Toplumlar Nasıl Anımsar?

Paul Connerton



İngilizce'den Çeviren: Alâeddin Şenel

AYRINTI

2. BASIM

Paul Connerton

Toplumlar Nasıl Anımsar?

AYRINTI

Ayrıntı: 244
İnceleme dizisi: 133

Toplumlar Nasıl Anımsar?
Paul Connerton

İngilizceden çeviren
Alâeddin Şenel

Yayına hazırlayan
Özden Arıkan

Kitabın özgün adı
How Societies Remember

Cambridge University Press/1992
basımından çevrilmiştir.

© Cambridge University Press

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel.: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-175-4

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No. 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

İçindekiler

— TEŞEKKÜR 6
— GİRİŞ 7

I. TOPLUMSAL BELLEK 14
II. ANMA TÖRENLERİ 66
III. BEDENSEL PRATİKLER 113

— DİZİN 162

TEŞEKKÜR

Avustralya Ulusal Üniversitesi Beşeri Bilimler Araştırma Merkezi yöneticisine ve yönetici yardımcısına, beni konuk öğretim üyesi olarak çağırıp bir bölümü bu kitabın yazılmasına yarayan çalışmalarım için uygun koşulları sağlamalarından dolayı teşekkür ederim. Projemin, başlangıcında oldukça farklı bir düşünceyle doğuşundan, sonunda bambaşka bir görünüm alışına kadar sürekli destekleri için Geoffrey Hawthorn'a ve çalışmanın çoğu aşamasında kendisiyle ayrıntıları tartışabildiğim Russell Keat'e teşekkür borçluyum. Kitabın daha önceki versiyonlarında onların ve Gregory Blue, Nicholas Boyle, Peter Edwards, Ritchie Robertson ile Elisabeth Stopp'un eleştirel görüşlerinden yararlandım. Söylemek istediğim şeyi bir parça daha açıklıkla söyleyebilmeme yardımlarından dolayı onlara kendimi derinden borçlu hissediyorum. Son olarak metni neşeyle ve beceriklilikle yayına hazırlayan Bobbie Coe'ya ve Joyce Leverett'a teşekkür etmek isterim.

Giriş

I

Genellikle belleğin bireysel bir yeti olduğunu düşünürüz. Bununla birlikte kolektif bellek ya da toplumsal bellek diye bir şeyin bulunduğu inancında birleşen düşünürler de vardır.[1] Onların bu gö-

1. Özellikle Maurice Halbwachs'ın yapıtları içinde bu görüş savunulmaktadır. Bkz. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, 1925); *La mémoire collective* (Paris, 1950); *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* (Paris, 1941); "La mémoire collective chez les musiciens", *Revue Philosophique*, 127 (1939), s. 136-265. Bu bağlamda daha yeni çalışmalardan şunlar anılmalı: E. Shils, *Tradition* (Londra, 1981); Z. Bauman, *Memories of Class* (Londra, 1982); E. Hobsbawm ve T. Ranger (der.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983); P. Nora, *Les lieux de la mémoire* (Paris, 1984); R. Boyers, *Atrocity and Amnesia. The Political Novel since 1945* (Oxford, 1985); B. A. Smith, *Politics and Remembrance* (Princeton, 1985); P. Wright, *On Living in*

rüşüne ben de katılıyorum; ancak bu olgunun, yani toplumsal belleğin işlerlik kazanmış en önemli biçimiyle nerede karşılaşılabileceği sorusuna yanıt verirken, onlarla yollarımız ayrılacağa benziyor.

Bu bakımdan, elinizdeki kitapta yanıtlamaya çalışılan soru şudur: İnsan gruplarının belleği nasıl taşınır ve nasıl korunur? Burada "grup" terimi, hem (köyler, kulüpler gibi) yüz yüze ilişki halindeki küçük toplulukları hem de (ulus-devletleri ve dünya dinleri gibi) üyelerinin çoğunun birbirlerini şahsen tanıyamayacağı denli geniş toprak parçaları üzerinde yaşayan büyük toplumları içine alacak ölçüde geniş ve oldukça esnek bir anlamda kullanılmıştır.

Okurlar, ortaya böyle, yani "grupların belleği nasıl taşınır ve nasıl korunur?" diye konan sorunun, insanı ya siyasal erkin bir boyutu olarak toplumsal bellek yönünde ya toplumsal bellek içindeki bilinçdışı öğeler yönünde ya da her ikisi üzerinde durup düşünmeye götürmesini haklı olarak bekleyebilirler. İlerideki sayfalarda bu noktalara arada sırada değinilmekle birlikte bunların, açık ve sistemli bir inceleme amacıyla ele alınmış olmadığı görülecektir. Bu tür sorunlara değinmenin değerinin kolay kolay yadsınama-yacağı kanısındayım. Çünkü toplumun belleği üzerinde kurulacak denetimin, erk hiyerarşisinin koşullarını büyük ölçüde oluşturacağına kuşku yoktur; öyle ki örneğin günümüzün bilgilenim (enformasyon) tekniklerine sahip olunması ve veri işleyen makinelerle kolektif belleğin düzenlenmesi, yalnızca teknik bir sorun oluşturmayıp doğrudan doğruya meşruiyet ile, yani yaşamsal bir siyasal sorun olarak bilgilenimi denetleme ve ona sahip olma konusuyla ilişkilidir.[2] Ve gene proletarya, parti, Batı gibi tarihin büyük "özneleri"ne artık inanmıyor oluşumuz, bu büyük anlatıların yok oldukları anlamına gelmez; daha çok, günümüzün koşulları

---

an Old Country (Londra, 1985); D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, 1985); F. Haug, *Female Sexualization: a Collective Work of Memory* (çev. E. Carter, Londra, 1987).

2. Post-endüstriyalizmin politik olarak sağaltıcı söylemini düzeltme yönünde değerli bir tartışma, örneğin şu yapıtlarda görülebilir: H. Schiller, *Mass Media and American Empire* (New York, 1969); *The Mind Managers* (Boston, 1973); *Communication and Cultural Domination* (New York, 1977); *Information and the Crisis Economy* (Oxford, 1986); ayrıca bkz. A. Mattelart, *Multinational Corporations and the Control of Culture* (çev. M. Chanan, Brighton, 1979).

hakkında düşünme ve bu koşullar içerisinde davranma yolları olarak bilinçdışı etkilerini sürdürmede direttiklerini gösterir; bir başka deyişle, bilinçdışı kolektif bellek biçiminde varlıklarını sürdürdükleri anlamına gelir.[3]

Bu kitapta belleğin siyasal yönüne de, bilinçdışı yönüne de açıkça değinilmeyişinin nedeni, bunların öneminden kuşku duyulması değil; burada farklı bir önerme geliştirme isteğidir: Az önce belirtilen tutumlarla uyuşmaz değil, bağımsız araştırmaya açık bir önermedir bu. Söz konusu incelemenin güttüğü amaç, belki en iyi biçimde, işin başında belit (aksiyom) olarak alınan iki noktanın açıklanmasıyla gösterilebilir. Bunlardan biri genel olarak belleğin kendisiyle, öteki de özel olarak toplumsal bellekle ilişkilidir.

Belleğin kendisiyle ilgili olarak bugüne ilişkin deneyimimizin, büyük ölçüde geçmiş hakkındaki bilgimize dayandığını belirtebiliriz. Günümüzün dünyasını, geçmişin olaylarıyla ve nesneleriyle nedensellik bağlantıları içindeki bir bağlamda, yani geçmişin, o anda yaşamadığımız olayları ve o anda algılamadığımız nesneleri bağlamında yaşarız. Bu da şimdiki zamanı, çeşitli geçmiş yaşantılarımızdan hangisiyle bağlantısını kurabilirsek ona göre yaşayacağımızı gösterir. Bu durumda, geçmişi günümüzden süzerek çıkarma güçlüğüyle karşılaşırız; bu yalnızca bugünün etmenlerinin geçmişe ilişkin anımsamalarımızı etkilemeye (kimileri "çarpıtmaya" diyebilir) yatkın olmasından doğan bir güçlük değildir; geçmiş etmenlerin, günümüzle ilgili deneyimlerimizi etkileme ya da çarpıtma eğiliminden kaynaklanan bir güçlüktür de. Bu sürecin, yaşantımızın en ince noktalarına ve günlük ayrıntılarına dek uzandığı da belirtilmelidir. Bu yüzden Proust bize, Marcel'in, Swann'ın yüzünü her aklına getirişinde, kafasına nasıl öteki anıların doluştuğunu göstermektedir. Çünkü Marcel'in gençliğinin tüm gözde kulüplerinde tanıdık bir sima olan Swann ile büyük teyzesinin yarattığı –Marcel tarafından öyle "görülen"– ve Combray akşamlarında boy gösteren Swann arasında dağlar kadar fark vardı. O günlerde başka yerlerde ardından öylesine koşulan Swann'a Marcel'in büyük teyzesi, bir çocuğun, koleksiyon değeri olan bir par-

3. Bkz. F. Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, 1981).

çaya basit bir nesneymiş gibi gösterdiği yalın, inceliksiz ilgiden öte bir ilgi göstermiyordu. Marcel'in aile üyelerinin kafalarında kendileri için yarattıkları Swann'dan, Swann'ın yaşamının birçok ayrıntısını çıkarabilmeleri olanaksızdı; çünkü o tarihlerde kibar çevrelerin dünyasında, başkalarının Swann ile karşılaştıklarında onun yüzünde oturmuş olduğunu gördükleri tüm incelikleri görebilmelerini sağlayan ayrıntıları bilmiyorlardı. Marcel'in ailesi, her türlü göz kamaştırıcılığın yüklendiği bu yüze, onunla hiçbir iş yapmaksızın, aylak aylak birlikte geçirdikleri saatlerin bıraktığı kalıcı izleri ekliyordu. Swann'ın yüzü, onun "tenden zarfı" bu anlardan arda kalan izlenimlerle öylesine doldurulmuştu ki "onların kendilerine özgü Swann'ları," Marcel'in ailesi için "eksiksiz ve yaşayan bir canlı" durumuna gelmişti. Böylece Proust bize, "tanıdığımız bir kimseyi görmemiz" gibi görünüşte son derece yalın bir eylemin bile bir bakıma düşünsel bir süreç olduğunu hatırlatmaktadır; çünkü gördüğümüz kişinin fiziksel ana çizgileriyle ilgili gözlemimizi, bu çizgiler hakkında edinmiş bulunduğumuz düşüncelerle birlikte aynı yerde toplarız; ve kafamızda bir araya getirdiğimiz bu parçalardan kurulu resmin bütününde, söz konusu düşüncelerin baskın bir yeri vardır. Sonunda bu düşünceler, "yanaklarının yuvarlaklığını öylesine eksiksiz biçimde dolduracak; burnunun kavsini öylesine kesin izleyecek; sesinin tınısıyla öylesine uyumlu bir biçimde karışacaktır ki saydam bir zarftan başka şey değillermişçesine, o kimsenin yüzünü her gördüğümüzde ya da sesini her duyduğumuzda, gördüğümüz ya da duyduğumuz, aslında bu düşünceler olacaktır."[4]

Özel olarak toplumsal bellek hakkında ise şunu söyleyebiliriz: Geçmişin imgeleri bir araya gelince, o sırada var olan toplumsal düzeni meşru gösterirler. Herhangi bir toplumsal düzene katılmış bulunanların, ortak anıları olduğunu varsaymaları gerektiği örtük bir kuraldır. Bu kimseler, söz konusu toplumun geçmişiyle ilgili anılarının farklılığı derecesinde, ne ortak deneyimlere ne de ortak varsayımlara sahip olabilecektir. Bunun sonucu belki en açık biçimde, bambaşka anılara sahip kuşaklar arasındaki iletişimde or-

4. M. Proust, *Remembrance of Things Past* (çev. C. K. Scott Moncrieff ve T. Kilmartin, Londra, 1981) cilt I, s. 20 [Türkçesi: *Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Roza Hakmen, İstanbul, 1997, Yapı ve Kredi Yayınları].

taya çıkan engellerde görülür. Kuşaklar arasında çoğu kez örtük arka plan anlatıları biçiminde görülen farklı anılardan oluşmuş kümeler, birbirleriyle çatışacaktır; öyle ki belli bir tarihte ve yerde birlikte yaşamış olsalar da farklı kuşaklar, zihinsel ve duygusal bakımdan birbirlerinden tamamen kopuk olabilirler; bir kuşağın anıları, o kuşağın üyelerinin beyinleri ve bedenleri içinde, bir daha geri alınamayacak biçimde kilitlenmiş olabilir. Proust bize, birbirleriyle karşılaştırılamayacak anıların ayrı havalardan çalması sonucunda doğan bu kafa karıştırıcı yabancılaşma etkisini, yarattığı zihinsel sarsılma duygusunu göstermektedir. Uzunca bir süre ortalıkta görünmedikten sonra kibar çevreler arasına dönen Marcel'in, kendisi hakkında Guermantes Düşesi'nden pek çok şey işitmiş bulunan ve kibar çevrelerde o günlerin en gözde kadını sayılan; ama kendisinin adını hiç duymadığı genç bir Amerikalı bayanla karşılaştığında yaşadıklarıyla gösterir bunu. Kendisiyle yaptığı konuşma hoştur; ancak Marcel, kadının hakkında konuştuğu kimselerin, bu kimseler zamanın kibar toplumunun çekirdeğini oluşturmuş bulunsalar da, adlarının kulağına tanıdık gelmemesinden dolayı güçlük çeker. Ve bunun tersi de olmuştur: Kadının ricası üzerine Marcel, geçmişle ilgili birçok öykü anlattığında ve ona hiçbir şey ifade etmeyen birçok adı andığında kadın, çoğu durumda söylenenleri işitmemişti bile. Bunun nedeni, yalnızca kadının genç olması değildi: Fransa'da fazla yaşamış olmaması, Fransa'ya ilk gelişinde kimseyi tanıyor olmaması değildi; kibar çevrelere, Marcel'in bu çevreden ayrılmasından birkaç yıl sonra katılmış olması da değildi. Konuşmalarının birbirlerince anlaşılır türden olmamasının nedeni, ikisinin aynı toplumsal dünyada, ama yirmi beş yıl arayla yaşamış olmalarıydı. Bu nedenle, sıradan konuşmalarda ortak bir dil kullanmış olsalar da, sıra adlara gelince –ki buna, toplumca üzerinde konuşulabilen anılar alışverişinde geçerli anılar aramaya gelince, diyebiliriz– dağarcıklarında ortak hiçbir şey bulunmadığı anlaşılmıştı.[5]

Böylece günümüzle ilgili deneyimlerimizin büyük ölçüde geçmiş hakkında bildiklerimizin üzerine oturduğu ve genellikle geçmişle ilgili imgelerimizin, var olan toplumsal düzeni meş-

5. M. Proust, *Remembrance of Things Past*, cilt III, s. 1007-1009.

rulaştırmaya yaradığı söylenebilir. Gene de bu görüşler, gerçeği yansıtmakla birlikte, böyle dile getirildiklerinde yeterli görünmezler. Çünkü benim savıma göre geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri (törensel denebilecek) uygulayımlarla (performans) taşınıp sürdürülmektedir.

Olgunun böyle olduğunu gösterme işine, paradoksal bir örneği, Fransız Devrimi'ni ele alıp inceleyerek başlayacağım. Fransız Devrimi gerçekten paradoksal bir örnek görünümündedir; çünkü toplumsal belleğin işbaşında görülmesi beklenemeyecek herhangi bir durum varsa, bunun tam da büyük devrimler olacağı düşünülür. Ancak Fransız Devrimi hakkında gözden kaçırılan şey, her başlangıç gibi onun içinde de bir anımsama öğesinin bulunduğudur. Bir başka şey de, Devrim'in kelle uçurulmasını ve kıyafet değişikliklerini de kapsamasıdır. Bu ikisi arasında bir bağlantı bulunduğunu düşünüyor ve bu bağlantı hakkında söyleyebileceğimiz şeylerin, belli bir örnekle ilgili olmaktan öte genellenebilir nitelikte olduğuna inanıyorum. Ayrıca yukarıda ileri sürülen sorunun, yani grupların belleğinin nasıl taşınıp sürdürüldüğü sorununun çözümünün, bu iki şeyin (anımsamanın ve bedenlerin) daha önce düşünmediğimiz bir biçimde bir araya getirilmesini içerdiği inancındayım.

Bu düşünülmemiş olabilir; çünkü anımsama, bireysel olmaktan çok kültürel bir etkinlik olarak ele alındığında, onu kültürel geleneğin anımsanması olarak görme eğilimi ağır basar ve bu geleneğin de yazılı malzemeden oluşacağı düşünülür. Gerçekten de iki bin yılı aşkın bir süre, açıkçası yorumbilimsel etkinliklerin tüm tarihi, böyle bir varsayımdan yana işlemiştir. Uzun zamandır yorumbilimin birliğinin ilkece anlam taşıyabilen herhangi bir nesneye ya da herhangi bir pratiğe uygulanabilir bir prosedürün birliğinde yattığı düşünülmektedir gerçekten de. Hukuk ya da teoloji metinleri, sanat yapıtları, tören eylemleri, bedensel dışavurumlar, tümü de yorum etkinliğinin ele alabileceği konulardır. Bedensel etkinlikler, ilkesel düzeyde olası yorumbilimsel inceleme konuları arasına alınmakla birlikte, uygulamadaki ayrıcalıklı inceleme konusu yazılı ürünlerdir. Bu eğilim, yorumbilimin tarihinin aldığı doğrultudan ve bu doğrultu içerisinde doğmuştur. Söz konusu tarihinde yorumbilim, hep metinlerde ya da hiç değilse metinlerin-

kiyle karşılaştırılabilecek konuma sahip olduğu düşünülen, sanki bir metnin imgesini oluşturan ya da ona benzer biçimde kurulabileceği kabul edilen belgelerdeki yazılı bulguların kuşaktan kuşağa aktarılması üzerinde odaklaşmış gelenek ile bir ilişki biçimine bürünmüştür.

Kendi içinde zıtlık taşıyan bu bağlama karşı, yazılı olmayan türden pratiklerin, gelenek içinde ve bir gelenek olarak nasıl aktarıldıklarının açıklamasını yapmaya çalışacağım. Böyle bir amaca nasıl yaklaşılabileceği yolunda okuru uyarmak gerekebilir. Bu yolda yapılacaklar bir elkitabı biçiminde olmaktan çok, bir çözümleme çabası biçiminde olacak ve birikimsel (kümülatif) yöntem benimsenecektir. Tartışılacak noktaların çeşitliliğine karşın, aralarında sıkı bir mantıksal bağlantı kurulacaktır. Söz konusu bağlantı, hedefe gittikçe daralarak yaklaşma yolunun izleneceği biçiminde dile getirilebilir. Toplumsal bellek diye bir şey varsa, anma töreni niteliği taşıyan etkinliklerde bulunabileceğini göstereceğim; ancak anma törenleri, uygulayımsal (performatif) olmaları durumunda anma niteliği gösterir ve uygulayımsallık, alışkanlık edinme kavramı olmadan düşünülemez. Alışkanlık edinme ise otomatik bedensel eylemler kavramından ayrı ele alınamaz. Bu yolu izleyerek toplumsal yapılarda, yapının ne olduğu yolunda günümüzde geçerli ortodoks görüşlerden hiçbiriyle açıklanamayacak bir durağanlık bulunduğunu gösterme yolunu tutacağım.

I
Toplumsal bellek



Her türlü başlangıcın içinde bir anımsama öğesi yatar. Toplumsal bir grubun tümüyle yeni bir yol tutturmak üzere eşgüdümlü bir çaba gösterdiği durumlarda, bu özellikle geçerlidir. Böyle herhangi bir başlangıç girişiminin doğasında tamamen keyfilik vardır. Başlangıç noktalarında, geçmişten alıp sürdürülecek hiçbir şey yoktur; başlangıç, hiç yoktan belirivermiş gibidir. Başlangıç anını yaratanlar, olaylar zincirini koparmış ve olayların dizilişindeki düzenin dışına düşmüş gibidirler. Zaten başlangıcın aktörleri, bu olguya ilişkin duygularını genellikle yeni bir takvim başlatarak açığa vururlar. Ne var ki mutlak anlamda yeni bir şeyi aklın kabul etmesi olanaksızdır. Bunun nedeni, yalnızca tümüyle yeni bir başlangıç yapmanın son derece güç olması değildir; pek çok eski bağlılık ile

alışkanlığın, eski ve yerleşik bir şeyin yerine yenisini koyma çabamızı engellemesi de değildir yalnızca. Bunlardan daha temel bir neden vardır: Ne türden olursa olsun belli bir deneyimin akla yakın olduğundan emin olabilmek için onu, daha önceki deneyimlerimizin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunda oluşumuzdur; yani herhangi bir tekil deneyimden önce zihnimizin, daha önce deneyimi yaşanmış şeylerin tipik biçimlerinden oluşmuş bir genel çerçeveye göre önceden bir eğilim edinmiş olması gerekir. Zihnimizi etkileyen bir şeyi ya da eylemi kavramak, onu, olabileceklere ilişkin bir beklentiler sistemi içinde bir yerlere yerleştirmektir. Sınırları zaman içindeki deneyimlerimize göre çizilen kavrama dünyası, anımsamaya dayanan örgütlü bir beklentiler kümesinden oluşur.

Tarihte bir başlangıcın neye benzeyeceğini kafamızda canlandırmaya kalktığımızda çağdaş imgelem, dönüp dolaşıp Fransız Devrimi olaylarına gelmektedir. Bu tarihsel kopuş, bizim için öteki herhangi bir kopuştan çok daha fazla çağdaş bir mitos görünümü aldı. Üstelik çok kısa sürede ulaştı bu konuma. Kıta Avrupası'nın on dokuzuncu yüzyıl boyunca yaşadıklarının tarihi üzerine ne zaman düşünsek, onun gerisindeki devrim* sözcüğünün, döngüsel bir devinim anlamından, yeni olanın gelişi anlamına dönüştüğü bu devrim anına bakılır.[1] Devrimden sonra gelen kimseler için, yaşanmakta olan an, bir kahramanlık çağı sonrası can sıkıntısı dönemine dönüş olarak algılandı; ya da sürekli bir bunalım durumu olarak ister korkuyla ister umutla olsun, birbirini izleyecek patlamaların beklendiği dönemdi.[2] Devrimci imgelem, devrimin ocağı olan Avrupa'nın ötesine ulaştı; on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinden beri, ilk Hıristiyan kuşakların Dünyanın Sonu mitosu ile yatıp kalkmalarına benzer biçimde, yoğun bir Devrim mitosu

* İng. "revolution," devrim anlamı yanı sıra, bir cismin bir eksen çevresinde dönmesi anlamına da gelmektedir (ç.n.).

1. Bu değişikliğin hangi koşullarda doğduğu konusunda bilgi için bkz., R. Koselleck, "Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie," *Studium Generale*, 22 (1969), s. 825-838.

2. Bkz. T. Schieder, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert," *Historische Zeitschrift*, 170 (1950), s. 233-271; G. Steiner, "The Great Ennui," *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture* (Londra, 1971), s. 11-27.

içinde yaşamaktayız. Öyle ki daha 1798'de Kant, böyle bir olgunun hiçbir zaman unutulmayacağı görüşünü dile getiriyordu.[3]

Tüm bunlara karşın, tarihsel başlangıç mitosumuzu oluşturan bu adım, aynı zamanda ve çok daha açık biçimde, başlangıç niteliği kuşku götürmeyen tüm olayların, geçmişte olup bitenin anımsandığı bir an içerdiğini ortaya çıkarmaya yarar. Anımsama işlemi, açık olarak, örtülü olarak ve deneyimin birçok düzeyinde olmak üzere çeşitli yollarda gerçekleşir; ancak ben burada, özgül bir yorumda bulunmak amacıyla anımsamanın, *anma törenleri* ve *bedensel pratikler* olmak üzere toplumsal etkinliğin iki farklı alanında işleyişini ele alıp inceleyeceğim.

II

Fransa Kralı XVI. Louis'nin yargılanması ve idam edilmesi ile belirlenen başlangıç noktası, bu durumu son derece dramatik bir biçimde ortaya koymaktadır. Louis'yi yargılamaya soyunan Devrim önderlerinin karşı karşıya kaldıkları sorun, kendilerine özgü değildi; bu, örneğin Nürnberg Yargılamaları'nın başlattığı sorun gibi, eskisinin yerine yeni bir toplumsal düzeni toptan ve eksiksiz biçimde getirme yolunu izleyen herhangi bir rejimin karşılaştığı sorundu. 1793'te kralın öldürülmesi çok daha genel bir olgunun, yıkılanın yerine gelen rejimin buyruğuyla yargılama olgusunun bir örneği olarak görülebilir. Bu öteki yargılama türlerinin hiçbirine benzemez. Varlığını öteden beri sürdüren bir rejimin yetkesi altında yapılan yargılamalardan nitelik olarak farklıdır. Bir ödetme sisteminin ana ilkelerini bir kez daha uygulayarak ya da bu ilkelerin uygulanmasına ilişkin ayrıntılarda değişiklik yaparak o sistemi pekiştiren adalet eylemlerine benzemez; bir rejimin yeni bir halkasını oluşturmaz; onu ya eskisinden daha büyük bir dayanışmaya ulaştıran ya da kesin çözülmesine doğru götüren hesaplaşmalar zincirinin yeni bir halkası değildir. Yeni bir rejimin ilkelerine en kararlı biçimde sarılanlar ve eski rejimin elinden en çok zarar görenler, yalnızca belli somut hataları ödetmekle ve belli

3. I. Kant, "Der Streit der Fakultäten" (1778), *Philosophische Bibliothek*, 252, s. 87.

somut haksızlıkların düzeltilmesini istemekle yetinmezler. Onların ardından koştukları hesaplaşma, eski düzen ile yeni düzen arasında sürmekte olan savaşımın kesin bir sonuca ulaştırılmasıdır; çünkü savaşımı kazananların meşruluğunun hemen ve toptan onaylanması gerekmektedir. Yeni düzenin ileride uğrayabileceği saldırılara karşı bir set çekilmelidir. İçinde yaşanan dönem, ondan önceki dönemden kesin bir çizgiyle ayrılmalıdır. Eskisinin yerini alan bir rejimin buyruğu ile yapılan yargılama, yeni başlangıçlar ile eski tiranlık arasına şaşmaz ve kalıcı bir eylemle duvar çekmeye benzer. Eski rejimin yaptıklarının yargılanması, yeni düzenin kurucu eylemidir.[4]

XVI. Louis'nin yargılanıp idam edilmesi, bir hükümdarın öldürülmesi anlamına gelmiyordu; bir egemen ilkenin, hanedan dünyası dışında bir siyasal sistemin düşünülemeyeceği ilkesinin yürürlükten kaldırılması demekti. Gerçekten kralın öldürülmesi, o sistemin sınırları içinde düşünülemeyecek bir şey değildi. Yüzyıllardır krallar, tahtlarını ele geçirmeye çalışanlarca öldürülebilmişti; tahtlarını ele geçirmeye çalışanların özel suikastçılarınca yaşamlarına son verilebilmişti; ya da daha ender olarak Fransa kralları III. Henri ve IV. Henri'nin katilleri gibi fanatik dincilerce öldürülebilmişlerdi. Ancak tek tek kralların başına ne gelmiş olursa olsun tahta, o hanedandan birinin geçmesi ilkesine dokunulmamıştı. İster doğal nedenlerle ölmüş, ister oyunun kuralları dışında öldürülmüş olsunlar, kralların öldürülmeleri ile ardıllarının tahta çıkışları, hanedanın sürekliliği içinde anlaşılır olaylardı. Krallar öldürüldüğü halde nasıl olur da krallık kurumu zarar görmez? Camus'nün az ve öz sözle dile getirdiği gibi, katillerden hiçbiri, hiçbir zaman, tahtın boş kalması gerektiğini düşünmemiştir de ondan.[5] Hiçbir yeni yöneticinin, hiçbir zaman, krallık kurumunun sorgulanmasının kendi çıkarına olacağını düşünmediği anlamına gelir bu; tacı başlarına geçirir geçirmez yeni yöneticilerin, öldürülmesi yolunda kışkırtmada bulundukları kimsenin krallık er-

4. Daha sonraki rejimlerin buyruklarla yargılanmaları hakkında bkz. O. Kirchhelmer, *Political Justice: the Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, 1961), s. 304 vd.

5. A. Camus, *The Rebel* (çev. A. Bower, Londra, 1953), s. 112 [Türkçesi: *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1995, Can Yayınları].

kini kendilerine mal ettiklerini gösterir. Kralların bu şekilde öldürülmesi, hanedan sistemi için tehdit oluşturmazdı; zamanın akışı içindeki kilometre taşlarının, hanedanların yönetim dönemlerine göre saptanması göreneği sürüp gitti. Bir kralın ölümü, söz konusu kamusal zaman kavramında bir kopma olarak kaydedildi; iki kral arasında, zaman durdu. Zamanın akışında bir boşluk, bir ara dönem oluşuyordu ve insanlar bu boşluğun olabildiğince kısa sürmesine çalıştılar. Fransa Kralı XVIII. Louis'nin kendi hükümdarlık dönemini öncelinin idam edildiği tarihten başlatmasının temelinde, bağlandığı bu hanedan ilkesi vardı; kralın öldürülmesini, hanedan dünyası içinde her zaman düşünülebilecek bir şey olarak gördüğü gibi, suikastları da, bu bağlama, yani her zaman hanedanın sürekliliği içinde birer bölüm sayılan olaylar bağlamına yerleştiriyordu. Suikastın aslında hanedan erkine bir tehdit oluşturmaktan çok, ona üstü örtülü bir bağlılık anlamına geldiği bir bağlamdı bu. Suikast, kamusal bir kişilik olarak kralı çiğnemediği için hanedan dünyası ilkesine zarar vermez.

Louis'nin yargılanıp idam edilişinin kritik noktası, bunun halka açık bir törenle yapılmasıdır; Louis'nin kral konumunu yadsıyarak kamusal kişiliğini öldüren de buydu. Hanedan ilkesi, suikastla, hapse atmayla veya sürgün etmeyle yıkılmış değildir; krallığı cisimleştiren kişi olarak Louis'nin, krallığın halkın nefretini kazanmış bir kurum olduğunun dile getirilip bu duruma tanık olunacak biçimde öldürülmesiyle yıkılmıştır.[6] Devrimciler, krallığın çevresinde gelişmiş olup da bu kurumun sarsılmaz olduğu etkisini yaratan havanın açıktan açığa dağıtılıp yadsınmasını sağlayacak bir tören türü bulma gereksinimi içindeydiler. Böylece salt bir kurumu değil, bu kuruma meşruiyet kazandıran siyasal teolojiyi de tanımadıklarını göstermiş oluyorlardı.[7] Kralın, bir insan olarak kendi

6. Kralların bir suikastla öldürülmeleri (özel) ve resmi bir işlemle idam edilmeleri (kamusal) arasındaki anlam farkı için bkz. M. Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974).

7. Krallığın siyasal teolojisi için özellikle bkz. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology* (Princeton, 1957); M. Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France* (çev. J. E. Anderson, Londra, 1973); L. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, 1984); ayrıca bkz. F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages* (New York, 1970); M. Walzer, *Regicide and Revolution* (Cambridge, 1974).

doğal bedeni ile bir kral olarak temsilci bedeninin bir kişide birleştiği biçimindeki siyasal teoloji, en açık biçimde taç giyme töreninde dile getirilirdi. Kralın yalnızca tacı başına takmasıyla değil, bir piskopos tarafından meshedilmesiyle ve bu sırada meshedilmiş kralın "Tanrı'nın lütfu ile" hüküm süreceği yolunda son derece önemli bir deyişin duyurulmasıyla gösterilirdi. Taç giyme törenine, vaftiz gibi kutsal tören benzeri bir nitelik kazandıran, bu ikili öğeydi. Bin yıl süreyle tahta çıkış törenlerinde, Fransa kralların başına tacı takmanın yanı sıra –havarilerin ardıllarında olduğu gibi– kutsal yağ da sürüldü. Bunun sonucunda, krallığa düşman olanlar açıkça kutsal şeylere hürmetsizlik göstermiş oluyordu. Louis'nin, kamu önünde öldürülen bir kral durumuna düşürülmesiyle bozulmak istenen etki buydu. Kralın bu şekilde öldürülmesinde paradoksal bir öğe bulunmaktaydı: Louis'ye, kralların cenaze törenlerine tümden son verecek bir tören yapılmalıydı. Gerçekten de onun yargılanma ve idam töreninde, daha önceki bir törenin anısının, cin çıkarma işlemine benzercesine kafalardan silinip atılması niyeti vardı. Kutsal yağla meshedilmiş baş koparıldı ve böylece taç giyme töreni, gene törensel yoldan geçersiz kılınmış oldu. Kralın, yalnızca etten kemikten bedeni değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, siyasal varlığıydı öldürülen. Bu yolla devrimciler, eylemlerinde, hanedan dünyasının öylesine uzun zamandır tekeline geçirmiş bulunduğu kutsal dili, ondan alıp kendileri kullanmış oluyorlardı. Kurbanları, bunun bir siyasal teolojinin el değiştirmesiyle ilgili bir olay olduğunu çok iyi anladılar. XVI. Louis, uğradığı yenilgiyi İsa'nın çarmıhta çektiği acılara benzetmekle, İngiltere Kralı I. Charles gibi, açıkça kendi ölümünü Tanrı'nın ölümüyle özdeşleştirmiş oluyordu.[8] Yargılama sırasında ve idamda izlenen yöntemler, kralların öldürülmesi sırasında oluşan bir sisi, kutsal olana saygısızlık duygusunun yarattığı sisi törensel yoldan dağıttı. Bir tören, öteki töreni geçersiz kılmış oluyordu.

Bunun tersine bir kurumu geçersiz kılan bir törenin ancak, o zamana kadar söz konusu kurumu onaylayan öteki törenleri çağrıştırmasıyla anlam kazanacağı söylenebilir. Krallığa son veren söz

8. Bkz. Walzer, *Regicide and Revolution*, s. 18.

konusu tören, yadsıdığı şeyle hesaplaşma ve onun açıklamasını yapma işlemiydi. Hanedan dünyası ilkesinin reddi, bu örnekte söz konusu reddin törensel yoldan ortaya konması, gene de ortadan kaldırılan hanedan dünyasının açıklanması ve anımsanması demekti. Buradaki durum, mülkiyet kurumu üzerinde doğan sorunu andırır. Bazı kimseler, başkalarından bir şeyler çalarlar ya da onları dolandırırlar veya onların ürünlerine el koyarlar. Her üç yolda da, mülk edinmeye ilişkin yürürlükteki adalet ilkelerince yaptırıma bağlanmış bulunmayan kanallardan bir mülkün sahibi olurlar. Geçmişte bir adaletsizliğin yapılmış olması ve bu adaletsizliğin süregelen anısı, adaletsizliklerin düzeltilmesi gibi bir sorunu gündeme getirir. Çünkü geçmişte yapılmış bir adaletsizlik, bir toplumda mülkiyetin çeşitli yollarla elde tutulması konusunda geçerli olan düzenlemelerin yapısını ya da toplumun egemenliğinin dayandırıldığı düzenlemeleri biçimlendirmişse bu, adaletsizlikleri düzeltmek için bir şeylerin yapılmasını gerektirir; böylece neler yapılması gerektiği sorusu çıkar ortaya. Geçmişte haksızlık yapanlara ne tür bir suçlamada bulunulacak ve bu kimseler; söz konusu haksızlık yapılmamış olsaydı, bu haksızlıktan zarar görenlerin bulunacakları durumdan daha kötü duruma düşmüş bulunmalarını ödetecek ne tür yükümlülükler altına sokulacaktır? Geçmişte işlenen haksızlıkların hesabı sorulurken, yasadışı eylemlerin tarihteki lekesini temizlemede ne kadar geriye gidilmeli? Bu nedenlerle, yeni bir başlangıç ile eski tiranlık arasında bir duvar çekmek, eski tiranlığı anımsamak anlamına gelecektir.

Devrim dönemine özgü giyiniş biçimleri ile bir başlangıcın kesin işareti verilmiş olmasa bile, en azından kurulu düzenin pratiklerinden geçici biçimde kurtulunması yüceltilmiş olmaktadır. Bunlar, yeni tipik *bedensel pratikler* oluşturma girişiminin belirtileridir. Devrime katılanların sergiledikleri bu davranış biçimi onlara özgü değildir: Tüm karnavallarda görülebilecek olan bir davranıştır ve hiyerarşik mertebe, ayrıcalık, norm ve yasakların askıya alındığını gösterir.[9] Devrim döneminde Paris'te giyiniş bi-

9. Karnaval için bkz. M. Bakhtin, *Rabelais and his World* (çev. H. Iswolsky, Cambridge, Massachusetts, 1968); s. 196-277; ve Bakhtin'in önerdiği temalar üzerine daha yeni keşif gezintileri için bkz. P. Stallybrass ve A. White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Londra, 1986).

