkanlıksa da, bu metinlerin "halka hitabı" yani ezberlenip metine bağlı kalmadan, masal anlatılır gibi, canlı bir sesle ezbere okunmaları, bu metinlerin yayılmasında çok sık rastlanan bir aktarım biçimiydi ve halka yönelik olarak basılı metinlerin bir basımdan ötekine geçişte uğradıkları değişimlerin başlıca nedenlerindendi. Buna karşın basılı metinlerin dolaşımının, aydın ve okumuş kitlelere yönelik seçkin versiyonlanyla (örneğin peri masalları) tamamen bozulan ve değiştirilen sözlü gelenekler üzerinde belli bir etkisinin olduğu inkar edilemez.[25]

"Halk" kategorisini metin türlerine göre değil de okuma alışkanlıklarına göre belirlemek, temel olduğu kadar riskli bir girişimdir. Carlo Ginzburg'un incelemesinden sonra, halkın okuma alışkanlıklarını Menocchio'nun yöntemiyle, yani metinleri parçalayan, sözcükleri ve cümleleri bağlamlarından koparan ve düz anlamlar üzerinde duran okuma tarzından yola çıkarak açıklama eğilimi doğdu.[26] Bu tür bir teşhisin dayanağı, çok geniş bir halk kitlesine yönelik olarak, kendi içinde kapalı ve çeşitli aralıklarla tekrar eden, birbirinden kopuk ve kısa bölümler halinde basılmaları nedeniyle sadece belli metin parçalarının akılda tutulduğu, bölük pörçük bir okuma alışkanlığı getiren kitapların –hem metinsel hem biçimsel– yapısal açıdan incelenmesidir.

Bu saptamanın elbette ki bir doğruluk payı vardır ve ayrıntılara girmek gerekir. Aslında eski, sözlü köy kültüründen gelen ve "halka ait" olarak nitelendirilen okuma alışkanlıkları, aynı dönemde, başka koşullar altında aydınların okuma alışkanları olarak da nitelendirilmezler mi? Rönesans bilginlerinin kitap okumada kullandığı düşünülen simgesel gereçler –kitap çarkı, yani bir defada pek çok kitabı açık tutarak önemli bölümleri karşılaştırmaya ve alıntılar yapmaya yarayan makine ve çeşitli başlıklar altında alıntıları, örnekleri, deyişleri, deneyimleri derleyen Özlü Söz Defterleri[27]–, bölen, parçalayan

25) Catherine Velay-Vallantin, *L'Histoire des contes*, Paris, Fayard, 1992.

26) Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500*, Torino, Einaudi, 1976 (Fr. çev., *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980; Türkçesi, *Peynir ve Kurtlar*, çev.: Ayşen Gür, Metis Yay., 1997).

27) Lisa Jardine ve Anthony Grafton, "Studied for Action: How Gabriel Harvey Read His Livy"; *Past and Present*, no. 129, kasım 1990, s. 30-78; Ann Blair, "Humanist Methods in Natural Philosophy: the Common Place Book", *Journal of the History of Ideas*, cilt 53, no. 4, Ekim-Aralık 1992, s. 541-551.

ve bağlamdan koparan, yazıdan çıkan düz anlama mutlak bir yetkinlik veren bir okuma alışkanlığı getirirler. Uygulamaları belirleyen biçimsel özelliklerin tanımlanması kültürel farklılıkları tam olarak belirlemede elbette ki önemli bir koşuldur, ama yeterli değildir. Uygulamaların halk arasındaki biçimleri ayrı ve özgül simgelerle açıklanamaz; bunların farklılıkları, egemen koşul ve modellerle aralarındaki ortak noktalardan ve bunlara olan bağımlılıklardan gelmektedir.