çimleri iki evreden geçmişti. 1791-1794 yılları arasına egemen olan birinci evrede, giysiler üniformaya dönüştü. Yalın kesimli külot pantolon giyilmesi ve süslemelerin kullanılmaması, eşitlik yolunda gösterilen çabada toplumsal duvarların kaldırılması isteğinin göstergesiydi: Bedeni nötr kılarak yurttaşlar, toplumsal konum farklılıklarını işe karıştırmadan birbirleriyle ilişki kurma özgürlüğüne kavuşturulmuş olacaklardı; 1795'ten başlayarak Termidor dönemi yıllarına egemen olan ikinci evrede, giyinişte özgürlük, bedenin serbestçe hareket edebilmesi anlamını kazandı. İnsanlar artık sokakta bedenlerini birbirlerine açacak ve bedenin hareketlerini açığa vuracak biçimde giyinmeye başladılar. Modaya uygun giyinen kadın, yani *merveilleuse*,* göğüslerin biçimini tam anlamıyla ortaya koyan, kolları ve bacakların dizden aşağısını açıkta bırakan bol ve dökümlü, hafif muslin kumaş giyerken; muslin, bedenin duruşu değiştiğinde, kalçaların devinimini göstermekteydi. Modaya uygun erkek ise tepesi yerde bir koniyi andıracak biçimde giyinen *incroyable*** idi; çok dar bir pantolon üzerine kısa ceket giyiyor ve giysi tepede, yüksek ve abartılı yakalarla sona eriyordu; parlak renkli kravatlar takılıyor, saçlar ya karmakarışık bırakılıyor ya da Roma kölelerininki gibi kısa kesiliyordu. *Merveilleuse* stili, modadan özgür olma niyetini dile getirirken *incroyable* stili, terzilikle alay eder gibiydi; saplı gözlükler kullanarak ve kısa adımlarla yürüyerek bu stilde, 1750'lerin *macaroni**** modasına uygun giyinenler alaya alınmaktaydı. Paris tarihinde, yasaklayıcı kuralların askıya alındığı; insanların, karnavallarda olduğu gibi, yerleştirilmiş yetkelerin, aslında yerel kararlaştırmaların ürünü olduğunun bilincine dayanarak davrandıkları günler yaşanıyordu.[10]

Devrimcilerin *ancient régime* (eski düzen) zamanının egemen bedensel davranış pratiklerini reddetmelerinin nedeni, tutsaklık alışkanlığının, söz konusu tutsak grubun davranışlarına kendileri-

* Fransızca'da "hayran kalınacak" anlamına gelen bir sözcüktür (ç.n.).
** Fransızca'da "inanılması güç," "harika" anlamına gelen bir sözcüktür (ç.n.).
*** On sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde, Kıta Avrupası kopyacısı züppe anlamına geliyordu; "Makarna Züppesi" ya da "Makarnacı" olarak da çevrilebilir (ç.n.).
10. Fransız Devrimi sırasındaki giysi modaları için bkz. Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, 1975, s. 183 vd. [Türkçesi: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996]).

nin bedensel tavırları yoluyla sokulduğunu biliyor olmalarıydı. Bu, Üçüncü Tabaka (*tiers état*) temsilcilerinin, 1789 Mayısı'nda, önce kendilerini küçük düşüren resmi kostümlerinden yakındıkları, sonra kostümleri değiştirildiğinde, doğrudan doğruya kendilerini soyluların temsilcilerinden ayırt eden bir kostüm düşüncesine karşı çıktıkları andı. 2 Mayıs 1789 tarihli bir kitapçık ile temsilciler, kendi tabakalarını belirten farklı kostümler giymelerini isteyen düzenlemeye karşı çıktılar; böyle bir uygulamayla "Meclis kavramının tam da özünü yıkıcı nitelik taşıyan, kabul edilemez türden bir eşitsizliğin" korunmuş olacağını ileri sürdüler. Söz konusu uygulamayla sürdürülen, anonim biçimiyle bir eşitsizlikti: Toplumun üst mertebelerindekilerin, kendilerini hem aşağı tabakalardan ayıran hem de sokağa egemen olmalarına izin veren, inceden inceye işlenmiş kostümlerle sokaklarda boy göstermelerini sağlayan bir bedensel pratik geleneğiydi; aynı zamanda, hiyerarşi içinde her bir toplumsal tabakaya uygun görülmüş kıyafeti belirleyen ve herhangi bir kimsenin, bir başka toplumsal mertebe için uygun görüldüğü resmen ve açıkça duyurulmuş giysileri giymesini yasaklayan şatafat yasalarının desteklediği bir gelenekti. Üçüncü Tabaka'nın temsilcileri, bir resmi belgeye dayanarak bunu aşmaya çalıştılar; ileride girişilecek siyasal etkinlikler için önceden tasarlanmış bir başlangıç düşüncesine dayanmakla yetinmeyecek, geriye dönük bir düşünüşle, sokaktaki görüntülerin toplumsal hiyerarşinin kesin işaretlerini oluşturduğu bir zamanı ve biçimi kafada canlandırma uygulamasına da dayanacak yasal bir izin düşüncesiydi bu![1] Burke'ün önde gelen sözcüsü olduğu, Oakeshott'un son zamanlardaki savunucusu durumunda bulunduğu bir görüşle, siyasal ideolojinin "siyasal etkinlik gösterme yolunda koşullardan bağımsız olarak kafada önceden tasarlanmış bir başlangıç" sayılması, fakat "toplumdaki düzenlemelerle somut biçimde ilgilenme" yolunda soyut ve genel biçimiyle bir bilgi olarak anlaşılması gerektiği ileri sürüldü; öyle ki siyasal programlar ya da resmi kurallar biçiminde dile getirilen ideolojiler, hiçbir zaman, o ya da bu türden somut davranışların özetlerinden öte şeyler olamazlar; ve bir davranış geleneği, "öğrenilecek şey soyut bir düşünce, çevrilecek bir

11. Bkz. Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, 1975), s. 64-72.

dolap, hatta bir tören değil, tüm karmaşıklığıyla somut, tutarlı bir yaşama tarzı"[12] olduğu ölçüde, kaçınılmaz biçimde ayrıntının bilgisi olarak görüldü. Sık sık böylesine bir kavrayışın, yalnızca gerçek Tutucular denen kimselere özgü olduğu ileri sürülür; ne var ki, Üçüncü Tabaka'nın temsilcileri, giysilerin, onları giyenlerin konumları hakkında bazı şeyleri ifade etme işlevi gördüklerini gösterdiler; ve aynı derecede önemli bir kavrayışla giysilerin, ifade ettikleri bu düşünceleri bir alışkanlık durumuna getirdiklerinin, hasımları kadar bilincinde olduklarını ortaya koydular.

Giysileri "okuma" ya da giyme, önemli bir açıdan, bir edebiyat metnini okumaya ya da kaleme almaya benzer. Bir metni edebiyat olarak ya da edebiyatın belli bir türüne giren bir metin olarak okumak ya da yazmak, onun hakkında bir önkavrama sahip olmadan gerçekleştirilebilecek bir yaklaşım değildir; insanın metni okurken onda ne aradığını ya da yazarken onu nasıl kurduğunu söyleyen edebi söylem işlemlerini anlamasını sağlayacak örtülü bir kavrayışla yaklaşması gerekir metne. Ancak gerekli edebi yeterliliğe sahip olanlar, deyimleri, belli türden bir edebiyatın ürünleri halinde okuyarak yol alıp yeni anlamlara ulaşabilir; buna benzer biçimde, ancak gerekli toplumsal bilgi yeterliliğine sahip olanlar *incroyable* bayların giysilerinde *macaroni* kıyafetiyle alay edildiğini okuyabileceklerdir. Tam da bir grubun, lengüistik tümceleri edebi yapılara ve anlamlara dönüştürebilmesini sağlayan edebiyatın gramerini içselleştirişine benzer bir biçimde, bir başka grup da, her bir giysi parçasını giyim yapısına ve anlamlara dönüştürebilmesini sağlayan giysinin gramerini içselleştirmiştir. Bu tür bir yeterliliğe sahip olmayan biri, öykülerin nasıl okunacağını (nasıl anlamlandırılacağını) ya da halkın nasıl giyineceğini belirleyen uylaşımlardan habersiz herhangi bir kimse, diyelim lirik bir şiirle karşılaştığında ya da *incroyable* stilinde giyinmiş biriyle yüz yüze geldiğinde çok şaşıracaktır. Bir edebiyat metnini okuyan insan, nasıl söz konusu nesneyi bir edebi türe bağlarsa, giysileri yorumlayan kimse de, benzer biçimde davranır. Tek başına bir edebi özellik ya da tek bir giysi özelliği, tüm bir anlamlar kümesi bütününün bir parçası olarak algılanmasından dolayı anlam taşır; ve

12. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londra, 1962), s. 119.

her iki durumda, böyle bir bütünün, kendisine bakılarak yorumlanan deyiş ya da giysi türü hakkında az çok açık ipuçları vermesi gerekir. Yorumcular karşılaştıkları anlamın türü hakkında bir kestirimde bulunmadıkça, gözlerine şöyle bir takılıp geçen ayrıntıları birleştirmenin yolunu bulamayacaklardır. Belli bir deneyimi giyside bir tip ya da edebiyatta bir tür içinde toplamak, yalnızca belli açık özelliklerin neler olduklarının saptanması değildir. Bir dizi beklentiyle de ilgilidir; insan, beklediği şeyler sayesinde yeni deneyimi içinde bulunup incelenmemiş özelliklerin birçoğunun, daha önceki deneyiminin karakteristik özelliklerinin aynısı olduğuna inanacaktır ya da bunlar, onların ayrıntıları değilse, onları söz konusu beklentiler kümesinden ayrılma derecelerine göre betimlenebilir nitelikte bulacaktır. Bu üstü örtülü beklentiler yapısı, her zaman bir tipin (bir edebi türün ya da kıyafet tarzının) tamamlayıcı parçasıdır; çünkü yeni bir öğe, eksiksiz olarak tanınmasından önce onlar sayesinde bir tür içinde sınıflandırılabilecektir.[13]

Az önce ele aldığımız iki durumda, törensel yargılama ve idam ile yeni geliştirilen giyinme pratiklerinde, ortak bir özellik buluruz. Eski bir toplumsal düzenden kesin kopuş çabasının karşısına bir tür tarihsel tortu çıkar ve söz konusu çabanın bu tortuya saplanıp boğulması gibi bir tehlike doğar. Yeni rejimin amaçları, ne denli toptan ve kapsamlı olursa, unutulması gereken bir dönemden söz etmek o denli zorunlu hale gelir. Toplumların, kendi kendilerini yorumlayan topluluklar olduğu sözü, geçmişten kalan bu tortunun doğasına değinmektir; ancak bu yargıya, kendini yorumlama etkinliklerinin en güçlüleri arasında toplumların kendileri hakkında yaratıp sürdürdükleri ve hiçbir zaman eksik olmayan imgelerinin bulunduğu eklenmelidir. Bireyin zaman bilinci, büyük ölçüde toplumun sürekliliğinin ayrımında olmasını gerektirir; daha kesin belirtilirse, toplumun yarattığı o süreklilik imgesinin bilincinde olmak demektir bu. Fransız Devrimi ile ilgili olarak bu tortunun hiç değilse bir bölümünün, yinelenen anma törenlerinde ve en azın-

13. Beklentilerle ve tarzlarla ilgili bir tartışma için bkz. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, 1967). Bu temaların bir özeti için bkz. "The Structure of Hermeneutic Experience and the Problem of Tradition," *New Literary History*, 10 (1978), s. 31-48.

dan kültürel nitelik taşıyan özgül bedensel pratiklerde görülebileceğini söylemiştim. Kralın törenle idam edilmesi bakımından bu tortu, kralla ilgili duygulardan ya da daha doğrusu, onun krallığına ilişkin olup kökleri, gerisinde kralın onurunun dokunulmamışlığı ve dokunulmazlığı duygusu bırakan eski dinlere ve düşünme biçimlerine dayalı eski inançların izlerini taşıyan duygulardan oluşur; Louis'nin kamu önünde idamının, tüm çağdaşları üzerinde korku verici bir olay olarak algılanmasının nedeni budur. Ve bu tortu, Devrim'in erken dönemleri ile Termidor döneminin giyinme pratiklerinde, alışkanlık edinilmiş bedensel pratiklerle birleştirilen hiyerarşik âdetlerden oluşuyordu; 1790'lı yılların yeni modalarının, izleyicilerince böylesine inatla benimsenmesinin nedeni budur. Kralın idamı törensel bir iptal eylemiydi ve giyimde böylesine serbestlik de karnavalvari bir özgürlük demekti. Her iki eylem türünde, radikal bir başlangıcın sınırlarını çizme çabasını görürüz; ve her iki örnekte, söz konusu başlangıç, toplumun sürekliliğinin o yeni imgesi, yani hem açıkça hem alttan alta bir anımsama öğesi olmaksızın düşünülemezdi bile. Bir başlangıç oluşturma çabasında şu ya da bu türden toplumsal anılara başvurulması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

III

Toplumsal bellek dediğimiz şeyin, en iyi biçimde *tarihin yeniden kurulması* (rekonstrüksiyon) olarak adlandırılabilecek, çok daha özgül bir pratikten farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Geçmişte gerçekleştirilen tüm insan etkinliklerinin bilgisi, ancak onların bıraktığı izlerden yola çıkarak edinilebilir. Bunlar, ister Roma siperleri içinde gömülü kemikler, ister bir Norman kulesinin tek kalıntısı olan bir taş yığını, ister bir Yunan yazıtında bulunup da kullanılışı ya da biçimiyle bir göreneği açığa vuran bir sözcük olsun; isterse bir sahnenin tanıklarınca yazılmış anlatısı biçiminde bulunsun, aslında tarihçinin değindiği izlerdir; yani bunlar, kendisine doğrudan ulaşma olanağı kalmamış bir olgunun, duyu organlarıyla algılanabilir imleridir (işaretleri). Bu tür imleri bir şeyin izi olarak almak, onun varlığına dair bir bulgu olarak görmek bile

doğrudan doğruya söz konusu imler hakkında yargılarda bulunmaktan öteye geçilmiş olduğunu gösterir; bir şeyi bir başka şeyin bulgusu saymak, o başka şey hakkında yargıda bulunmaktır; yani bulgunun, varlığına işaret ettiği şey hakkında söz söylemektir.

Bu, tarihçilerin çıkarsamalarla yol aldıkları anlamına gelir. Tarihçiler belgeleri, bulguları, içlerinde açık seçik görülmeyen izlerden, hatta ilk bakışta görülen ipuçlarına uymayan izlerden onaylar çıkararak bir mahkemede avukatın yaptığına benzer biçimde çapraz sorgulamayla incelemeden geçirirler. Bulgunun, daha önceki önermelerden oluşturulan bölümleri, ötekilerden hiçbir anlamda ayrıcalıklı değildir; doğruluğu ileri sürülen bir önceki önerme, tarihçi için başka herhangi bir bulgu ile aynı konumdadır. Tarihçiler, topladıkları bulgular içinde kendilerine açıkça söylenen bir şeyi çıkarıp onun yerine olaylar hakkında kendi yorumlarını koyabilme becerisini gösterirler. Hatta daha önce kendilerine anlatılan şeyi kabul etmiş olsalar bile bunu, söz konusu yargı verildiği için ve yargıyı veren o konuda söz sahibi biri olduğu için değil, tarihçinin tarihsel gerçek ölçütüne uygun bulunduğu için kabul ederler. Kendileri dışında, önermelerine uygun düşünmek durumunda oldukları yetkili kişilere dayanmak gibi bir tutumdan uzak durarak tarihçiler, kendi kendilerinin yetkilileridir; kendi derledikleri bulgular karşısında özerktirler; şu anlamda ki ellerinde bulguların eleştirilmesine yarayan ölçütler vardır.[14]

Böylece tarihi yeniden kurma işinin toplumsal belleğe bağımlı olmadığı anlaşılır. Bir olay ya da görenek hakkında tarihçiye, söz konusu olgunun görsel tanıklarına dayalı kesintisiz bir aktarmanın ürünü olan bir önerme ulaşmış olmasa bile, tarihçinin, tümüyle unutulmuş bir olayı ortaya çıkarma olanağı vardır. Tarihçiler bunu, bir dereceye dek ellerindeki yazılı kaynaklardan, tarihçinin ilgilendiği konuyla ilgili olguların ipuçlarını içerdiği ileri sürülen ya da anlaşılan önermeleri eleştirel gözle inceleyerek yapabilirler; bir dereceye dek de yazılı olmayan kaynaklar denen, örneğin aynı konuyla bağlantılı arkeolojik belgeleri kullanarak başarabilirler; yazılı olmayan kaynakları betimlemede dikkat edilmesi gereken nokta,

14. Bkz. R. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), özellikle s. 266 vd; ve J. Goldstein, *Historical Knowledge* (Austin, Texas, 1976), özellikle s. 13-16, 52-59.

bunların, metin olmadıkları ölçüde hazır yargılar içermemeleridir.

Ancak toplumsal bellekte bir olayın doğrudan tanıklığının bulunup saklandığı durumlarda bile tarihin yeniden kurulması gerekir. Çünkü bir tarihçi, yakın tarihin bir sorunu üzerinde çalışıyorsa, bulguları arasına doğrudan doğruya o sorun hakkında ilk elden hazır bir yanıtı almışsa bile söz konusu yanıtın bulgu sayılabilmesi için, onu sorgulama gereği duyar; böyle bir gereksinimi, elde ettiği yanıtın bir görgü tanığı tarafından verilmiş olması ya da tarihçinin araştırdığı şeyi yapmış kimseden alınmış olması durumunda bile duyacaktır. Tarihçilerin, bilgi edindikleri kimselerin anlatımlarını sorgulamayı sürdürmesinin nedeni, bu kimselerin yanıltıcı olabileceğini düşünmeleri değildir. Anlatımı olduğu gibi kabul etmek, tarih pratiği ile uğraşan kimseler olarak özerkliklerinden vazgeçmeleri anlamına geleceği için sürdürürler sorgulamayı. Anlatımı olduğu gibi kabul etmeleri durumunda, toplumsal bellek karşısındaki bağımsızlıklarından vazgeçmiş olacaklardır; bu bağımsızlık, tarih bilimine özgü olup söz konusu bilimsel pratiğin karşılaştığı sorunlara doğru çözümler oluşturacak yöntemlerden yararlanma, kendi düşüncelerini oluşturma hakkına sahip oldukları savına dayanır.

Toplumsal bellek karşısındaki bu bağımsızlığına karşın, tarihi yeniden kurma pratiği, önemli noktalarda toplumsal grupların belleğinden yol gösterici bir itici güç bulabilir; ve buna karşılık, toplumsal grupların belleğinin biçimlenişine önemli katkılar sağlayabilir. Bu türden bir etkileşimin üç örneklerinden biri, devlet aygıtının, yurttaşların belleğini silme yolunda sistemli biçimde kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar. Tüm totaliter rejimler bunu yapar; totaliter rejim uyruklarının kafalarını tutsaklaştırmaya, onları belleklerinden ederek başlar. Bir büyük güç, küçük bir ülkeyi ulusal bilincinden yoksun bırakmak istediğinde, sistemli unuttürma yöntemini kullanır. Yalnızca Çek tarihi örneğinde bile bu sistemli unutturma yönteminin, 1618'den ve 1948'den sonra olmak üzere, iki kez uygulandığı görülmüştür. Zamanın yazarları mahkûm edilir, tarihçileri görevden alınır; ve susturulup işlerinden uzaklaştırılmış kimseler, göze görünmez duruma düşüp unutulur. Totaliter rejimlerde ürkütücü olan, yalnızca insan onurunun çiğnenmesi değil, aynı zamanda bazen geçmişin doğru dürüst ta-

nıklığını yapacak kimsenin bırakılmamasıdır. Orwell'in betimlediği yönetim biçimi, yalnızca böyle bir kolektif amnezi (bellek yitimi) olgusunun kavranabilmesi bakımından taşı gediğine oturtmuş değildir; aynı zamanda daha sonra, *1984* adlı bu romanında değilse bile gerçeklik alanında, yurttaşlarının devlet erkine karşı savaşımının, zorla unutturmaya karşı belleklerini savunma savaşımı olduğunu anlayan ve bu savaşımı başından beri yalnızca kendilerini yok olmaktan kurtarmak değil, olanların tanığı olarak daha sonraki kuşaklara ulaşabilmek üzere yaşamda kalma amacını, geçmişin inatçı kayıtçıları olma amacını taşıdığı insanların bulunduğunu göstermesidir. Bu bakımdan Soljenitsin ve Wiesel adları unutulmamalıdır. Böyle durumlarda, bu kimselerin yazdıklarını belgelere dayalı bir tarihi yeniden kurma eylemi haline getiren, yalnızca muhalif tarih olmaları değildir; bunları yazmakla, aksi halde susturulmuş durumda kalacak toplumsal grupların belleklerini korumuş olduklarından, bu yazdıkları, belgeli tarih çalışması sayılır.

Haçlı Seferleri ile ilgili tarih yazıcılığı da, tarih yazmanın siyasal kimliğin oluşmasındaki rolünün bir kanıtıdır. Ortaçağ İslam tarihçileri, Avrupalı Hıristiyanların bu savaşlarda Kutsal Topraklar'ı ele geçirme yolunda Müslüman ve Hıristiyan dünyalarının arasındaki bir büyük savaşa tanık olunduğu yolundaki duygularına katılmadılar. O zamanın büyük çaplara ulaşan tarih yazıcılığında, "Haçlı Savaşı" ve "Haçlı Savaşçısı" sözcükleri hiçbir zaman görülmez. Çağın İslam tarihçileri, Haçlılardan ya "Kâfirler" ya da "Franklar" diye söz eder, on birinci yüzyılın sonlarıyla on üçüncü yüzyılın sonları arasında bunların Suriye, Mısır ve Mezopotamya'da başlattıkları saldırıları, Müslümanlar ile Kâfirler arasında daha önce yapılmış savaşlardan farklı değilmiş gibi görürler. Üstelik bunların, Suriye'de onuncu yüzyıl içindeki ve öncesindeki savaşlardan, Endülüs'te İspanya'nın geri alınmasını (*Reconquista*) sağlayan savaşlardan ve Sicilya'da Normanlar'a karşı yapılan savaşlardan, temelde hiçbir biçimde ayrılmadığı düşünülür. Zamanın İslam tarih yazıcılığında, bir Haçlılar tarihi kitabı ile karşılaşılmaz; İslam tarih yazıcılığında söz konusu savaşlar, olsa olsa bu tür bir tarihin bulunabileceği öteki konular üzerine yazılmış büyük kitaplar içine gömülmüş parçalar biçimindedir. Ortaçağ İslam tarih yazıcılığı, bu savaşlara ancak şöyle bir değinilmiş, değinmelerle

yer verilmiş olması anlamında, bir Haçlı tarihidir. Ama 1945'ten günümüze uzanan dönemde, Arap tarih yazıcıları arasında sayıları gittikçe artan bir grup, Haçlıları yapıtlarının ana teması olarak almaya başlamışlardır. Bu kez de "Haçlılar," Batılı güçlerin kötü amaçlarını kodlayan bir sözcük olarak kullanılmaktadır. İslam tarihçileri, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar ile yaşadığımız son yüzyıl arasında belli bazı koşutluklar görmeye başlamışlardır. Her iki örnekte Müslüman Ortadoğu, ülkenin geniş bir bölümünde denetimlerini dayatma başarısı gösteren Avrupalı güçlerin saldırısına uğramıştır. Bir İslam bakış açısına göre Haçlılar, Avrupa koloniciliğinin ilk evresi, içinde Napoléon Bonaparte'ın seferi, İngiltere'nin Mısır'ı fethi ve Levant ülkelerinde manda yönetimi sisteminin bulunduğu uzun bir dönemin provası olarak görülmeye başlamıştır. Söz konusu akımın, İsrail devletinin kurulmasında ve bunun ürünü olarak çıkan 1948 Arap-İsrail Savaşı ile Altı Gün Savaşı'nda doruğa ulaştığı düşünülmektedir; böylece Haçlılar'ı inceleyen ilgili İslam tarihçileri, bugün artık Haçlı devletlerinin yükseliş ve düşüşleriyle günümüz olayları arasında koşutluklar görmeye başlamışlardır. Denizi geçip Filistin'de bağımsız bir devlet kuran Haçlılar, Siyonistlerin öncüleri (proto-Siyonistler) yapılmıştır.[15]

Bundan daha paradoksal bir örnek ise on dokuzuncu yüzyılda tarih yazımında görülen yapısal değişiklikte sunulmuştur. Söz konusu paradoks, onun bu değişiklik sürecine kapılan kimselerce yorumlanan, birbirinin zıddı, ama ikisi de aynı derecede temel olan yönünde yatmaktadır. Bu düşünsel girişimde görüşlerden biri, ilgiyi tarih bilimlerinin ayrıcalıklı konumuna çeker. Olguların bu biçimde algılanışı, tarih bilimlerinin yöntem anlayışı pratiğini daha kapsayıcı olan olgulardan ayırmaya, günlük yaşamın akışının her yönünde üstü örtülü olarak görüleni yorumlama sürecinden yalıtmaya dayanır. Ve böyle bir bakış, tarihsel araştırma eyleminin, insanların aksi takdirde varsayımlarına ve davranışlarına rehberlik

15. Bkz. F. Gabrieli, "The Arabic Historiography of the Crusades," B. Lewis ve P. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), s. 98-107; B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975); E. Sivan, "Modern Arab Historiography of the Crusades," *Asian and African Studies*, 8 (1972), s. 102-149.

edebilecek olan gelenek ile bağlarının kopmasını sağlayarak geçmiş ile aranın daha da açılmasına yol açtığı düşüncesine varmaktadır. Üzerinde durup düşünülmemiş geleneksel belleğin karşısına, tarihin eğitiminden geçirilmiş bellek konur.[16] Ve bu aynı girişimin bir başka algılayış biçimi, tarihin, siyasal kimlik için yapılan bir savaşımın geniş bağlamı dışında düşünülemeyeceğini kabul etmektedir. Buna göre tarih yazıcılığı, ulusçuluğun tarihinin bir parçasıdır. Çünkü tarih yazımı anlayışındaki söz konusu değişiklik, büyük ölçüde Niebuhr ve Savigny, Ranke ve Mommsen, Troeltsch ve Meinecke gibi, hepsi de içinde bulundukları siyasal toplumun siyasal yaşamına iyice bulaşmış kimseler olan büyük Alman bilginlerinin yapıtıdır. Bu tarihçiler, siyasal evrenselciliğin hiçbir biçimini kabul etmezler; özellikle de kamu yaşamının ve devlet etkinliklerine katılmanın, ilkece her halk için geçerli olacak kurallarını koyduğu savında bulunan 1789 ilkelerini reddederler; ve bunun tersine bir tutumla hukuku, toplumca kurulan bir mekanizma olarak değil, bir ulusun sürekliliğinin dile getirilişi olarak ele almanın değerini onaylarlar. İster kendi zamanları, ister uzak geçmişte kalmış kültürler hakkında yazıyor olsunlar, tarihsel okulun bu büyük simalarının bu siyasal bağlanmışlıkları, yapıtlarında tarihsel araştırmanın bir kurallar kitabını yaratırken, yapıtlarına, kendilerinin aynı zamanda siyasal kimliğin oluşturulması ve belli bir kültürün belleğine biçim verilmesi işine katıldıkları düşüncesini sokar.[17]

İster tarihi yeniden kurma etkinliğinin sistemli olarak bastırıldığı biçimiyle, ister söz konusu etkinliğin yayılıp geliştiği biçimiyle olsun, bu örneklerin ikisi de, resmi, yazılı tarihlerin üretilmesine varır. Ancak bu anlamda anlaşılan tarih üretme etkinliğinden daha az resmi bir süreç izleyen, kültürel bakımdan daha yayılmış bir olgu vardır. Az çok *resmi olmayan* biçimde söy-

16. Örneğin bkz. A. Kohli-Kunz, *Erinnern und Vergessen* (Berlin, 1972) ve J. Ritter, "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft," *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, Heft 51 (Münster, 1961).

17. Özellikle bkz. F. Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook* (çev. J. E. Anderson, Londra, 1972) ve P. H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley, 1975); ayrıca bkz. I. Berlin, *Vico and Herder* (Londra, 1976) ve P. Rossi, "The Ideological Valencies of Twentieth-Century Historicism," *History and Theory*, Beiheft 14 (1975).

lenmiş anlatıların ürünü olan tarihlerin üretilmesi, karakteristik insan eylemlerinin saptanması yolunda temel bir etkinliğe dönüşür. Her türlü ortak belleğin özelliğidir bu.

Bir köy yaşamı örneğini ele alalım. Köy ortamında eksik olan, yalnızca kentin fiziksel uzamı değildir; aynı zamanda kentin alışılagelmiş yollarla düzenlediğimiz uygulayımsal (performatif) uzamıdır. Kentte, yabancı insanların ortamında davranmaya alışmışızdır; orada başkalarının, yaptıklarına ve söylediklerine tanık olduğumuz insanların çoğu, genellikle tarihleri hakkında pek az bilgiye sahip oldukları ya da hiçbir bilgiye sahip olmadıkları gibi, geçmişlerinde görülmüş benzeri eylemlerle ve sözlerle ilgili pek az deneyim sahibidir. Bu, belli bir kişinin, belli, bilinen bir durumda inanılacak biri olduğu yolunda yargıda bulunmayı güçleştiren noktadır. Pek tanımadığımız kimselerden oluşan bir dinleyiciler grubu karşısında inanılır bir rol oynayacaksak, kendimiz hakkında bir tarih üretmemiz gerekir; hiç değilse geçmişimizden üstü örtülü biçimde söz etmemiz beklenir; bu, kökenlerimiz hakkında bazı ipuçları veren ve söz konusu dinleyiciler karşısında o sıradaki statümüzü ve eylemlerimizi haklı gösteren ya da belki o konumda bulunuşumuzun mazeretini açıklayan, resmi olmayan bir hesap verme olacaktır.[18] Ancak kendimizi günlük yaşamda böyle sunmamız, ortak sahip olunan bellekteki boşlukların, köy yaşamı örneğindeki gibi çok daha az ve yüzeysel olduğu durumlarda pek gerekmez. Proust'un Combray köyünde, "Âdem'den bu yana soyu bilinmeyen" bir kişi, mitoloji tanrıları kadar inanılmaz biri olarak görülürdü; ve bu ürkütücü hayaletlerden birinin Kutsal Ruh Sokağı'nda ya da Alan'da göründüğü çeşitli vesilelerde hiç kimse, söz konusu masalsı yaratığı şahsen olmasa bile soyut olarak Combray'deki o ya da bu aileyle uzaktan ya da yakından ilişkili bir "bildik" varlığa indirgeyecek yorucu araştırmaların, o zamana dek başarıya ulaşmadığı tek örnek anımsayamaz.[19] *Martin Guerre'in Dönüşü* adlı yapıt, aynı özelliği bunun tam karşıtı bir açıdan aydınlatmaktadır. Romanın o aileye aitmiş gibi davranmaktan başka

18. Yabancılardan oluşmuş bir toplum karşısında oynanan rol hakkında bkz. R. Sennett, a.g.y.

19. M. Proust, *Remembrance of Things Past* (çev. C. K. Scott Moncrieff ve T. Kilmartin, Harmondsworth, 1981), cilt I, s. 62.

bir şey yapamayacak durumda olan baş kahramanının şaşırtıcı görünümü, aldatmanın ender görüldüğü ve bir kimse hakkında genellikle bilinenlerle bilinmeyenlerin arasında numara yapmaya olanak bırakmayacak derecede küçük boşluğun bulunduğu bir ortamda, çok büyük bir anormalliktir. Bilinenlerle bilinmeyenleri, aralarındaki boşluğu doldurarak bir arada tutan ise dedikodudur. Bir gün boyunca bir köyde olup bitenlerin çoğu, gün sona ermeden birilerince anlatılacak ve bu anlatılanlar da yapılan gözlemlere veya doğrudan doğruya olayları yaşayan kimselerin anlattıklarına dayandırılacaktır. Köy dedikodusu, bu günlük anlatılar ile kişilerin yaşam boyu birbirleri hakkında bildiklerinin karışımından oluşur. Bu, bir köyün, resmi olmayan yollardan, kendisinin komünal tarihini kuragelidiği anlamına gelir; herkesin portreyi çizdiği ve portre oluşturma eyleminin hiçbir zaman sona erdirilmeden sürüp gittiği bir etkinliktir. "Ben"in günlük yaşamda eksiksiz olarak gösterilmesine, eksiksiz olmadığı durumlarda ise çok küçük boşlukların bulunmasına yol açar; bunun nedeni, kişilerin ortak anımsadıkları şeylerin derecesinin çok yüksek oluşudur.[20]

Ve gene yönetici grupların siyasal eğitimini ele alırsak, siyasal alanda yaptıkları ile kendilerinin siyasal anılarının farklılığı karşısında şaşar kalırız. Yönetici grup, geçmiş hakkındaki bilgisini doğrudan ve etkili bir biçimde kullanacaktır.[21] Siyasal davranışı ve siyasal kararları, geçmişin, özellikle de polisi, araştırma bürosu ve kamu yönetimi kuruluşları tarafından yönlendirilen yakın geçmişin

20. Köy yaşamında dedikodu hakkında bkz. J. Berger, *Pig Earth* (Londra, 1979), bununla birlikte, son zamanlarda yapılan bazı çalışmaların, köylerin yaşamını daha geniş bir toplumsal ve ulusal bağlam içinde, ekonomik ve toplumsal "dış dünya" bağlamında ele alıp incelemeyi görev edindiklerini belirtmeliyim; bu tarihsel yaklaşımın etkisi, köylerin sanıldığından daha az durağan ve daha az yalıtılmış birlikler olarak görülmeye başlaması yolunda oldu; bkz. C. Bell ve H. Newby, *Community Studies: an Introduction to the Sociology of the Local Community* (Londra, 1971); J. Boissevain ve J. Friedl (der.), *Beyond Community: Social Process in Europe* (Lahey, 1975); J. Ennew, *The Western Isles Today* (Cambridge, 1980); S. H. Franklin, *Rural Societies* (Londra, 1971); A. Macfarlane ve S. Harrison ile C. Jardine, *Reconstructing Historical Communities* (Cambridge, 1977), "topluluk mitosu" üzerine; R. Schulte, "Village Life in Europe," *Comparative Studies in Society and History*, 27 (1985), s. 195-206.

21. Kayıtların denetlenmesi yoluyla siyasal belleğin istenen biçimde yönlendirilmesi hakkında bkz. J. Chesneaux, *Pasts and Futures, or, What is History For?* (Londra, 1978).

bir incelemesine dayanacaktır ve bu incelemeler, belli bir etkililikle yürütülecektir; hatta bazen, daha sonra belgeler onu izleyen bir savaşı, bir devrimi ya da bir kamusal skandalı aydınlattığında, ilgililerce görülebilecek derecede etkililikle yürütülecektir. Ne var ki belgelere dayanan kanıtların sınırlılıklarından biri, bilindiği düşünülen şeyleri oturup yazmaya pek az kişinin elinin varmasıdır. Gene de çoğu siyasal deneyim, "sözü edilmeyen şeyler" hakkında kazanılacaktır; ve bunu, diplomasi gibi oldukça teknik bir alanda ya da birbirleriyle sıkı bağlantılı kimselerden oluşan yönetici sınıfın yaptığı işlerde gözlemlemek hiç de güç olmayabilir. Yönetici grubun siyasal kayıtları, bu anlamda siyasal belleğin tümünü oluşturmaktan uzaktır; ve bu önemli bir noktadır. Siyasal kayıt ile siyasal bellek arasındaki fark, siyasal grubun önderlerinin bunalım zamanlarında kendilerinin de iyice anlamadıkları kararlar aldıkları ve eylemlerinin doğuracağı sonuçları önceden bilmenin olanağının bulunmadığı durumlarda daha açık olarak görülür; çünkü o zaman, eylemleri, gerisindeki veri kabul edilen örtülü bir anlatı tarafından yönlendirildiği zaman "sözü edilmeden yapılan" belli bazı kurallara ve inançlara başvurmak zorunda kalacaklardır. Gerçekten, on sekizinci yüzyıl boyunca devlet adamları, her şeyden çok XIV. Louis'ninki gibi bir üstünlük kazanma yolunda gittikçe fazla erk ele geçirilmesini önlemeleri gereğine inanmışlardır; ve eski din savaşlarına benzer bir şeye bir daha hiçbir zaman izin vermemeleri gerektiğini akıllarından çıkarmamaya çabalamış olmalılar.[22] On dokuzuncu yüzyıl boyunca, şiddete başvurulan her kalkışmayı, 1789'da başlayan akımın bir uzantısı olarak yorumlamak, genel eğilim olmuştur; 1830 ve 1832'deki, 1848 ve 1851'deki, 1871'deki gibi her kalkışmada, devrimden yana olanlar da, devrime karşı olanlar da, söz konusu olayları, aynı biçimde 1789'un doğrudan sonuçları olarak görmüşlerdir.[23] Ve gene 1914'e götüren varsayımları kavramak istiyorsak, okulda aşılanan değerler ve inançlar ile politikacıların okuldan sonraki yaşamlarında davranışlarını dayandırdıkları, ge-

22. Bkz. H. Butterfield, *The Discontinuities Between the Generations in History* (Cambridge, 1972).

23. Bkz. T. Schieder, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert," *Historische Zeitschrift*, 170 (1950), s. 233-271.

leceğe ilişkin önkabuller arasındaki bağlantıları kavramamız gerekir; birçok Avrupa ülkesi önderinin Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce, var olma savaşımı ve kendini koşullara en iyi uyarlamış olanın yaşamını sürdürmesi öğretisini, nasıl olduğu gibi benimsediklerini anlamak istiyorsak, bir önceki kuşağın sahip olduğu düşüncelere bakmalıyız.[24]

Ya da isterseniz yaşamöyküsü denen şeye bakalım. Ne de olsa insanların çoğu, yönetici elitten değildir; ya da kendi yaşamlarının tarihinin deneyimini, daha çok bu tür elitlerin yaşamı bağlamında edinen kimseler değildir. Bir zamanlar, daha çok sosyalist tarihçilerden oluşan bir kuşak, sözlü olarak aktarılan tarih pratiğinde boyun eğdirilmiş, ikinci plana itilmiş grupların tarihini ve kültürünü sessizlikten kurtarma olanağı görmekteydiler. Sözlü tarihler, kişilerin yaşamöykülerinin derlenip toplanıp kurulmasıyla, başka biçimde seslerini duyuramayacak, hatta izlerini bırakamayacak grupların tarihinin dile getirilmesi yolunu izlediler. Ancak kişilerin yaşamöyküsü diye bir kavramı düşünmek, işin başında bir düşünsel araçlar sorunuyla karşılaşmak demektir; ve sözlü tarihçilerin benimsedikleri sorgulama yolunun bazen, kendi niyetlerinin gerçekleştirilmesini engellediği görülmüştür. Sözlü tarihçiler, sık sık birileriyle yaptıkları konuşmaların başında, belirli türden bir güçlükle karşılaştıklarını bildirmektedirler. Kendisiyle görüşmede bulunulan kimse tereddüt gösterir ve konuşmaz; ortada, kendisiyle görüşme yapanın zaten bilmediği, anlatılacak bir şey olmadığını söyleyerek tepki verir. Görüşme yapılan kimsenin tutukluğunu bir tür kronolojik anlatı yolu izleyerek giderme çözümüne başvurulduğunda, tarihçi, güçlüğü arttırmaktan başka bir sonuç elde edemeyecektir. Çünkü bu, malzemeyi bir tür anlatı biçimine sokar ve bununla birlikte, söz konusu malzemeye yabancı bir anımsama kalıbını getirir. Böyle bir telkinde bulunarak görüşmeci, bilincinde olmadan, kendisiyle görüşülen kişinin yaşamöyküsünü, görüşmeden önce düşünüp benimsemiş ve yabancı bir model yönünde düzeltmiş olmaktadır. Söz konusu modelin kaynağı, yönetici grubun kültürüne dayanır; yaşamlarının sonlarına doğru anılarını kaleme alan az çok tanınmış kimselerin pratiğinden çıkar. Bu tür

24. Bkz. J. Joll, 1914: *The Unspoken Assumptions* (Londra, 1968).

anıların yazarları, kendilerini, kendi gözlerinde, az çok etki yapan ve toplumsal dünyalarının bir parçası üzerinde gözle görülür bir değişiklik yaratan kararlar alan kimseler olarak gördükleri ya da böyle gösterildikleri için, yaşamlarını anımsanmaya değer bulurlar. Anı yazıcısının "kişisel" tarihi karşısında, kurumlarda ya da kurumlardaki küçük düzeltmelerde, büyük değişikliklerde, hatta kurumların yıkılmasında somutlaşmış olan "nesnel" tarih bulunur; bu, öğretimle ilgili bir eğitim programı, bir kamu yönetimi biçimi, bir hukuk sistemi, işbölümüyle ilgili belli bir örgütleniştir. Bunlar, başat kurumların yapısı içine sokuşturulurlar ve söz konusu yapıyı kendi amaçları yönüne döndürebilirler. Kişisel karışmanın sahip olduğu düşünülen bu gücü, anı yazarlarını, onunla bireysel tarihlerini, nesnel tarihin gidişine ilişkin düşünceleriyle bütünleştirebildikleri bir anlatı olarak yaşamlarını geriye dönük (retrospektif) bir bakışla algılama ve sık sık geleceğe yönelik (prospektif) olarak kafalarında canlandırma olanağı verir. Ama yönetilen grupların insanlarının yaşamöykülerinde bulunmayan, eksik olan, tam da bu çizgisel yörünge düşüncesine, olayları birbirini izleyen bir anlatı kalıbına götürecek ve bu düşünceyi destekleyecek dayanak noktalarıdır: Her şeyden önce, geçmişle ilişkili olarak kökenlerin meşru gösterilmesi anlayışının yokluğudur ve gelecekle ilgili olarak, erkin, paranın ya da başkaları üzerinde nüfuzun birikmesi düşüncesinin eksikliğidir. Yönetilen grupların sözlü tarihi, bir başka tarih türü türetecektir: Bu, ayrıntıların çoğunun birbirine benzemeyeceği bir tarih olmakla kalmayacak; aynı zamanda, doğrudan doğruya bir anlam taşıyan biçimlerin kuruluşunun farklı bir ilkeye dayanacağı bir tarih olacaktır. Ayrıntılarda farklılıklar, gerçekten, bunların sanki farklı bir anlatı yuvası içine sokuşturulmalarından doğacaktır. Çünkü yönetilen gruplara ait bir kültürün varlığını kavramada, bunun, söz konusu grubun üyelerinin yaşam tarihlerinin farklı bir ritme sahip olduğunun ve bu ritmin, ilgili kişinin başat kurumların gidişine karışmasının ürünü olmadığının görülmesi, asal önem taşır. Sözlü tarihçiler, bilgi sağladıkları kimselerin söylemek zorunda oldukları şeyleri dikkatle dinlerken, zamanı özel bir algılayış biçimini, doğrusal değil döngüsel bir zaman algısının varlığını keşfederler. Kendisiyle görüşme yapılan kimsenin yaşamı bir özgeçmiş değil, bir

döngüler dizisidir. Temel döngü gündür; sonra hafta, ay, mevsim, yıl, kuşak gelir. Birleşik Devletler'de Studs Terkel'ın *Working* (Çalışma) adlı yapıtının hatırı sayılır başarısı, kuşkusuz bu döngüsel biçime hakkını vermesinde ve bir toplumsal araştırma olması kadar bir halk destanı olarak okunabilmesi gerçeğinde yatmaktadır. Burada farklı bir anlatı biçimi, anıların, toplumsal olarak belirlenmiş, farklı bir yapısı bulunmaktadır.[25]

Yirminci yüzyılın biçiminin neye benzediği gibi son derece temel bir sorun bile, bizim kazara ait olduğumuz toplumsal gruba sıkıca bağlı olacaktır. Birçok insan, özellikle Avrupalılar için bu yüzyılın öyküsü, Büyük Savaş* anımsanmaksızın düşünülemez. Manş Denizi'nden İsviçre sınırına dek uzanan siperlerin imgesi, çağımız belleğinde derin izler bırakmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nda askerlerin paylaştıkları deneyim, evlerinden ikide bir gidilip gelinemeyecek uzaklıktaki gurbette, inanılamayacak denli uzun süren yaşam iken, Büyük Savaş deneyiminin benzeri olmayan ve ona "tarihin acı bir cilvesi" dedirten yanı, siperlerin memlekete saçmalık derecesinde yakın oluşuydu. Somme'da ilk günü temsil edici kılan bu herkesin yaşadığı deneyim, bir anlatı ilkörneği gibi durur. Paul Fussell, bu ilk sahneyi canlı bir biçimde anımsatmış ve onu ikide birde anılır kılan şeyin, başkalarında görülmeyen ironik yapısı, özetlediği umut dinamiği olduğunu ileri sürmüştür.[26] Bununla birlikte, anılmaya değer bir şey olarak birbirinden oldukça farklı iki grubun üyelerinin aynı olayı, hatta bir büyük savaş gibi son derece yıkım getirici ve herkesi girdabına çeken aynı olayı yaşamış olabilecekleri düşünülebilir; gene de bu iki grubun anıları aynı olmayabilir; öyle ki, söz konusu olay hakkında daha sonra anlatılan anılar, çocuklarına anlatıp devredecekleri anıların "aynı" olay ile ilgili oldukları kolay kolay söylenemeyecek denli farklı olabilir. Carlo Levi bu olgunun aydınlanmasına önemli bir ışık tutmuştur.[27] Kendisi 1935'te, siyasal tutuklu olarak Güney İtalya'da uzak bir

25. S. Terkel, *Working: people talk about what they do all day and how they feel about what they do* (Londra, 1975).

* Birinci Dünya Savaşı (ç.n.).

26. P. Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York, 1975).

27. C. Levi, *Christ Stopped at Eboli* (çev. F. Frenaye, Londra, 1963 [Türkçesi: *İsa Bu Köye Uğramadı*, 1961]), özellikle s. 130 vd.

köy olan Gagliano'ya sürgün edilmişti. Köy odasının duvarında Büyük Savaş'ta yaşamını yitirmiş olan Gagliano köylülerinin adlarının yazılı bulunduğu mermer bir taş vardı. Üzerinde elliye yakın kişinin adı bulunmaktaydı; hiçbir hane liste dışı bırakılmamış, doğrudan ya da kuzenlik bağlantılarıyla veya *comparaggio* (yoldaşlık) bağlarıyla adları anılmıştı; ve ayrıca savaştan yaralı dönenlerin ve sağ salim köylerine ulaşanların da adları bulunmaktaydı. Doktor olduğu için Levi, çok geçmeden tüm köylülerle konuşma fırsatı buldu ve 1914-1918 yıkımına nasıl baktıklarını öğrenmek istedi. Buna karşın Gagliano köylüleri ile yaptığı konuşmaların hiçbirinde, hiç kimse, hiçbir zaman savaştan söz etmedi; savaşta becerdikleri işlerden, gördükleri yerlerden, çektikleri acılardan söz eden çıkmadı. Bunun nedeni, bu konuda bir tabunun bulunması değildi; çünkü sorulduğunda, yalnız kısa değil aynı zamanda umursamaz yanıtlar verdiler. Bu savaşı, anlatılmaya değer bir olay olarak anımsamadıkları gibi, savaşta ölenlerden de söz etmiyorlardı. Ama bir savaş vardı ki, hepsi ondan söz ediyordu. Bu, haydutlar savaşıydı. Haydutluk yetmiş yıl önce, 1865'te sona ermişti; köylülerin bu savaşa katılmış bulunabilecek ya da görgü tanığı olabilecek denli yaşlıları pek azdı. Gene de yaşlı genç, kadın erkek, sanki dün geçmiş gibi o savaştan söz ediyorlardı. Haydutların serüvenleri kolaylıkla günlük konuşmalarına girmiş bunların anısı köyde ve yöresinde birçok yere konan adlarda yâd edilmekteymiş. Gagliano köylülerinin şevkle ve bir mitos tutarlılığıyla sözünü ettikleri savaşlar, arada sırada patlak veren baş kaldırılarda, haydutların orduya ve kuzeyin hükümetine karşı verdikleri savaşlardan başkası değildi. Ama Dünya Savaşı'na girilmesinin nedenlerinin ve çıkarlarının pek bilincinde değillerdi. Büyük Savaş onların belleklerinin bir bölümünü oluşturmuyordu.

Böylece, daha genel düzeyde, hepimizin yapılanlar hakkında hesap sorarak, hesap vererek; birbirimizin kimlikleri ve geçmişleri hakkındaki öykülere inanarak ya da inanmaksızın, birbirini tanıdığını söyleyebiliriz.[28] Bir başkasının ne yapmakta olduğunu başarıyla anlayıp saptayarak birkaç anlatı tarihi bağlamında, belli bir olayı ya da bir olayın belli bir bölümünü veya bir davranış biçimini

28. Günlük konuşmaların içinde yatan açıklamaların bir tartışması için bkz. A. Macintyre, *After Virtue* (Londra, 1981), s. 190-201.

kurarız. Bu yolla, belli bir eylemle ilgili en az iki bağlam anımsayarak o eylemi tanımlarız. Olayda rolü bulunan kişilerin davranışlarını, onların yaşamöyküleri içindeki yerine yerleştiririz ve söz konusu davranışları aynı zamanda, söz konusu kimselerin içinde bulundukları toplumsal ortamın tarihi içindeki yerine yerleştiririz. Bir yaşamın anlatısı, birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçasıdır; söz konusu anlatı, kişilerin kimliklerini edindikleri grupların öyküsü içine gömülüdür.

IV

Toplumsal belleğin, günlük yaşamın yürütülmesinin her noktasına yayılmışlık durumu ile çağdaş toplum ve kültür kuramında dar anlamıyla *toplumsal* bellek konusuna, orada burada alttan alta ve dağınık değinmeler dışında, açık ve sistemli bir biçimde ender olarak değinilmesi arasında, şaşırtıcı bir oransızlık vardır.[29] Bu neden böyledir?

Bunun yanıtı oldukça karmaşıktır ve bir biliş biçimi olarak bir bellek kuramı geliştirmenin başta gelen güçlüklerinden birinin, yarattığımız ve kabul ettiğimiz çeşitli belleklerin bulunduğunu göstererek işe başlamamız gerekir. "Anımsama" fiili, çeşitli gramer yapıları içine girer ve anımsanan şeyler çok çeşitlidir; ve özellikle toplumsal niteliği ağır basan bellek türünün ötekilerine göre savsaklanmış durumda bulunmasının nedeni, hiç değilse bir parça da, bellek olduğu ileri sürülen bazı anımsama türlerinin, ilginin odağını oluşturagelmesi ayrıcalığına sahip bulunmalarıdır.

İlk elde *kişisel* bellek savları vardır. Bunlar, konusunu bir kimsenin yaşamöyküsünden alan anımsama eylemlerini gösterir. Onlara, kişisel bir geçmiş içine yerleştirilmiş olduklarından ve kişisel bir geçmişe göndermede bulunduklarından, kişisel bellek di-

29. Bununla birlikte, toplumsal bellek konusuna yönelik bazı yeni yapıtların da sözünü etmeliyiz; bkz. E. Shils, *Tradition* (Londra, 1981); Z. Bauman, *Memories of Class: Pre-History and After Life of Class* (Londra, 1982); S. Nora, *Les lieux de la mémoire* (Paris, 1984); B. A. Smith, *Politics and Remembrance* (Princeton, 1985); P. Wright, *On Living in an Old Country* (London, 1985); F. Haug, *Female Sexualization: a Collective Work of Memory* (çev. E. Carter, Londra, 1987).

yebiliriz. Benim kişisel bellek savım şöyle dile getirilebilir: Ben, şunları şunları, şu şu zamanlarda, şu şu yerlerde yaptım. Böyle bir olayı anımsarken, aynı zamanda kendimle ilgilenmiş olurum. "Üç yıl önce Roma'ya geldim" dediğimde, bir anlamda kendi üzerime eğiliyorumdur. Böyle bir deyişte bulunurken, o anki varlığımın bilincinde olarak geçmişte şunu şunu yapmış biri olduğumu düşünüyorumdur. Şunu şunu yaptığımı anımsayarak kendimi sanki dışarıdan görürüm. Burada bir tür ikiye bölünme var: Şimdi konuşan ben ile üç yıl önce Roma'ya gelmiş ben, bazı bakımlardan aynı, bazı bakımlardan farklı kimselerdir. Geçmişte yaptıklarımız, kendimizle ilgili görüşümüzün önemli bir kaynağını oluşturduğundan, bu bellek savları, büyük ölçüde kendimize ilişkin kavrayışımızı oluşturur; kendimize ilişkin bilgimiz, karakterimiz ve gizilgüçlerimiz ile ilgili görüşümüz, büyük ölçüde, geçmişte yaptıklarımıza bakış biçimimizce belirlenir. Öyleyse kişisel kimlik ile zihnin geçmişe çeşitli bakış tutumları arasında önemli bir bağlantı vardır; öyle ki, pişmanlık ya da suçluluk duygusunun en uygun içeriğini, geçmişte yapılan ya da yapılması gerekirken yapılmayan eylemler oluşturur. Bu tür olayların anılarıyla kişiler, geçmişlerinin tarihine ve kendi kimliklerinin gerçeklerine özel bir giriş biçimine sahip olurlar; bu öylesine özel bir giriş türüdür ki, ilkece, öteki kişilerin ve şeylerin tarihlerine ve kimliklerine sahip olmalarını önler.[30]

Öteki bellek türü *bilişsel* bellek savlarından oluşup sözcüklerin anlamlarını, şiirlerin dizelerini, şarkıları, öyküleri ya da bir kentin planını, matematik denklemlerini, mantıksal doğruları veya geleceğe ilişkin olguları anımsadığımızın söylenebildiği durumlardaki "anımsama" fiili kullanımlarını kapsar. Bu tür bir belleğin bilgisine sahip olmak için bir kimsenin geçmişte kendisinin bir bilişsel ya da duyusal durum yaşadığını bilmesi, bilgilerinin böyle bir durumun ürünü olması gerekir;[31] ancak –bellek savları ile ilgili birinci türden farklı olarak– bu tür anıları akılda tutabilmek

30. Kişisel bellek için bkz. R. Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, 1984) ve S. Shoemaker, "Persons and Their Past," *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), s. 269-285.

31. Bkz. C. B. Martin ve M. Deutscher, "Remembering," *The Philosophical Review*, 75 (1966), s. 161-196 ve D. Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967), özellikle s. 50 vd.

ve kullanabilmek için onları öğrenmenin bağlamı ya da süreci hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmamız gerekmez. Bu tür anımsamanın gerektirdiği, anımsanan şeyin geçmişte bulunması değil, o şeyi anımsayan kişinin, onunla geçmişte karşılaşmış, onun deneyimini geçmişte yaşamış ya da onu geçmişte öğrenmiş olmasıdır.

Bir üçüncü bellek türü yalnızca belli bir uygulayımı (performans) yeniden ortaya koyma yetimiz ile ilgili olup bundan başka bir şey değildir. Örneğin, nasıl okuyacağımızı, nasıl yazacağımızı ya da bisiklete nasıl bineceğimizi anımsamamız, gerektiği her durumda, bunları iyi kötü yapabilme meselesidir. Deneyimsel bellek ve bilişsel bellek türlerinde olduğu gibi "anımsamak" sözünün anlamının bir parçası olarak anımsanan şey bir geçmiştir; "anımsamak" sözünün geçmişe göndermede bulunan bir terim olduğunu söyleyebiliriz. Ama üçüncü bellek türüne gelince, çoğu zaman söz konusu bilgiyi nasıl, ne zaman, nerede edindiğimizi anımsamayız; çoğu durumda anımsadığımız, bildiğimiz ve başkalarına yaptığımızı gösterebildiğimiz uygulayım olgusundan başka bir şey değildir. Nasıl okunacağına, nasıl yazılacağına, bisiklete nasıl binileceğine ilişkin bellek, sağlam öğrenilen bir dersin anlamını kavramış olmaya benzer; onda bir alışkanlığın tüm belirtileri bulunur; ve bu türe giren bellek öğelerini ne kadar iyi anımsarsak, söz konusu şeyi geçmişte o ya da bu durumda yaptığımızı o kadar az anımsarız; başka zaman, ancak bir güçlükle karşılaştığımızda bize rehberlik etmesi için bu tür bilgileri belleğimizden derleyip toparlamaya çalışırız.

Filozoflar böyle bir bellek türünün bulunduğu yolundaki savları kabul etmiş ve onları, kişisel bellekten ve bilişsel bellekten farklı olarak *alışkanlık belleği* adı altında toplamışlardır. Ancak bu tür bellek savlarına genellikle pek az ilgi göstermişlerdir. Daha çok "gerçek" bellekte, anımsanan şey kadar anımsamanın kendisinde, her zaman belli bir olay türünün bulunduğunu ileri sürüp anımsamanın bir "zihinsel eylem" ya da "zihinsel oluş" olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin Bergson, biri alışkanlıklardan oluşan bellek, öteki anımsamalardan oluşan bellek olmak üzere iki bellek türünü birbirinden ayırmaktadır. İkinci türe örnek olarak bir dersin ezberle öğrenilmesini örneğini vermektedir. Bir dersi ezbere biliyorsam, onu "anımsayacağım" söylenir; ancak bu o konuda bazı alış-

kanlıklar edindiğimden başka bir anlama gelmez. Öte yandan, o dersi öğrenirken, onu ilk okuduğum zamanı anımsamam, ancak bir kez olan ve benzeri bulunmayan bir olayın anımsanmasıdır; benzersiz bir olayın anımsanması işlemi, tümüyle alışkanlıktan kurulu olamaz ve alışkanlıklardan oluşan bellek türünden temelden farklı bir şeydir. Bu, Bergson'u şu sonuca götürür: Bir şeyin nasıl yapılacağına ilişkin bellek, "motor düzenek" dediği bir şeyi akılda tutmaktan başka bir şey olmadığı gibi, bu, "*en üstün* bellek" denen şeyi oluşturan benzersiz olayların anımsanması çabasından kökten farklıdır; yalnızca bu ikinci anımsama türüne tam anlamıyla "bellek" denir.[32] Russell, "alışkanlık belleği" ile "asıl bellek" ayrımını yaparak bu yolda Bergson'un izinden gider; asıl bellek bilişsel iken, alışkanlık belleği böyle bir nitelik taşımaz. Gerçekten Russell, böyle bir ayrım çizgisinin pratikte uygulanmasının, kuramda çekilmesinden daha güç olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni, alışkanlığın, zihinsel yaşamımızın çağrılmadan gelen bir konuğu olması ve çoğu kez ilk bakışta bulunmadığını sandığımız durumlarda bulunmasıdır. Örneğin, benzeri bulunmayan bir olayı anımsama yolunda bir alışkanlığımız olabilir; söz konusu olayı bir kez betimlediğimizde, burada kullandığımız sözcükler, kolaylıkla, söylemeyi alışkanlık edindiğimiz sözcükler durumuna gelebilir. Bununla birlikte Russell, belleğin ayırt edici karakteristik özelliğinin, belli bir inanç türü olduğu noktasında diretir. "Bilgi belleği" dediği şeyi kuran öğenin "geçmişte olan şeylerle ilgili imgelerin geçmişte olanı gösterdikleri" yolundaki "inancımız" olduğunu ileri sürer. Bilgi belleğinden, onu geçmişteki deneyimlerimizle edindiğimiz salt alışkanlık niteliğindeki şeylerin belleğinden ayırt etmek için, "asıl" bellek diye söz eder.[33] Burada da, anımsamanın, felsefi bakımdan önemli bulunan bir bilişsel eylem olarak alındığı bir "anımsama" görüşü ile karşı karşıyayız.

Genellikle alışkanlık belleği sınıfına sokulan davranışlar dizisinin önemini, bu tür yetilerin günlük yaşamın gidişi içindeki az çok pürüzsüz işleyişine bakmakla pek kavrayamayız; söz konusu yetinin etkili bir biçimde işleyemez olduğu amnezi (bellek yitimi)

32 Bkz. H. Bergson, *Matter and Memory* (çev. N. M. Paul ve W. S. Palmer, Londra, 1962).
33. B. Russell, *The Analysis of Mind* (Londra, 1921), s. 166 vd.

durumunu inceleyerek belki daha kolay kavrayabiliriz. Bu yolda, incelemeye değer böyle bir amnezi olayını bildiren ve bu olayı belgelendiren, alışkanlık belleğinin yaşamımızda ne kadar geniş ve yaşamsal bir yeri olduğunu gösteren ünlü nörofizyolog Luria'nın bir çalışmasına[34] sahip olduğumuz için şanslı sayılırız. Çalışma, bir Rus askeri olan Zazetski'nin beyninin zedelenmesinin öyküsüyle ilgilidir; beynine giren bir merminin yol açtığı onarılmaz bir hasarın ürünü olan psikolojik bozukluklarla yaşamak zorunda kalmasını ve psikolojik düzensizliklerinin öyküsünü derleme çabasını ve bu bozukluklarla savaşımını vermektedir.

Zazetski, yıkıcı bir kişisel bellek yitiminin acısını yaşadı. Yaralanmasının hemen ertesindeki haftalarda, önadını, babasının, yakın akrabalarının ve evinin bulunduğu kasabanın adını anımsayamadı; yakın geçmişi hakkında herhangi bir şeyi, hatta cephede ne tür bir yaşam sürdüğünü anımsamakta büyük güçlükler çekti.

Bilişsel belleğindeki yitimler de aynı derecede yıkıcıydı. Çevresindeki nesnelerin neler olduğunu anımsamada güçlük çekiyordu. Bazı şeyleri (cansız nesneleri, bitkileri, hayvanları, kuşları, insanları) gördüğünde ya da düşündüğünde, onları belirten sözcükleri hemen aklına getiremiyordu. Ve bunun tersine, bir sözcük duyduğunda, onun ne anlama geldiğini hemen anlayamıyor, anımsayamıyordu. Bu bilişsel yitim, semantik (anlambilimsel) alanda olduğu kadar sentaks (sözdizimi) alanında da görülüyordu. İlişkileri, konuşmanın belli parçaları (ilgeçler, bağlaçlar, belirteçler vb.) ile dile getiririz; öyle ki "masanın altındaki sepet" ve "çemberin üzerindeki artı işareti" gibi yalın cümleciklerle karşılaştığımızda, bu tür biçimlere egemen olmak için gerekli yetiye sahip bulunduğumuzdan, bunlar bize, anlamada hiçbir kuşkuya düşülmeyecek denli açık deyişler olarak gelir: Gramer öğelerini anımsama ve onları algılama yetisi, hızla ve anında işler; tek tek sözcükler ve uyandırdıkları imgeler arasındaki ilişki anında kurulur. Ama Zazetski, bu tür kalıpları anında kavrama yetisine, artık sahip değildi; ve artık bazı gramer kalıplarını (örneğin, "annenin erkek kardeşi" ile "erkek kardeşin annesi" gibi ters çevirmeleri ya da "babanın erkek kardeşi" gibi iyelik durumlarını) hiç anlayamıyordu.

34. A. R. Luria, *The Man with a Shattered World* (çev. Solotaroff, Londra, 1973).

Belleğindeki üçüncü yitim alanı, alışkanlık edinilmiş davranış kalıplarını kullanmakla ilgiliydi. Hastanede, birini baş işaretiyle çağırmak, hoşçakal anlamında el sallamak gibi, daha önce sıradan işaretler olarak yaptığı şeyleri yeniden öğrenmesinin gerektiğini keşfetti. Yataktan kendi başına kalkamıyordu ve hastabakıcıya gereksinimi vardı. Onun gelmesini nasıl sağlayacaktı? Birdenbire, bu yolda insanın bir kimseyi işaretle çağırabileceğini anımsayıp hastabakıcıyı çağırmaya çalıştı: Bunun için sol elini hafifçe ileri geri oynattı. Ne var ki hastabakıcı bayan yürüyüp geçti ve onun bu hareketine dikkat etmedi. O zaman bir kimsenin nasıl çağrılacağını tümüyle unutmuş olduğunu anladı. Böylece, el hareketiyle bir kimseye bir şey anlatmayı bile unuttuğunu gördü. Doktorlar onunla tokalaşmak istediğinde, hangi elini uzatacağını bilemiyordu. Bir eğitici, eline, bir iğne ile bir iplik makarası ve üzerinde desen bulunan bir kumaş verip o desenin üzerinden dikiş atmaya çalışmasını istediğinde, elinde iğne, iplik, kumaş ile bunların kendisine niçin verildiğini düşünerek öylece kalakaldı; eğitici geri dönüp ipliği iğneye geçirmesini söylediğinde, iğneyi bir eline, ipliği öteki eline aldı, ama onlarla ne yapacağını çıkaramadı. Ayakkabıcılığı öğrenmesi için bir işliğe götürüldüğünde, eğiticinin kendisine her şeyi en ince ayrıntılarına dek açıklamasına karşın, öğrendiği yalnızca, tahta çivileri bir tahta üzerine çakıp gerisin geri çekip çıkarmaktı. Daha sonra, evin çevresinde bazı basit işleri yapmak isteyince, odunları kesmesi, çiti onarması, ambardan bir miktar süt getirmesi istendiğinde, bu işlerin nasıl yapılacağını bilmediğini gördü. Bellekteki bu şiddetli yitimin alanını adlandırmamız gerekirse "alışkanlık belleği"nden başka ad verebilir miyiz?

V

Belleğin, ayırt ettiğim üç türünden ikisi, kişisel bellek ve bilişsel bellek, ayrıntılarıyla, ancak birbirlerinden oldukça farklı yöntemlerle incelenmiş bulunuyorken, üçüncüsü olan alışkanlık belleği, büyük ölçüde savsaklanmıştır.

Psikanalizde anlaşılan biçimiyle bellek üzerine çalışmaların

odağında, geçmişi bugüne çağırmanın iki karşıt yolunun ayırt edilmesi bulunur: Bunlar, canlandırma ve anımsamadır.[35] Canlandırma, bilinçdışı isteklerin ve fantezilerin eline düşmüş öznenin, o kimseyi psikanalizden geçiren kimseye, bunların kökenlerinin, dolayısıyla yinelenmelerinin nedenlerini söylemeyi kabul etmemesinden ya da bunları bilme yetisine sahip bulunmamasından dolayı, yoğunlaşan söz konusu bilinçsiz istekleri ve fantezileri, o sırada sezgi izlenimi veren bir davranışla ortaya döktüğü bir eylem türüdür. Ortaya dökme davranışının, genellikle, psikanalizden geçirilenin öteki davranış biçimlerine ters düşen zorlayıcı bir yönü vardır. Sık sık başka insanlara ya da kendisine yönelebilen saldırgan bir davranış biçimini alabilir. Açıklayıcı açıdan bakıldığında, ister şiddete dökülmüş ister bastırılmış biçimde, ister başkalarına ister kendine yönelik olsun, isterse psikanalist ile psikanalizden geçirilen arasındaki ilişkilerin içinde ya da dışında oluşsun, canlandırmada yaşamsal önem taşıyan nokta, yineleme yolunda bir zorlamanın (kompülsiyon) bulunmasıdır. Yineleme yolunda duyulan bu zorlamanın bir sonucu olarak, psikanalizden geçirilen kimseler, o sıradaki davranışlarının ilk örneğini anımsayamazlar. Tersine "yakalandıkları" durumların tümüyle o sıradaki koşullarca belirlendiği yolunda güçlü bir izlenime sahiptirler. Anımsama yetisinin yerini, yineleme zorlaması almıştır. "Hasta, anımsama yerine yineler; direnme koşulları altında yineler": Bu formül ile Freud'un psikanaliz tekniği hakkında yaşamsal önem taşıyan 1914 tarihli "Anımsama, Yineleme ve Gözden Geçirme" üstüne denemesinde karşılaşırız.[36]

İşte bu noktada Freud, 1914 tarihli denemesinde aktarım konusunu sunar: Aktarım, Freud'un doğrudan gözlemlenebilecek ve bütün ayrıntılarıyla çözümleme alanı içinde bulunacak, daha çok psikanalist ile psikanalizden geçirilen kişi arasındaki ilişkilerle ilgili koşullara ilişkin olarak tartıştığı, ama kuşkusuz yalnız bu ilişki ile sınırlı bulunmayan bir olgudur. Aktarımı, "hastanın yineleme zorlamasını durdurmak ve onu anımsama yönüne çevirmek iş-

35. Bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (çev. D. Nicholson-Smith, Londra, 1973).
36. S. Freud, "Remembering, Repeating and Working Through" (1914), *Standard Edition*, XII, s. 147-156.

leminin" baş aracı olarak görür. Aktarımın neden böyle bir etkisi bulunsun ki? Eğer anımsama, bir şeylerin, ortaya çıkması için özgür bırakılmasıysa, "bu" der Freud, aktarımın içinde "hastanın yineleme zorlamasının neredeyse tam bir özgürlükle yayılmasına izin verilmesi" olanağının bulunduğu "oyun alanı" benzeri bir durum yaratmasından dolayıdır. Bu oyun alanı benzetmesini sürdürüp kapsamını genişleterek aktarımın, "hastalık ile gerçek yaşam arasında, birinden ötekine geçişin yapıldığı bir ara bölge" kurduğunu söyler. Söz konusu ara bölge, büyük ölçüde anlatı etkinliğinden oluşur: Psikanalizden geçirilen kişiler, geçmişlerinden, içinde bulundukları çözümlemenin dışında kalan yaşamlarından söz ederler. Freud, bu çözümleme deneyiminin anlatı niteliğini, herhangi bir zaman açıkça tartışmış değildir; ancak, kendisinden sonraki yazarlar, örneğin Sherwood ve Spence, bunun temel önemine işaret edip psikanaliz sırasında kurulan diyaloğun, çözümlemeden geçirilen kişinin, anlatının içinde bulunan özel nitelikli kesintileri, boşlukları kapatarak anlatıyı sürdürme çabalarının perdesini kaldırma yollarını göstermişlerdir.[37] Anlatıdaki bu kopuklukların püf noktası, kişisel bir geçmişin bazı bölümlerini açmamak ve böylece, yalnızca kişisel geçmişin değil, aynı zamanda o sırada gösterilen eylemlerin önemli özelliklerini de örtmektir. Bu köklü kopukluğu ortadan kaldırabilmek için, psikanaliz süreci bir zaman çemberi içinde işler: Psikanalist ve psikanalizden geçirilen kişi, geçmişin öyküsünün tutarlı bir biçimde yeniden kurulabilmesi için özyaşamöyküsünün o anından geriye doğru çalışırlar; aynı zamanda, anlaşılması ve açıklanması istenen içinde yaşanan anın açıklamasını yapabilmek için, özyaşamöyküsel (otobiyografik) geçmiş hakkında söylenen çeşitli sözlerden hareketle, ileriki zamanlara doğru çalışırlar. Buna uygun olarak Freud'un teknik yazılarında bir yordam bulunmaktadır: Psikanalizden geçirilen kişi, içinde yaşanan anda kalmakta direnirken, psikanaliste, ilgiyi geçmişe yöneltmesini; kişi geçmişte dolaşırken ise yaşanan andaki malzemeyi aramasını öğütleyen pratik bir ilke

37. Psikanalizde anlatının rolü hakkında bkz. M. Sherwood, *The Logic of Explanation in Psychoanalysis* (New York, 1969) ve D. P. Spence, *Historical Truth and Narrative Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (New York, 1982).

vardır. Böylece bir anlatılar dizisi, bir başka anlatılar takımı hakkında sorular türetmek için kullanılır. Öyleyse anımsama, hiçbir biçimde geçmiş olayları birbirleriyle bağlantılı olmaksızın, tek tek anımsamak değildir; onlardan, anlamlı bir anlatı dizisi oluşturabilmektir. Belli bir anlatıya bağlılık adına, tek tek ya da birbirine yabancı olguları, tek ve birleşik bir süreçte bütünleştirebilecek yetiye sahip olma girişimidir. Psikanalizin üstlendiği, bireysel yaşam olaylarının yerli yerine yerleştirilmesinin anlamı budur.

Bilişsel bellek, yani deneysel psikolojiyle uğraşanlarca anlaşılan anlamda bellek çalışmalarının odağını, kodlama kavramı oluşturur.[38] Deneysel psikologlar, dar ve tam anlamıyla anımsamanın çok ender karşılaşılan ve önemli olmayan bir durum olduğunu ortaya koymuşlardır; anımsamanın, bir yeniden yapım (rekonstrüksiyon) değil, yapım (konstrüksiyon) olduğunu, bir şeyi ötekilerden ayırt edebilmemizi ve böylece bilince çağırabilmemizi sağlayan bir "şema" yapımı (inşa), bir kodlama demek olduğunu göstermiş bulunuyorlar. Günümüzün deneysel psikologları, bellek destekleyici (mnemonik) kodlamanın üç önemli yönünün bulunduğunu biliyorlar. Bunlardan semantik (anlambilimsel) kodlama, en ağır basan yönüdür; bir kitaplıktaki kitapları kodlamada yapılana benzeyen bu kodlama, konulara göre hiyerarşik biçimde örgütlendirilmiş ve dünya hakkında genel bir görüşe ve bu görüş içinde kavranan mantıksal ilişkilere göre tek bir sistemde birleştirilmiştir. Sözel kodlama, ikinci yönüdür; her şeyi sözle dile getirmeye hazır duruma gelme olanağı veren her türlü bilgiyi ve programı içerir. Görsel kodlama, üçüncü yönüdür; kolaylıkla imgelere çevrilebilen somut bellek öğeleri, hem görsel kodlama hem de sözel dile getirme olarak çifte kodlamadan geçirildiklerinden, bellekte soyut şeylerden çok daha iyi tutulabilmektedir. Deneysel psikoloji ile uğraşan psikologlar, bellek başarısızlıklarını, bu tür kodlama süreçlerinin işleyiş durumlarıyla açıklamaktadırlar; ve bu açıklamalar, normal durumlar kadar patolojik durumlar için de yapılmaktadır. Normal bir unutma örneği olarak, yinelenen olayların

38. Özellikle bkz. F. C. Bartlett, *Remembering* (Cambridge, 1932); J. Piaget ve B. Inhelder, *Memory and Intelligence* (çev. A. J. Pomerans, Londra, 1973); A. Lieury, *La mémoire, résultats et théories* (Brüksel, 1975).

ve durumların kolayca anımsanamadığı olguları ele alabiliriz. O gün dışında, ekmek almaya gittiğim herhangi bir zaman, ekmek aldığım son zamana benzer; bu tür durumlarda ancak ilk ve son deneyimler anımsanacaktır; öyle ki bu tür herhangi bir örnekte anımsama yetisi, tipik bir biçimde, U eğrisi oluşturur; ilki ile sonuncusu arasındaki tüm örnekler, etiketleri neredeyse aynı olduğu için unutulacaktır. Patolojik unutma örneği olarak varlıkların adları ile ilgili amneziden (bellek yitiminden) rahatsızlık çeken hastalar alınabilir.[39] Renk amnezisi olan hastaların, kendilerine gösterilen renk örneklerinden, hangilerinin "birbirine uyduğunu" şöyle "bir bakışta" görememeleri olgusu, daha genel bir rahatsızlığın özel bir görünümü olup bir duyu verisini belli bir kategoriye yerleştirebilme genel yetisini yitirdiklerinin göstergesidir. Çünkü bir şeye ad vermek, onu bir kategorinin temsilcisi (örneği) olarak görmektir. Bu durumda, renk amnezisi belirtisi gösteren insanların, verili bir sınıflandırma ilkesine katılamadıkları için, bir sınıflandırma ilkesi yerine başka bir sınıflandırma ilkesine geçtiklerini söylemek doğru olmayacaktır; gerçekte, herhangi bir sınıflandırma ilkesini hiçbir zaman benimsememişlerdir.

Deneysel psikologlar, anımsama ve unutma olgularını kavrama işiyle bilinçli bir bilimsel girişimin bir parçası olarak ilgilenmektedirler: Beyni ve duyu organlarını, bir seçme, örgütleme, depolama ve depodan bulup getirebilme sistemi olarak görme şeklinde temel bir anlayışı edinme arayışıdır bu. Böyle bir anlayışın temellerinin, önceden baştan sona tasarlanmış, fazlasıyla denetim altında bulundurulan, dolayısıyla genel olarak büyük ölçüde yapay koşullar içinde oluşturulan deneyler ile atılması gerektiği görüşündedirler. Böylece, bellek üzerinde yapılan deneyler sırasında, deney öznelerine, genellikle iki ana gruba giren malzeme, yani sözel malzeme ve sözel olmayan malzeme sunulur. Sözel malzeme genellikle adlar, sıfatlar, fiil dizileri, düzyazı parçaları, şiirler ve öyküler olacaktır. Sözel olmayan malzeme içinde ise genellikle daire, kare, dikdörtgen gibi geometrik şekiller kadar, çizgi resimler, yağlıboya ve suluboya resimler; insanların, nesnelerin ve doğanın fotoğrafları bulunacaktır. Bilişsel psikologlar deneylerinde

39. Renklerin anımsanamamasıyla ilgili olarak bkz. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (çev. C. Smith, Londra, 1962).

inceledikleri öznelerin uygulayımlarını (performanslarını) iyi betimleyebilmek ve sınıflandırabilmek için, o özneleri, özgül kültürel içeriklerinden olabildiğince arındırılmış deney koşulları içine koyacaklardır. Gerçekten, biliş olgusunu araştıran bilişsel psikologlar, başlangıç varsayımlarının getireceği önyargılardan uzak biçimde, farklı kültürler içindeki insanların belleklerinin, bellek haritalarının aynı olmamasından dolayı, farklılık gösterebileceğini kabul edebileceklerdir. Bize, belleğin bir bütün olarak işleyişinin anahtarını veren şematik kod, çocuklukta edinilmiş bir zihinsel harita olup bu niteliğiyle, topluluğun ortak kodudur. Dolayısıyla hemen, çoğu kültürde, farklı eğilimlerden geçip farklı işlerde çalışmalarından dolayı, erkeklerin belleğiyle kadınların belleğinin farklı olacağı kabul edilebilir; ve birbirlerinden kesin farklılıklar gösteren kültürlerden gelen tanıkların aynı olayı kafalarında farklı canlandıracakları sonucuna varılabilir; söz konusu olayın, sözlü geleneklerle aktarılan çoğu olayda görüldüğü gibi karmaşık bir yapıda olması durumunda, kafalarda canlandırılışının ister istemez farklı olacağını teslim edebiliriz. Bu tür kabullerde bulunarak deneysel psikologlar, bulgularının, toplumsal bakımdan farklı konu alanlarına uygulanabileceğini kabul etmektedirler. Ancak araştırmalarının temelde ortaya koymaya çalıştığı, temel bilişsel yapıların varlığı ve evrenselliğidir; saptamaya çalıştıkları, insan doğasının asal öğesi olan "temel yapılar," "ilksel süreçler," "evrensel öğeler" ve benzerleridir.

Öyleyse elimizde ağır biçimde kolonileştirilen iki alan bulunmaktadır. Psikanalistler, kişisel belleği *bireylerin yaşamöykülerini* araştırma yolunda incelemişken; psikologlar, bilişsel belleği *evrensel zihinsel yetiler* denen yeteneklerin nasıl çalıştığını araştırmalarında ele almışlardır. Bunların zıddına, alışkanlık belleği, ayak basılmamış, hatta var olmayan bir alan görünümündedir. Bir "alışkanlık kuramı" tarafından doldurulabilecek bir düşünce alanının işgal altında bulunduğunu söylemek, belki daha uygun olacak. Çünkü böyle bir kuramın kapsayabileceği alan, çağdaş *uylaşımcılık* (konvansiyonalizm) tarafından kapatılmış bulunmaktadır. Çünkü üzerinde birleşilen pek az şeyden biri, toplumsal dünyaların onları yöneten uylaşımlarca belirlendiği görüşüdür. Uylaşım (konvansiyon) düşüncesiyle kendimizi, temelde üstü örtülü

toplumsal yönelmenin bulunduğu bir nesnel kurallar düzeninin varlığına inandırırız; bu dünyayı, kendisini bir dünya yapan kuralların üzerinde öznelerarası bir uzlaşmanın ürünü bir dünya olarak görürüz. Ve dil, kökleri bir yandan resmi düzenin doğasında, öte yandan hemen her türlü iletişim olanağının temelinde yatan örtülü ortak rızada bulunduğundan, bizim için öznelerarasılığın tüm öteki biçimlerini kavramada bir arketip durumuna gelmiş bulunuyor.

Yapmakta olduğumuz incelemenin amaçları bakımından önemli olan nokta, çağdaş uylaşımcılığın çoğu biçiminin, alışkanlığın, öteki konulardan ayrı, tek başına ele alınabilecek bir araştırma konusu olmasını dışlayacak yönde gelişme göstermiş bulunmasıdır. Yorumbilimciler kişisel bellek ile bilişsel belleğin o ya da bu karışımını, standart bir tutumla ortaya çıkarıp yorumlamaya çalışırlarken, alışkanlık belleğini savsaklama eğilimi göstermektedirler. Bununla söylemek istediğim belki en iyi biçimde, konuyla ilgili iki temel metne başvurularak gösterilebilir. Bunlar Winch'in *The Idea of a Social Science* (Bir Toplumbilimi Düşüncesi) adlı kitabı ile Sahlins'in "La pensée Bourgeoise: The American Clothing System" (Burjuva Düşüncesi: Amerikan Giyim Kuşam Sistemi) adlı makalesidir. Kuşkusuz bunların yerine sayıları az olmayan başka metinler de seçilebilirdi; bu ikisini seçmemin nedeni, kültürel bakımdan ipuçları taşımalarıdır. Bunların örneklik ettikleri yaklaşımlar, çağdaş toplum ve kültür kuramında yaygın biçimde benimsenmiş düşünme biçimlerinin temsilcileri olarak alınabilir.