Günümüzdeki düşünsel panoramayla bu satırlarda sözünü ettiğimiz ve kültürel oluşumunu (halkla ilgili ya da değil) uygulamalara ve bunlara has benimseme biçimlerine göre tanımlayan yaklaşım, iki ayrı tehditle karşı karşıyadır. İlki, metin eleştirisi ve toplumsal bilimler alanlarında ortaya atılan "dilbilimsel dönemeç"ten (linguistic turn) ya da "göstergebilimsel sorun"dan (semiotic challenge) gelen tehdittir. Bu yaklaşımların üç temel dayanağı vardır: Dili, birbiriyle ilişki kurarak anlamın kendiliğinden oluşmasını sağlayan göstergelerin oluşturduğu bir dizge olarak görmek; bu anlam oluşum sürecini öznel her tür beklenti ve denetimden ayrı düşünmek; gerçeğin her tür nesnel göndermeden bağımsız olarak, dil tarafından oluşturulduğunu kabul etmek. John E. Toews, bu radikal yaklaşımı, kendisi aynı fikirde olmasa da, şöyle özetler: "Dil, anlamı herhangi bir 'aşkın' ya da dil dışı nesne ya da öznenin değil, birbirleri içinde kurdukları ilişkilerle göstergelerin oluşturduğu kapalı bir dizgedir". Bu yaklaşımda "anlamın oluşturulması şahsa bağlı değildir; halihazırda bağlı olduklan, ama denetleyemedikleri dilin kurallarını ve usullerini, dilsel eylemleriyle yerine getiren dil kullanıcılarının gıyabında gerçekleşir."[28]

Bu radikal söylemlere karşı, toplumu oluşturan etkinlikleri söylemlerin üretimini düzeleyen mantıkla açıklamanın doğru olmadığını hatırlatmanın gerekli olduğu kanısındayım. Geçmişin, ancak onu düzenleyen, alıkoyan ya da tasavvur eden söylemler aracılığıyla tanınabileceğini savunmak, ille de bu söylemlerin üretimini düzen-

28) John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience" *American Historical Review*, cilt 92, ekim 1987, s. 879-907 (alıntı s. 882). Bkz. tartışmanın her iki kutbu için, David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", *American Historical Review*, cilt. 94, Haziran 1989, s. 581-609 ve Gabrielle M. Spiegel, "History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, cilt 65, ocak 1990, s. 59-86.

leyen merkezi ve yorumsal mantık, toplumsal kimlikleri ve ilişkileri biçimlendiren ve davranışları düzenleyen pratik mantık ve pratik anlam arasında bir denklik olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Yapılacak her kültür çözümlemesinde, taktiklerinin ve işlemlerinin, söylemlerin üretim stratejileriyle hiç ilgilerinin olmadığı uygulamalara (olağan ya da törensel) yersiz bir biçimde uyarlanan metin kategorisinin ölçüsüz bir biçimde kullanımından kaçınılmalı ve söylemlerin deneyimlere indirgenemezliği gözönünde tutulmalıdır. Bu tür bir ayrım yapmak, Bourdieu'nün dediği gibi "aktörlerin uygulamalarını anlamak için kurmamız gereken kuramın kendisini bu uygulamaların ilkesi olarak öne sürmekten" ya da "uygulamaları araştıran kişi için (aktörler için değil) uygulamaların işlevini uygulamalara çözülmesi gereken bir şey olarak ikame etmekten" kaçabilmenin tek yoludur.[29]

Öte yandan, tarihin, ya da anlamın oluşum tarihi olarak düşünülen kültür sosyolojisinin temel konusu, bireylerin ya da toplulukların yaratıcı kapasiteleriyle, bunların düşünebilme, ifade edebilme ve gerçekleştirebilme potansiyellerini –iktidarla olan ilişkilerine göre az ya da çok– sınırlayan zorlamalar, kurallar, uzlaşımlar arasındaki gerilimdir. Bu saptama kendilerini düşünülebilir kılan olasılıklar dünyasında yer alan yazılı eserler tarihi için de geçerlidir. Her topluluk için meşru davranışları ve kabullenilecek kuralları belirleyen pek çok (toplumsal, dinsel, kurumsal vb.) kuralın kısıtladığı anlam oluşumları yani uygulamalar tarihi de bunun dışında değildir. "Dilbilimsel dönemeç"in 'anlam edilgendir ve kendiliğinden oluşur' savına karşı, "genel kurallar sistemindeki (ya da bunlar arasında çelişkiler yumağındaki) küçük aralıkların aktörlere bıraktıkları"[30] kültürel ve toplumsal ayırlıkları ve özgürlükleri öne çıkaran bir yaklaşım dile getirilmelidir.

İkinci bir zorluk da, "halk kültürü" gibi kapalı bir kategorinin tanımını yapmaktır. İstesek de istemesek de bu kategorinin belirttiği

29) Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, s. 76 ve s. 137

30) Giovanni Levi, "Les usages de la biographie", *Annales E.S.C.*, 1989, s. 1325-1335'de (alıntı s. 1333), tasavvurla ilgili Roger Chartier'in "Tasavvur olarak dünya" (*Annales E.S.C.*, a.g.y., s. 1505-1520) başlıklı makalesinde önerdiği tanımı tartışır. (Bu makale, elinizdeki kitabın da ikinci makalesidir)

kültür, bir çift oluşturduğu aydın, egemen, üst sınıf kültürüne simetriktir ama uzak kültürler kadar da özerk bir kültürdür. Aslında birbirini tamamlayan bu iki yanılsamayı, birbirinden ayırmak gerek. Halk kültürleri, her zaman, bağımlı olduklarına ilişkin tasavvuru kendilerine dayattıkları bir kültürel meşruiyet düzeni içinde yer alırlar. Öte yanda, bu kültürlerin, iktidarla olan ilişkileri, simgesel olsun olmasın, hiçbir zaman simetrik değildir: "Egemen kültür öncelikle reddettiği şeyle tanımlanmaz, oysa yönetilenler her zaman, gerisinde boyun eğiş, yozlaşma, taklit ve reddediliş olsa da, yönetenlerin kendilerine yasak ettiği şeylerle ilgilenirler."[31]

Halk kültürü kavramındaki bu karışıklıktan kurtulmaya çalışmak bizi başlangıçtaki sorumuza götürüyor: Yönetilenlerin, kendi kültürel gayrımeşruiyetlerini içselleştirdikleri mekanizmaların tanımlanması ve yönetilen bir kültürün, "kendi koşulunun deneyimlerini, yine kendi kendisinin ilkesi olduğu simgesel bir tutarlılıkla örgütlemeyi başardığı" ifadelerin kabulü dediğimiz iki anlama modelini (sadece sırayla kullanmak değil) birbirleriyle nasıl eklemlendirebiliriz?[32] Bu sorunun cevabı, iki yaklaşım arasında gidip gelindiğinden, kolay değildir. İktidara en çok boyun eğen uygulamalarla, bununla oynayan ya da bunu bilmezlikten gelenler arasında bir ayrım yapılacaktır ya da "halkla ilgili" *her* uygulamanın ya da söylemin, bir yandan özerklikleri, öte yandan türdışılıkları gösterilerek, her iki çözümlemeye de konu olabileceği kabul edilecektir. Katedilmesi gereken yol, zor, dönemeçli ve dardır, ama bugün bizi sonuca ulaştırabilecek tek yol gibi geliyor bana.

31) Jean-Claude Passeron, *a.g.y.*, s. 61.
32) *A.g.y.*, s. 92.

Yazıların Kaynakları

1) Düşünsel Tarih ve Zihniyetler Tarihi: Revue de Synthèse, III[e] série, no. 111-112, temmuz-aralık 1983, s. 277-307'de yayımlandı.

2) Tasavvur Olarak Dünya: Annales E.S.C., kasım-aralık, 1989, no. 6, s. 1505-1520'de yayımlandı.

3) Anlatı ile Bilgi Arasında Tarih: Fransızca olarak, *Modern Language Notes*, 109, 1994, s. 583-600'de yayımlandı.

4) Hayden White'a Dört Soru. Söz Sanatları ve Tarihsel Tasavvurlar: Fransızca olarak, *Storia della Storiografia*, 24, 1993, s. 133-142'de yayımlandı.

5) "Köken Düşlemi", Foucault, Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi: İngilizce bir çevirisiyle *Foucault and the Writing of History*, Jan Goldstein (der.), Londra, Basil Blackwell, 1994, s. 167-186'da yayımlandı.