Tekil davranışları toplumsal kuralların uygulanması olarak alan bir toplum kuramı yaklaşımında, alışkanlık kavramının açıkça dışlandığı görülür. Winch'in *The Idea of a Social Science*[40] kitabında hareket noktasını, John Stuart Mill'in toplumbiliminin doğa bilimi model alınarak kurulabileceği yönündeki tartışmasından aldığı iyi bilinmektedir. Hakkında bu kadar görüş bildirilmeyen, ama şu anda yaptığımız tartışma ile çok daha ilgili olan tutum, kendi önermesini geliştirirken Winch'in, anlamlı bir davranışla Oakeshott'un iki ahlâk ayrımına katılmasıdır.[41] Oakeshott, "bir ahlâk ölçütünün düşünceye dayanan uygulanması" ile "bir sevgi ve davranış alış-

40. P. Winch, *The Idea of a Social Science* (Londra, 1958).
41. Agy, s. 57 vd.

kanlığı" olarak iki ahlâk türünden söz eder.[42] Birincisi, yani bir ahlâk ölçütünün üzerinde düşünülerek uygulanması, "ahlâk ölçütlerinin özbilinçli izlenmesi" biçiminde ya da "ahlâk kurallarına düşünülerek uyulması" biçiminde ortaya çıkabilir; her iki durum, ister bireysel ister toplumsal türden olsun, kendini bilmeye değer yükleyen bir ahlâk yaşamını temsil eder. Burada düşüncenin ürünü olarak, ortaya yalnızca kural ya da ülkü çıkmış değildir; bu aynı zamanda kuralın ya da ülkünün herhangi bir tekil duruma uygulanması üzerinde durulup düşünülmüş (düşünsel) bir etkinliğin ürünüdür. Dolayısıyla ahlâksal yaşamın bu biçimi, özel bir eğitim türünü de gerekli kılar. Ahlâk ülkülerinin kendilerinin de değerlendirilmesi eğitimini gerektirir; bu, "ülkülerin, tek tek eylemlerde ister istemez yetkin olmayan ifadelerinden koparılıp onlardan ayrı ele alınacağı" bir eğitimdir ve "aldığımız eğitimin yinelemelerle kafamıza soktuğu amaçlara ulaşmada uygun araçlar" seçme sanatı alanında da eğitim görmüş olmayı gerektirir.

Oakeshott, bu ahlâk biçiminin karşısına, "bir sevgi ve davranış alışkanlığı" dediği ahlâki yaşam biçimini koyar. Ahlâk yaşamının bu türünde, karşılaşılan günlük durumların, "bir ahlâk ülküsünün dile getirilmesi olarak kabul edilen bir davranış" ile değil, "bir davranış kuralını kendimize bilinçli olarak uygulamak" ile de değil; fakat "belli davranış alışkanlıklarına uygun davranarak" karşılanması gerektiği söylenir. Böyle bir ahlâk yaşamı, bir ülkü, bir kural ya da bir kanı tarafından belirlenmiş, daha önce algılanmış olası davranış yolları seçeneklerinin bilincinde olmaktan çıkmaz; burada yapılan, "üzerinde neredeyse hiç durulup düşünülmeden yapılan" davranıştır. Buna uygun olarak içinde yaşanan çoğu durumda, seçenekleri ölçüp tartma ve eylemin olası sonuçlarını enine boyuna düşünme görülmez; herhangi bir tekil durumda, "içinde büyütülüp yetiştirildiğimiz bir davranış geleneğini, üzerinde düşünmeden izlemek" dışında bir şey yapılmaz. Çünkü bu duygu ve davranış alışkanlıkları, yönergelerle öğrenilmez; fakat ancak "belli bir davranışı alışkanlık edinmiş insanlarla birlikte yaşanarak" öğrenilir. Bu tür davranış alışkanlıklarını, anadilimizi nasıl ediniyorsak öyle ediniriz. Tam da bir çocuğun yaşamında, işitme alanı

42. Bkz. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londra, 1962), özellikle s. 61-69 ve 119-129.

içinde alışkanlıkla konuşulan bir dili edinmesinde, dili öğrenmesi diye bir şeyden söz edilememesine benzer biçimde, insanların sürekli birlikte yaşadıkları kimselerden davranış alışkanlıklarını öğrenmeye başladıkları bir noktadan söz edilemez. Gene de, her iki durumda, öğrenilenler, hiç değilse öğrenilenlerin bir bölümü, kurallar ve yönergeler biçiminde formülleştirilebilir; iki durumun hiçbirinde, davranışlarımızı "kuralları ve yönergeleri öğrenerek edinme" durumunda olmayız. Dil sahibi oluşumuzdaki gibi, davranış alışkanlıkları edinmede de öğrendiklerimiz, kurallar formülleştirilmeksizin öğrenilebilir. Ve gerçekten Oakeshott, bir dile ya da davranışa bu yolla egemen olunmasında görüldüğü gibi, kuralların, onları kurallar olarak görmeyi unutmadıkça ve artık konuşmayla davranışı kuralların bir duruma uygulanmasına dönüştürmeye ayartılmayacak duruma gelmedikçe kuralların bu pratik bilgisinin edinilmesinin imkânsız olduğunda ısrar eder. Özetle, Oakeshott'un anlatmak istediği, alışkanlık niteliği taşıyan davranışla, kurallarca yönetilen davranışı birbirinden ayıran ölçütün, bir kuralın bilinçli olarak uygulanıp uygulanmayışına bağlı olduğudur; ve Oakeshott, insanların davranışlarının önemli bir bölümünün alışkanlık kavramı ile betimlenebileceği görüşünde de diretir; o derecede ki, bir kural düşüncesinin de, bir şey üzerine eğilip düşünme tutumunun da, insan davranışlarının asal öğesini oluşturmadığı üzerinde önemle durur.

Buna karşılık Winch, bir kimsenin eylemlerinin bir kuralın uygulanmasının ürünü olup olmadığının araştırılmasının, söz konusu davranışların, söz konusu olan kuralı formülleştirip formülleştirmediğine bakmak olmadığını, söz konusu davranışta yapılan şeyle ilgili olarak bir doğru bir de yanlış yolun ayrımını yapmanın anlamlı olup olmayacağına bakılmasının oluşturacağını ileri sürmektedir. Ve böyle bir ayrımın anlamlı olduğu yerde, bir kimsenin "yaptığıyla ilgili bir ölçütü, hatta formülleştirilmiş olmasa ve belki hiç formülleştirilmeyecek olsa da uyguluyor olacağını söylemek anlamlı olsa gerek" der.[43] Winch buradan tutturarak Oakeshott'un, bir davranış biçimini öğrenmenin, bir dili konuşmayı öğrenmeye benzediğini söylemekte haklı olduğunu belirtir, ancak bu ben-

43. P. Winch, *The Idea of a Social Science*, s. 58.

zetmeden yanlış bir çıkarsama yaptığı sonucuna varır. Bir dili konuşmayı öğrenme, bir başkası tarafından gösterilmeyen cümleleri söyleyebilmeyi gerektirir. Bu öğrenmenin, bana gösterilenden farklı bir şeyi yapmayı içermesinin taşıdığı önem açıktır. Gene de, izlediğim dil kuralları söz konusu olduğunda, bana gösterilmiş olan "yolun aynısını izlemek" anlamına gelir. Ve bu "aynı yolu izlemek" sözü, burada neyin anlatılmak istendiğini ortaya koymaktadır. Aynı yolu izleme sözünün içinde, bir alışkanlık edinmenin, aynı şeyi yapmayı sürdürme yolunda bir eğilim kazanma olduğu anlamı vardır; ama aynı yolu izleme sözünün içinde, bir kuralı öğrenmek gibi bir başka anlam da bulunur. Winch, bu iki anlamın, birbirinden farklı olduğu ve bu farklılığın büyük bir anlamının bulunduğu üzerinde önemle durur.[44] Bu yalnızca alışkanlıklar sorunu olsaydı, bizim o sıradaki davranışımız, geçmişte gösterdiğimiz davranış biçiminden mutlaka etkilenmiş olacaktı; oysa bu yalnızca rastlantısal bir etkilenme olacaktır görüşünü ileri sürer. Köpeğin, sahibinin buyruklarına o sırada yanıt vermesinin, belli bir biçimde yanıt vermesinin nedeni, geçmişte yaşadıklarıdır. Bana doğal sayılar dizisinin 100'den sonrasını saymayı sürdürmem söylenseydi, geçmişte bu yolda aldığım eğitimden dolayı, bunu belli bir yol izleyerek yürütürdüm. Buradaki "den dolayı" deyişi, yukarıdaki iki durumda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Köpek, belli bir biçimde tepki göstermeye "koşullandırılmış" iken, ben, izlenecek doğru yolu, bana daha önce "öğretilene" dayanarak bilirim. Winch'in bununla söylemek istediği, benim, söz konusu durumda bir alışkanlıktan çok, bir kural edinmiş olduğumdur; çünkü, "aynı durumda aynı şeyi yapma" sözü ile neyin anlatılmak istendiğini bilirim. Burada, bir davranış kuralı kavramı ile anlamlı bir eylem kavramı iç içedir; eylemlerimizin anlamlı hareketler olarak görülmesi için onları yalnızca bedensel durumlar ya da fizyolojik olaylar olarak görmekten çok, eylem olarak görmemiz gerekir. Öyleyse toplumsal yaşamı kavramamızda en önemli kategori, neden-sonuç kategorisi değil, anlamlılık olacaktır. Bu adımıyla Winch, toplum kuramı açısından üstlenebileceği hiçbir önemli rol bulunmayan bir alışkanlık kavramı bırakmış olur.

44. A.g.y., s. 59-60.

Alışkanlıklar ile kurallar arasında böyle bir ayrım yaparak Winch, Oakeshott'un "duygulanım ve davranış alışkanlıkları" olarak tanımladığı etkinlik biçimlerinin "kural izleyen davranış" olarak daha doğru biçimde tanımlanabileceğini ileri sürmektedir. Winch "kuralca yönetilen" davranışların birçok örneğini verir; ben, onun vermediği, ama onun verdiği anlamı veren bir örnek sunacağım. "Utanç" terimi, bize belli bir durumu, utanç verici durumu bildirir ve söz konusu duruma belli bir tepkiyi, bir kimsenin saklanmasını ya da pisliğin üstünü örtmeye çalışmasını anlatır. Bu bağlamda saklanma, utancı örtme niyeti taşır; burada saklanma ile yalnızca utancı örtmenin anlatılmak istendiğini anlayabiliriz; ancak bunu, söz konusu edilen şeyin ne tür bir durum ve duygu olduğunu kavramışsak anlayabiliriz. Öyleyse utanç terimi, birbirimizi ayıplama, uyarma, birbirimize hayran olma, saygı duyma durumunda kullandığımız özgül bir etkileşim diline başvurarak açıklanabilir. "Utanç verici" olarak değerlendirilen durumlar örneğinde, sistemli biçimde formülleştirilmiş normlar ve bu normların altında belli bir insan ve toplum anlayışı bulunmayabilir. Ancak bu normların ve o anlayışın kavranması, belli eylemlere ve durumlara uygun betimlemeler kullanma yetimizde saklıdır. Bu pratikler, onları yapanların, belli bazı ben betimlemelerine sahip olmaları olasılığını içerir ve bu tür ben betimlemeleri, söz konusu pratiklerin kurucu öğeleridir.[45]

Sahlins, Winch tarafından geliştirilene benzer bir noktaya, ama farklı bir yol izleyerek yönelir; bu noktaya, yapısal dilbilim yöntemlerini, giysilerin "dili" dediği şeye uygulayarak ulaşır. Değil açıktan açığa, değinme yoluyla bile herhangi bir alışkanlık kavramını kullanmaz.[46] Kendisini ilgilendiren, giysilerin toplumsal anlamının, fiziksel özellikleriyle, o ya da bu yolda zorunlu bir bağlantısının bulunacağı varsayımının açıkça reddedilmesidir. Buna karşı bir görüşle, görünüşle ilgili nesnelerin, onları belli kategorilerde kimseler için yararlı kılan toplumsal anlamlarının sim-

45. Bu örnek şu çalışmada ele alınmıştır: C. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," *Philosophy and the Human Sciences*, cilt II (Cambridge, 1985), s. 23 vd.

46. Bkz. M. Sahlins, "La Pensée Bourgeoise: Western Society as Culture," *Culture and Practical Reason* (Chicago, 1976), s. 166-204.

gesel ve keyfi olduğunu ileri sürer. Böyle bir savda bulunarak Sahlins, dilbilimci Saussure'ün, işin başında "iletişimin fiziksel yönü" olarak bir yana koyduğu "dil" ile öteki yönü olan "konuşma" ayrımının dayandırıldığı düşüncelerini, bilinçli olarak uygular.[47] Bu ayrıma göre, önemli olan, bir sesin nasıl çıkarıldığı değil, öteki seslerden nasıl ayırt edildiğidir. Örneğin 'p' sesi, dudakların kapatılmasıyla ve ses tellerinde herhangi bir titreşim olmaksızın çıkarılan bir ses olarak incelenmez; bir vurguyla söylenen 'v' ve 'f' sesleri dizisinden; sessiz harfler olan *b, g* ve *d* dizisinden ve de *t, k* gibi dudaksıllardan farklı bir ses olarak incelenir. Böylece bir dili, onun söylenmesinin fizyolojik ayrıntılarına, ses tellerine ve yumuşak damağa yüklediği rollere başvurarak değil, bir zıt sesler sisteminde her bir sesin ötekilerinden ayırt ediliş biçimine başvurarak niteleme olanağı doğar. Dilin fonetik (sessel) altyapıdan bağımsızlığı düşüncesi, yapısalcılığın (strüktüralizmin) en önemli öğesini oluşturur: Fonoloji (sesbilim) sesler ile, bir dilin çeşitli seslerinin yalnızca birbirleriyle ilişkilerine bakılarak betimlenmesiyle sınırlı ölçüde ilgilendiği için, yapısaldır. Böylece işin başında, iletişimin fiziksel yönünü bir tarafa bıraktıktan sonra Saussure, "yürütme yanı" dediği yönünü öteki yönlerden ayırarak ele alır. Anlamı anlaşılabilir kılan, onu konuşan belli bir kimsenin ulaştırılacak belli bir mesaj olarak ürettiği konuşma temeline dayalı seslerin olası düzenlenmelerinin sistemli bir biçimde örgütlenmiş bulunmasıdır. Dolayısıyla konuşma, tek bir disiplinin incelediği tek konuyu oluşturmayıp farklı disiplinlere yayılmış bir inceleme konusudur. Konuşma, bilimsel olarak betimlenebilir olsa bile, bu betimleme, içlerinde akustik, fizyoloji, sosyoloji ve semantik değişmeler tarihinin de bulunduğu birçok bilimin görev alanına girer. Dolayısıyla Saussure'ün objektivizminin, "konuşma"yı ve daha genel olarak pratiği, içinde bir kodun kullanıldığı bir mantığın yürütülmesinden başka bir şey olarak kavrama olanağına sahip olmadığı görülmektedir.

Sahlins, bu düşüncelerden hareketle, giyinme sisteminin bir dilin yapısına benzediğini ileri sürer. Giyim kuşam şeması "bir tür genel sentaks," bir "türetici gramer" ve bir "semantik zıtlıklar" kü-

47. Bkz. A. Martinet, *Eléments de linguistique générale* (Paris, 1960).

mesidir. Şema, giysi sınıflarını, bir kültür evreninin haritasını verecek biçimde bir araya getirecek ve çözecek kurallar kümesi olarak işler. Farklı bir kesim, çizgi ve renk kazandırarak üretilen bir giysi parçası, erkeklere ya da kadınlara, gece için ya da gündüz için, ev çevresinde ya da kamu içinde, ergin ya da genç için kullanılmaya uygun biçime sokulur; burada üretilen şey, belli durumların ve etkinliklerin göstergesi olan zaman ve yer kategorileri ile kimsenin kurtulamayacağı statü kategorileridir. Ağır-hafif, kaba-ince, sert-yumuşak gibi ikili zıtlıklar kullanarak, herhangi bir kumaş parçası, dokumaların sahip olduğu niteliklerin özel bir bileşimini kendinde toplamış olur; gene burada üretilmiş olan, yaş, cinsiyet, etkinlik, sınıf, zaman ve yer ile ilgili yargılar kümesidir. Böylece, bir giyim kuşam sisteminin, sözdizimindekine benzer bir verili kurallar bileşimiyle, kişilerarası ilişkiler ve kültür sistemi içindeki durumlar hakkında, pek çok yargının kurulabileceği önermeler dizisinin geliştirilebileceği ileri sürülmüştür. Bir kişinin ya da durumun ana koordinatlarının somutlanması olarak giyim kuşam, karmaşık kültürel kategorilerin ve kategoriler arası ilişkilerin şeması durumuna gelir; kod, bilinçdışı düzeyde çalıştığı; kavrayış, doğrudan doğruya görsel algılamada kurulduğu için, bir bakışta çözülebilir.

Burada, giysilerin dilinin, giyinenin değil izleyenin gözünden betimlendiği, gözden kaçırılmamalı. Bunun sağlayacağı analitik bir kazancın bulunduğu kuşkusuz; örneğin, on dokuzuncu yüzyılın giyim kuşamı, ikili zıtlıkları araştıran bir sınıflandırıcıya, bir spor şenliği gözlemi sağlayabilir. Bu yüzyılın giysileri, onları giyenlerin dünyalarını, kendilerinden oynamaları beklenen rolü gösteriyordu ve onları giyenler rollerinin sorumlulukları ile sınırlarını akıllarında tutuyorlardı. Erkeklerin oynadığı rol, ağırbaşlı olmalıydı (az süslemeli koyu giysiler giydiler), hareketli olmalıydı (giysileri rahat hareket etmelerine izin verecek nitelikteydi) ve saldırgan olmalıydı (giysilerinin sert çizgileri ve net olarak çizilmiş bir silueti vardı). Kadınların oynadıkları rol, önemsiz, uçarı olmalıydı (açık pastel renkler, kurdeleler, danteller ve fiyonklar kullanıldı), hareketli olmamalıydı (giysileri hareketliliği engelleyiciydi), narin, incelikli olmalıydı (giysilerinde ince beller ve dik olmayan, eğimli omuzlar vurgulandı) ve boyun eğici olmalıydı (giysileri bedeni

sımsıkı sarıyordu). Bu noktada perspektifi değiştirip, izleyenlerden giyenlere geçelim. Victoria dönemi kadınının kılığı, yalnızca *kodu çözülebilecek* mesajlar taşımakla kalmadı; aynı zamanda kadının davranışının *kalıba sokulması* amacına hizmet etti. Giysiler birer göstergeydi. Aynı zamanda kısıtlayıcıydı. Mrs. Oliphant, 1879'da, "giysisinin dizlerine dolandığını, çektiği sıkıntıları bir kat arttırdığını ve hareket yeteneğini ortadan kaldırdığını"[48] belirtir. Dar bluzlar ve dar yenler, kabarık etekler, ayak bileklerine kadar uzanan giysiler ve yerlere değen uzun kadın külotları, bunların hepsi, hareket yeteneğini sınırlamaktaydı. Ancak giysilerindeki hiçbir engelleyici özellik, İngiltere'de ve Amerika'da on dokuzuncu yüzyıl boyunca, evrensel [tüm kadınlarca] denebilecek yaygınlıkta giyilen, bağlarla sımsıkı oturtulan, "sıkı bağlı korse"nin sınırlayıcılığından daha iyi yansıtamaz. Bağlı korseyi savunanlar ve ona karşı çıkanlar, onun çeşitli etkileri hakkında görüş birliği içindeydiler. Şeritli sıkı korselerin savunucuları, "disiplin," "boyun eğme," "bağlılık," "kapalılık" gibi şeylerden söz ediyorlardı; "sıkı bağlı"* deyişi, korse giymenin uyulması zorunlu bir ahlâk kuralı oluşturduğu bir zamanın anısını yaşatan andaç (yadigâr) olarak günümüze kalmıştır. Sıkı bağlı korseye karşı çıkanlar, onu Çinlilerin ayak bağlama uygulamasına benzettiler ve deformasyona yol açtığı görüşünde direttiler; belin, yumuşak, kemiksiz bölgelerindeki yaşamsal organları sıkıştırmasından, kaburgaları yerinden oynatmasından ve genel olarak zayıflığa ilişkin yakınmalarla, zayıflığın bitkinliğe, halsizliğe yol açmasından kaygı duydular. Korsenin düşmanları da dostları da bir bakıma aynı görüşteydiler: Korse, diyaframı sıkacak ve bedenin genel görünümünü değiştirecek biçimde tasarlanmıştı. Bir başka deyişle, sonuç, Sahlins'in "semantik zıtlık" dediği şeyden çok, Oakeshott'un "duygu ve davranış alışkanlığı" dediği şeye benzemeye başlar. Ve bu bizi, toplumsal kategorilerin kuruluşundan söz ettiğimizde, bu sözün kurma (inşa) teriminin çifte anlamının su yüzüne çıkmasını sağlayacak yolda, bu sözle ne demek istediğimiz gibi genel bir soruya

48. Bkz. H. E. Roberts, "The Exquisite Slave: the Role of Clothes in the Making of the Victorian Woman," *Signs*, 2 (1977), s. 554-569.

* İngilizce "strait laced", ahlâk ve davranışta tutucu anlamına da gelmektedir (ç.n.).

götürür. Çünkü Victoria dönemi giyim kuşam sistemi, yalnızca farklı davranış kategorilerinin göstergesi olmakla kalmadı; aynı zamanda bu davranış kategorilerinin varlığını üretti ve bedensel dış görünümle hareketi kalıba sokarak farklı davranış kalıplarının alışkanlık yoluyla sürdürülmesini sağladı.

Öyleyse Sahlins'in ve Winch'in önerdikleri inceleme yolları arasında şaşırtıcı bir koşutluk vardır. Her iki yolda da *alışkanlık* kavramı, bir ayırma stratejisiyle dışarıda bırakılmıştır. Winch, alışkanlık kavramını, bir toplumsal kural düşüncesi hatırına bir yana bırakmaktadır; Sahlins ise gramatik olanaklılıkların yapısının kodunu çözmek amacıyla davranıp, göstergeler bilimi içinde bir alışkanlık kavramına gerek duymamaktadır. Alışkanlık, ya açıktan açığa ya da üstü örtülü olarak, görmezlikten gelinmektedir. Onun açıkça reddedilişi, kural ile kuralın uygulamaya konuşunu birbirinden ayıran bir inceleme biçiminde olur; ve üstü örtülü reddedilişi, kod ile kodun işletilişini ayıran bir araştırma biçimi içinde görülür. Ne var ki, söz konusu modellerin zayıflıkları da, bu "uygulama" ve bu "işletme" yönlerinde bulunmaktadır. Çünkü insanın dikkati, bir dilin yapısından, pratikte onu yaratan insanlarca kullanılması konusuna yönelir yönelmez, yalnızca söz konusu dili bilmenin, kuralı ya da kodu bilmenin, onların kusursuz bir uygulamasını sağlamaya yetmeyeceği anlaşılacaktır; uygulama ve yürütme terimleriyle söylersek, onların ancak yetkin olmayan bir "pratiğini" sağlayabileceği görülecektir. İster bir dille isterse dil benzetmesine dayandırılarak kavranan bir pratikler kümesiyle kurulmuş olsun, böyle bir resimde, içinde alışkanlık becerisinin barındığı *aynı şeyin birikimli pratiği* denebilecek şeye yer, dolayısıyla önem verilmemiştir. Gerçekten burada benzetme yoluyla kullanılan iki terim arasında bir boşluk vardır: Kural ile uygulama ve kod ile yürütülmesi arasında boşluk vardır. Bu boşluğun, bir "alışkanlık pratiği kuramı" ile, dolayısıyla bir "alışkanlık belleği" kavramı ile kapatılmasının gerektiğini ileri süreceğim.

Bu boşluk olgusu üzerinde önemle durmamın nedeni, "toplumsal alışkanlıklar belleği" olarak ayrımlanabilecek bir şeyin varlığını göstermek ve insanın kendisini onun nasıl işlediğine daha yakından bakabileceği bir konuma yerleştirmesini istememdir. Toplumsal alışkanlıkların, bireysel alışkanlıklardan oldukça farklı

bir yanının bulunması önemlidir. Apaçık biçimde bireysel nitelik taşıyan alışkanlıkların işleyişi, Winch'in ve Sahlins'in üstlendikleri amacın bir parçasını oluşturmaları kadar benim amacımın bir parçasını oluşturmaz. Çünkü bir bireysel alışkanlığın, bir ortak anlamlar bağlamı içinde başka kimselerin göreneksel beklentileri bakımından, başkaları için bir anlamı yoktur. Kuşkusuz salt bireysel ya da kişisel bir alışkanlık, incir çekirdeğini doldurmayacak önemde de olsa, başkalarınca önemli görülebilir. Bir kimse, konferansları dinlerken, gelişigüzel şeyler çizip karalama alışkanlığına sahip olabilir; başkaları bu davranışı, o kimsenin huyunu açığa vuran, bilinçsizce yapılan bir hareket sayabilirler; ya da söz konusu kişinin, kafasını, herkesin dikkat ediyor göründüğü şeye tam olarak vermediğini gösteren bilinçli bir davranışı olarak yorumlayıp anlamlı bulabilirler. Ancak bu, bir toplumsal alışkanlık sayılması için aranan ölçütü karşılamaya yetmez. Çünkü toplumsal bir alışkanlığın anlamı, başkalarının göreneksel beklentilerine dayanır; bu niteliğiyle, toplumsal bakımdan onaylanan (meşru olan) ya da onaylanmayan (meşru görülmeyen) bir uygulayım (performans) olarak uygulanabilirlik taşıması gerekir. Toplumsal alışkanlıklar, özünde onay kazandırıcı (meşrulaştırıcı) uygulayımlardır. Ve eğer alışkanlık belleği özünde uygulayımsal ise, toplumsal alışkanlık belleğinin de belirgin biçimde "toplumsal-uygulayımsal" olması gerekir.

Daha önce ayrımlamış bulunduğum "kişisel bellek," "bilişsel bellek" ve "alışkanlık belleği" olarak üç bellek biçimini gözden geçirmeye dönersek, her birinin, anımsama kapasitesi araştırılan öznelerin bu yolda belli türde beceriksizliklerinin doğasını; her bir araştırmada ileri sürülen bellek türüne özgü beceriksizliğin doğasını aydınlatma amacına yönelik yollardan incelendiğini ya da incelenmiş olabileceğini görürüz.

Kişisel bellek üzerinde psikanalistlerce, bireylerin yaşamöykülerinin araştırılmasının bir parçası olarak çalışmalar yapıldı. Burada önemli bir anımsayamama durumu, öznenin o sıradaki eylemlerinin ilk örneklerini (prototiplerini) anımsayamamasına bağlı olup bu durumlarda inatla, ama bilincinde olmaksızın, kendini acıklı durumlara düşürür ve bu yolla, daha önceki ve kazara belirleyici olmuş deneyimlerini zorlanarak yineler ya da canlandırır.

Bilişsel bellek üzerinde psikologlarca, evrensel zihinsel yeteneklerin araştırılmasının bir parçası olarak çalışmalar yapılmıştır. Burada önemli bir anımsayamama durumu ise ister normal ister patolojik nitelikte olsun, öznenin bir sınıflandırma şemasını ya da ilkesini benimseme yeteneksizliğiyle ilgilidir; ya da öznelerin, söz konusu şemayı veya sınıflandırmayı, belli tekil örneklere, doğru olarak uygulayamayışıyla ilişkilidir.

Peki ne tür unutkanlıklar, toplumsal alışkanlık belleğindeki unutkanlıklarla bağlantılıdır? Çağdaş uylaşımcılığın (konvansiyonalizmin) çoğu uygulayıcısının bu soruya nasıl bir yanıt verecekleri daha tam bir açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Psikanalistler, öznelerin ilk örnek oluşturan durumları unutuş biçimlerine açık bir ilgi gösterirler; ve psikologlar, bir şemayı ya da bir kategoriyi kullanmayı unutuş ya da yanlış kullanış biçimleri ile ilgilenirler; uylaşımcılığın uygulayıcıları (göreneksel bilimsel yaklaşımı uygulayanlar) ise şimdiye dek doğrudan doğruya anımsama ya da unutma eylemlerinin kendisiyle ilgilenmiş değildir. Ancak, uylaşımsal bir açıklama, ister istemez unutmanın üstü örtülü bir açıklamasını içerir ve genellikle bilişsel belleğin bir biçimiyle karşı karşıya olduğumuzun ipuçları verilir. Yani, kuralı ya da kodu uygulama eyleminden ya da onu uygulayamamadan, belli bir kuralın ya da kodun anımsandığı ya da unutulduğu çıkarsamasını yaparız. Ama ben buna ek olarak bu durumlarda işe başka şeylerin de karıştığını ve bunun farklı bir anımsama türü olduğunu söylemek istiyorum. Öznenin alışkanlık belleği, daha kesin olarak "toplumsal alışkanlık belleği," o öznenin kurallarla ve kodlarla ilgili bilişsel belleğiyle aynı şey değildir; ne de bilişsel belleğin yalnızca bir eklentisidir; kodların ve kuralların başarılı ve inandırıcı biçimde yerine getirilmesinin asal bir tamamlayıcı öğesidir.

VI

Toplumsal belleğin önemini kabul etmekle kalmayan, belleğin toplumsal yoldan kuruluşunun biçimlerine, özellikle *Les cadres sociaux de la mémoire* (Belleğin Toplumsal Çerçevesi) ve *La mémoire collective* (Kolektif Bellek) adlı iki önemli yapıtıyla[49] kesintisiz ve sistemli bir ilgi gösteren toplum kuramcısı, Maurice Halbwachs oldu. Bu yapıtlarında Halbwachs, bireylerin, anılarını bir toplumsal gruba üyelikleri yoluyla, özellikle akrabalık, dinsel ve sınıfsal bağlantıları yoluyla edinebildiklerini, belleklerinde bir yerlere yerleştirebildiklerini ve anımsayabildiklerini ileri sürdü.

Halbwachs, anımsadığımız anıları ya da bir gün boyunca öteki insanlarla doğrudan ya da dolaylı ilişkilerimizin belleğimize getirdiği anıları şöyle bir aklımızdan geçirmeyi denememizi istedi. O zaman, çoğu kez başkalarının bize sorduğu sorular için ya da bize sorular sorulabileceğini düşlediğimizde belleğimize başvurduğumuzun ayrımına varırız ve o kimselere yanıt verebilmek için kendimizi, onların gördüğü gibi, söz konusu aynı grubun ya da grupların kurucu parçası olarak görürüz. Birçok durumda bir şeyi, başkaları beni onları anımsamaya kışkırttığı için anımsarım; çünkü başkalarının belleği, benim belleğime yardıma gelir ve benim belleğim, kendine onların belleğinden destek alır. Ne kadar kişisel olursa olsun, her bellek yoklama işi, her anımsama, hatta yalnızca bizim tanık olduğumuz olayları anımsamamız, hatta dile getirilmemiş olarak duran düşünceleri ve duyguları anımsamamız, başka birçok kimsenin de sahip olduğu bir düşünceler kümesiyle ilişki içinde olur; kişiler, yerler, tarihler, sözcükler, dil biçimleri gibi şeylerle olur; yani, bir parçası olduğumuz veya parçası edildiğimiz toplumların maddi ve manevi tüm yaşamlarıyla birlikte gerçekleşir.

Halbwachs, bunun uzak anılarımız için olduğu kadar yakın anılarımız için de aynı derecede geçerli bir saptama olacağını ileri sürer. Çünkü yakın anılarımızı birbirine bağlayan, onların zaman

49. Bkz. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, 1925); Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris, 1950); aynı yazarın şu yapıtlarına da bakınız: *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: Etude de mémoire collective* (Paris, 1941); "La mémoire collective chez les musiciens," *Revue Philosophique*, 127 (1939), s. 136-165.

içinde birbirlerini izliyor olmaları gerçeği değildir; daha çok, şu anda ya da geçmişte, o ya da bu bağlantıyla bir ilişki içinde bulunduğumuz bir grubun ya da grupların üyelerinin katıldığı düşünceler kümesinin bir parçasını oluşturmalarıdır. Bu tür anılarımızı aklımıza getirmek istediğimizde, dikkatimizi grubun ağır basan ilgilerine çevirmemiz ve onunla ilgili gelenekleşmiş düşünce kanalını izlememiz yeterlidir. Daha uzak anıları aklımıza getirmek istediğimizde, kesinlikle aynı şeyi yaparız. Bu tür anıları aklımıza getirmek için gene dikkatimizi grubun düşünüşünde birincil önem taşıyan anılara yöneltmemiz yeter. Bu bakımdan yakın anılarımızla uzak anılarımız arasında fark yoktur. Uzak anılarda benzeyiş nedeniyle bir çağrışımdan söz edildiği noktada, yakın anılar söz konusu olduğunda, yan yanalık (bitişiklik) nedeniyle bir çağrışımdan söz etmek dışında ikisi aynıdır. Çünkü bellekte tutmayı olanaklı kılan çağrışımın türü, benzerlik ya da yan yanalık olmaktan çok, ilgilerde ve düşüncelerde ortaklıktır. Düşünceleri çağırabilmemiz, onların benzer olmaları nedeniyle olmaz, daha çok aynı grubun, kafamızda bir arada toplanmış anılarla ilgilenmiş oluşundandır.

Gruplar bireylere, içine anıları bir yerlere yerleştirdikleri çerçeveler sunar; ve anılar bir tür haritaya işaretleme yoluyla yerleştirilir. Düşünüp anımsadığımız şeyi, grubun sağladığı zihinsel uzamlar içine oturturuz. Fakat Halbwachs, bu zihinsel uzamların, söz konusu grubun maddi uzamından her zaman destek aldıkları ve dönüp maddi uzamlara başvurdukları noktasında diretti. Bu konuda Comte'un, zihinsel dengemizin, her şeyden önce günlük ilişki içinde bulunduğumuz fiziksel nesnelerin pek az değişmelerine ya da hiç değişmemelerine bağlı bulunduğu; böylece bize, bir süreklilik ve de değişmezlik imgesi vermelerinin ürünü olduğu yolundaki görüşünden söz etti ve sürdürerek hiçbir kolektif belleğin var olamayacağını bize göstermeye kalktı. Bu, toplumsal uzamlarla ilgili imgelerimizin görece değişmezlik göstermesinden dolayı, değişmedikleri gibi bir düşe kapıldığımızı ve yaşanan anda geçmişi bulup ortaya çıkarma gibi bir sanıya yol açtıklarını söylemektir. Anılarımızı, bizi kuşatan maddeler ortamına bağlayarak koruruz. Onları canlandırmak istersek, ilgimizi toplumsal uzamlara yöneltmemiz gerekir; içinde yaşadığımız, adımlarımızla ikide bir üzerinden geçtiğimiz, her zaman girebildiğimiz, her an kafamızda

canlandırıp kurabildiğimiz uzamlarımıza yöneliriz. Anılarımız, grubun zihinsel ve maddi uzamlarınayerleştirilmiş durumdadır.

Böylece Halbswachs, şu iki sorunun birbirinden ayırt edilmesini açıkça reddetti: "Birey anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfeder?" ve "Toplumlar anılarını nasıl koruyup nasıl yeniden keşfederler?" Bu yolda Halbwachs, toplumsal bellekten mutlak biçimde ayrı bir bireysel anı düşüncesinin hemen hiç bir anlamı bulunmayan bir soyutlama olduğunu örnek oluşturacak bir açıklıkla gösterdi. Toplumun, her biri farklı geçmişi olan kesimlerinin, söz konusu grubun karakteristik özelliklerini oluşturan farklı zihinsel dayanaklarına bağlanmış farklı anılarının olacağını ortaya koydu. Ve genel savını yansıtan örnekler olarak akraba grupları, dinsel gruplar ve sınıflar içinde görülen belli somut anı örneklerini gösterdi. Araştırmasının odağına kolektif belleği oturtmuş olmasına karşın Halbwachs, geçmişin imgelerinin ve geçmişin anımsanmış bilgisinin (bir ölçüde) tören uygulamalarıyla taşınıp korunduğunu görebilmiş değildir.

Halbwachs'ın söz konusu düşüncelerinin dokusunu izlersek, karşımızda ister istemez şu soruyu buluruz: Farklı grupların kendilerine özgü farklı anılarının bulunduğunu kabul edersek, bir grubun kolektif anıları, o toplumsal grup içinde bir kuşaktan ötekine nasıl geçirilir? Halbwachs, çoğu durumda kendini aynı zamanda formüller biçiminde ve antropomorfik nitelikte görüşlerle sınırlı tutarak bu soruya verilebilecek yanıta ipuçları sağlamaktan öte bir şey yapmaz. Örneğin "toplum, tek tek bireyleri ayırt ederek gösterebilecek her şeyi belleğinden atma eğilimindedir"[50] der; ya da belli bazı durumlarda "toplum yeni değerlere bağlanmak zorundadır; bu, toplumun gereksinimleri ve o zamanın eğilimleri ile daha iyi bir ilişki içinde bulunan başka geleneklere bağlanmak demektir"[51] diye yazar. Halbwachs'ın birçok gözleminde görülen, genelde kalmayıp özele inen canlılıkla uyumsuz denebilecek biçimde yan yana duran bu tür formülleştirmeler, anlaşılan belli dil ve yöntem alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır; özellikle de, "kolektif" nitelemesinin kullanılmasında görülebileceği gibi, içinde bireysel psikolojiden alınmış terimler bulunan Durkheim'cı bir sözlük kul-

50. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, 1925), s. 392.
51. A.g.y., s. 358.

lanma alışkanlığından beslenmektedir. Bu, hiç de küçük bir gölge, küçük bir eksiklik değildir. Çünkü varlık süresi herhangi bir bireyin yaşam süresini aşan bir toplumsal grubun, topluca "anımsama" gücüne sahip olduğunu kabul ediyorsak, yalnızca söz konusu topluluğun, herhangi bir verili zamanda onu oluşturan çeşitli üyelerinin, grubun geçmişi ile ilgili şeylerin izlerini (zihinsel temsillerini) kafalarında tutabileceklerini söylemek yeterli değildir. Aynı zamanda, grubun yaşlı üyelerinin, bu izleri grubun genç üyelerine aktarmayı boşlamamış olmaları da gerekir. Halbwachs ile kolektif bellek hakkında konuşmayı sürdürmek istersek, bu terimin başlığı altında toplanan bilginin çoğunun, doğrudan doğruya bireyler arası iletişimin gerçeklerine bağlı olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Öyle ki, Halbwachs'ın dediklerinden, her bir toplumsal grubun üyelerinin, gerçekte grup içinde o gruba özgü yollarla iletişim kurdukları çıkarılabilir; ancak bu, çıkarsamadan öte bir şey değildir; çünkü bize, toplumsal grupların bir iletişim sistemi ya da iletişim sistemleri tarafından yaratıldığı anlamına gelecek açık bir düşünce bırakmış değildir.