6) Stratejiler ve Taktikler. De Certeau ve "Yapma-Etme Sanatları": Michel de Certeau, Luce Giard (der.), Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1987, s. 155-167'de yayımlandı.

7) Temsilin Etkisi ve Sınırları. Marin, Söylem ve İmge: Annales H.S.S., mart-nisan 1994, s. 407-418'de yayımlandı.

8) İktidar, Özne, Hakikat. Foucault Okuru Foucault: Les Cahier de la Villa Gillet, no. 3, kasım 1995, s. 188-203'de yayımlandı.

9) Yazılı Olana İlişkin Tasavvurlar: Kısmen şu ortak kitapta yeraldı, *Histoires de la lecture. Un bilan de recherches*, Roger Chartier (der.), Paris, IMEC Editions ve Editions de la MSH, 1995, s. 271-283.

10) Yazar Figürleri: L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e^ et XVIII^e^ siècles adlı kitabımın, ikinci bölümü olarak yayımlandı, Aix-en-Provence, Alinea, 1992, s. 35-67.

11) Biçimlerin Anlamı: D.E McKenzie'nin kitabının Fransızca çevirisine önsöz olarak yayımlanmıştı, *La bibliographie et la sociologie des textes*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, s. 5-18.

12) Halkın Okuma Alışkanlıkları: Eutopias, 2a época, Centro de semiótica y Teoría del espectáculo, 52. cilt, Universitat de València, Valencia, 1994.

9, 10 ve 12. yazılar ayrıca, benim şu başlıkla yayımlanan kitabımda da yer almışlardır: *Culture écrite et société. L'ordre des livres* (XIV^e^-XVIII^e^ siècle), Paris, Albin Michel, 1996, s. 17-44; 45-80; 205-227.

İsim Dizini

Abbé Grégoire 148.
Agulhon, M. 11.
Alberto, Büyük 248.
Alessio, F. 209.
Allen, W. 261.
Althusser, L. 58, 178.
Anderson, B. 17, 206.
Antonucci, L. 260.
Appleby, J. 10, 18, 141.
Ariès, P. 36.
Aristoteles 86, 159, 256, 268.
Arnauld, A. 76.
Augerau, A. 241-242, 266.
Augustinus, Aziz 213, 248.
Aymard, M. 10.

Bachelard, G. 45-46, 177.
Badinter, E. 202.
Baker, K. M. 89, 129, 133, 199, 239.
Bakhtine, M. 50.
Baroja, J. C. 98.
Barthes, R. 113, 153, 221, 261.
Bataille, G. 176-177, 179.
Beuvais, V. de 248.
Becker, Z. 230.
Bedani, G. 197.
Bédarida, F. 10.
Belfond, P. 134.
Bell-Villada, G. H. 111.
Bercé, Y.-M. 10.
Bergson, H. 177.
Berr, H. 10, 28.
Biran, M. de 177.
Blackstone, W. 230.
Blair, A. 210, 277.
Blanchot, M. 176-177, 179.
Bloch, M. 28, 35, 40.
Blondel, C. 37.
Boccaccio 243, 248.
Boltanski, L. 61, 74

Bolter, J. D. 216.
Borges, J. L. 215-216.
Bourdieu, P. 13, 31, 42, 45, 61, 73, 90, 95, 169, 222-223, 257, 268-269, 279.
Boureau, A. 66.
Bowers, F. 252.
Braudel, F. 39, 64, 87-88, 98, 125.
Breton, A. 176.
Brian, E. 12.
Brownrigg, L. 206.
Burke, P. 259, 264-265.