Bu güçlük, Halbwachs'ın kendisinin verdiği bir örnek ile gösterilebilir. Halbwachs, aile belleğini tartıştığı sırada, ninelerin ve dedelerin rolünü çok kısa keser. Nineler ve dedeler "kendi anılarını bölük pörçük ve sanki o sırada içinde bulundukları ailenin yaşamında verilen aralarda torunlarına iletirler."[52] Peki ama bu "aralar" denen şey nedir? Bu sözün işaret ettiği şey, aktarmanın karakteristik eylemlerinin bir bir gösterilemediğidir; böylece bir toplumsal grup olarak dedelerin ve ninelerin belleklerini, bir toplumsal grup olarak torunlarına aktarma yollarının gereğince gösterilemediğidir. Bu, Halbwachs'ın, kendi araştırma koşullarında bile bir başarısızlık sayılır; ama aynı zamanda, genel bir başarısızlık olsa da, ardına düşülüp izlenmeye değer bir başarısızlıktır.

Marc Bloch, eskiçağ kırsal toplumlarında, gazetenin, okulun, askerlik hizmetinin gelişmesinden önce, yaşayan en genç kuşağın eğitiminin, genellikle yaşamdaki en yaşlı kuşakça üstlenildiğine dikkati çekti.[53] Bu tür köy toplumlarında, özellikle yaz dönem-

52. A.g.y., s. 233-234.

53. Bkz. M. Bloch, *The Historian's Craft* (çev. R. Putnam, Manchester, 1954) s. 40-41; Halbwachs'ın (1925) yapıtının eleştirisi için bkz. M. Bloch, "Mémoire col-

lerinde olmak üzere, çalışma koşulları anayı ve babayı hemen bütün gün evden uzakta tutardı; küçük çocuklar daha çok ninelerince ve dedelerince yetiştirilirdi; öyle ki, grubun belleği, ana babalardan çok, en azından ana babalar kadar ailenin en yaşlı üyelerince aktarılırdı. Bu süreç, çocuğun yaşamının çok erken evresinde başlardı. Daha çok ana tarafından beslenmenin ve anayla ilişkinin ağır bastığı ilk evreden sonra çocuk, aynı anadan doğan kardeşleri ve aynı aile içinde yaşayan öteki çocuklar arasına katılır; ve bu tarihten başlayarak eğitimi, daha çok ninenin denetimine girerdi. İlk makinelerin topluma girişine dek evin hanımı, yemekleri hazırlayan ve çocuklarla uğraşan tek kişi nineydi. Gruba dilini öğretmek, onun göreviydi. Öykülere Eski Yunanlılar'ın *geroia*,* Cicero'nun *fabulae aniles*** demesi ve Perrault'nun *Contes* (Masallar) kitabındaki resimlerde çevresinde çember oluşturmuş çocuklara öykü anlatan yaşlı bir kadının yer alması, ninenin grubun anlatı etkinliğini ne ölçüde üstlendiğini göstermekteydi. Böyle bir bağlamda, kuşaklar arası iletişimin, deyim yerindeyse "telefon oyunu" biçiminde yürütüldüğünü düşünemeyiz; onların atalarıyla ancak ana babalarının aracılığıyla ilişki kurduklarını söyleyemeyiz. Tersine, her yeni kafayı biçimlendirmede, bir yandan değişmenin öncüsü olabilecek genç kuşağın sıçrama yapmasını sağlarken, aynı zamanda biçimlenmeye en açık kafa ile esneklikten en uzak kafayı birleştirerek, bir geri adımın atılması söz konusuydu. Bloch bunun, birçok köylü topluluğunun yapısında saklı gelenekçiliğe azımsanamayacak ölçüde katkıda bulunmuş olacağını ileri sürmektedir.[54]

Bu özel örnek üzerinde durmaktaki amacım, belleğin toplumsal oluşumu üzerinde çalışmanın, birlikte anımsamayı olanaklı kılan aktarma eylemlerini incelemek olduğu gerçeğini vurgulamaktır. Amacım, hem geleneksel hem çağdaş toplumlarda karşılaşılabilen bazı aktarma eylemlerinin yalıtlanıp daha ayrıntılı olarak ele alın-

---

lective, tradition et coutume," *Revue de Synthèse Historique*, 40 (1925), s. 73-83.

* Yaşlı anlamına gelen "geron" kökünden türetilmiş Eski Yunanca sözcük (ç.n.)

** "Kocakan masalı." (ç.n.)

54. Bu görüşü geleneksel toplumlarda ninelerin rolüne özel bir değiniş ile destekleyen düşünceler için bkz. D. Fabre ve J. Lacroix, *La Tradition orale du conte occitan* (Paris, 1974), cilt I, özellikle s. 111-115.

masıdır. Bunu yaparak belli yineleme türlerinin önemini vurgulamak istiyorum; öte yandan, çağdaş toplum kuramı içinde ağır basan bazı eğilimler, genellikle toplumsal değişme olgusuna seslenmedikleri ya da gereğince seslenemedikleri için eleştirilirken, ben de, bu tür kuramların, bazı toplumsal özelliklerin sürmekte direnmeleri olgusunu uygun biçimde ele almama kusurunu taşıdıklarını göstermeye çalışacağım. Bu amaç için, yaşamsal önem taşıyan anma törenlerini ve bedensel pratikleri seçip ele aldım. Daha önce de gördüğümüz gibi, topluluk belleğinin kurucu öğeleri yalnızca bunlar değildir; çünkü 'resmi olmayan yollardan söylenerek geçirilen anlatı tarihlerinin üretilmesi, hem insan eylemlerinin günlük karakter çizimlerimizin temel bir etkinliği, hem de her türlü toplumsal belleğin bir özelliğidir. Ama anma törenlerinin ve bedensel pratiklerin üzerine özellikle eğilmemin nedeni, bunların incelenmesinin bizi geçmişin imgelerinin ve geçmişin anımsanmış bilgisinin (az çok tören niteliği taşıyan) gösterilerle taşınıp sürdürüldüğünü görmeye götürdüğü yolundaki görüşümü tartışmaktır.

II
Anma törenleri



Üçüncü Reich'ın uyruklarına, siyasal erkin 1933 yılının haziran ayında ele geçirilişinden, savaşın 1939 yılının eylül ayında başlamasına kadar geçen süre içinde, bir dizi anma töreninde, sürekli olarak Nasyonal Sosyalist Parti ve onun ideolojisi anımsatıldı. Söz konusu törenlerin yapıldığı şenliklerin sayısı, kutlanış sıraları ve uygulayımsal yapıları hızla kurala bağlanmış biçimler aldı ve bu biçimlerini Üçüncü Reich'ın çöküşüne dek sürdürdü. Yeni icat edilen bu resmi şenlikler dizisinin etkisi, yaşamın tüm alanlarına işledi; pagan döneminin mevsimlerle ilgili kutlamalarının Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesine çok benzeyen bir yolla, Reich'ın şenlikleri, Hıristiyan takviminin yortularıyla ilişkilendirildi. Nasyonal

Sosyalist Parti'nin tören takvimi, düzenlenmiş ve bütünsel (total) nitelikteydi.[1]

Tören takvimi, 30 Ocak'ta, Hitler'in 1933 yılında siyasal erki ele geçirişini anma yıldönümüyle başlardı. Her yıl o günde, Hitler'in radyodan yayımlanan Reichstag konuşmasında, "Ulus"a, kendisine emanet edilen güçle neler yaptığının bir hesabı verilirdi; 30 Ocak 1933'te yapılan meşaleli geçit töreni, her yıl yineleniyor, anma günü, Hitler Gençliği içinde, önderlik niteliklerini göstermiş bulunan on sekiz yaşındaki gençlere, Parti'nin tam üyeliğine alınmaları nedeniyle ettirilen yeminlerin yapıldığı, her cadde köşesinden radyo yayınıyla verilen bir törenle sona eriyordu. Her yılın 24 Şubat gününde, yalnızca "Eski Muhafızlar" için yapılan bir törenle, Parti'nin kuruluşu, 1920 yılında Hofbraeuhaus'ta yirmi beş maddelik "değişmez" programının "duyuruluşu" anılıyordu. 16 Mart, Weimar Cumhuriyeti'nden teslim alınıp sürdürülen Birinci Dünya Savaşı'nda ölenlerin anısına adanmış yas günüydü. Her yıl mart ayının son pazarında, on dört yaşındakiler, kilise üyeliğine alınırken adayın İsa'ya olan inancının itirafına kesin bir benzerlikle Hitler'e bağlılık andının odak noktası olduğu bir giriş töreniyle Hitler Gençliği örgütüne katılırlardı. Hitler'in doğum günü olan 20 Nisan, Wehrmacht Geçidi ile Brandenburg Kapısı'ndan geçilerek kutlanırdı. Alman halkının ulusal şenliği 1 Mayıs'ta kutlanırdı; geçmişi işçi bayramına dayanan bu şenlik, enternasyonalist çağrışımlarından soyulup Alman halk topluluğunun *(Volksgemeinschaft)* kutlanması olarak yeniden yorumlandı. 21 Haziran yaz gündönümü, SS'lerin ve Hitler Gençliği'nin geçiş törenleriyle kutlanırdı. Eylül'ün ilk günlerinde Parti, Reichsparteitag'da (Parti Kurultayı'nda) gövde gösterisi yapardı. Bir hafta süren bu toplu etkinlik, 1927'den 1938'e dek Nürnberg'de ortalama yarım milyonun, 1938 yılında ise dokuz yüz elli bin kişilik rekora ulaşan insanın katılmasıyla yapıldı. Ekim'in başında kutlanan eski Hasat Şenliği göreneği, Alman Köylüsünün Ulusal Sosyalist Şenliği'ne dönüştürüldü.

1. Nasyonal Sosyalist törenler için bkz. T. Barden, *The Nuremberg Party Rallies, 1929-1939* (Londra, 1967); J. P. Stern, *Hitler: The Führer and the People* (Londra, 1975); K. Vondung, *Magie und Manipulation, Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus* (Göttingen, 1971).

Hiçbir şenliğe, 1923'ün "kan ile vaftiz" denen Birahane Darbesi olayının anılmasında olduğu kadar kült gücü sinmiş değildi. Bu şenliğin teması, Nasyonal Sosyalizmin "eski tüfek"lerinin özverileri, savaşımları ve sonunda zafere ulaşmalarıydı. Birahane Darbesi olayına katılıp yaşamda kalanlar "Kan Nişanı" takmış olarak 8 Kasım'da Münih Bürgerbraeukeller'deki geleneksel toplanma yerlerinde buluşup Hitler'in "Nasyonal Sosyalist hareketin on altı şehidi"ne adanmış tören söylevini dinlerlerdi. Ertesi gün "eski tüfekler," Bürgerbraeukeller'den çıkıp yol boyunca cenaze müziği eşliğinde ağır ağır çalan çanların sesiyle ve 1919'dan beri Parti hizmetinde iken öldürülen kimselerin adlarını ağır bir tempoyla söyleyerek, Ferdhernhalle'ye (Başkomutanlık) yürürlerdi. Bu törenler, 1935'te tantananın doruğuna ulaştı. Bu yolda on altı "kan ile vaftiz tanığı"nın mezarlarından çıkarılan cesetleri, anma günü arefesinde, Ferdhernhalle içine bırakıldı ve 9 Kasım'da ağırbaşlı bir geçit töreni ile Königplatz (Kral Alanı) üzerindeki yeni yapılan Ehrentempel'e (Onur Anıtı) taşındı. Yürüyüşte izledikleri yol, her biri "hareket için toprağa düşmüş" birinin adını taşıyan kırk sütun ile işaretlenmişti. Geçit kortejinin başı her bir sütuna ulaştığında, 1923'te toprağa düşen her kişi için bir atış olmak üzere ortalık on altı top atışıyla çınladı. Tabutlar Ehrentempel'e taşınmak üzere arabalara konduğunda Hitler, anıtın üzerine bir çelenk bıraktı. Ehrentempel'de on altı "kan ile vaftiz tanığı"nın adları bir bir çağrılırken, Hitler Gençliği Korosu, her bir adın söylenişinin ardından "burada" diye bağırdı ve her bağrışın ardından onu selamlamak üzere üç atış yapıldı. Bu kutlama, dinsel sözlükten alınmış öğelerle dolu bir tür pagan Pasyo Oyunu'ydu.

Anlatı, tarihsel olaylardan söz eder; ancak bir mistikleştirme ile değiştirilerek değişmeyen ve değiştirilemez özler kazandırılmış türden tarihsel olaylardır sözü edilen. Mitosların içerikleri, hangi türden olursa olsun, hiçbir değişmeye konu olmayan şeyler olarak gösterilir. Mitos (söylen) tarihin, askeri birliklerin bir oyunu olmadığını öğretir. Alfabesinin temel seslileri, savaşım, özveri, zaferdir. Nasyonal Sosyalizmin insanı insan yapan baş erdemleri, on altı "kan vaftizi tanığı" örneğinde olduğu gibi, sorgusuz sualsiz bağlılık, eksiksiz bir güvenme, kendini ölüme adamadır. Bu bakımdan 1923'teki siyasal fiyasko, yeniden yorumlanmış, bir ye-

nilgi, anlamsız, boş bir girişim olmadığı ileri sürülmüştür. Bu girişimde toprağa düşenlerin yazgısı, anlamsız bir ölüm olarak değil, kendini kurban verme olarak anlaşılmalıydı. Girişim, kutsal bir olay olarak görülmeli ve gelecek bir başka kutsal olayın, 30 Ocak 1933'ün işareti olarak anlaşılmalıydı. Çünkü siyasal erkin ele geçirilişinin siyasal başarıdan öte bir olay olarak görülmesi gibi, 1923 darbesi de siyasal yenilgiden öte bir şeydi. Her ikisinin de sıradan dünya olayları dışında olduğu düşünüldü. Kutsal bir olay olan darbe girişimi, zaferin ön belirtisi olduğu gibi, siyasal erkin ele geçirilişi, sonunda bir vahyin içeriğine, yani "Reich"a gerçeklik kazandırmıştı. Bu iki olay arasında mistik bir uyum kuruldu. Bu mistik anlatının kendisini yaşamsal önemde yineleme tarihi, 9 Kasım'dır.

Bu anlatı, anlatılan bir öyküden öte, *oyun biçiminde canlandırılan bir kült*'tü. Nasıl oynanacağı saptanmış olan ve ona göre yerine getirilen bir törendi. Öyküsü, geçmiş olayları anlatan geçmiş zaman diliyle değil, metafizik bir şimdiki zaman diliyle anlatıldı. Törenin, mitolojik olaylara katılanları *anımsamamızı* sağladığını söyleseydik, onun anma töreni yanını hak ettiği denli kavrayamamış olurduk; onun bellek destekleyici gücünü küçümsemiş duruma düşerdik; bunu değil, 1923'teki kutsal olayın, *yeniden canlandırıldığını* ya da *temsil edildiğini* söylemeliydik; törene katılanlar, ona törensel olarak cisimleşmiş bir biçim kazandırdılar. Kült töreninde rol alanlar, mitos olayın sözde görgü tanıkları durumuna geldiklerinde, mitosun yüceltilmiş gerçekliği, her yıl yeniden sahnelenmiş oluyordu. 1923 Mart'ındaki tarihsel yürüyüş, her yıl yinelendi; her yıl, 1923'ün şehitlerinin öldürülüşü yinelenerek on altı atış yapıldı; her yıl bayraklar, insanı geçmişte olup bitene götüren işaretler olarak değil, fakat o olay ile aynı özü paylaşan kutsal emanetler olarak, gösterişle dalgalandırıldı. Hepsinden öte, kutsal bir yerde oynanan bu oyunda yapılan hareketler kanalıyla, bu dünya zamanı yanılgısı bir süre için kaldırılmış oluyordu. Mitosun yapısına, her yıl, Feldhermhalle'da şimdiki zaman biçimi verildi. Bu arada, zamanın getirdiği farklılıklar yadsındı ve aynı "hakiki," "otantik" gerçeklik, her yıl yeniden açılıp gösterildi.

Nasyonal Sosyalist rejim yeni bir düzendi ve törenleri, erken dönem Hıristiyanlık törenleri içinde bazı pagan törenlerin de yer

almasında görüldüğü gibi, zamanları bakımından, içlerinde saklı özler bakımından, bazı Hıristiyanlık öğelerinin bilinçli olarak alınmış olmasına karşın, yeni törenler olarak görülüyorlardı. Böylece pagan olan nasıl Hıristiyan kılınmışsa, Hıristiyan olan da Nazi kılındı. Burada, varlığını uzun dönemler sürdürmüş bir Alman *traditio*'su (geleneği) olduğu söylenen bir olay vardır ve biz de onun bir dereceye dek uygulayım yoluyla sürdürülmesi olgusuyla karşı karşıyayız.

II

Bu tür olaylar, kuşkusuz daha kapsamlı bir olgunun, tören eyleminin bir parçasıdır. Tören (ritüel) sözcüğünün nerede kullanılması gerektiği konusunda önemli görüş ayrılıkları vardır; ama ben, en kısa ve kullanışlı tanımlarından biri olan "onu kullananların dikkatini özel bir önem taşıdığını düşündükleri düşünceyle ve duyguyla ilgili şeylere çeken, simgesel nitelik taşıyan türden 'kurallarca yönetilen' etkinlikler"[2] anlatılmak istendiğinde kullandığımızı ileri süren Lukes'un tanımını alacağım. Bu tanımın öncülleri, her biri son derece kolaylıkla olumsuz biçimleriyle dile getirilebilen, birbirleriyle bağlantılı üç önerme yardımıyla açığa çıkarılabilir.

Törenler, yalnızca olanı dillendirici nitelik taşımaz. Araçsal eylemler olmaktan çok "dile getirici" oldukları doğrudur; şöyle ki ya stratejik bir amaca yönelik değildirler ya da bereket, doğurganlık törenlerinde olduğu gibi, böyle bir amaca yöneltilmişlerse bile, söz konusu stratejik amaçlarına ulaşamayacakları söylenebilir. Ancak törenlerin dile getirici eylemler olmaları, yalnızca onların göze çarpan bir düzenlilikle yapılmaları yüzündendir. Resmi biçimler almışlardır ve belirli bir biçeme bağlanma, basmakalıp biçimlere girme ve belli aralarla yinelenme eğilimi taşırlar. Bilinerek istenerek belli biçemlere sokuldukları için, kendiliklerinden çeşitlenmelere uğramazlar; ya da ancak dar sınırlar içinde kalan değişikliklere açık oldukları söylenebilir. İçten gelen anlık zorla-

2. S. Lukes, "Political Ritual and Social Integration," *Sociology*, 9 (1975), s. 289-308, özellikle s. 291.

malarla yürütülmezler; tersine belli duyguları dile getirmek için bilinçli olarak uygulanırlar. Duyguları dışavurucudurlar; ancak bu, onların temel özellikleri değildir.

Törenler, resmi biçim verilmiş olmakla kalmazlar. Onların resmi biçim verilmiş durumları hakkındaki duygu ve düşüncelerimizi genellikle, bu tür eylemlerin "yalnızca" törensel biçimler ya da "boş" biçimler olduklarını söyleyerek dile getiririz; ve sık sık, onları zıtları ile "içten" ya da "otantik" eylem ve deyişlerle karşılaştırırız. Ne var ki bu yanıltıcıdır. Çünkü törenler, onları uygulayanlarca, kayıtsız şartsız uyma yükümlülüğü biçiminde olmasa bile, uyulması yükümlülüğü bulunan şeyler olarak algılanırlar ve kendilerine tören değeri verilmiş olan eylemlere engel olmak, her zaman, bir kimsenin ya da bir grubun, bir başkasına verdiği dayanılmaz incitici davranış olarak algılanır. Başka bir kimsenin inançlarının yalnızca fantastik olduğu için kutsal sayıldığını düşünebiliriz; ama bu inançların gerçek anlamda dile getirilmesine saygısızlık etmeyi kendine hak olarak görmek, hiçbir zaman hafife alınabilecek bir şey olarak görülmez. Ve bunun tersine insanlar, yabancı bir törenler kümesine, içten değil sözde bile olsa, uymaya zorlanmalarına boyun eğmezler; tören yapma, bir anlamda onun anlamını onaylamak olduğundan, bunu kendi "sahici" görüşleriyle uzlaşmaz bulacaklarından, buna direnirler. Yurtseverlerin bayrağına yönelik bir aşağılama ya da paganları vaftize zorlama, onların benliğini çiğnemek demektir.

Törenlerin etkileri, tören zamanlarıyla sınırlı değildir. Tören etkinliklerinin, özel yerlerde, bilinen zamanlarda gösterilme eğilimi bulunduğu doğrudur. Ve birçok törenin, hem bireysel yaşamın, örneğin doğum, ergenliğe geçiş, evlilik ve ölüm gibi bunalımlı dönemlerinin törenlerinde; hem de yılın döngüsüyle ilgili takvime bağlı törenlerde görüldüğü gibi, başlangıçları ve bitişleri gösterdikleri durumlar vardır. Ancak törenlerde neyin gösterisi yapılmış olursa olsun, bunlar aynı zamanda törenle ilgili olmayan davranış ve düşünüşlerin de içine işler. Zaman ve uzam içinde belli sınırları bulunmakla birlikte törenler, bu sınırlarından taşabilir. Törenler, tören niteliği taşımayan bazı eylem kümelerine nazaran önemli oldukları için, bir toplumun tüm yaşamı açısından anlamlı

bulunurlar. Törenlerin, onları gerçekleştirenlerin yaşamlarına değer ve anlam kazandırma güçleri vardır.[3]

Tüm törenler yinelenir ve yineleme, kendiliğinden, geçmişin kesintisiz sürdüğünü düşündürür. Ancak geçmişe dönük ve yılın döngüsüne bağlı nitelik gösteren ayrı bir tören türü de vardır. Nasyonal Sosyalist şenlikler bu türdendir. Bu türün başlıca örneklerini düşünmek güç değil. Örneğin birçok kültürde şenlikler, kendilerine bağlanmış olan ve belli bir tarihsel günde ya da mitolojik bir geçmişte yer almış bir olayın anımsanmasını sağlayan anma gününü temsil ederler; Yeni Yıl ve doğum günleri gibi, yılın döngüsüyle ilgili, yinelenen törenler vardır; Hıristiyan ermişlerinin yortuları, yılın belirli günlerinde yapılır; anma törenleri Kenotaf* önünde gerçekleştirilir; mezarlar üzerine çiçekler bırakılır ve günümüzde, tüm büyük dünya başkentlerinde, memurların katılmaları için her yıl çağrılmaları gereken en az bir ulusal kutlamanın yapıldığı yüzü aşkın elçilik bulunmaktadır. Bu kutlamaların bazılarına istekle katılınır; bazılarına katılmak insanlara ağır gelir ve bazıları insanı esnemeye zorlamaktan öte bir etki yaratmaz. Ama bunların hepsinin ortak özelliği ve onları daha genel anlamda tören kategorisinden ayıran şey, geçmiş ile bir ilişkinin sürdürüldüğünü düşündürmelerinden öte, açıkça böyle bir sürekliliğin varlığının ileri sürülmesidir. Ve şimdi ilginizi çekmek istediğim törenlerin birçoğunun, bu süreklilik savını, geçmiş bir tarihte yer almış olayların bir anlatısının törensel olarak yeniden oynanmasıyla, pek değişiklik göstermeyen belli bir biçime bağlanmış eylemlerin ve sözcelerin sıralanışından oluşan gösterileri içerecek biçimde, oldukça incelikli yinelenmesi ile gerçekleştirilmeleridir.

Geçmiş bir tarihin kurucu olaylar kümesinin bir tören biçiminde anılıp kutlanarak geçmişin sürdürüldüğü yolundaki bu açık sav, hiçbir yerde, dünyanın büyük dinlerindeki kadar bol dile getirilmemiştir; öyle ki söz konusu bu savın ikide bir ileri sürüldüğü görülmektedir.

---

3. Yapıldıkları zamanın ve yerin ötesinde bir önem taşıyan törenler için bkz. C. Geertz, "Religion as a Cultural System," D. Cutler (der.), *The Religious Situation* (New York, 1968), s. 639-687.

* Kiliselerde, İsa'nın mezarını temsil eden, önünde törenler yapılan sanduka. (ç.n.)

Yahudi kimliğinin çekirdeği, bir dizi tarihsel olaya başvurularak kurulur. Yahudi yaşamının en popüler kitaplarından ikisi olan Eski Ahit (Tevrat) ve dua kitabı, bu olaylar dizisini anlatıp kutlamaktadır. Eski Ahit, özellikle içindeki tarih kitapları, bir tarih anlatısının evreleriyle biçimlenmiş bir kimliği açıklamaktadır: İbrahim'in (Abraham) peygamberliği ve Mısır'a göçü, Yahudi kabilelerinin Mısır'dan çıkışları, Yasa'nın Sina Dağı'nda vahyedilmesi, Yahudilerin Vaat Edilmiş Topraklar'a girişi ve bunu izleyen tarihlerde, hâkimlerin ve kralların yönetimleri zamanında başlarından geçenler. Dua kitabı da, Eski Ahit gibi hem Yahudiliğin dinsel, ahlâksal ülkülerini dile getirip hem de özel bir tarihsel grubun üyeleri olarak Yahudilerin yaşamlarını yansıtırken; içindeki temel öğe Diaspora (Yahudilerin Babil tutsaklığından sonra dünyaya dağılışları) süreci boyunca aynı kalır; neredeyse (gittikleri) her ülkede dua kitaplarının ayrıntıları, Yahudi topluluğunun söz konusu ülkede karşılaştığı yerel koşulların damgasını taşır. Hem Eski Ahit'te hem dua kitaplarında "anımsama," kendisi aracılığıyla, onları okuyan Yahudilerin, o sıradaki yaşamlarında, topluluklarının tarihlerindeki büyük, topluluğu biçimlendirici olayların anımsanıp anılarının tazelendiği bir süreci dile getiren teknik bir terim durumuna gelir. Bu anılar teolojisi, hiçbir yerde Tesniye Kitabı'nda görüldüğünden daha fazla dile getirilmiş değildir. Bu kitabın derleyicileri için, İsrailoğullarının yeni kuşağının, Musa geleneğine bağlı kaldıklarının, o sıradaki İsrailoğullarının, kurtarıcı tarihlerinden daha kopamadıklarının göstergesi içinde, anımsamanın, geçmişi güncele dönüştürme, atalarla bir dayanışma oluşturma anlamına geldiği bir yaşam biçimidir. Bu göstergenin, kült gösterisiyle ortaya konması gerekir; İsrailoğulları bayramlarını geçmişi anımsamak için yaparlar. Anımsanan, bir topluluğun tarihinin anlatısıdır. Yahudi takviminin büyük bayramlarından Fısıh (Hamursuz), açıkça, her yıl halka Eskiçağ dönemi Yahudi tarihinin odağındaki olayı Çıkış Kitabı'nın 12. Bab'ında anlatıldığı biçimiyle Mısır'dan çıkışı anımsatan tarihle ilgili bir yortudur. Seder,* dini bütün Yahudilere, her yıl top-

* Seder, Fısıh yortusu sırasında yenen törensel akşam yemeği olup İsrailoğullarının Mısır tutsaklığında ve Mısır'dan çıkış sırasında yedikleri düşünülen yiyeceklerin yenmesi, geleneksel şarkıların söylenmesiyle kutlanır. (ç.n.)

luluklarının yaşamında en belirleyici anı, tutsaklıktan kurtulup onları özgür bir halk yapan zamanı anımsatır; ve onlara o anı, içinde tören sırasında çocuklara belirgin bir rol verildiği bir ev kutlaması biçiminde anımsatılır. Tarihte gelip geçmiş ve yaşayan kuşaklar, kült kanalıyla bir arada tutulur. Ve gene, hasat yortuları olan Şavuot (Haftalar Bayramı) ile Sukkot (Çardaklar Bayramı) kutlamalarına tarihsel göndermeler yüklenmiştir. Şavuot Bayramı, Musa'nın Yasası'nın Sina Dağı'nda vahyedilmesini anma törenidir; Çardaklar Bayramı ise üstü örtülü olarak, Mısır'dan Çıkış'ı çağrıştırmaktadır. İki küçük şenlik de, her yıl anımsanan olayların akılda tutulmasına yarayan açıkça tarihsel nitelik taşır: Bunlardan Purim, Ester Kitabı'nda geçen olaylarla ilgili anıştır ve Hanukka (Işıklar Yortusu) Tapınak'ın arındırılması olayının kutlanmasıdır. Hatta Tora'da bir dereceye dek tarihsel terimlerle anlatılan Sebt, hem dünyanın yaratılışının, hem de Mısır'dan Çıkış'ın anısının kutlandığı tarihsel nitelik taşıyan yortulardır. Sebt'i kutsal sayıp sürdürerek İsrailoğulları, topluluklarının kurtarıcı tarihini hem anımsamış hem de ona katılmış olurlar.[4]

Hıristiyanlık, kendisini eşsiz tarihsel kökenine bağlayan bağla ayakta kalır ya da düşer. Kesin bir tarihsel anda doğar ve tarihin daha sonraki anlarında o ana açık olarak ve incelikle göndermelerde bulunur. Hıristiyanlık, tarihteki tek bir olaylar dizisiyle ve her şeyden önce odaktaki çarmıha gerilme olayı ile başlar. Çarmıha gerilmenin tarihte gerçekleşmiş bir olay olduğu ve bu olayın tarihi hakkında ciddi bir kuşku bulunamaz. Böylece Hıristiyanlık, ne soyut bir öğretinin sunuluşudur, ne de bir mitosun özetlenişidir. Tanrısal vahyin tarihsel bir biçim aldığını, Tanrı'nın, insanlık tarihine karıştığını öğretir ve Hıristiyanların çağrısı, bu karışmanın tarihinin anısının kutlanmasıdır. İnciller'in çağrıştırdığı ve tanrısal yemek töreninde anımsatılan zaman dönemi, arkaik dinlerde ol-

4. Yahudi dinsel törenleri için bkz. B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (Londra, 1962); I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim, 1962); N. N. Glatzer (der.), *The Passover Haggadah* (New York, 1969); A. Z. Idelson, *Jewish Liturgy and its Development* (New York, 1967); B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), s. 47-48; S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen, 1953); J. Pederson, *Israel, its Life and Culture* (Oxford, 1940); J. Petuchowski, *Contributions to the Scientific Study of the Jewish Liturgy* (New York, 1970).

duğu gibi mitolojik bir zaman değildir ve her yıl dinsel takvimde yeniden özetlenen olaylar, *in illo tempore*, yani "başlangıçta" yer alan olaylar olarak düşünülmemelidir. Söz konusu olaylar, zamanları saptanabilir tarih içinde ve sınırları açıklıkla tanımlanabilecek bir tarihsel dönemde, Pontius Pilatus'un Yahuda'da vali olduğu dönemde geçmiştir. Bu olayların ve o dönemin anıları, her yıl, Hayırlı Cuma ve Paskalya Yortusu'nda yâd edilir. Tüm bir Hıristiyan yılı, bir törenler dizisiyle, duaların içindeki sözlerle, Pasyo'nun çeşitli evreleri ile yeniden özetlenip canlandırıldığı bu Paskalya dönemine eklemlendirilir. Bu yıllık döngünün içinde, Hıristiyan inancına sahip olanların, her pazar İsa'nın Son Akşam Yemeği'nin anısını yâd etmek üzere katıldıkları törenin (Komünyon) yapıldığı haftalık döngüler vardır. Aslında, doğrudan ya da dolaylı olarak geçmişe, tarihsel İsa'ya göndermede bulunulmayan hiçbir dua sözü ya da bağlılık hareketi yoktur; öyle ki, tarihle ilgili bu anlatı, tek tek en küçük olaylara dek iner. Çarmıha gerilme olgusu, her haç çıkarma işaretinde simgeleştirilir: haç çıkarmanın kendisi, yoğun bir yâd etme, cisimleştirilen, ete kemiğe büründürülen bir anlatı odağındaki tarihsel olgunun ve inancın kafada canlandırılmasıdır.[5]

Bir din olarak İslamın kuruluşu, hem Yahudilikten hem Hıristiyanlıktan daha kesin belirlenmiş tarihsel olaylar dizisidir: İslamın kurucusu, yaşamı sırasında egemen konumuna gelmiş, bir topluluğu yönetmiş ve ordulara komuta etmiştir. Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta bulunan ve tarihsel göndermeler içeren bir törenin gelişmesini sağlayacak önemli özendiricilerin İslamda bulunmadığı doğrudur. Muhammed'in yaşamında simgesel belirsizlikler yoktur; Son Akşam Yemeği ya da Çıkış örneklerinde görülen, dinsel ve dünyevi varoluş, kutsal olan ve olmayan zamanlar gibi ikili düzeylerin iç içe geçtiği ve kendisini izleyenlerce tören yoluyla olayı yeniden canlandırmaya çağırdığı yo-

5. Hıristiyan dinsel törenleri için bkz. O. Casel, *The Mystery of Christian Worship* (der. B. Neunheuser, Londra, 1962); F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Oxford, 1967); Y. M.-J. Congar, *Tradition and Traditions* (çev. M. Naseby ve T. Rainborough, Londra, 1966); R. Guardini, *The Church and the Catholic ve The Spirit of the Liturgy* (çev. A. Lane, Londra, 1935); J. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung - Rückblick und Ausblick* (Kevalaer, 1962); Jungmann, *The Liturgy of the Word* (çev. H. E. Winstone, Londra, 1966).

rumbilimsel kışkırtıcılar bulunmaz. Örgütlü İslam topluluğu, Muhammed'in vaazına başlamasından sonra bir on yıl içinde hızla doğduğu için, Arap topluluğunun tarihi, dinsel anma törenlerinin geliştirilmesini hak eden zengin bir olaylar ve gelişme evreleri üzerine oturmaz. Ve bir ruhban sınıfının bulunmaması, İslam törenlerinin gelişmesini, çapları ve ayrıntıları bakımından sınırlamıştır; ki bu, İslam dininin dışa dönük tezahürlerinde yalınlığın ağır basan özelliği oluşturması anlamına gelir. Bunun sonucunda İslam yılında, başlangıçta ancak iki bayram bulunmaktaydı: başarılı bir biçimde sonuçlanmasını kutlamak üzere bir bayram yemeğinin de verildiği Hac ve oruç döneminin sona erişini gösteren bir bayram yemeğinin de verildiği Ramazan. Her iki bayramın da, hiç değilse görünüşte tarihsel göndermeleri vardır. Mekke'ye her yıl belli bir tarihte yapılan Haccın bazı tarihsel bağlantıları bulunmaktadır. Kuran'da adı geçen İbrahim'in bir sunak (mezbah) kuruşu kadar, Muhammed'in Hac kurumunu kuruşunu akla getirir. Her Müslümandan, belli bir zamanda ve belli bir sıra ile yapılan tören eylemlerine katılmak üzere, yaşamında bir kez bu kutsal yerlere gitmesi beklenir. Bununla birlikte, dinsel hukuk uzmanları, Hacca gitmek için sahip olunması gerekli "olanakları" saptamada ve müminlerin Hac yükümlülüğünden bağışlanabilmesini sağlayacak koşulları tanımlamada son derece büyük özen göstermişlerdir; böylece uygulamada, Mekke'yi ziyaret edip etmeme kararı az çok kişiye bırakılmıştır denebilir ve hiçbir dönemde İslam cemaatinin küçük bir bölümünden ötesi Hacca gidebilmiş değildir. Hacca gitme farzının Müslümanların ancak küçük bir bölümünce yerine getirilebilmiş olmasına karşılık, Ramazan boyunca oruç tutma yükümlülüğü, her bir müminin yaşamını derinden etkilemiştir. Oruç tutma, birçoklarınca en önemli dinsel eylem olarak görülmüş ve günlük dualarını (namazları) savsaklayabilen Müslümanlar bile buna uymuştur. Ve Ramazan ayı, açık tarihsel göndermelerinden dolayı seçilmişti: Kuran İslam takviminin bu beşinci ayında, halka bir rehber olmak üzere gönderilmişti.[6]

6. Müslüman bayramları için bkz. G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951) ve B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), s. 49.

III

Dünya dinlerinde, ama aynı zamanda okuryazarlık öncesi birçok halkın törenlerinde ve bazı çağdaş siyasal törenlerde de, birtakım ortak özellikler gösteren bir tören türü bulunmaktadır: Bu türe giren törenler, yalnızca biçimleri ileri derecede saptanmış ve büyük ölçüde değişmez olmalarından dolayı değil, tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak geçmiş ile bir süreklilik ilişkisi içinde bulunduklarını açıkça ileri sürmelerinden dolayı, geçmişin uzantısı olduklarını düşündürürler. Burada, bu tür anma töreninin topluluk belleğinde önemli bir rol oynadığı sonucunu çıkaramaz mıyız? Böyle bir sonucun çıkarılabileceği konusundaki kuşkuculuk sık sık dile getirilmiş ve olası üç biçiminden biri içinde ortaya dökülmüştür.

Psikanalist tutum olarak adlandıracağım birinci karşı çıkış, törensel davranışın en iyi biçimde, törenin bir simgesel temsil biçimi olarak görülmesiyle anlaşılabilir olduğu görüşünü içerir. Törenlerin, söz konusu törenin simgeciliği ile kodlanmış olarak gizlediği ve o ölçüde yadsıdığı sürtüşmelerin, sistemli bir biçimde dolaylı yoldan ortaya konuşunun ürünü oldukları söylenir. Simgesel sunuş biçimindeki ikincil süreci açıklamada benimsenen birincil süreç, bireyin yaşamöyküsü yerleştirilir; ancak, törenin bazı tekil olgulardaki yorumları, çocukluğun Oidipus evresinde ya da Oidipus öncesi evresinde bulunulmasına veya bu tür temsillerin oluşumunun çatışmalı süreçlerinden birinde bulunulmasına göre değişiklik gösterebilir. Ama bu tür yorumların tümünde ortak olan nokta, tören metninin kodunu, çatışma yüklü görerek çözmeleri ve böylece metni o ya da bu yoldan yadsıma stratejileriyle yüklü bulmalarıdır.