Canfora, L. 216.
Canguilhem, G. 45, 177, 179.
Carpentier, A. 111.
Carrard, P. 88.
Cavallo, G. 212.
Cerquiglini, J. 246-247.
Certeau, M. de 9, 16, 20, 52, 54, 69, 78, 86-87, 99, 101-103, 110, 117-119, 123, 129, 141-155, 165-166, 271.
Cervantes, M. de 236-237, 238.
Chantelou 156.
Charle, C. 10.
Chartier, A. 214.
Chartier, R. 15, 36, 65-66, 72, 76, 92, 135, 140-141, 156, 202, 215, 221, 227, 231, 236, 259, 275-276, 279.
Chatterton, T. 232.
Chaunu, P. 11, 38-39.
Cicero 248.
Cohen, R. 105.
Cohen, M. 206.
Colenso, W. 259.
Comte, A. 177.
Condorcet 192, 198-199, 202, 205-212, 229, 237.
Contreras, J. 84-86.
Cortazar, J. 111.
Cuesta, J. de la 237-238.
Curtius, E. R. 217.

d'Anjou, R. 243.
Dante 218, 248.
Darnton, R. 27, 45, 76, 210, 239.
Davidson, C. 214.
Defert, D. 11, 120, 150, 173, 224.
Delaruelle, L. 28.
Delmas, B. 204.
Desrosières, A. 12.
d'Hericourt, L. 228.
Diderot 168, 226-227, 230.
Doc, J. 244.
Dolet, E 242.
Donoso, J. 111.
Drège, J.-P. 206.
Dreyfus 182, 187.
Droz, E. 28.
Duby, G. 11, 36.
Ducreux, M. E. 66, 276.
Dupront, A. 38, 41, 43, 135.
Durkheim, E. 10, 30, 36, 65, 73, 84, 94, 162.

Eco, U. 261.
Ehrard, J. 26-27, 42, 43.
Eisenstein, E. 205.
Elias, N. 12-13, 77, 80, 92, 94, 164.
Engelsing, R. 210.
Erlbaum, L. 216.
Estienne, R 216.
Ewald, F. 11, 120, 150, 173, 224.

Fabre, D. 259.
Farge, A. 11, 96, 182, 241.
Febvre, L. 28-35, 37, 40-42, 45, 205, 221-222, 242.
Fernandez, J. 76.
Fichte 211, 230.
Finarensis, D. 245.
Fish, S. 71.
Florence, M. 160-161, 185.
Fortier, Y. le 235.
Foucault, M. 9, 11, 20, 57, 69, 79, 84, 117-128, 130-132-144, 150, 155, 166, 172-187, 192-193, 224-226, 230-231, 240, 248-249, 260, 270.
Faulon, A. 235.
Frenk, M. 209.
Freud, S. 97, 107-108.

Friedlander, S. 108.
Froissart, J. 243.
Furet, F. 102, 149.
Furetière 74, 75, 158-159, 233-235.

Galile 83, 84, 99, 110, 218.
Gaskell, P. 252.
Gauchet, M. 63, 90, 142.
Gerard, D. 253.
Geremek, B. 95.
Giard, L. 123.
Gibel, J. 136.
Giesey, R. E. 75.
Gilbert, F. 25, 51.
Gilson, E. 30.
Ginzburg, C. 45, 47, 50-51, 71, 74, 83, 95, 99, 108-109, 277.
Girardet, R. 11.
Goethe, J. W. 210.
Goff, J. Le 11, 36, 101-102, 148-149, 265.
Goldberg, J. 260.
Goldmann, L. 41-43, 46, 57, 140.
Goody, J. 204.
Goudsblom, J. 92.
Goulemot, J. M. 55, 215.
Grafton, A. 98, 214, 277.
Gray, T. 232.
Greenblatt, S. 91, 222, 257.
Grendi, E. 65.
Grignon, C. 263.
Groulleau, E. 245.
Gutenberg, J. 193, 205-207, 253.

Halbwachs, M. 94.
Hall, D. D. 268, 276.
Harlan, D. 83, 104-105, 141, 278.
Harris, W. 208.
Hartog, F. 16.
Hébrard, J. 276.
Heinlein, M. 206.
Herder, G. 230.
Hesse, C. 201, 211, 226, 229, 234, 240.
Hieronymos, Aziz 248.
Higham, J. 48.
Hill, T. N. H. 250.
Hillsdale, N. J. 216.
Hinman 252.
Hobbes, T. 261.
Hobsbawm, E. J. 17.
Hoggart, R. 53, 272.
Hollinger, D. A. 141.
Holtz, L. 213.
Hora, R. 11.
Hunt, L. 10, 18, 72.
Husserl, E. 177.