Bu tür temsilleri, bireyin yaşamöyküsü koşullarıyla açıklayarak, törenleri, psikanalitik açıdan simgesel gösteriler diye yorumlama olanağı vardır. Örneğin Freud'un tören anlayışı, ontogenez ile filogenez arasında kurulan benzerliklere (analojiye) dayandırılmış olup böyle bir analoji savı, Freud'un ataerkil yetke bağlamında oğullar ile babalar arasında Oidipal savaşımın birincil süreç olduğu görüşüne dayandırılmıştır.[7] Bu temele dayanarak Freud, insan tü-

7. Bkz. S. Freud, *Totem and Taboo, Standart Edition*, cilt XII (çev. J. Strachey,

rünün yaşamöyküsünde, bir zamanlar, güçlü bir babadan, onun oğullarından ve kendilerine yalnızca babanın ulaşabildiği, oğulların ulaşamadıkları bir grup dişiden oluşan ilkel sürünün var olduğu spekülasyonunda bulundu; babanın egemenliğine kızan oğullar, onu öldürürler; ama daha sonra, ondan nefret ettikleri kadar onu sevdiklerini anlarlar ve pişmanlık duyguları ağır basar; durumu düzeltmek için, babalarının imgesini, babalarının yerine koydukları bir totem hayvan biçiminde canlandırırlar. Bu yorumda, her yıl yinelenen totem eti yeme töreninin, doğrudan doğruya baba katli olarak değil, o işi yapanların, daha sonra o iş hakkında ulaştıkları görüşün kutsal bir yinelenmesi olarak görülmesi gerekir. Bu, hem törenin kökenindeki eylemi gerçekleştirmelerinin hem de hatalarını onarmalarının bastırılmış anısına dönüş yapmaktı. Babalarına hem tapınıp hem totem hayvanı yiyerek babalarına karşı ikircikli tutumlarını ortaya dökmüş olurlar; ve babalarını yedikleri bir hayvanla özdeşleştirerek de ona karşı duydukları ikircikli duyguları aşmış olurlar. Totemin yendiği yemek, bir simgesel temsil eylemi olarak anlaşılmalıdır; şu anlamda ki, bu hem anılmaya değer olan hem ağır suç oluşturan eylemin yinelenmesi ve yâd edilmesidir. Freudcu ontolojinin tümünü yutmamız gerekmeksizin ya da onun projeksiyonunu insanlığın yaşamöyküsüne kadar uzatmasını kabul etmemiz istenmeden, Richard Wollheim kodlanmış bir temsil olarak söz konusu törenin Freud'unkine seçenek oluşturacak bir psikanalitik açıklamasını önerir.[8] Birçok törende bir ölüm olayının gerekli görülüşü, bazen bir insanın ölümü ya da ölüm taklidi olmakla birlikte, genellikle bir hayvanın ölümünün bulunuşu gözleminden giderek bu tür eylemlerin şaşmaz biçimde "yadsıma uygulamaları" oldukları ve bu nitelikleriyle "tören patolojisi" dediği şeyin içine girdiklerini ileri sürmektedir. Törenin kendisi ve tören yapanlar, bir insan güdüsü olarak saldırganlık olgusunu (gerçeğini) yadsımaktadırlar. Yadsıma "tırnak içine alma" işlemiyle sağlanır. İçinde bir itici güç olarak saldırının bulunduğu amacın kendisi sü-

A. Freud, A. Strachey ve A. Tyson desteğiyle, Londra, 1953-1966 [Türkçesi: Çev.: Niyazi Berkes, *Totem ve Tabu*, 1947]). Törenlerin Freudcu yorumu için bkz. P. Ricoeur, "Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture," P. Rabinow ve W. M. Sullivan (der.), *Interpretative Social Science* (Berkeley, 1979), s. 301-319.
8. R. Wollheim, *The Sheep and the Ceremony* (Cambridge, 1979).

rerken, yaşama son verilmesi, olgudan yalıtlanır; o yalıtlandığı için söz konusu amaç, varlığı o günün içinde saklı olarak birçok kez yinelenmesi gereken bir şey olarak onaylanır; ama her yinelemeye, yaşama, soluğa, temizliğe ya da yetkeye duyulan saygı gibi saldırıdan olabildiğince uzaklaştırılan bir amaçla son verilmelidir; Wollheim, bu tür törenlerin ulaşmak istediği amacın "sadizmin azaltılması ya da hafifletilmesi" olduğunu ileri sürer ve böyle bir amaca ancak, tam da Freud'un seçenek senaryosunda ulaşılabilecek hedefte olduğu gibi, kodlanmış "metin benzeri temsiller" yoluyla ulaşılabileceğini söyler.

İkinci görüş çizgisi, sosyolojik konum diyebileceğim çizgi, tören davranışlarının en iyi biçimde, metin benzeri temsilin bir türü olarak anlaşılabileceği görüşünü dile getirir. Bu tür bir okuyuşta daha sonra, törenin, bir grubun katıldığı değerlerin iletilmesi ve grup içi çekişmelerin azaltılması işlevini gördüğü yolların önemi üzerinde durulur; bu görüşe göre, törenler bize, toplumsal istikrarın ve dengenin nasıl kurulduğunu gösterir. Bize bir kültürün *ethos*'unun ve o *ethos* ile biçimlendirilmiş duyarlılığının dışavurulduğunda, tek bir kolektif metne benzer bir şeyin simgeciliğiyle eklemlendiğinde neye benzeyeceğini gösterir.

Elimizin altında bu yorum yolunun birçok etkili, değişik biçimi bulunmaktadır. Örneğin, Durkheim gibileri töreni, bilişsel içeriğinin eğretilemeli (metaforik) ve simgesel biçimde kodlanmış sayılması gerekiyorsa da, toplumsal gerçekliği akılla kavranabilir kılarak "temsil eden" bir eylem olarak görebilir ve böylece örneğin dinsel törenleri, "bireylerin üyesi bulundukları toplumu ve o toplumla karanlık ama çok sıkı ilişkilerini kendilerine gösteren"[9] düşünce sistemleri olarak anlayabilir. Durkheim'ın, törenlerin simgesel temsiller olarak yorumlanabileceği ve bu anlamda bilişsel bir içeriğe sahip bulundukları yolunda güçlü bilişsel yönüne verilen önemden kaynaklanan bu düşüncenin, hem kapsamı genişletilebilir hem de üzerinde bazı değişiklikler yapılabilir. Kapsamı, siyasal törenlerin simgeciliğinin, bir toplumun ne olduğu ve nasıl işlediği yolunda belli bazı anlayışları temsil ettikleri biçiminde yo-

9. E. Durkheim, *The Elemantary Forms of Religious Life* (çev. J. W. Swain, Londra, 1915 [Türkçesi: *Din Hayatının İptidai Şekilleri*, 1923]), s. 225.

rumlanarak genişletilebilir.[10] Ve bu tür siyasal törenlerin, içinde erkin sistemli bir biçimde eşitsiz dağıtıldığı siyasal ortamlarda iş gördükleri yorumunda bulunduğumuzda, söz konusu düşüncede değişiklik yapılabilir; öyle ki törenler böylece, siyasal yapının, örneğin "İmparatorluk" veya "Anayasa" veya "Cumhuriyet" veyahut "Ulus" gibi simgesel karşılıklar ile resmi biçimleri sağlanarak yapılan bilişsel denetimin kullanılışı olarak anlaşılabilir.[11] Bu tür törenler, bir tür simgesel kolektif metinler olarak okunabilir. Dahası, Bakhtin gibi, karnavalı, özellikle de Rönesans sırasında gelişen halk şenliklerini, beklentileri dile getiren temsiller[12] olarak okuduğumuzda, törenleri simgesel karşılıklar olarak yorumlama olanakları, daha da ötelere taşınacak biçimde zorlanabilir. Çünkü bu durumda, karnavalın karakteristik bir özelliği olan hiyerarşik düzeni tersine çevirmeler, artık hiyerarşiyi tersten giderek onaylayan yollar olarak okunamayacaktır; tersine, toplumsal kurtuluş yolunda, simgesel yolla gösterme aracının bir manivela olarak kullanıldığı düzenekler olarak okunmaları gerekecektir. Burada karnaval, "halkın" içinde, tek tek üyelerin insan topluluğunun ayrılmaz parçaları durumuna geldikleri, böylece "halk"ın kösnül maddi bedensel birliğinin ayrımına vardığı bir kolektivite olarak, "kendi bildiği biçimde" örgütlendiği bir eylem olarak görülmektedir. Böyle bir kolektif varlığı tek beden durumuna getirerek çeşitli halk şenlikleri, halka, var olan kategorilerin değil; ütopyanın, içinde "tüm insanların maddi bolluğa, özgürlüğe, eşitliğe, kardeşliğe ulaşma başarısı" kazanılacağı gelecekteki durumun imgesini sağlayacakları söylenebilir. Karnaval törenleri, halkın

10. Simgecilliğin siyasal törenleri de içine alacak biçimde geniş anlamda incelenişi için bkz. E. Shils ve M. Young, "The Meaning of the Coronation," *Sociological Review*, yeni dizi 1 (1953), s. 63-81; L. Warner, *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans* (New Haven, 1959).

11. Siyasal törenlerin bilişsel denetim amaçlı kullanımı için bkz. N. Birnbaum, "Monarchies and Sociologists: a Reply to Professor Shils and Mr. Young," *Sociological Review*, yeni dizi 3 (1955), s. 5-23; C. Geertz, "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolism of Power," J. Ben-David ve T. N. Clark (der.), *Culture and its Creators, Essays in Honor of Edward Shils* (Chicago, 1977), s. 150-171; S. Lukes, "Political Ritual and Social Integration," *Sociology*, 9 (1975), s. 289-308.

12. M. Bakhtin, *Rabelais and his World* (çev. H. Iswolsky, Cambridge, Massachusetts, 1968), s. 196-227.

haklarını dile getirip onların savunmasını yapar. Törenleri yorumlamanın bir yolu olarak bu bize, simgesel kodlamanın farklı bir türünü, ona başvurulmadığında (başka türlü) söylenmemiş, söylenemeyecek olanın söylenip, gelecekte işlerin hangi yönde gelişeceğinin üstü örtülü olarak gösterildiği kodlama türünü sunmaktadır; ama tören eyleminin bir yorumu olarak yine de Durkheimci karşılığı, yani bir çeşit kolektif metin içindeki simgesel temsil gibi aynı tür içine girer.

Bir üçüncü tutum çizgisi, tarihsel konum diyebileceğim çizgi, törenlerin, yalnızca kendi iç yapılarının koşullarına bakılarak doyurucu bir biçimde anlaşılamayacağı görüşünü içerir. Yalnızca iç yapılarına bakılarak anlaşılamazlar, çünkü ne kadar eskiye dayandıkları ileri sürülürse sürülsün, her törenin, tarihin bir noktasında icat edilmiş olması gerekir; ve varlıklarını sürdürdükleri tarih boyunca anlamlarında bir değişiklik geçirmekten kurtulamazlar. Bu düşünce, törenlerin, tarihsel bağlamlarına oturtularak anlamlarının yeniden ortaya çıkarılması girişimini kışkırttı. Bu görüşle, bir töreni bağlamına oturtmak, onu yorumlamanın yardımcı adımı değil, asal öğesi olarak görüldü; bir törenin bağlamını araştırmak, onun hakkında yalnızca ek bilgiler üzerinde çalışmak değildir; kendimizi, onun anlamını kavrama yolunda, onu kendi başına simgesel içerik taşıyan bir metin gibi okuyan bir kimsenin ulaşabileceğinden çok daha geniş bir kavrayış konumuna çıkarmamız demektir.[13] Böyle bir düşünce çizgisini izleyerek birçok tarihçi, Yeniçağ'ın erken dönemlerindeki krallık törenlerinin anlamını yeniden ortaya çıkarmak istiyorsak, onların yapıldıkları koşullarla bağlantılarını her yönüyle kurmamız gerektiğini gösterdiler.[14] Ve başka birçok tarihçi, daha sonraki bir dönem üzerinde

13. Bu tutumun geliştirilmesi yönünde bir çalışma için bkz. D. Cannadine, "The Context, Performance and Meaning of Ritual: the British Monarchy and the 'Invention of Tradition,' c. 1820-1977", E. Hobsbawm ve T. Ranger (der.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), s. 101-164, özellikle 104-108.

14. Yeniçağ'ın başlarında siyasal tören konusunda ötekî çalışmaların yanı sıra bkz. S. Anglo, *Spectacle, Pageantry and Early Tudor Policy* (Oxford, 1969); D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry, 1558-1642* (Londra, 1971); P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londra, 1978); R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Cenevre, 1960); E. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice* (Princeton, 1981); S. Orgel, *The Illusion of Power: Political Theater in the English Renaissance* (Berkeley, 1975); R. Strong, *Splen-*

uzmanlaşarak, kendileri için "eski" denen geleneklerin yaratıldığı toplumsal kurumların hızlı bir toplumsal değişmenin etkisiyle çökmeye başladığı her yerde törenlerin, yaygın biçimde ve hızla ortaya çıktığını göstermiş bulunuyorlar.[15] Böylece törenin icadı sorunu, hem genel bir soruna, hem de geleneksel toplum sonrası (post-traditional) toplumlar hakkında özel bir ilgi konusuna dönüşür.

Gerçekten bugün, modern dönemde ulusal seçkinlerin, törenler, geçitler, mitingler örgütleyerek ve yeni tören alanları kurarak uygun gördükleri bir geçmişin uzantısı olduklarını ileri sürdükleri törenler icat ettikleri, yeterince açık biçimde ortaya konmuş bulunmaktadır. Bu, Ortadoğu ulusal seçkinleri kadar Avrupa seçkinlerinin de başvurduğu bir yoldur. Hem Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet, hem Wilhelm Almanyası icat edilen geleneklerle, simgesel sermaye yatırımında bulundular.[16] Fransa'da Bastille Günü, 1880'de tarihsel bir gün konumuna yükseltildi ve Almanya'da, Fransa-Prusya Savaşı, yirmi beşinci yıldönümü olan 1896'da, adına

---

dour at Court: Renaissance Spectacle and Illusion (Londra, 1973); F. A. Yates, *The Valois Tapestries* (Londra, 1959).

15 Yeniçağ'da siyasal tören konusundaki çalışmalar için bkz. E. Hobsbawm ve T. Ranger (der.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983); ayrıca bkz. M. Agulhon, "Esquisse pour une archéologie de la république: l'allégorie civique féminine," *Annales*, 28 (1978), s. 5-34; Agulhon, *Marianne into Battle: Republician Imagery and Symbolism in France, 1789-1880* (çev. J. Lloyd, Cambridge, 1981); R. Bocock, *Ritual in Industrial Society* (Londra, 1974); G. Kernodle, *From Art to Theater* (Chicago, 1944); C. Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society - the Soviet Case* (Cambridge, 1981); G. L. Mosse, "Caesarism, Circuses and Monuments," *Journal of Contemporary History*, 6 (1971), s. 167-182; G. L. Mosse, "Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism," E. Kamenka (der.), *Nationalism: the Nature and Evolution of an Ideal* (Londra, 1976), s. 39-54; M. Novak, *Choosing our King* (New York, 1974); C. Rearick, "Festivals and Politics: The Michelet Centennial of 1898," W. Laqueur ve G. L. Mosse (der.), *Historians in Politics* (Londra, 1974), s. 59-78; C. Rearick, "Festivals in Modern France: the Experience of the Third Republic," *Journal of Contemporary History*, 12 (1977), s. 435-460; R. Samson, "La fête de Jeanne d'Arc en 1894: controverse et célébration," *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 20 (1973), s. 444-463; L. Warner, *The Living and the Dead: a Study of the Symbolic Life of Americans* (New Haven, 1959).

16. Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'te ve Wilhelm Almanyası'nda icat edilen gelenek için bkz. E. Hobsbawm, "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914," E. Hobsbawm ve T. Ranger (der.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), s. 263-307; özellikle 269 vd. ve 273 vd. ve T. Nipperday, "Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert," *Historische Zeitschrift*, 208 (1968), 529-585.

bir anma töreni konunca, bir tarih olayı durumuna geldi. Kuruluş mitosunun yorumlanış yollarının farklılığı dışında, ikisinde de, yeni rejimi kuran eylemlerinin anısı yâd edildi. Her iki örnekte, törenlerin bağlamı, ideolojik işlevlerini gösterecek niteliktedir. Fransa'da ılımlı Cumhuriyetçi burjuvazinin icat ettiği tören, soldaki siyasal düşmanlarının tehdidini savuşturma stratejilerinin bir parçasıydı; bunu Fransa'nın, üç renkten oluşan simgenin, Marseillaise'nin ve Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik göndermelerinin Üçüncü Cumhuriyet'in yurttaşlarına Fransız ulusunun sözde birleştirici olduğu olgusunu hatırlattığı 1789'un ulusu olduğunu her yıl yeniden ileri sürerek başardılar. Almanya'da II. Wilhelm rejimi, 1871'den önce siyasal bir tanıma sahip bulunmayan bir halkı, gerçekten bir ulusal kimlikten yararlandıklarına ikna etmek için izlediği stratejinin bir parçası olarak bazı törenler icat etti; ulusal bir kimliğe sahip bulundukları konusunda halkı ikna etme, Almanya'nın Bismarckçı birleşmesinin, yeni imparatorluğun tüm yurttaşlarının paylaştığı ulusal tarihsel deneyimlerden biri olarak kutlanmasıyla sağlandı. Çok daha yakın tarihlerde Ortadoğu'da iki kutlamayla, Eskiçağ tarihi, törensel yoldan yeniden keşfedildi:[17] Bunlardan biri, Mezada'nın (Masada) İ.S. 66'da Romalılara karşı Yahudi ayaklanmasında gösterdiği kahramanca savunmasının ve kentin düşüşünün anısının yâd edilmesiydi; öteki, İran Şahı tarafından başlatılan bir kutlama olup Pers devletinin ve monarşisinin Büyük Kyros tarafından kurulmasının 2500. yıldönümünün anılmasıydı. Hem Mezada kültü hem Kyros kültü, çoktan unutulmuş, gerçekten, halkları arasında bilinmeyen temalara dayanır; haham geleneği içinde, Mezada hakkında hiçbir açıklama bulunmamaktadır ve İranlıların elinde Kyros hakkında hiçbir kayıt yoktur. Her iki örnekte anılar, dış kaynaklardan bulunup çıkarıldı, siyasal destek buldu ve ulusal şenliklerin odağına kondu. İsrail'de Mezada yıkıntıları içinde bulunan kemikler, askeri bir törenle, ağırbaşlılıkla yeniden gömüldü; İran'da, Kyros'un mezarı başında törenler yapıldı. Mezada kültü, Yahudi kimliğinin küllenmiş siyasal-askeri yönünün yeniden tutuşturulması için tasarlanmıştı; Kyros kültü, İslam çevresinde toplanan bir kimliğe sahip dinsel bir topluluktan,

17. Bkz. B. Lewis, *History: Remembered, Recorded, Invented* (Princeton, 1975), s. 3-41.

İran (ülkesi) üzerinde odaklaşan laik bir ulusa dönüşmeyi dramatize etmeye yönelikti. Her ikisi de sonradan icat edilmiş olan bu törenler kümesi, ulusal kahramanlığın kutlanmasında kullanıldı.

Tören eylemlerinin yukarıda gözden geçirilen ve netlik kazandırma hatırına, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel açıklamaları olarak adlandırdığım türlerinin hepsi de, törenin yüzeydeki amaç ve anlamlarının gerisinde bulunduğu söylenen "asıl" amaç ve anlamlarına ulaşabilmek için görünürdeki amaç ve anlamların altına inme yolunu izledi. Ve bu, açıkça bir anıyı yâd etme olarak sunulan törenlerin, onlara katılanların ileri sürdükleri gibi, toplumsal belleği aktarma aracı olarak gerçekten bir önemlerinin bulunup bulunmadığını düşünmek için daha iyi bir nedenimizin olup olmadığı sorusunun ortaya atılmasına yol açar. Bu soruya en iyi yanıtın, birincisi, tören biçiminin, anma törenlerinin daha geniş kapsamlı ve daha incelikli öteki tören türleriyle ortak özelliklerinin ele alınmasıyla; ve ikincisi, ondan sonra anma törenlerinin ötekilerden ayırt edici özelliklerinin ele alınmasıyla olmak üzere, iki aşamada verilebileceğini ileri sürüyorum.

Anma törenlerinin öteki incelikli törenlerle ortak yanlarını anlamaya çalışırken, törenlerin en çağdaş yorumlarının karakteristik özelliği olan bir eğilimin, dikkati onun *biçim* öğesinden çok *içeriği* üzerinde toplama eğiliminin engeline takılabilme olasılığını tartışmak istiyorum. Ve daha sonra, özel bir tören türü olarak anma törenlerini, ötekilerden ayıran özelliklerini anlamaya çalışırken, çoğu çağdaş yorumun, açıkça prototipik sayılan öteki eylemlerin *yeniden canlandırılması* olarak yer alan birçok kültür eyleminin içindeki önemi ve yayılmışlığı görmezlikten gelme ya da yeterince değerlendirememe eğilimiyle engellenebileceğimizi ileri sürmekteyim. Anma törenleri hakkındaki anlayışımız, böylece iki noktada engellerle karşılaşır.

IV

Şimdi birinci güçlüğe, dikkati, törenin biçiminden çok içeriğinde toplama eğilimine geçiyorum. Töreni yorumlamanın yukarıda değerlendirdiğim üç yönteminin üçü de, ortak bir varsayımda birleşmektedir. Hepsi de töreni, bir simgesel temsil biçimi olarak açıklar. Tören simgeciliğinin "gerisinde" yatan gizli "nokta"yı, törenin kodlanmış metninin kodunun çözülüp bir başka dile çevrilmesi eylemiyle anlamaya çalışır üçü de. Törenin gizli simgesel içeriğine sarılmak, onun yapılanmış bir biçim içinde özellikle mitoslar ve düşler ile eklemlenmenin öteki bazı yollarını paylaşan özellikleri üzerinde dikkati yoğunlaştırmak demektir. Bununla birlikte, her üç tutumda görülen ortak özellikler üzerindeki bu vurgu, çoğu kez aydınlatıcı olmakla birlikte, tanımı gereği, töreni ötekilerden ayırt edici öğeleri bize bildiremez. Bu noktaya ileride gene döneceğim. Ama şimdi, önce mitos (söylen) ile tören (ritüel) arasındaki apaçık benzerliğe bakalım; ve sonra, mitos ile törenin yollarının nasıl ayrıldığına bir göz atalım.

Tören de mitos da kolektif simgesel metinler olarak görülebilir; ve bu temele dayanarak tören eylemlerinin, çoğu kez aynı zamanda mitoslar denen gelişkin aracılar kanalıyla dile getirilen türden kültürel değerlerin bir örneği olarak yorumlanmalarının gerektiği ileri sürülebilir. Örneğin Lévi-Strauss, bir grup Güney Amerika Kızılderili mitosunun hep nasıl bir yandan çiğ et ile pişmiş et, öte yandan taze sebzeler ile çürümüş sebzeler arası zıtlığa değindiklerini gösterdi. Çiğ et, pişmiş et; taze sebzeler, çürük sebzeler, hepsi somut nesnelerdir; ancak birçok Güney Amerika Kızılderilisi mitosunda olduğu gibi, bir kalıp içinde bir araya konduklarında, bu sınırlı sayıdaki kategori, yapısal değişikliğin kültürel biçimi ile doğal biçimi arasındaki zıtlık düşüncesine ulaşmaya yarayabilir. Bu düşünceyi daha da geliştirerek Edmund Leach, kültürel süreç ile doğal süreç arasındaki zıtlık hakkındaki bu kalıbın, farklı aracılar kanalıyla dile getirilebileceğini ileri sürer. Çünkü bu zıtlık sözcüklerle (çiğ, pişmiş, taze, çürük) dile getirilebilir ve bir mitos anlatısı içinde gösterilebilir ya da eşyalarla dile getirilebilir ve uygun nesnelerin törensel düzenlemesi yoluyla sergilenebilir. Bir törenin ya da mitosun şablonu, aynı derecede başarıyla bil-

gilenmenin (enformasyonun) karmaşık biçimde saklanmasına hizmet edebilir.[18]

Bu nokta aşırı genellemeye konu edildiğinde sorun çıkar. Şimdi verilen örnek, gerçekten tören eylemlerinin, söz konusu değerlerin bir başka aracı kanalıyla aktarılabilmesi durumunda görüldüğü gibi, aynı zamanda sık sık mitos sözlerinde dile getirilen türden kültürel değerler biçiminde yorumlanmaları gerektiği düşüncesine doğal olarak götürüyor görünmektedir. Ancak burada "bir başka aracı" birçok anlam taşımaktadır. Töreni, başka yollarla, özellikle de mitos biçiminde dile getirilebilecek şeyleri dile getiren alternatif bir simgesel aracı olarak yorumlamak, onun kendine özgü öğesinin ne olduğunu anlamazlıktan gelmektir. Ama törene, mitostan farklı bir biçim olarak baktığımızda, onun yalnızca belli bazı inançların dile getirilmesinin alternatif bir biçimi olmadığını, bazı şeylerin ancak onunla dile getirilebildiğini görürüz.

O zaman, tören ile mitosun, yapısal bakımdan hiç değilse önemli bir noktada birbirlerinden ayrıldıkları anlaşılır. Mitos, bir şarkıcı tarafından dinleyicilere eğlence aracı olarak veya ana babalarca çocuklarına ders olarak anlatılabilir. Bir mitosun başkalarına sazla sözle okunması, her zaman onun kabul edildiğini göstermez. Mitosu anlatmanın yapmadığı ama bir törenin uygulayımının esas olarak yaptığı töreni oynayanlarla oynadıkları şey arasındaki ilişkinin ne olduğunun gösterilmesidir. Buradan, bir törenin yapısı içine, mitosta bulunmayan bir değişmezlik öğesinin kodlanmış bulunduğu sonucu çıkar.[19]

Bu yapısal farklılık, Batı kültürünün bazı önemli mitoslarının yeniden biçimlendirilip yeniden yorumlanış yollarında açıkça görülebilir. Mitosların üzerinde, onları dramatize edecek biçimde çalışılması ve böyle bir girişimin varabileceği noktalara olası sınırlar konması, on dokuzuncu yüzyılın son onyıllarının canlı bir tartışma konusu durumuna geldi. O tarihte sık sık dile getirilen görüş, büyük drama ya da tragedya yapıtlarının konularını sağlayan mal-

18. E. Leach, "Ritualisation in Man in Relation to Conceptual and Social Development," J. Huxley (der.), *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Seri B, cilt 251 (1966), özellikle s. 405-406.
19. Bkz. R. A. Rappaport, "The Obvious Aspects of Ritual," Cambridge *Anthropology*, 2 (1974), s. 32.

zemenin, sonunda bir büyük dramatist tarafından ele alınan yapıtın içindeki malzeme tüketilene, yani eksiksiz ve kesin biçimi verilene dek, çeşitli yollarla işleneceğiydi. Örneğin Don Juan mitosunun, Mozart operasında yetkin bir biçimde ete kemiğe büründürülmesine dek birçok kereler ele alınıp üzerinde yeni yeni dramatik çalışmaların yapıldığı ileri sürüldü; ve aynı yargı, Faust mitosunun Goethe'nin *Faust*'unda yetkin biçimini alıncaya dek görülen daha önceki drama versiyonları için de verildi. Bu görüşün uzantısı olarak Mozart'tan sonra bir başka Don Juan ya da Goethe'den sonra bir başka Faust üretme isteği anlamlı olmayacaktı. Bu tür görüşlerin amacı, mitos malzemelerinin yaratıcı bir biçimde yeniden yapılandırılmalarının sonlu bir süreç olduğunu göstermekti; ancak bu görüş, ele alınan her mitosta, söz konusu sürecin, hangi çapa ulaşılınca gerçekten artık bir yeniden yorumlar tarihi oluşturacağı, mitos malzemesinin önemli ve çeşitli biçimde yeniden ele alınıp işlenmeleri sürecinin ne zaman kesin biçimini alacağı bilinmeden ileri sürülemez.

Hatta bunu bile aşan yaratıcı bir yorum düşünülebilir ve böyle bir yorum, yorumların tarihöncesinin sonunda bir kesin yorumla aşılması şemasına uymayacak noktalara dek varabilecektir. Hem Don Juan mitosu hem de Faust mitosu örneklerinde, yetkin olmayan ve hazırlık niteliğinde olan mitos malzemelerinin yeniden ele alınıp işlenmesi yolundaki çözümlerden ve sonunda gelen bir çözümün kesin oluşundan söz edilebilir. Ama Orestes-Elektra mitosu böyle bir kalıp içine oturtulamaz; bu örnekte, aynı mitos malzemesi ve aynı trajik durum, üç büyük Yunan tragedya yazarı tarafından drama olarak farklı yapılandırıldığı gibi, sonra çağdaş bir biçim içinde, Yeniçağ'ın oyun yazarlarının en büyüğü tarafından *Hamlet* yapıtında yeniden yapılandırılmıştır. Bu örnekte, aynı mitos malzemesinin birbirinden çok farklı birkaç oyunda yansıtılışı ile karşı karşıyayız; içlerinde Aristoteles'in de bulunduğu bazı eleştirmenlerce yetke derecesi tartışmalı görülen Euripides'in versiyonu bir yana bırakılsa bile, gelmiş geçmiş tragedya yazarlarının en büyüklerine ait olan üç drama kalır ki, aralarından birini alıp ötekilere kıyasla, söz konusu mitos malzemesinin üzerinde yeniden işleyişlere noktayı koyan çalışma olduğunu ileri sürme olanağı bulunmamaktadır.

Gerçekten söz konusu mitosun Aiskhylos ve Sophokles tarafından drama biçiminde yeniden ele alınışları sonucunda, aynı malzemeden temelde farklı anlamlar çıkarılmıştır. Aiskhylos, mitostaki ana öldürme eylemini, hem gerekli hem de aynı derecede dehşet verici göstererek mitos içindeki trajik çatışma öğesini uç noktalara dek taşımaktadır. Böyle yaparak mitosun daha önce Simonides, Stesikhoros ve Pindaros'un şiirlerinde ele alınış biçimlerinden ayrılmaktadır; bu önceki yorumlarda, bir tanrının buyruğu üzerine ananın öldürülmesi kahramanca bir eylem olarak gösterilmiştir; hiç değilse, bir çocuğun, ebeveynine yaptıklarının karşılığını ödetme yükümlülüğünün, onu öldürmesinin dehşetinden daha fazla vurgulandığı söylenebilir. Aiskhylos bizi, söz konusu eylemin dehşetini görebileceğimiz noktaya getirir. Orestes, kendisine düşen yükümlülükte görüldüğü gibi, işleyişi zorunlu olarak bu tür yükümlülükleri getiren ödetici bir toplumsal düzenin mantığı içine hapsedilmiş gösterilir; üçlemenin sonul bölümünde suçsuzluğunu ileri sürebilmesi ancak, bir ödetme tartışması çıktığında, yargı vermeye yetkili olduğu halkça kabul edilen bir adalet mahkemesinin kurulması göreneğiyle, dolayısıyla mantığı kan davası sisteminin mantığının işleyişini aşan bir düzen oluşturan mahkeme ile olanaklı kılınmıştır. Ama Aiskhylos aynı zamanda, Orestes'in işlediği ana öldürme suçunu, içinde gerçekleştirildiği bağlam (koşullar) bakımından yüzde yüz gerekli bir eylem olarak gösterir. Mitosun, Aiskhylos'un elinden çıkan bu yeni yorumunda, Orestes'in annesini öldürmesinin nesnel olarak gerekli olduğu gösterilmek için her şey yapılmıştır; ve bu anlamda, onu bu eyleme yönlendirecek tüm etmenler bir araya getirilmiştir; tanrının buyruğu, buyruğun yerine getirilmemesi durumunda başına nelerin gelebileceği belirtilmiştir; Orestes'in, yasal mirasçı olarak krallığının içinde bulunduğu durumun bilincinde olması; koronun, iki kardeş, duraksadıklarında onları, öç almaları için kışkırtması; ödetme mantığından kaçma yolunu izleyen Klytaimestra'nın davranışı; çocukların, babalarının eşi ile katili olan kimselerin babalarını düşürdükleri onursuzluk ile ilgili canlı anıları, onu bu eyleme sürmek üzere bir araya getirilmiştir. Aiskhylos, annenin öldürülmesinin hem kaçınılmaz hem de korkunç olduğunu gösterecek biçimde mitosu yeniden biçimlendirir.

Sophokles'in yorumunda dehşet verici zorunluluk öğesi çıkarılmıştır. Aiskhylos'ta, kesinkes ödetme buyruğu, ilkin bir tanrı tarafından verilmiş ve onu, buyruğun yerine getirilmemesi durumunda olacaklarla ilgili tehditler izlemişken, Sophokles'in dramasında Orestes, Delphoi'ye gidip babasının öldürülmesinin öcünü alacağına dair kehaneti öğrenişini anlatır; tanrının, eylemin nasıl yapılması gerektiği yolundaki buyruğu, Orestes'in kendi sorusu üzerine verilmiş bir yanıt olup böyle bir sorunun sorulmuş olması, işi yapma kararının daha önce düşünülmüş olduğunu gösterir. Aiskhylos'ta, dönen erkek kardeşinin izlerini önce keşfeden Elektra ile Orestes'in çok geçmeden birbirlerini tanımaları izlerken ve sonunda işi, ikisi birlikte planlayıp birlikte yaparlarken; Sophokles'te, dramatik eylemin çoğu, Orestes'in sürgünden döndüğü günden başlayarak gelişir; drama daha çok Elektra üzerinde yoğunlaşır. Çünkü eylemin büyük bölümünde Elektra, kendi kendisiyle baş başadır. Anasına, yaptığını ödetmek için hiçbir tanrısal buyruk almamıştır, kardeşinin sürgünden dönebileceğinden kuşku duymaya başlamıştır ve Tanrı Apollon'un kardeşine ne buyurduğu hakkında hiçbir şey bilmemektedir. Koro kendisine, ülkede o sırada siyasal erki ellerinde bulunduranlara karşı bir eyleme kalkışmasının boşuna olacağı ve yakınmalarının babasına bir yararı olmayacağı, bunun ancak kendisine zararı dokunacağı öğüdünde bulunur. Kız kardeşi Khrysothemis de, ödetme sorununu bir yana bırakmasını ve kendini sonuca ulaşabilecek bir ayaklanma olanağının artık ortadan kalktığı koşullara alıştırmasını salık verir. Aiskhylos'ta görülen, dramanın kahramanını, yapılanı ödetmeye iten düşüncelerin tümü, Sophokles'in dramasında kaldırılmıştır. Yalnızca tek bir neden bırakılmıştır. Ayaklanma eylemine katılan öteki kimselerin hepsinin, kendilerini yeni duruma uydurmuş oldukları ve o sırada erk konumunda bulunan kimselerle, hiç değilse görünüşte barışmış olmaları gerçeği; kendisi dışında hiç kimsenin çok ağır bir lekelenmişlik duygusu içinde bulunmamaları gerçeği; kendisinin de böyle davranma, elinde durumu kabullenme yolunu seçme olanağının bulunduğu gerçeği; işte bu gerçek onun, ama yalnızca onun, varlığını, yaşamını, tinsel bakımdan dayanılmaz bulmasına neden olur. Aiskhylos'daki nesnel değerlendirmelerin biriken baskısı yerine, Sophokles, tek bir nedeni, işi yapacak kimse-

nin, ötekilerin duyduklarını daha yoğun duymasını gösterir.

Mitos malzemesinin bu yeni yorumları, mitosun kendisinin içinde saklı bir özelliğin uç biçimini gözler önüne sermektedir. Bu, Yunan mitosunun simgesel içeriğinin, onun herhangi bir biçim kazandırılmış düzenlemesi içinde tüketilemez oluşudur. Bu tür mitosların simgesel malzemesi içinde, daha önce saptanıp biçim kazandırılmış değişmez ve durağan öğeler yoktur. Tersine, söz konusu simgesel içerikler, daha çok öteki yapılar içinde, yeniden kullanılabileceği düşüncesiyle el altında bulunan *anlamlar deposu* denebilecek bir şey oluşturur. Mitos malzemesi, herhangi bir düzenlemede, herhangi bir dramatik yapıda kullanımlarını ve işlevlerini önemli ölçüde aşan anlam gizilgücü yelpazesi içerir. Örneğin, Eski Ahit içinde bulunan, daha çok anlatı yinceleme ve yorum biçiminde olsa da çoğu malzeme için olduğu gibi, bir mitolojik olaylar ağı, büyük ölçüde tarihselliğe dayanır; yinelenme ve çeşitlenme yolunda uzun bir süreçten geçmiş olmanın yararlarını taşır. Yunan mitoslarının, hem Eski Yunan kültürü içinde hem de o kültür ülkesinin dışında olmak üzere yeniden kullanılması, bir artı anlam adı verilebilecek şey, mitos malzemesinin öteki drama biçimlerinde yeniden yapılandırıldığında elde edilebilecek bir artı üzerinde oturur.[20]

Törenlerin yapısı, mitoslarınkiyle karşılaştırıldığında, azımsanamayacak derecede az *çeşitlenme* gizilgücüne sahiptir. Tüm törenlerin, geçmişte o ya da bu tarihte keşfedilmesinin gerektiği ve öğelerinin eklemlendirilmesinde görülen ayrıntıların zaman içinde içerik ve önem bakımından gelişebildikleri ya da değişebildikleri doğrudur. Ama gene de törenlerde, mitoslarda bulunmayan bir özellik, bir değişmezlik gizilgücü vardır; bunun nedeni, törenlerin doğasında saklı bulunan (ama mitosların doğasında bulunmayan) bir olguyla, törenin uygulayımıyla onu uygulayanların oyunları

20. "Artı anlam" teması için bkz. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, 1976). Orestes mitosunun drama yapısının gördüğü değişikliklerle ilgili olarak bkz. K. von Fritz, *Antike und moderne Tragödie* (Berlin, 1962), s. 113 vd.; Antigone mitosu için bkz. G. Steiner, *Antigones* (Oxford, 1984); Batı kültürünün mitoslarının yapılarının nasıl değiştirildiği konusunun, Prometheus mitosuna özel bir değinişin de bulunduğu genel bir ayrıntılı ele alınışı için bkz. H. Blumenberg, *Work on Myth* (çev. R. M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, 1985).

arasındaki ilişkiyi göstermeleri gerçeğidir. Bunu, bir kültürün simgesel malzemesinin kimliğini güvenceye alabilmek için büyük bir özen gösterilecekse, alınacak önlemleri, onun töreninin kimliğine yönelik olması öğüdünde bulunulabileceği düşüncesi izleyecektir. Ve gerçekten, simgeciliğin değişmez bir eylem olarak göründüğü birçok geleneksel toplumda, gereğinden çok hızlı bir evrim tehlikesiyle karşı karşıya kalınmış gibi davranılır: Onun değişmesini önlemek için, her şey yapılır. Özellikle iki gelenekte bu olgunun büyük ölçüde belgelendirilmiş ve etkili kanıtı görülür. Komünyon (Aşai Rabbani) ayini, varlığını neredeyse iki bin yıldır sürdüregelmiş olup bu süre içinde ancak çok yavaş değişiklik göstermiştir. Komünyon'da okunan inanların (akidelerin) bugünkü biçimleri çok eskidir.[21] Ve gene, Kuzey Avrupa'nın Aşkenazi Yahudilerinin, Akdeniz'in Sefardi, Etiyopya'nın Falaşi, Hindistan'ın Beni ve Kırım'ın Karay topluluklarının dinsel törenlerinin bazı yanları, belki tarihsel koşullarının farklılıklarına gösterilen farklı tepkilerinden dolayı önemli ölçüde değişiklik gösterse de, hepsi Şema* denen inanca bağlılıklarını törenin odağına yerleştirmişlerdir.[22]

Değişme yolundaki bu yetenek, dinsel tören dilinin özel bir biçimde işlemesinden doğmaktadır. Bu özelliği olumsuz bir şekilde, "önerme" (ifade) gücü bulunmayan iletişim biçimlerinin kullanıldığını söyleyerek nitelendirebiliriz. Bu dilde, olayların bildirilmesi veya nesnelerin betimlenmesi veya deneyim sonucu ulaşılan bulguların anlatılması veyahut varsayımların formülleştirilmesi bulunmaz. Onu, dinsel tören dilinin belli bir "eylem" biçimi olduğunu ve bir şeyi pratiğe döktüğünü söyleyerek bir şeyin varlığını gösteren anlamında, olumlu cümleyle nitelendirebiliriz. Kendisi dışındaki bir eylem üzerine sözlü yorum değildir; dinsel tören

21. Bkz. A. Baumstark, "Das Gesetz der Erhaltung des Alten in Liturgisch hochwertiger Zeit," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), s. 1-23.

* Şema, Yahudi geleneğinde sabah ve akşam tapınmalarında yinelenen ve İsrailoğullarının Tanrı'ya duydukları ateşli inancı ve sevgiyi dile getiren üç pasajın okunduğu dua (ç.n.).