Iser, W. 67.
Ishigami-Iagolnitzer, M. 206.

Jacob, M. 10, 18.
Jacoby, R. 108.
Jardine, L. 214, 277.
Jaszi, P. 215, 226.
Jauss, H. R. 54, 72, 222.
Jonhson, D. 206.
Johnson, S. 232-233.
Jonson, B. 238-239.
Jouhaud, C. 66.
Julia, D. 10, 147-148.

Kammer, M. 27.
Kant, E. 135-137, 230.
Kaplan, S. L. 25.
Kellner, H 105.
Kernan, A. 232-233.
Klossowski, P. 176.
Korte, H. 92.
Koselleck, R. 80, 88, 137.
Koyré, A. 45-46, 177.
Kristeva, J. 54.

La Bruyère 77, 163, 170.
La Croix du Maine 234-236.
Labrousse, E. 40, 125.
Lacan, J. 178.
LaCapra, D. 25, 76.
Ladurie, E. Le R. 150.
Lagrange, J. 11, 120, 150, 173.
Laqueur, T. 96-97.
Laufer, R. 236, 252.

Leiris, M. 176.
Levi, G. 84-85, 279.
Lévi-Strauss, C. 178.
Levine, L. W. 78, 258, 267-268.
Lévy-Bruhl, L. 30, 32-33.
Llosa, M. V. 111.
Locke, J. 228, 261.
Louis, 14. 166, 264.
Lovejoy, A. 26.
Lulle, R. 218.
Luther 28, 35, 242, 259.
Lyons, M. 275.

MacPherson, J. 232.
Maldidier, P. 61.
Malesherbes 192, 195, 201-204.
Mandeville 70.
Mandrou, R. 36-37, 41.
Mankiewicz, J. 261.
Marin, L. 16, 20, 76, 95, 117-119, 156-171.
Marlowe, C. 261.
Martin, H. J. 204-205, 221-222, 231, 236, 276.
Mauss, M. 73, 94, 162.
Mazlish, B. 113.
McGann, J. J. 250.
McIntyre, A. 14.
McKenzie, D. F. 15, 68, 162, 216-217, 220, 223, 244, 250-261.
McKerrow, R. B. 252.
Meier, C. 88.
Mercier, L. S. 218-219.
Metz, C. 261.
Meyenberg, R. 214.
Meyerson, I. 37.
Métayer, C. 260.
Michel, A. 12, 15, 32, 35, 140, 161, 205, 215, 222.
Michelet, J. 11, 98.
Miller, P. 25.
Milton, J. 261.
Momigliano, A. 108, 153.
Monnet, N. 206.
Moureau, F. 218.
Muchembled, R. 264.

Nathan, A. J. 206.
Neis, F. 275.
Nicole, P. 76.
Nietzsche, F. 106, 123-124, 179.
Noiriel, G. 10.
Nora, P. 11, 101-102, 148-149.
Nunberg, G. 211.

Ong, W. 204.
Ouy, G. 214.

Panofsky, E. 31, 34-35, 42.
Pascal 41-42, 76-77, 159, 163, 165, 234.
Passeron, J.-C. 53, 263, 272, 280.
Peirce, C. S. 261.
Pellisson 166-167.
Perier, C. 244.
Perrault (kardeşler) 50.
Perrot, M. 11, 96, 131.
Petit, J. 252.
Petrarca, F. 243, 245-248.
Petrucci, A. 15, 68, 207, 214, 245-246, 260.
Piaget, J. 107.
Pisan, C. de 243.
Platon 261.
Plinus 248.
Pocock, J. C. A. 105.
Poincaré, H. 177.
Pons, A. 198.
Ponty, M. 177.
Pope, A. 261.
Poussin, N. 156, 157.
Proust, J. 44, 227.

Rabelais 28, 32-33, 35, 49-50.
Radway, J. A. 272-273, 275.
Rancière, J. 11, 86.
Rawski, E. S. 206.
Raynaud, P. 196.
Rémond, R. 11.
Revel, J. 28, 148.
Richardson 210.

Rico, F. 217, 241, 256.
Ricoeur, P. 16-18, 66, 69, 86, 151, 270.
Rorty, R. 14.
Rose, M. 215, 226-229, 231.
Rousseau, J.-J. 70, 210.

Saenger, P. 66, 206, 208, 243.
Saussure, F. de 88, 104, 106, 261.
Schama, S. 113.
Schmitt, J.-C. 265.
Schneewind, J. B. 14.
Schorske, C. 56, 57.
Shakespeare, W. 78, 171, 218, 222, 252, 257-258, 261.
Sirinelli, J. F. 10.
Skinner, Q. 14.
Smith, M. M. 206.
Soriano, M. 50.
Spence, J. 113.
Spiegel, G. M. 90, 104, 108, 278.
Stansby, W. 239.
Sterne, L. 261.
Stoddard, R. 72.
Stone, L. 152.
Stoppard, T. 261.
Srout, C. 113.
Svenbro, J. 208.

Tagliacozzo, G. 197.
Taksa, L. 275.
Tanselle, G. T. 221, 250, 253.
Tocqueville, A. de 130, 133.
Todorov, T 261.
Toews, J. E. 88-89, 141, 278.
Tonson, J. 230, 244, 256.
Trimboli, J. 11.
Trivulzio, C. 196.
Trombadori, D. 175, 177, 180.
Trousson, R. 219.
Tyson, G. P. 253.

Valla, L.
Velay-Vallantin, C. 66, 277.
Venturi, F. 43.
Verdier, A. du 74, 234-235, 236.
Verene, D. P. 197.
Vernant, J.-P. 37.
Veyne, P. 57-58, 101-103, 143, 149, 153.
Veyrin-Forrer, J. 242, 253.
Viala, A. 223, 231, 257.
Vico, G. 106-107, 192, 195-197, 199, 204.
Vidal-Naquet, P. 98, 112.
Voltaire 218, 231, 240.

Wagonheim, S. 253.
Wallon, H. 37.
Watt, T. 276.
Weber, E. 266.
Weber, M. 94, 169.
White, H. 17, 57, 88, 97, 101-113, 152, 197.

YENİDEN GEÇMİŞ

Roger Chartier

Türkçesi: Lale Arslan

anlam+ **tarih**

Günümüzün en önemli tarihçilerinden Chartier, "anlam+tarih" dizisi için özel olarak derlediği, düzelttiği ve yeniden giriş yazılarını yazdığı, makalelerden oluşan bu kitabında üç ana eksene eğiliyor:

Birinci bölümde son yirmi yıl içinde, kültür tarihçiliğinin geçirdiği evreleri ele alıyor. Tarihin, en nicel, en dizisel, en ekonomik olanının bile bir anlatı olduğunun keşfiyle sarsılan konumu, tarihi bir kurguya indirgeyen yaklaşımlarla iyice yıpratıldı. Kimileri haklı bu yaklaşımları ve onlara yöneltilmiş eleştirileri ele alan Chartier, aşırı kuşkuculuk döneminden sıyrılmanın yollarını da gösteriyor.

Kitabın ikinci bölümünde ise bu son otuz yıllık dönemde, çalışmalarıyla tarihçilere yön göstermiş, kurdukları kavramlarla bu dalı zenginleştirmiş üç yazar ele alınıyor: Michel Foucault başta olmak üzere, Michel de Certeau ve Louis Marin.

Üçüncü bölüm ise Chartier'nin özel uzmanlık alanı olan yazılı kültür, kitap ve okuma tarihine ayrıldı. Yazar nedir ve ne zaman ortaya çıkmıştır, kitapların biçimlerinin okurlar üzerindeki etkileri nelerdir, telif hakkı ne demektir, halk kültürü ne anlama gelir, baskıcı düzenler içinde birey nasıl ve hangi yordamlarla özgürlük alanları oluşturur?

Kapak, İtalyan şair Vittorio Alfieri için ex-libris, Gelli (1790)

ISBN 975-7501-46-8

9 757501 468006

tarih

kültür, toplum