22. A. Z. Idelson, *Jewish Liturgy and its Development* (New York, 1932), s. 310; W. Leslav, *Falasha Antholo.g.y. The Black Jews of Ethiopia* (New York, 1951), s. 124; S. Strizower, *The Children of Israel. The Beni Israel of Bombay* (Oxford, 1971), s. 14.

dili, kendi içinde ve kendişinin bir eylemidir. Ve bu eylemin doğası açılıp iki ayrı özelliğe bölünebilir: Söz konusu öğelerin varlığı ve etkililiği, aynı zamanda dinsel tören dilinin bir bellek destekleme aracı olarak niçin böyle güçlü işlediğini açıklar.[23]

Bunlardan biri, törenin uygulayımsal bir dil olmasıdır. Uygulayımsal bir söyleyiş, belli bir eylemin betimlenmesini vermez. Uygulayımsal söyleyişin (ifadenin) kendisi, anlam yüklü sesler üretme gibi dilin bilinen gerekli eylemi ötesinde, o ya da bu tür bir eylem oluşturur; ve söz konusu eylem, örneğin bir söz verme ya da yemin, ancak daha önce düzenlenmiş belli sözcüklerin söylenmesiyle yerine getirilebilir. Dinsel tören, bir konuşma eylemleri düzenlemesi olup bu eylem ancak söz konusu sözlerin okunması yerine getirildiğinde yapılmış olur; böyle bir uygulayım yoksa, tören de yoktur.

Bunlardan diğeri, törenin, resmi biçim kazandırılmış bir dil olmasıdır. Okunması, biçem ve kalıp kazanma eğilimi gösterir ve az çok değişmez konuşma eylemleri dizisi biçiminde bir kompozisyon oluşturma eğilimi içindedir. Okunacak sözler, töreni yapanlarca üretilmeyip bir dinsel kural içinde kodlanmış bulunan, dolayısıyla kesinlikle yinelenebilecek nitelik taşır. Dinsel kurala bağlanmış sözcede başvurulan, tanımı gereği daha önce uygulanmış sözler ve eylemler dizisidir.

Törenin *uygulayımsallığı,* bir ölçüde okuma sorunudur; bazı ka-

23. Tören eyleminin biçimsel özelliklerine ilişkin açıklamalarım bu konudaki şu iki klasik yazıya çok şey borçludur: Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," *Archives Européennes de Sociologie,* 15 (1974), s. 55-81 ve R. A. Rappaport, "The Obvious Aspects of Ritual," *Cambridge Anthropology,* 2 (1974), s. 3-68. Rappaport görüşlerini bir dizi makalesinde geliştirdi: "Ritual, Sanctity and Cybernetics," *American Anthropologist,* 73 (1971), s. 59-76; "The Sacred in Human Evolution," *Annual Review of Ecology and Systematics,* 2 (1971), s. 23-44; "Liturgy and Lies," *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion,* 10 (1976), s. 75-104; "Concluding Comments on Ritual and Reflexivity," *Semiotica,* 30 (1980), s. 181-193. Törenin biçimsel özellikleri hakkındaki yorumlar için ayrıca bkz. A. F. C. Wallace, *Religion: an Anthropological View* (New York, 1966); V. Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca, 1967); Turner, *The Ritual Process* (Chicago, 1969); Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca, 1974); J. Skorupski, *Symbol and Theory: a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology* (Cambridge, 1976); S. J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual," *Proceedings of the British Academy,* 65 (1979), s. 113-169.

rakteristik fiillerin ve kişi zamirlerinin yinelenerek söylenmesidir.[24] Törenler içinde en yaygın kullanılan fiiller, lanet okumalar ve ant içmelerdir; her şey değilse de çok şey, her örnekte, doğrudan doğruya söylenecek sözlerin eksiksiz ve doğru söylenmesine bağlıdır.[25] Bir lanet okuma, hedef nesnesini, erkinin etki alanı içine çekmeye çalışır; lanet, hedef aldığı kimsenin, özetle belirtilen yargının eline teslim edilmesi işini sürdürür ve bu etkisinin, lanetin gücü tükenene dek süreceği düşünülür. Bir kutsama, yalnızca sofuca bir istek değildir; ilgili sözcüklerin kullanılmasıyla, talihin armağanlarını da dağıtacağı biçiminde anlaşılır. Lanete ve kutsamaya benzer biçimde ant içme de, eğer onu izleyen söz verme yerine getirilmezse, ant içeni kendiliğinden gücü altına alacak etkileyici niteliğe sahip sözcüktür. Bir andın tanıklığı, bir suçun ya da suçsuzluğun tanıklığı kadar kesin sayılır. Lanetler, kutsamalar ve ant içmeler, tören dilinde sık sık karşılaşılan öteki fiillerle, örneğin "sormak," "yakarmak," "şükretmek" gibi fiillerle birlikte, güven ve saygı, boyun eğme, pişmanlık ve borçluluk duygusu (minnettarlık) gibi bazı tutumları yaratır; ilgili cümlenin duyurulması sayesinde, o anda etkisini gösterip kendisine denk düşen eylemleri doğurur. Ya da daha uygun bir deyişle eylem, bunların duyurulması içinde ve duyurulması yoluyla ortaya çıkar. Bu tür fiiller, söz konusu tutumların varlığını betimlemez ve göstermez; söz eylem sayesinde söz konusu tutumları etkili bir biçimde "doğurur." Aynı etkiye, tören dilinde, kişi zamirlerinin karakteristik kullanımıyla ulaşılır. Dinsel tören dili "bize" ve "onlara" sözlerini, özel anlamlarıyla kullanır; "biz" ve "bize" biçimindeki çoğul durumu, birçok konuşmacının bulunduğunu, ama onların, tek bir

24. "Uygulayımsal sözler" üzerine bir tartışma için bkz. J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962); Austin, "Performative Utterances," *Philosophical Papers*, 2. baskı, J. O. Urmson ve G. T. Warnock (der.) (Oxford, 1970), J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, 1969). Tören içindeki uygulayımsal sözler üzerine bir tartışma için bkz. R. Finnegan, "How to do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone," *Man*, 4 (1969), s. 537-551; J. Ladrière, "The Performativity of Liturgical Language," *Concilium*, 2 (1973), s. 50-62; H. Lavondes, "Magie et langage," *L'Homme*, 3 (1963), s. 109-117; S. J. Tambiah, "A Performative Approach to Ritual," *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979), s. 113-169.

25. Bkz. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (çev. J. E. Turner, Gloucester, Massachusetts, 1967), özellikle s. 405-411.

ağızdan konuşup tek bir bedenmişçesine davrandıkları bir ortak eylemin varlığını gösterir. Bu zamir türü sözlerin bulunduğu okumalardan önce, dinsel törenin kutlanacağı yerde, törene tüm katılanların orada toplanmış bulunmalarıyla dile getirilen, içinde farklı davranışların bulunmadığı, söylenecekleri kabul etmeye hazır olma durumu doğmuştur. "Biz" sözünün okunmasıyla, dinsel tören topluluğu üyeleri arasında bir temel eğilim, kesin biçimi kazandırılarak ortaya konmuş olur. Dayanışma zamirleri tekrar tekrar söylendiğinde, topluluk oluşmuştur. "Biz" sözünü söyleyerek törene katılanlar, yalnızca dıştan tanımlanabilir bir alanda değil, aynı zamanda söz eylemleriyle belirlenen bir tür ideal uzamda bir araya gelmiş olurlar. Söyledikleri, böyle bir topluluğun neye benzemesi gerektiğini anlatmaz; ne de oradaki topluluktan ayrı, daha önce oluşmuş bir topluluğu dile getirir; uygulayımsal sözceler sanki topluluğun kurulduğu uzamı oluşturur ve topluluğun kuruluşu gerçeğini kendilerine hatırlatır.

Uygulayımsal deyişler aynı zamanda, bedenin duruşlarına, jestlere ve hareketlere kodlanıp yerleştirilmiştir. Bu kodlamanın amaçları yalındır. Törenlerde, bedene, uygun bir duruş verilir ve beden, önceden saptanmış eylemler boyunca devinir. Beden, dik durumdayken, sağlam ve hizmete hazır bir dikkatlilik içindedir; yakarırken (dua ederken) eller birbirine kavuşmuş durumdadır ve birbirlerine bağlıymış gibi tutulur; insanlar yere doğru eğilirler ve diz çökerek bir şey yapamayacak güçsüz bir durumda olduklarını dile getirirler; ya da yere kapanarak bedenlerini aşağı gösterme yolunda, dik duruştan tümüyle uzaklaşmış olabilirler. Bu tür ifadelere pek sık başvurulmaması, onların güç kaynağını oluşturur. Sıradan dilin araçları, tonlandırma, yazıya dökme alanlarındaki anlamsal yelpazesi ve esnekliği; nitelik, alay ve sözü geri alma anlamı üretecek cümleler kurabilme olanağı; füllerin şart kipi biçimlerinin kullanılması; dilin, yalan söyleme, gizleme, var olmayan bir şeyi kafada canlandırıp dile getirmesi gibi olanakları, üstten bakıldığında birer iletişim özürü oluşturur. Sıradan dilin incelikleri o derecededir ki, boyun eğmenin, saygı göstermenin, önem vermemenin ya da kınamanın, aralarında ince farklılıklar bulunan çok çeşitli derecelerini, açık ya da örtülü olarak verebilir. Toplumsal etkileşimler, görüşmelerde, dilin bulanıklık, belirsizlik, kesinliksizlik

öğeleriyle yürütülebilir. Buna karşılık törensel duruş, jest ve devinim araçlarının sınırlılığı, iletişimi, yorum gerektiren birçok bilmeceden kurtarır. Bir kimse, ya diz çöker ya da çökmez; Nazi selamı için gerekli hareketi, ya yapar ya da yapmaz. Boyun eğmişlikle diz çökme eylemi, boyun eğdiğini belirtme değildir; ne de yalnızca bir boyun eğme mesajı vermektir. Boyun eğmişlikle diz çökme, bir kimsenin bedenini, görünür olan o sıradaki varlığı yoluyla göstermektir. Diz çökenler, bedenlerinin (diz çökme) eğilimi ile kendilerinin boyun eğme eğilimlerini özdeşleştirirler. Bu tür uygulayımsal eylemler, ortaya koyduğu ifadenin maddi olarak elle tutulur nitelikte, net olması nedeniyle de, özellikle etkilidir; ve bu tür dile getirme eylemlerinin dağarcığının yalın düzeyde olması, hemen uygulayımsal güce sahip olmalarını ve bellek destekleyici sistemler olarak etki göstermelerini sağlar.[26]

Tören dilinin *biçimcilik* (formalizm) özelliği, bundan daha açık bir bellek destekleyici etkiye sahiptir. Bir dilin kompozisyonu, el altındaki lengüistik seçimler dizisini sınırlayacak biçimde sistemli olarak yapıldığında, onun biçimselleştirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yargı, birçok dilsel seçenekten vazgeçilip, sözcük, sözdizimi ve biçem seçiminin günlük dilden çok daha sınırlı olduğu tören için daha geçerlidir. Biçimciliğin sağlayacağı ekonomi, kuşkusuz tören ile sınırlı değildir; tören söylevinde çokça boy gösteren "kanonik koşutluk" aracı, geleneksel sözlü şiirde de bulunur. Jakobson'a göre, kanonik koşutluk geleneğinin "birbirini izleyen söz dizileri arasında belli bazı benzerlikler kurmanın zorunlu olduğu ya da ağırlıklı olarak yeğlendiği," böylece "uzlaşmayla saptanmış çifte sözcük" dizilerinin standartlaştırılmış biçimlerinin ikide bir okunduğu yerde bulunduğu söylenebilir.[27] Çok geniş bir araştırma kümesi, bu tür bir lengüistik koşutluğun, dünyanın birçok yerindeki sözlü edebiyatta göze çarptığı ve bunun bellek destekleyicisi olarak taşıdığı önemi göstermiş bulunuyor.[28] Bunun klasik örneği, Fin sözlü şiiri olup *Kalevela* destanında anılan

26. Bedensel uygulayımsallık hakkında bazı yorumlar Maurice Bloch ve R. A. Rappaport tarafından, sözü edilen yazılarında yapılmış bulunmaktadır.
27. R. Jakobson, "Grammatical Parallelism and its Russian Facet," *Language*, 42 (1966), s. 399
28. Kanonik yazında koşutluklar üzerine özellikle bkz. J. J. Fox, "On Binary Ca-

eylemleri, koşut şiirin Eski Ahit'ten sonra en sık verilen örneğidir. Bloomfield, Veda metinlerinin "zincirleme yapısı" dediği şeyin de "İbrani şiirindeki sözde koşutluğa benzer" olduğunu ileri sürmektedir;[29] eski Çin'de ve Erken Yunan'da, Güney Hindistan'da ve Güneydoğu Asya'da, en başta da eski Maya ve Aztek edebiyatı ile Navaholaların şarkılarının incelikli ritim ve yineleme biçimlerinde olmak üzere, Amerikan Yerli dillerindeki sayısız "halk" geleneğinde de koşutluğun varlığı belgelenmiş bulunuyor. Kanonik koşutluk böylece, hem sözlü şiirin hem törenin ortak özelliği olarak görünür. Ancak törende bu araç, söylevin, şarkının, jestlerin ve dansın kompozisyon oluşturacak bir bütünlük içinde bir araya getirildiği öteki biçimleştirme (belli biçimlere bağlama) türleri ile birleştirilmiş durumdadır. Öyle ki, tüm bu öğeleri içermeyen bir olayın, antropologlarca tören olarak tanımlanamayabileceğini söyleyebiliriz; bu özellikler, birlikte alındıklarında, törenin ayırt edici işaretlerini oluşturur.

Günlük dille karşılaştırıldığında tören dili, yalnızca kanonik koşutluk ile değil, sınırlı bir dağarcığa sahip oluşu, bazı sözdizimi biçimlerinin hiç kullanılmaması, söylev eylemlerinin değişmeyen bir sıra içinde birbirini izleyişi, sözce sırasında değişmez, sınırlı kalıplar ve tonlamada fazla bir esneklik tanınmayışı gibi öğelerle nitelenebilir. Tüm bu özellikler, törensel söylev eylemini aynı yöne itip yönlendirir.[30] Öyle ki, çok geniş bir deyişler dizisi izleyebilecekken, herhangi tek bir deyişin izlenmesi, ancak sınırlı sayıda belli deyiş, aslında çoğu durumda ancak tek bir deyiş ile olanaklıdır; söylev eyleminin nasıl sona ereceği, hangi biçimde başlamışsa ondan çıkılarak önceden kestirilebilir; çünkü nasıl baş-

tegories and Primary Symbols," R. Willis (der.), *The Interpretation of Symbolism* (Londra, 1975), s. 99-132; Fox, "Roman Jakobson and the Comparative Study of Parallelism," D. Armstrong ve C. H. van Schooneveld (der.), *Roman Jakobson. Echoes of his Scholarship* (Lisse, 1977), s. 59-90; ayrıca bkz. L. I. Newman ve W. Popper, *Studies in Biblical Parallelism* (California, 1918-1923); S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (Chicago, 1963); G. A. Reichard, *Prayer: The Compulsive Word* (Seattle, 1944); W. Steinitz, *Der Parallelismus in der finnisch=karelischen Volksdichtung* (Helsinki, 1934).

29. M. Bloomfield, *Rig-Veda Repetitions* (Cambridge, Massachusetts, 1916), s. 5.

30. Törenin bu yönü üzerine bir tartışma için özellikle bkz. M. Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," *Archives Européennes de Sociologie*, 15 (1974), s. 55-81.

lamışsa bir kimsenin ona göre doğru olarak izleyebileceği yalnızca bir sıra vardır. Dahası, belli tek bir söylevin içindeki bağlantıların biçimlerinin baştan belirlenmiş olmasına benzer biçimde, törene katılanların ayrı ayrı yapacakları konuşma eylemleri arasındaki bağlantılar da, önceden belirlenmiştir; katılan birinin konuşma eyleminden, bir sonrakinin konuşma eyleminin ne olacağı çıkarılıp, önceden bilinebilir. Ve gene tören söylevinde kullanılacak tonlama ile ritim seçimi sınırlandırılmıştır. Tonlanmış konuşmadan şarkıya geçersek ton ve ritim seçimine daha eksiksiz bir sınırlama getirilmiştir; ve bir tonlamanın, ritmin benimsenmesinde, günlük konuşmanın çeşitlenmiş kalıplarından daha büyük bir ayrılma görülür. Son olarak, törensel duruş, jest ve devinimler, alışageldik durumla gündelik durumlar diyebileceğimiz tutumda görülen, çeşitli ve bulanık bilgilenimlerin bir araya getirilişinin esnekliğinden farklı olarak birleştirilişleri sınırlı bir kalıp gösterir; böylece bir perdeden ötekine ve bir tören olayından ötekine geçiş, kolaylıkla önceden bilinebilir ve kolaylıkla yinelenebilir.

V

Şimdi ikinci güçlüğe, birçok kültürde, daha önceki prototip oluşturan eylemlerin yeniden oynanarak canlandırılmasını temsil ettikleri açıkça belli olan eylemlerin birçok bakımdan taşıdığı önemi görmezlikten gelme eğilimine geçiyorum. Anma törenleri de, tüm öteki törenlerde karşılaşılan iki özelliğe, biçimcilik ve uygulayımsallık özelliklerine sahiptir ve bellek destekleyici araçlar olarak etkili biçimde işlev görebilmelerini, büyük ölçüde, böyle özelliklere sahip olmalarına borçludur. Öte yandan anma törenleri, ister bir tarihsel, isterse mitolojik varoluşa sahip görülen türden olsunlar, açık biçimde prototip niteliği taşıyan kişilerle ve olaylarla ilgili olmaları olgusuna dayanarak tüm öteki törenlerden ayırt edilebilirler; ve bu olgu sayesinde anma törenleri türündekiler, ötekilerden öte ve yalnızca kendilerine özgü karakteristik bir özellik daha taşırlar. Bu özelliklerini *törensel yeniden canlandırma* olarak betimleyebiliriz; ve bu, topluluk belleğinin biçimlenmesinde baş önem taşıyan bir niteliktir. Ancak çağdaş toplumun ve çağımızın

kendini anlatma biçiminin karakteri, tam da törensel yeniden canlandırmanın bu yönünün doğasını anlayabilmemizi büyük ölçüde güçleştirmektedir. Anma törenlerinin söz konusu karakteristik özelliğini, belki en iyi biçimde, her biri yaşamın tarihsel bakımdan tekil bir biçimini ve o yaşam biçimini anlamanın yolunu şematik olarak göstermeye çalışan iki önemli görüşü yan yana getirerek yaklaştığımızda daha iyi kavrayabiliriz. Bunlardan birincisi, Paul de Man'in "Edebiyat Tarihi ve Edebiyatta Modernite" adlı denemesinin odağındaki görüştür. İkincisinin taslağı, Thomas Mann'ın "Freud ve Gelecek" adlı konuşmasında ortaya konmuştur.

"Edebiyat Tarihi ve Edebiyatta Modernite" yazısında de Man, modernite deneyiminin özünün bir parçası olarak özel bir unutma türünün üzerinde durur.[31] Bizi "modernite düşüncesi" içinde, sonunda bir noktaya, yeni bir harekete geçiş işareti olan bir başlangıç noktasına ulaşmak umuduyla onu, daha önce ne geçmişse hepsini silip yok etmeyi içeren bir düşünce olarak ele almaya çağırır.[32] Bu ilkeye bağlanmış unutmayı haklı göstermek için sunulan kanıtlar, yadsıdığı şeye, yani tarihselciliğe (historisizme) otomatik olarak bağlanır. De Man, şu paradoksun varlığını kabul etmekle kalmayıp belirgin biçimde altını çizerek önemini vurgular: Daha önce gelmiş (eski) herhangi bir şeyin reddi, ne kadar radikal biçimde olursa, geçmişe bağımlılık o kadar büyük olur. De Man'in bu derin görüşünü, yadsıma stratejisinin iki evresini ayırt ederek geliştirebiliriz. Avangard akımlarda bu yadsıma, bir unutma retoriği olarak görünür. Avangardın saldırısı daha çok kolektif belleğin, müzeler, kitaplıklar ve akademiler gibi depolarına yöneltildi. Unutma isteği en ödün vermez sivri biçimini, aydınları modası geçmiş törenlerin tutsakları, müzeleri mezarlıklar, kitaplıkları ise mezar odaları olarak kötüleyen Fütüristlerin manifestolarında buldu. Ama bu yolda yalnız Fütüristler bulunmuyordu; bir *tabula rasa* (boş sayfa) açma düşüncesine, daha önce Nietzsche tarafından haklılık dayanağı kazandırılmıştı ve bu düşünce, yüzyılın ilk çeyreğinde avangard mimarlarla şehir plancılarının yapıtlarında yeniden ortaya çıktı. Postmodernizmde bu tutumun yerini her yerde karşımıza çıkabilen bir

31. P. de Man, "Literary History and Literary Modernity," *Daedalus*, 99 (1970), s. 384-404.
32. A.g.y., s. 388-389.

pastiş içinde geçmişin geniş bir imgeler koleksiyonu olarak görüldüğü, geçmişin tüm biçemlerinin gelişigüzel ve çoğu kez alaycı bir anıştırma oyununa açık olabileceği bir pastiş anlayışı biçimine bıraktı. Henri Lefebvre'in *neo* olanın gittikçe artan önceliği dediği şeyin nitelediği bir dünyada, bir başvuru çerçevesi olarak geçmiş, yavaş yavaş silinip yok oldu.[33]

Thomas Mann, "Freud ve Gelecek"te dinleyicilerini, modernitenin tam karşıtı olan bir yaşam biçimini ve böyle bir yaşamı düşünüş yolunu düş güçleriyle araştırmaya çağırıyordu.[34] Genellikle algıladığımızdan daha az kesin çizgilerle tanımlanmış ve başkalarını daha az dışlayan, deyim uygun düşerse "açık uçlu" bir ego: Birey için yalnızca birbirini kesen kategoriler olarak değil; öznel olabilecek, bilinçli olarak yaşanabilecek olasılıklar kümesi olarak var olduğu düşünülmesi gereken mitos kaynaklarına açık bir ego düşlemeliydik. Bu arkaikleştirici tutumda, bireyin yaşamı "kutsal bir yinelenme," prototip yaşamların açık biçimde yeniden canlandırılışı olarak, bilinçli biçimde yaşanır. Örneğin Büyük İskender bilinçli olarak Miltiades'in yolunu izledi; Sezar'ın Eskiçağ'da yaşamış yaşamöykücüleri ise O'nun, Büyük İskender'i prototipi olarak benimsediği görüşüne sahiptiler; ve örneğin, İsa'nın İncil'lerde sunulan yaşamı, daha önce yazılmış olanların yerine getirilmesi için yaşanmış olarak sunulur. Ve gene örneğin, bilinçli bir çağdaş arkaizm tutumu için, *Yusuf ile Kardeşleri* temel motifi, bir kimlik bulma eylemi, bir başkasının adımlarını izleyerek bilinçli hareket olarak bireysel yaşam düşüncesidir. Çünkü Yusuf'un hocası Eliezer'in, geçmişte Eliezer adını taşıyanların hepsi, onunla aynı kişilik olma konumundan çok uzak bir zamanda bulunmasına karşın İbrahim'in kölesi Eliezer adına "ben" diye konuşmaya başlayacağı denli, o sıradaki Eliezer'i oluşturmak üzere bir araya getirildikleri ölçüde, zaman durmuştur. Ve "Oynanan Büyük Oyun" (*The Great Hoaxing*) adını taşıyan, yazarı Mann'ın

33. Bkz. H. Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (çev. S. Rabinovitch, Londra, 1971 [Türkçesi: *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev.: Işın Gürbüz, Metis Yay., 1998]). Postmodernizm ve tarihe karşı takınılan tutumlara ilişkin bir tartışma için bkz. F. Jameson, "The Cultural Logic of Capital," *New Left Review*, 146 (1984), s. 53-93.

34. T. Mann, "Freud and the Future," çev. H. T. Lowe-Porter, P. Meisel (der.), *Freud* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1981), s. 45-60.

"mitolojik biçimde yinelenen fars" dediği şey, bir grup kişi; İshak, Esav ve Yakup gibi, üçü de kimin adımlarının izinde olduklarını bilen kimse tarafından trajikomik biçimde oyuna dökülür. Mann burada, "daha önce belirlenmiş bir sürecin onu kutlayanca oynandığı" türden bir kutlama olarak düşünülen bir bireysel yaşam biçeminden ve yapısından söz eder.

Bu hemen kavranabilir görünmeyen bir bireysel yaşam biçimini akılda canlandırma yollarından biridir. Bir bireyin yaşamının öğelerinin yinelenen türden olduğunu düşündüğümüzde, bizi böyle düşünmeye iten neden, karakteristik biçimde çağdaş iki düşünce çizgisinden biri olabilir. Bireysel yaşamda önemli ölçüde yinelenen olayları, istatistiksel bakımdan tipik olaylar olarak gördüğümüzde, bireysel çeşitleri, denklemin dışına, ayraç içine alabiliriz. Ya da önemli ölçüde yinelenen şeyleri, bireysel özerklik tasarısının altını oyan şeyler olarak gördüğümüzde, dikkatimizi, bilinçsizce yinelenen şeylere takabiliriz. Her iki durumda, tipik bir biçimde gözden kaçıracağımız şey, bir bireyin yaşamının yapısında yinelenen ve de tipik olan herhangi bir anlamın, kutsanacak bir kalıbın taslağını çizdiği için, önemli olduğudur; bireyler, oynadıkları rolleri, geleneksel olanın yeni bir enkarnasyonu (beden bulması) olduğu bilgisiyle kutlayabilir ve başkalarına vermedikleri değeri kendilerine verebilirler; geçmişi bilinçli biçimde yineleyerek bir birey yaşamı, geçmişe yeniden "şimdiki zamanlık" kazandırır. Bu duygu, Eskiçağ'ın hiç de yabancısı olmadığı bir şeydi; ama biz bu duyguya ancak, çoğu durumda, Eskiçağ örneklerine göndermeyle ikinci elden (dolaylı yoldan) ulaşabiliyoruz. Modernite öncesi kendini kavrayış biçimini, bir tür öykünme olarak görebiliriz; onu, öykünmenin Eskiçağ'da bugünkü anlamından çok öte bir anlamı bulunduğunu anımsayarak bir tür öykünme sayabiliriz. Eskiçağ'da öykünme, mitolojik özdeşleşmeye benzer bir anlama geliyordu.

Anlamını, daha önceden saptanıp öğütlenen eylemler sırasının kutlayıcılarca uygulanışında bulan; önemini, prototiplerin yeniden canlandırılmasından alan bir yaşam biçimi düşüncesi, her çağda fiziksel olanak içinde bulunmuş olabilir; ve çağımızın koşulları içinde de hâlâ işlerliğe sahip bulunabilir. Çağımızda icat edilmiş törenler, yaşamın anlamını, dinsel olmayan bir sözlük kullanarak tören yoluyla yeniden oynama biçiminde görüp canlandırma gi-

rişimleri, bunun olanağının bulunduğunun işaretidir. Özellikle 1870 ile 1914 yılları arasında, Avrupa ülkelerinde insanlar, icat edilen törenlerin yerden mantar gibi bitişine tanık oldular. Krallık yıldönümleri, Bastille Günü, Enternasyonal, Olimpiyat Oyunları, İngiltere Kupa Finali ve Fransa Turu, örnek olarak alınıp yinelenenin kutlanmasının yeni bir biçim içinde canlandırılması çabalarıydı. Bu tür kutlamalar, kendilerinin en hızlı icat dönemleriyle sınırlı kalmadı. Günümüzde bile, yurttaşların bir devletin üyeleri olduklarının bilincine erdirilmelerini sağlayan vesilelerin çoğu, seçimlerde görüldüğü gibi, tarihin bir noktasında yeni olan, yarı tören niteliği taşıyan pratiklerle bağlantılı durumlarını sürdürmekteyken, spor stadyumları gibi yarı resmi gösteri amacıyla kurulmuş yeni resmi tören alanları hava atmayı sürdürmekte. Resmi vesilelerdeki kadar yarı resmi vesilelerde de kamuya açık simgesel söylemin teatral bir ifadeyle inceden inceye işlenmesi etkili olmayı sürdürüyor. Bu tür vesilelerin, artık, Mann'ın böylesine güçlü biçimde anımsattığı gibi, mitolojik kimlik kazanma olarak güçlü bir öykünme duygusunu düşsel biçimde sunamadıkları doğrudur; ancak bunlar hâlâ, ortak bir istek için, geçmişi bilinçli olarak yineleme, kutlanan yinelemelerde bir anlam bulma isteği için, izlenecek bir örnek üretip sunmaktalar.

Yinelemenin kutlanması geleneksel toplumların tekelinde değildir. Tersine yinelemenin kutlanması, onarıcı bir araçtır. Marx'ın ünlü cümleciğinde belirttiği gibi, kapitalizm her türlü toplumsal hareketsizliği, her türlü atasal kapanışı ve feodal sınırlamaları yerle bir eder; ve icat edilen törenler, tam da kapitalizmin acımasızca yöneldiği çağdaşlaşma sürecinin içine sokulurlarsa da, palyatif (geçici) önlemlerdir; bunlar (geçmişten kalanları) dünya çapında geniş bir temizlik operasyonunun yol açabileceği sonuçları perdeleyip örtmek için yükseltilmiş paravanlardır. Yeni yeni icat edilen törenler, yerden biter gibi çıkar; bunlara, dünya çapında tarihsel bir kopuşun benimsenmesi ortamında hemen belli biçimler kazandırılır. İcat edilen, yazılı kural ve süreçler takımını içeren törenlerin, günümüzde tahta çıkış törenlerinde görüldüğü gibi, esneklikten uzak oluşlarıyla göze batmalarının nedeni budur. İşlem biçim ve sıralarının esneklikten uzak olması sayesinde bunların, başka hiçbir yerde görülmeyecek biçimde, bir kurumsallaşmış ye-

nilikler toplumu için değişmezlik düşüncesini temsil ettikleri düşünülebilir. Niyetleri güven tazelemedir, ruh durumları nostaljiktir. Dolayısıyla, bu tür törenlerin en göze çarpan belirtisi, özetleyici bir öykünme ya da mitolojik bir özdeşleşme deneyimi olmayıp resmi yapıyı yansıtmalarıdır.

Modernite koşulları altında aynı şeylerin yinelenmesinin kutlanması, bir onarma (telafi) stratejisinden başka bir şey değildir; olamaz çünkü, doğrudan doğruya modernite ilkesinin kendisi, yinelemelerin kutlandığı yapıya sahip bir yaşam düşüncesinin yadsınmasıdır. Bir kişinin ya da topluluğun yaşamının değerlerini, bilinçli olarak yerine getirilen anımsama eylemlerinden, prototip oluşturan bir olayın yeniden yaşanmasından alabileceği ya da alması gerektiği düşüncesine güveni yadsır. Çağdaşlaşma süreci gerçekten onarıcı araçlar olarak icat edilmiş törenler türetmişse de, çağdaşlaşmanın mantığı, tören yoluyla yeniden canlandırma ve özetleyici öykünme eylemlerini, düş gücü bakımından olanaklı ve inandırıcı kılan koşulları kemirir. Çünkü modernitenin özü olan ekonomik gelişme, toplumun yapısının geçirdiği, kapitalist dünya pazarının doğuşuyla hızlanan geniş çaplı değişikliktir. Ve kapital birikimi, mal birikimindeki nesnelerin pazar kanalıyla sürekli yayılışı, üretimde kesintisiz devrimci değişiklikler yapılmasını, yeniliklerin durmaksızın modası geçmiş şeyler durumuna düşmelerini gerektirir. İnsanların giydiği giysiler, çalıştırdıkları makineler, bu makinelerin bakımını yapan işçiler, işçilerin içinde yaşadıkları yöre, bunların hepsi, ileride parçalarına ayrılmak üzere bugün kurulur, yarın bozulurlar; öyle ki, yerlerine başkaları konabilir ya da bir döngü ile yerlerinden alınabilirler; ileride yeniden çevrime sokulabilirler. Kapital birikiminin ayrılmaz bir öğesi, kurulan çevrenin bilinçli olarak yıkılıp yeniden kurulması, sonra gene yıkılıp gene kurulmasıdır.[35] Tüm tutarlılık işaretlerinin, hızla değişen giyinme, konuşma ve davranış modalarına dönüşmesi de bunun ayrılmaz bir öğesidir. Pazarın ve pazar kanalıyla dolaşım içinde bulunan malların geçiciliği, içinde her bir anın, sonra gelmesi sayesinde ötekinden farklı olduğu, eski ve yeni, önceki ve sonrakilerden oluşan bir kronolojik ardışıralılık içine yerleştirilmiş du-

35. Bkz. S. Zukin, "Ten Years of the New Urban Sociology," *Theory and Society*, 9 (1980), s. 575-601.

rumda bulundukları, sayısal ve sanki tek bir yönde akan bir zaman deneyimi doğurur. Pazarın geçiciliği, böylece, nitelikçe farklı zamanların, biri ötekine indirgenemeyen bir dünyevi zaman ile bir kutsal zamanın birlikte var olabilmeleri olanağının varlığını yadsır.[36] Bu sistemin işleyişi, prototip oluşturdukları için ötekilere örneklik edebilecek yaşam biçimlerinin bulunabilme olanağına duyulan güvenin büyük çapta geri çekilmesini getirir. Kapitalin mantığı, yaşamı, aynı örneğin tekrar tekrar yaşanacağı bir yapı olarak düşleme yetisini, bundan böyle yadsıma eğilimi gösterir.

Öte yandan günlük yaşam, bir örneğin tekrar tekrar yaşandığı bir yapıya sahip görüldüğünde, böyle bir algılayışın düşgücü inandırıcılığı, *bir yeniden canlandırma retoriği* olarak adlandırılabilecek şey yoluyla sağlanır. Bu retorik en az birbirinden farklı üç eklemlendirme yolunun kullanılmasıyla işler; bunlara takvimli, sözlü ve jestli yeniden canlandırma denebilir.

Yinelemenin kutlanması, birinci örnekte, *takvime* uyularak yinelemeler aracılığıyla olanaklı kılınır. Takvimler bunu yersel olan (kutsal olmayan) zamanın yapısının yanına, birincisinden nitelikçe farklı olan ve ona indirgenemeyen, içinde kutsal zamanın çoğu önemli olaylarının bir araya getirilip eşgüdüm içine sokulduğu bir yapı daha koyarak olanaklı kılar.[37] Böylece her gün, birbirinden oldukça farklı iki zaman düzeni içine yerleştirilebilir: Bir, yeryüzündeki şu şu olayların yer aldığı gün vardır; ve bir de, bir kimsenin kutsal ya da mitolojik tarihin o ya da bu anını kutladığı gün vardır. Bu iki zaman düzeni, tüm bir takvim yılı döngüsü boyunca yan yana akıp giderken, döngü (yıl) içinde normal olarak top-

36. Bu özellikleri ortaya çıkaran modernite deneyimi üzerine bir inceleme için bkz. M. Berman, *All that is Solid Melts into Air* (New York, 1982) [Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul, 1994, İletişim Yayınları] ve bu kitap üzerine bir tartışma için bkz. P. Anderson, "Modernity and Revolution," *New Left Review*, 144 (1984), s. 96-113.

37. Takvime bağlı yinelenmeler için bkz. H. Hubert ve M. Mauss, "La représentation du temps dans la religion et la magie," *Mélanges d'Histoire des Religions* (Paris, 1909), s. 189-229; M. Eliade, *The Myth of Eternal Return* (New York, 1954); [Türkçesi: *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, 1994, İmge Yayınları, Ankara] Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, 1959); Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963); R. Caillois, *L'Homme et le sacré* (Paris, 1950); G. Dumézil, "Temps et mythes," *Recherches Philosophiques*, 5 (1935-1936) s. 235-251; R. Marchal, "Le retour éternal," *Archives Philosophiques*, 3 (1925), s. 55-91.

luluğun dikkatinin, geçmişi özetleme etkinliğinde odaklaştığı özel noktalar bulunacaktır. Yeni yıl, çoğu dinlerce, içinde evrenin oluşumu ile ilgili bir mitosa göndermede bulunulan törenlerle kutlanır. Özellikle Sami dünyasının her yerinde, Yeni Yıl törenlerinin şaşılacak denli benzeştikleri görülür.[38] Bu sistemlerin her birinde, aynı temel düşünceyle, her yıl kendisini yeni bir yaratışın izleyeceği bir kaosa dönüş düşüncesiyle karşılaşırız. Her birinde, biyokozmik ritimlerin gözlemine dayanan ve yaşamın dönemsel biçimde yeniden canlanmasına hazırlık olarak dönemsel arınmalar, oruçlar, günah itirafları dizisiyle kutlanan bir yeryüzü döneminin sona erişi ve başlayışı kavramı dile getirilir. Her birinde, iki aktörler grubu arasındaki kavganın tören yoluyla oynanması; ölmüşlerin ortaya çıkışı bulunur; ve Saturnalia* şenliğinde eski yılın sona erişi ve yeni yıl beklentisi duygusunun, hem yıllık bir yinelenme hem başlangıçtaki anın, yani kaostan düzene (kozmosa) geçişi içeren mitolojik anın yinelenmesi düşüncesi dile getirilir. Her Yeni Yıl, kozmogonik eylemin takvim yılında yinelenmesi olarak yorumlanır. Yinelenen bir yaratılış biçimindeki Yeni Yıl senaryosu, Ortadoğu'nun tüm kültürlerinde; Babil'de, Mısır'da, İsrail'de ve İran'da son derece açık biçimde görülmektedir. Ne var ki Hıristiyanlıkta da, doğal döngülerin maddi biçimleriyle sıralanışı, hiçbir zaman gizli bir düzenin kalıbından ve simgesinden öte bir şey olarak düşünülmemiştir; bu şemada değişen yalnızca vurgunun, yaratılış prototipinden kurtuluş prototipine kaydırılışıdır. Gerçekten, erken Hıristiyanlığın kafasını kurcalayan başlıca düşüncelerden biri, bir yandan kesintisiz olarak her yıl sürdürülen yortu olan Paskalya'nın, Yahudi Fısıh yortusunun ve Fısıh kurbanının, öte yandan Golgota kurbanını** ve İsa'nın kıyamını her yıl sürdüren törenin tarihinin kararlaştırılması oldu.[39] Bu yortunun yinelediği

38. A. J. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *Acta Orientalia*, I (Lund, 1923), s. 158-199.

* Roma'da Jüpiter öncesi eşitlikçi dönemde evrenin yöneticisi olan Baştanrı Saturnus'un yönetiminin bir gün için geri geldiği düşünceslyle kutlanan şenlik; o gün kölelere bir günlük özgürlük tanınır, hatta efendileriyle sofraya oturmalarına izin verilirdi (ç.n.).

** Kudüs'ün Golgota Tepesi'nde çarmıha gerilen İsa kastediliyor. (ç.n.)

39. H. Hubert ve M. Mauss, "La représentation du temps dans la religion et la magie," *Mélanges d'Histoire des Religions* (Paris, 1909), s. 206.

olayların, yıllık takvim döngüsünün kesinlikle aynı noktasında kutlanmasının zorunlu olduğu düşünüldü. Öteki dinlerde olduğu gibi bunda da, belli özel, tekil olayların özetleyici bir yapı içine sokulmasındaki kesinlik, kozmik olayların algılanan düzeni düşüncesinden çıkan bir tür yankı etkisinden yararlandı.

Takvimler, nicelikçe eşdeğer birimlerden oluşmuş bir zaman ile nitelikçe özdeş birimlerden oluşan bir zaman arasında ayrım yapma olanağı yaratır. Anma kutlamalarını kavrayabilmek için, eşdeğerlilik ve özdeşlik arasındaki bu ayrımı akılda tutmalıyız. Anma törenlerindeki zaman kavramı, salt nitel zamanın kavranışı değildir; zaman bölümleri, geri dönülemez bir çizgisel ardışıralık içinde sonsuz sayıda çoklukta birbirini izleyen birimlere bölünebilir parçalar olarak algılanamaz. Daha çok, çerçevesi belli bazı kritik tarihlerle çizilmiş ve takvimde her yıl aynı göreli konumunu koruyan zaman aralarının nitelikçe benzer olduklarına inanılır; bu tür evrelerin türdeşliği, kronolojik benzerliğin, aynı eylemlerin yinelenmesini getirmesi ya da buna izin vermesi olgusuyla gözler önüne serilir. Aynı oyunlar ve aynı canlandırmalar, söz konusu tören dönemlerine öylesine bağlanır ki, birbirlerinin kesin kopyaları olarak gösterilebilirler. Aynı dinsel ve sihirsel törenler, aynı zaman koşulları içinde, yani zamanı bölümlere ayırma sistemi ne olursa olsun, sistemin simetrik olarak özdeş noktalarında yerine getirilir. Aynı yortular aynı tarihlerde kutlanır. Her bir dönemsel (periyodik) şenlik ile bir önceki yılın, bir önceki yüzyılın ya da beş yüz yıl öncesinin şenliğinde görülenlerin aynısı görüldüğü için, şenliğe katılanlar kendilerini, sanki hep aynı zaman içindeymiş gibi bulurlar. Söz konusu kritik duraklar, nitelikçe özdeş görülecek ya da özdeş yaşanacak biçimde örgütlenir. Dolayısıyla bu öz doğasından dolayı törensel zaman, sınırsız sayıda yinelenebilir niteliktedir.

Yeniden canlandırma retoriği, aynı zamanda *sözel* yinelemede kodlanmıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, Budizm ve Hinduizm törenlerinde, kutsal sözler yetkisi kabul edilmiş bir metnin diliyle söylenir. Bunun sonucu olarak dünya dinlerinin çoğunda, bir dünyevi dil ile bir dinsel dilin birbirlerinden ayrıldığı görülür.[40] Katolik Kilisesi içinde Latince, Yahudiler arasında İb-

40. Bkz. S. J. Tambiah, "The Magical Power of Words," *Man*, 3 (1968), s. 175-208.

ranice, Hindular için Veda Sanskritçesi ve Müslümanlar için Arapça olmak üzere bunların hepsi, sıradan dilden farklılıklarının belirtilmesi gereken kutsal dillerdir. Hepsini kapsayan bu ortak varsayım alanı içinde, kutsal dile yüklenen yetkenin doğasına ve söz konusu dilin belli bir çevreyle sınırlı olup olmadığına göre, bir parça çeşitlenme fırsatı bulunur. Bu tutumun aşırı noktası, kendilerince ancak Kuran'ın özgün dili olan Arapça ile beklenen sonucu vereceğini düşünen Müslümanlarca ve Tanrı Kelamı'nın İbranice olduğuna inanan Yahudilerce temsil edilir. Daha esnek bir tutum, Kitabı Mukaddes'in tek bir bölümünün bile başlangıçta Latince yazıldığı savını hiçbir zaman ileri sürmemiş olan Hıristiyanlıkta görülür; ama Hıristiyanlıkta da, uygulamada, üçüncü yüzyılın sonunda tapınma dili olarak Latince, Yunanca'nın yerine konmuştur; ve bu tarihten sonra Latince, Batı Kilisesi'nin kutsal dili sayılıp 1967'ye dek Katolik Kilisesi'nin dinsel törenlerinin Latin tören diliyle yapılması gerektiği görüşü korunmuştur. Kutsal dua dili ile onun kadar resmi olmayan dünyevi dil arasındaki bu kopuş, dünya dinleri ile sınırlı da değildir; okuryazarlık evresi öncesi birçok halk, örneğin dinsel mitolojilerini halk destanları içinde (ezberden okuyan) Trobriand halkları ve Kaçinler, bunu dillerinin bugünkü biçimini konuşanlarca kolay kolay anlaşılamayacak arkaik konuşma biçimleriyle yaparlar. Okuryazar toplumlarda olduğu gibi okuryazarlık öncesi toplumlarda da kutsal diller, ya tümüyle farklı bir dil ya da (aynı dilde) bir başka lehçenin bir bölümünün korunması biçiminde arkaik bir bölüm içerir; ve bu arkaik öğe, varlığını, törenler ve vahiy dönemine göndermede bulundukları ve sözlü ya da yazılı olmak üzere ancak uygun biçimde aktarılan doğru metinlerin geçerlilikleri üzerinde diretildiği sürece sürdürülür. Törene katılanların, söz konusu sözleri anlayıp anlamamaları pek önemli sayılmayıp törenin etkisini azaltacak önemde görülmez. Önemli olan, törenlerin, dilin ustalığını göstermesinin gerektiğidir. İnciller'in ve mezmurların okunması, duaların ve destanların okunması, "yinelenebilir sözler olarak" bir adak sunuşunkiyle ya da diz çöküşünkiyle, bir kutsama hareketiyle veya törensel dansla aynı tören değerine sahiptir. Çıkışlarından beri olabildiğince az değişiklik geçirmiş olmaları, kutsal sözcelerin özünün

bir gereğidir. Etkili olma dereceleri, söylenirken aynı şeylerin yinelenmesinde yatar.

Sözel yineleme, yeniden canlandırmanın retoriği dediğim şeyin bir bölümü olarak yer aldığında, öteki yinelemelerinkine benzemeyen bir özelliğe sahiptir. Bu özelliği nelerin oluşturduğunu kavramanın bir yolu, onu tümden yinelemeler oldukları apaçık görülen öteki söyleyiş biçimleriyle karşılaştırmaktır. Bir filmi veya kayda alınmış bir müziği veya bir edebiyat yapıtını, ikinci kez ya da birçok kez izlediğimizde, dinlediğimiz ya da okuduğumuzda, yinelemenin, söz konusu olan bildik, belli bir türü vardır. Bu tür yapıtların yinelenmesi, yapıtın kendisinin içinde yorumcuların araya girmelerini gerektirmeyen yinelenmesi önemli bir açıdan kelimelerin yinelenmesine benzer, örneğin, bu tür yorumcuların aracılığının gerektiği tiyatro oyunlarında olduğu gibi. Çünkü tıpkı aynı oyunun farklı aktörlerce farklı zamanlarda tekrar oynanmasının her bir sahneye koyuşun kendine özgü doğasını vurgulayıp ilgimizi bu sahneye koyuşlar arasındaki farklılığa çekebileceği gibi, nitelik ve farklı bir biçimde de olsa aynı metnin, müzik kaydının ya da filmin "yinelenen" algılanması, algılayıcının bilincinin gelişmesinin önünü açar ve dikkatimizi her okuyuştaki farklılıklara çeker. Tüm bu örneklerde toptan bir yinelemenin varlığı apaçıktır. Ancak, örneğin Hıristiyan töreninde bazı bölümleri İsa'nın yaşamında ileride başına gelecek bir olayı, bir kurtuluş anlatısını bildiren metinler (yeniden) okunduğunda, farklı bir olguyla karşılaşırız. Burada tek tek sözlü yineleme vesileleri arasındaki ilişki, her bir oynanışında yinelenebilir olan sanat yapıtlarının yinelenmeleri arasındaki ilişkiye benzemez; ne de bir törenin her bir yapılışı ile onun kuruluşu arasındaki ilişki, sanat yapıtının ilk oynanışları ile sonraki herhangi bir oynanışı arasındaki ilişkiyle koşutluk gösterir. Burada sözlü olarak yapılan yeniden canlandırma, bir tür gerçekleştirmedir; ve dinsel tören dilinin en açık biçimde gerçek-leştirici niteliği, onun kutsal yönü içinde bulunur. Örneğin, Son Akşam Yemeği'nin sözleri yinelenirken, törene katılanlardan, gene söylenen sözlere anlattıkları şeyi yapma gücü yüklenerek İsa'nın söylediği sözleri, İsa'nın onlara verdiği aynı etkililikle bir kez daha söylemeleri beklenir. Her şeyden önce bir ilk uygulayımsallık vardır ki, İsa onunla belli bazı sözcüklere anlattıkları şeyi

yapma gücü kazandırmıştır. Ve buna ek olarak törene katılanın, kilise dua kitabı bağlamı içindeki söz konusu sözleri yineleyişinden dolayı, ikincil ya da törensel uygulayımsallık diyebileceğimiz sözler, ilk uygulayımsallıklarını yeniden kuran sözler vardır. Bu tür sözlü yeniden canlandırmalarda, her şeyin toptan yinelenmesine (eylemine) değil, toptan yinelenme düşüncesine cisim kazandırmış oluruz.

Yeniden canlandırma retoriği, aynı zamanda, bunlardan daha dolaysız bir cisimlenme olan *jestler* ile yinelemede kodlanır. Özellikle arkaik türlerde olmak üzere bu süreç, ölülerin canlandırıldığı oyunlarda en göze çarpar biçimde görülür. Luapalar arasında yaşlılar, ölmüş atalarından söz ederken, birinci tekil şahıs zamiri (ben) kullanırlar; ve atayla bu söz yoluyla özdeşleşme, atalarının ruhlarının içlerine girip kendilerini ele geçirmesi ile eksiksiz bir bedensel doruğa ulaşır; bu "tutulma" sırasında söz konusu yaşlı, sanki var olmaktan çıkar ve yerini "bir başkası" alır.[41] Colorado'nun Yuma Yerlileri arasında oyuncular, atalarını temsil eden ve bu yolla kendilerini atalarıyla özdeşleştiren masklar takarak atalarının kahramanlık eylemlerini ve jestlerini taklit ederler; başlangıçtaki yaratma döneminden gelme kimselerin oradaki aktif varlıkları, büyü ile çağrılmalarıyla sağlanır; çünkü törene, istenen etkililiği, sihir güçleriyle yalnızca onların verebilecekleri kabul edilir. Caillois, bu örneklerde, "törenin mitolojik temeli ile gerçekte yapılan tören" arasında net bir ayrım yapılamayacağı görüşünü belirtirken,[42] jestlerin bu tür yinelenmelerinin bilişsel alanda ulaşabilecekleri noktanın altını çizmektedir; ve Daryll Forde, böyle bir olgunun sonuçlarını, bilgi aldığı kimselerin kutlayageldikleri tören ile atalarının başlangıçta töreni kurdukları eylemi ikide bir karıştırdığı[43] Yumalar örneğinde göstermiş bulunuyor; ve gene, Uganda Krallığı'nda, ölen kralın ruhunun varlığını, uyrukları arasında temsili biçimde sürdürmesinin bir yolu bulunmuştur. Kralın ölümünden sonra *mandura* denen bir medyum aday gösterilir ve ölen kralın ruhu onun için girer; bu medyum, yalnızca ölen kralın tam bir benzeri görünümüne girmekle kalmaz, aynı zamanda onun

41. M. Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation," *Archives Européennes de Sociologie*, 15 (1974), s. 77-78.
42. R. Caillois, *Man, Play, and Games* (çev. M. Barash, Londra, 1962), s. 108-109.
43. D. Forde, *The Ethnography of the Yuma Indians* (Berkeley, 1931).

konuşmasını ve jestlerini de taklit eder. *Mandura* sağlamakla sorumlu klanlarda, her bir kralın ölüm tarihinde sahip olduğu karakteristik özellikler, sözle ve öykünmeyle aktarılır; öyle ki bir *mandura*'nın ölmesi durumunda, makama aynı klandan bir başkası geçer ve kralın ruhu hiçbir zaman temsilcisiz kalmaz; medyum, zaman zaman kralın ruhu tarafından ele geçirilir ve her türlü ayrıntıda kralı cisimleştirir.[44] Daha yaygın bir durumla, hemen tüm törensel danslarda, mask takanlar "hayaletleri" temsil ederler; temsil ettikleri, çoğu örnekte ölülerin ruhlarıdır. Lévy-Bruhl "temsil" (*represent*) sözcüğünün etimolojik anlamıyla alınması gerektiği üzerinde önemle durdu: *Re-present* sözcüğünün etimolojik anlamı [*re*=yeniden; *present*=sunma] daha önce yok olmuş olanın yeniden görünmesine neden olmaktır.[45] Mask takmak, görülmeyen dünyanın varlıklarıyla hemen ve doğrudan ilişki kurmaktır; böyle bir doğrudan ilişki sırasında, aktörün bireysel varlığı ile temsil ettiği ruhun bireysel varlığı tektir. Çünkü aktörler ve dansçılar, mask taktıkları sürece ve yüzlerini kapatma durumlarından dolayı, ölülerin temsilcileri sayılmakla kalmazlar, bu maskların portrelerini çizdiği atalar "olurlar;" o an için gerçekten, ölüler ve ataları olurlar. Bu tür arkaik törenlerde, jest biçimindeki yinelenmeler, ikili var olma düşüncesini dile getirir; öteki dünyanın sakinleri, nasıl çağrılacaklarının bilinmesi koşuluyla, kendi dünyalarından ayrılmadan bu dünyada yeniden görünebilirler.

Temsil edişin yok olanın yeniden görünmesine neden olan bir eylem olarak düşünülmesi, okuryazarlık öncesi halkların törenleri ile sınırlı değildir. Bu düşünce, Şiilerin Muharrem törenleri ile Katoliklerin Komünyon töreni gibi, başka bakımlardan yapıları ve tonları birbirinden çok farklı anma günlerinde de dile getirilir: Her ikisinde de kutsal bir anlatıyı, Muharrem törenlerinde çılgınca bir öfkenin orkestrasyonuyla; ötekinde ağır bir serinkanlı ve düzenli akış koreografisiyle olmak üzere, yinelenen jestlerle yeniden canlandırma vardır. Şiilerin Muharrem törenleri, soyları "Pey-

44. Bkz. E. Canetti, *Crowds and Power* (çev. C. Stewart, Londra, 1962 [Türkçesi: *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998]) s. 313-314.

45. L. Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural* (çev. L. A. Clare, New York, 1973), s. 123-124.

gamber'in ailesinden" olan Hüseyin'in ve adamlarının, 680 yılında Kerbela ovasında saldırıya uğrayıp öldürüldükleri günü yeniden canlandırır.[46] Şiiler bu olayın yıldönümünü anma törenlerini Muharrem ayının onuncu (Aşure) gününde yaparlar. Hüseyin'in başına gelenleri, temsili yoldan yeniden canlandırarak yas tutarlar. Bu ayın ilk dokuz gününde törene katılanlar siyah ya da gri giyinirler; askerler ve katırcılar, büyük üzüntünün işareti olarak anlaşılan uzun gömlekleri ve açık bağırlarıyla toplanırlar; bu kimselerden oluşan gruplar, kendilerini kılıçlarla yaralayarak, sırtlarına zincirlerle vurarak ve çıldırmışçasına oynayarak sokaklarda dolaşırlar. Muharrem'in onuncu gününde tören, Hüseyin'in gömülmesini canlandıran bir cenaze alayı olarak tasarlanmış büyük bir geçitle doruğuna ulaşır; tabutu, sekiz adam tarafından taşınır ve her iki yanında sancak taşıyan adamlar bulunur; tabutun arkasından kana bulanmış altmış adam savaş şarkısı söyleyerek gelir; onların da gerisinde, birbirlerini tahta değneklerle ritmik olarak döven başkaları yürür. Kendilerine verdikleri acı ile temsili olarak Hüseyin'in acısını ortaya dökerler. Böyle bir törenler paketine, sakin bir ağırbaşlılık gösteren Katolik töreni kadar uzak başka tören düşünmek güç. Ama onda da her şey, törenin, açıklama niteliğinde bir ifadesi olmayıp kutsal eylem olması olgusu çevresinde döner. Söz konusu eylemler, katılım aracılığıyla, inancın taşınmasını sağlar. Ayrıcalıklı yer kürsü değil sunaktır. Kürsüde kutsal anlatı bir yorumdan geçirilir; sunakta anlatının özü, içindeki fiziksel işaretlerle iletilir. Yapılan törenler, İnciller'e değinmelerle örülüdür ve birçok toplu tören jesti, Kitabı Mukaddes'te geçen jestlerin taklididir.[47] Komünyon'da ekmeğin yenmesi, vaftiz edilenin suya batırılması, kilise üyeliğine alınmada ve papaz atanmasında ellerin elin üstüne konması, haç çıkarına işareti, hepsi de temsili yinelemelerdir. Bu tören hareketleri bir şeyleri korur: Fiziksel varlık özünde geçici iken, tören jestleri özdeş kalır. Nerede yinelenirse yinelensin, gönderme, bir Kitabı Mukaddes anlatısıdır; daha özgül olarak Paskalya dönemi Yeruşalim'idir (Kudüs'tür): Tören sanki, geçici olan o anı, kalıcı kılar. Burada tanık olduğumuz şey, "ikili varoluş" dü-

46. Şii törenleri için bkz. E. Canetti, *Crowds and Power*, s. 171-181.
47. Toplu dinsel tören jestleri ve Kitabı Mukaddes'te ilgili yerler için bkz. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Londra, 1956).

şüncesinin bırakılması değildir; daha çok, jestlerle taklitler, sanki gerçekçi bir kipten simgesel kipe çevrilir; taklitli yeniden oynamanın bir tarzı ötekinin yerini alır.

Buraya dek, anma törenlerinin daha geniş ve incelikli türden öteki törenlerle ortak özelliklerini ele aldım. Böylelikle törene simgesel bir temsil olarak değil, uygulayımla ilişkili bir tür olarak yaklaştım; ve bu amaçla üzerinde çeşitliliklerin yapılabileceği olasılık depoları olarak mitoslar ile bu tür çeşitliliklere izin verilmeyen törenleri karşılaştırdım. Daha sonra, farklı bir türden gösteriler olarak anma törenlerinin sınırlarını çizen özelliklerini ele aldım. Bu yolla, prototipik olarak gösterilen öteki eylemleri açıkça yeniden canlandıran gösterilerin kültürel yaygınlığının altını çizdim; ve bu amaç için, söz konusu yeniden canlandırma retoriğini, takvimli, sözlü ve jestli kategorilere ayırarak sınıflandırdım.

Öyleyse, anma törenlerinde anımsanan nedir? Bu soruya verilecek yanıtın bir bölümü, bir ana anlatı içinde söylenen ve bu anlatı ile temsil edilen kimliği anımsatır. Bu, daha önce kişisel bellek dediğim şeyin kolektif bir türüdür; yani açıkça bazı tamamlayıcı bilişsel parçalara sahip olan geçmiş duygusuna bir tür kolektif yaşamöyküsü olarak anlam kazandırmaktır. Ne var ki törenler, insanın öyküler anlatarak dünyayı, bugünlerde çok rağbet gören bir eğilimle, kendine açıklamasının bir başka örneğinden öte şeylerdir. Tören, bir seyir defteri ya da anı defteri değildir. Onun baş anlatısı, söylenen ve daha sonra üzerinde düşünülen bir öykü değildir; o, canlandırılan, oynanan bir külttür. Geçmişin bir imgesi, hatta bir baş anlatı biçiminde bulunsa bile, yapılan törenlerle taşınıp sürdürülür. Ve bu, anma törenlerinde anımsanan şeyin, kişisel ve bilişsel belleğin kolektif olarak örgütlenen değişik biçimine ek bir şey olduğu anlamına gelir. Çünkü törenler, onlara katılanlardan yana işleyecekse, onları bir şeylere ikna edici olacaklarsa, o zaman katılanların töreni yapmaya bilişsel olarak ehil olmaları yetmez; bu tür törenleri yapmayı alışkanlık edinmiş olmaları gerekir. Böyle bir alışkanlık edinme, usulleri hakkında daha fazla şeyler söyleyeceğim törenin bedensel altkatmanında aranmalıdır.

Anma törenlerini, onların altkatmanı olan bedensellik noktasına ulaşmalarına dek çözümlemeye çalıştım. Savım şudur: Toplumsal bellek diye bir şey varsa, onu, anma törenlerinde bulabiliriz. Anma

törenlerinin ancak uygulayımsal oldukları zaman anıcı oldukları gösterilmiştir. Ne var ki uygulayımsal bellek, aslında anma törenlerinden, yani töreni oynama (yapma) zorunluluğunda olmakla birlikte, yüksek derecede temsili nitelikte olan anma törenlerinden çok daha yaygındır. Uygulayımsal bellek bedenseldir. Dolayısıyla, toplumsal belleğin büyük ölçüde savsaklanmış, ama son derece asal konumda bulunan bir yönünün "bedensel toplumsal bellek" yönünün bulunduğu düşüncesini ele alıp geliştirmek istiyorum.

III
Bedensel pratikler



Geçmişin versiyonlarını, geçmişi kendimize, onu temsil eden sözcüklerle ve imgelerle yeniden sunarak koruruz. Anma törenleri bu pratiğimizin önde gelen örneğini oluşturur. Söz konusu törenler, geçmişi, geçmişin olaylarının temsil edici bir resmini çizerek kafamızda tutmaya yarar. Bunlar, geçmişin yeniden canlandırılmasıdır; sıradan durumlarda, anımsama, sahnenin ya da durumun bir taklidinin, temsili giysiler içinde geri dönüşleridir. Bu tür yeniden canlandırmaların retorik inandırıcılığı, gördüğümüz gibi, önceden belirlenmiş bedensel davranışlara dayanır. Ama aynı zamanda geçmişi, açık söz ve imgelere başvurarak canlandırmaksızın, bilinçli olarak da koruyabiliriz. Anma törenlerinde, geçmişin bir imgesini, biçemli bir biçimde canlandırmada kullandığımız be-

dınlerimiz, geçmişi aynı zamanda, beceri gerektiren belli bazı eylemleri sürdürme yeteneğiyle, son derece etkili bir biçimde koruyabilir. İlk kez nasıl ve ne zaman yüzdüğümüzü anımsayamayabiliriz; ama nasıl yüzeceğimizi anımsamamıza yarayacak herhangi bir yeniden canlandırma hareketine başvurmaksızın, nasıl yüzeceğimizi anımsayarak yüzme etkinliğimizi başarıyla sürdürebiliriz; söz konusu bedensel hareketlerimiz düzgün değilse, onları düşünmeden yapabilme yetisini kazanmak için ne yapmamız gerektiği yolunda kafamızdaki resme başvururuz. Beceri gerektiren işlerle ilgili alışkanlık edindiğimiz birçok anımsama biçimi, tarihsel kökenlerinden söz etmeden, gene de içinde yaşadığımız zamanda geçmişi yeniden oynayarak onları kafamızda korumamızın örneğini oluşturur. Alışkanlık belleğinde, geçmişin tortusu, sanki bedenimize çökelmiştir.

Belleğin nasıl, geçmişten çökeltilmiş bir tortu olduğuna ya da geçmişin bedende bıraktığı bir birikinti oluşuna özellikle dikkati çekerek, birbirinden temelden farklı iki toplumsal pratiği ayırt etmek istiyorum.

Bunlardan birinci eylem türüne *bedenleştirme* pratiği (*incorporating practice*) diyeceğim. Örneğin, kendisiyle konuştuğumuz birinin karşısında bir gülümseme, el sıkma ya da bir şeyler söyleme, gönderenin ya da gönderenlerin, o sıradaki bedensel etkinlikleriyle gönderdikleri, aktarımın yalnızca söz konusu özel etkinliği yapmak için bedenlerin o sırada varolduğu sürece gerçekleştiği mesajlardır. Bu eylemlerle bildirilen mesajlar, ister bilinçli ister bilinçsizce gönderilmiş, ister bir birey isterse grupça yollanmış olsun, bu tür eylemlerden bedenle bütünleştirilmiş, "bedenleştirilmiş" pratikler olarak söz edeceğim.

Bir ikinci eylem türüne *kaydetme* pratiği (*inscribing practice*) diyeceğim. Örneğin bilginin depolanıp depodan çıkarılışına yarayan baskı, ansiklopediler, dizinler, fotoğraflar, ses bantları, bilgisayarlar gibi çağdaş araç gereç ve icatların hepsi, insan organizmasının bilgi alışverişinin sona erdiği andan çok sonralarına dek bilgilenimi (enformasyonu) ele geçirip elde tutma yolundaki eylemlerimiz için gereklidir. Bu bilgilenim, telefonumuzun gizlice dinlenmesi örneğinde olduğu gibi, arada sırada isteğimiz dışında olabilirse de, çoğu durumda amaçlı eylemlerimizin ürünüdür. Bu

tür eylemlerin tümüne "kaydetme" pratikleri denebilir.

Kültürel olarak belli bazı bedensel duruşların bellekte tutulması, bedenleştirme pratiklerinin bir örneği olarak alınabilir. Erkeğin ve kadının benimsediği karakteristik duruş biçimlerinin neredeyse birbirinin aynı olduğu bir kültürde, söz konusu duruşların öğretilmesi ve bilinçli olarak öğrenilmesi olgusuyla pek az karşılaşılır.[1] Oysa duruşların farklılaştığı durumlarda, örneğin tören sırasında benimsenecek duruşlar ile günlük yaşam etkinliklerinde benimsenecek duruşlar ya da kadınlara uygun görülen oturma biçimleri ile erkeklere uygun görülen oturma biçimleri arasında duruşların farklılaştığı durumlarda, benimsenecek uygun duruşun ne olacağı konusunda bir farkındalıktan bahsedilebilir. Örneğin bir kültürde, bir kadın için doğru oturma duruşu, ayakların alta ve bir yana çekilmesi olabilirken; bir erkek için doğru oturma duruşu, bacak bacak üstüne atma olarak görülebilir. Oğlan ve kız çocuklarının oturuşları, sözle ya da jestlerle bu yolda düzeltilecektir; ama düzeltme, çoğu durumda büyük olasılıkla "kızlar böyle oturmaz" ve "erkek gibi otur" biçiminde olacaktır. Kuşaktan kuşağa geçirilebilen bir kültür yerleştirme çabasında, "onaylamamanın" önde gelen öğretici beceriler arasında bulunması gerekir; ilgili kültürde doğru görülen duruşların, çömelmek, diz çökmek, eğilmek, dik durmak vb. sözlerle doğru ya da yanlış davranışın neler olduğunun bir bir gösterilmesi becerisiyle birlikte, kültürel bakımdan doğru tutum ve duruşların inceliklerine bundan sonra geçilecektir. Öyleyse, bedenin duruşuna ilişkin davranışlar, sözlere dökülmüş ya da bilinçli olarak öğretilmiş olmasalar da, büyük ölçüde yapılandırılmış ve biçimleri önceden tümüyle bilinebilen davranışlar olabilirler; ve öylesine otomatikleşmiş bulunabilirler ki, öteki davranışlardan yalıtlanarak ele alınabilecek durumda görülmeyebilirler. Bu konuda canlı modellerin varlığı, yani çevrede "doğru" oturan kadınların ve erkeklerin bulunması, söz konusu doğru oturma biçimiyle ilgili iletişimin asal öğesini oluşturur.

Topluluk belleği bakımından duruşların önemi ortada. Erk ve mertebe farklılıkları, genellikle bazı kimselerin ötekilerden farklı

1. Bkz. M. Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (New Haven, 1964), özellikle s. 45-46.

duruşlarıyla dile getirilir; insanların bir araya toplanma biçimlerinden ve bedenlerinin ötekilerin bedenlerine göre farklı durma eğilimlerinden, her birinin sahip olduğu düşünülen ya da sahip olduğu ileri sürülen yetkenin (otoritenin) derecesini çıkarabiliriz. Çevresindeki herkes ayaktayken bir kimsenin, onlardan yüksek bir yerde oturmasının ne anlama geldiği bellidir; bir kimse dikiliyor, ötekiler oturuyorsa; bir odadaki herkes, biri girerken ayağa kalkıyorsa; bir kimse eğiliyor ya da reverans yapıyorsa veya olağanüstü durumlarda, ayakta duran birinin önünde dizüstü duruluyorsa, bunların hangi anlamlara geldiklerini biliriz. Bunlar topluluk etkinliğinin aldığı görünümlerin ancak bir bölümüdür. Kuşkusuz, kültürler arasında, bazı duruşlara yüklenen anlamlar bakımından farklılıklar olacaktır; ancak tüm kültürlerde bunların koreografisinin çoğunun beden kanalıyla dile getirildiği görülür. Bu koreografi içinde, birçok poz uygulayımının, dik duruşun, anlamlı eğilmelerin tescil edilmeleriyle, hangi anlama geldikleri ayrımlanabilen bir dağarcık dizisi bulunur.[2] Bu tür eğilmeler, eğilenlerde ve gözlemcilerde bir yetke biçimini akla getirir; ve bunlar da, ileride, anlamları üzerinde uzlaşılmış birçok sözün söylenişi sırasında, bellekten bilince çağrılır. Bu, ortak eğretilemelerimizde açıkça görülen bir durumdur. Bir kimse hakkında "dosdoğru" dediğimizde, bu deyişi, betimsel olarak sözlük anlamıyla kendi ayakları üzerinde dikilen birini anlatmak için kullanmış olabileceğimiz gibi, doğru ve dürüst, güç günlerinde arkadaşlarına bağlılığını gösteren, kendi inançlarını bırakmayan ve genel olarak aşağılık ve değersiz eylemlere girişmeyen bir kimseye hayranlığımızı belirtmek ve övmek için metaforik anlamı ile de kullanabiliriz. Yüksek toplumsal mevkiye sahip kimselerden söz ederken, onların "statü" ya da "pozisyon" sahibi olduklarını söyleriz. Her türden bahtsızlıktan söz ederken, söz konusu kimselerin durumundaki olumsuz değişikliği "düşüş" olarak niteleriz; düşmanın eline düşeriz; güçlük içine düşeriz; gözden düşeriz. Deyişlerin mecazi anlamları bunlarla sınırlı değildir; söz konusu deyişler, yalnızca bireylerin kendilerine özgü benzetmelerinin ürünü olmayıp bir mecazi deyişler sistemi

2. Dik duruşlar hakkında bkz. E. Straus, *Essays in Phenomenological Psychology* (Londra, 1966), s. 137-165.

oluşturdukları ölçüde bize yetke biçimlerini de anımsatır.[3] Birbirinin zıddı "yukarı" ve "aşağı" kavramlarımız, bedenimizin dik durumuna ilişkin deneyimimizden kaynaklanır. Hemen her bedensel devinimimiz yukarı aşağı yönümüzde değişikliğe yol açar; onu sürdürür ya da bir şekilde göz önünde bulundurur. Yerçekimine karşı yukarıya yönelme, içinde yaşadığımız mekân, kendisine yüksek-alçak, yükseliş-batış, tırmanış-düşüş, üstün-aşağı, yukarıda-aşağıda gibi zıtlıklara ikili (dikotomik) anlamlar yükleyeceğimiz bir temel oluşturur. Toplumsal varlığımızın, özündeki bedenleşmiş doğası ve bu bedenleşmelere dayanan bedenleştirme pratiklerimiz yoluyladır ki, bu zıt terimlerin oluşturduğu metaforlar aracılığıyla düşünüp yaşarız. Kültürel bakımdan belli duruş uygulayımları, bize bir beden belleği sağlar.

Bunun tersine, alfabe, kayıt pratiğinin örneği olarak alınabilir. Alfabe, insan sesinin zaman açısından geçici niteliklerinin, çizilmiş işaretlerle sistemli biçimde mekânda kalıcı niteliklere, yani biçimleri, konumları, birbirlerine gerçek uzaklıkları, düzenleri (sıraları) ve çizgisel düzenlenişleriyle asıllarının yerine konabilir işaretlere dönüştürülmesiyle doğan pratiktir.[4] Öteki yazı sistemleri olan piktogram, hiyeroglif ve ideogram, alfabeyle aynı karakteristik özelliği taşır; ancak mekânsal kodlama yöntemleri, anlamların doğrudan çizgiye dökülmesine bağlılıklarından daha kurtulamadıkları için, eksiksiz olmaktan uzaktır. Örneğin piktogramların bellek destekleyici sistem niteliklerinin böylesine yetersiz olmasının nedeni budur; kültür içindeki tüm nesneleri gösterecek çok büyük sayılarda piktografik (resimsel) işarete gereksinim vardır; en yalın bir cümle bile incelikli bir işaret dizisini gerektirir ve ancak şeylerin sınırlı sayıda olduğu bu tür yazı sistemleri, kuşkusuz semantik (anlambilimsel) uzantılara sahip olabilir; aynı işaret aynı zamanda daha genel nesneler sınıfını temsil etmede kullanılabilir; ya da ondan, anlam çağrıştırmasıyla, özgün işaretin öteki gösterilenleri karşılaması yolunda yararlanılabilir. Örneğin, Mısır hiyeroglifinde, bokböceği için kullanılan işaret, yalnızca o

3. Bkz. G. Lakoff ve M. Johnson, *Metaphors We Live By* (New York, 1980), özellikle s. 15-20 ve 56-67.
4. Bkz. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, 1976), s. 42 vd.

böceği değil, aynı zamanda, ayrı ve daha soyut bir anlam olan "çünkü" düşüncesini göstermede kullanılan bir kod işaretiydi. Ancak çizimlerle anlatmanın inceliklerini sağlayan bu tür yöntemlerin tümü, keyfi kaldıkları için, işaretlerini yorumlamak kolay olmadığı gibi, açık da olmaz. Çin yazısında, bir kimsenin az çok okuryazar sayılabilmesi için, en az üç bin yazı karakterini öğrenmesi gerekmektedir ve ona iyice egemen olabilmesi için, önünde öğrenilecek elli bin karakterlik bir dağarcık bulunmaktadır. Fonetik ilke, bu tür işlemlerin ve yolların tümünden tam bir kopuşu gösterir. Onu tüm öteki yazı sistemlerinden ayıran özellik, sistemin, kendi başına hiçbir anlamı bulunmayan yirmi iki parça işaretten oluşmasıdır. Yunan harflerinin alfa, beta, gama vb. gibi adları, harflerin seslerini, çocuğun beynine değişmez bir sıra içinde yerleştirme amaçlı çocuk şarkısı oluştururken, harflere ses değerleri yüklendiğinde, çıkarılan seslerle sağlam bir bağlantı kurulmuş olur. Yunan harflerinin özgün Sami biçimlerinde bu adlar, "ev," "dere" gibi herkesçe bilinen nesnelerin isimleriydi; Yunanca'da bu isimler anlamlarını yitirdi. Sistemi oluşturan birimler bu yolla her türlü anlamdan soyutlandıklarında, birer mekanik bellek destekleyicisine dönüşmüş oldu. Bu gereç, beyin üzerinde, erginliğe ulaşılmasından önceki gelişme döneminde, sözlü dil kodu öğrenilirken bir tanıma alışkanlığı dayatmıştır. Konuşmak, sonra da okumak için gereksinim duyulan iki kod, zihinsel yeteneklerin hâlâ son derece biçimlendirilebilir oldukları bir dönemde birbirlerine bağlanır; öyle ki, okuma ve yazma eylemleri bilinçsiz bir refleks durumuna gelir. Fonetik ilkenin benimsenmesiyle kurulan bu kültürel kopuşun, böylece belirleyici bir ontogenetik önem taşıdığı söylenebilir.

Toplumsal bellek üzerinde yazının, hakkında pek çok şey yazılan ve büyük olduğu besbelli bir etkisi vardır.[5] Bir sözlü kül-

5. Yazının toplumsal belleğe etkisi hakkında özellikle bkz. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977); J. Goody ve I. P. Watt, "The Consequences of Literacy," *Comparative Studies in History and Society*, 5 (1963), s. 304-345; J. Goody, "Literacy and the Non-Literate," R. Disch (der.), *The Future of Literacy* (Englewood Cliffs, 1973); J. Goody, "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre," *L'Homme*, 17 (1977), s. 29-52; ayrıca bkz. E. L. Eisenstein, "Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought," *Journal of Mo-*

türden yazılı kültüre geçiş, bedenleştirme pratiğinden kaydetme pratiğine geçiştir. Yazının etkisi kayıt araçlarıyla kişiden kişiye geçirilen herhangi bir açıklamanın, değişmez biçimde kalıcı ve düzenleniş sürecinin kesinlikle kapalı olmasına dayanır. Bu durumun göstergeleri, "standart baskı" ve "kanonik yapıt" denen ürünlerdir. Söz konusu değişmezlik, yenilikleri salıveren zemberek olmuştur. Bir kültürün anıları "cahil" kimselerin söyledikleri yerine, daha çok anıların, yazı karakterlerinin yeniden üretilmesi yoluyla aktarılmaya başladığında, doğaçlama giderek güçleşir ve buluşlar, yenilikler kurumsallaştırılır. Fonetik yazı, iki süreci "ekonomikleştirme" ve "kuşkuculuk" süreçlerini iteleyerek kültür alanında yenilik sağlar. Ekonomikleştirme, toplumsal belleğin ritme bağımlılığından kurtarılmasının ürünü olarak doğar.[6] Kuşkuculuk ise toplumsal belleğin içeriğinin sistemli eleştiri altına alınmasının sonucu olarak ortaya çıkar.[7] Ekonomikleştirme hakkında, sözlü kültürlerde olup bitenler ile ilgili formal anımsamanın büyük bölümünün, onlar hakkında söylenenleri duyanların, belleklerinde koruduklarını tekrar tekrar okuma uygulayımları biçimini aldığını söyleyebiliriz. Söz konusu büyük çaplı uygulayımsal sözcelerin daha sonraki kuşaklarca yinelenebilme yolunda herhangi bir şansa sahip olabilmeleri için, standartlaştırılmış biçimlere dökülmeleri gerekir; ve ritim, anımsama işi sırasında bir dizi motor tepkesel beden devinimini işbirliğine soktuğu için, sözlü nazmın ritimleri, anımsama işleminin ayrıcalıklı (üstün) düzenekleridir. Ne var ki ritim, söylenebilecek ve düşünülebilecek şeylerin sözlerle düzenlenmesine ağır sınırlamalar getirir. Fonetik yazı bu sınırları yıkar. Ses ile simgelenen bir kaydın yerine, görsel bir kaydı getirip

---

dern History, 40 (1986), s. 1-56; I. J. Gelb, *A Study of Writing* (Chicago, 1952); E. A. Havelock, *Origins of Western Literacy* (Toronto, 1976); Havelock, "The Preliteracy of the Greeks," *New Literary History*, 8 (1977), s. 369-392; Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, 1982).

6. Ritmin belleğe etkisi ile ilgili olarak bkz. M. Jousse, "Études de psychologie linguistique. Le style oral rhythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs," *Archives de Philosophie*, cilt II, 4 (1924), s. 1-240; ayrıca bkz. E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge, Massachusetts, 1963).

7. Edebiyat ve kültürde kuşkuculuk ile ilgili olarak bkz. J. Goody ve I. P. Watt, "The Consequences of Literacy," *Comparative Studies in History and Society*, 5 (1963), s. 304-345.

koyarak alfabe, bir toplumu, belleği ritimlerle desteklemenin söz konusu sınırlılıklarından kurtarır. Tek tek deyişlerin artık ezberlenmesine gerek yoktur; bunlar, gereksinim duyulduklarında başvurulmak üzere bir yana bırakılan gereçler ile korunabilir. Belleme alanındaki bu tutumluluk yolu, daha önce bellek destekleme sistemlerinin kurulup sürdürülmesinde harcanan çok büyük zihinsel enerjilerden tasarruf sağlamış, böylece sıradan, bildik olmayan deyişlerin üretilmesi ve yeni düşüncelerin geliştirilmesi yolunda, insanları yüreklendirmiş olur. Kuşkuculuğa gelince, sözlü kültürlerde olup bitenlerin formal olmayan yollardan anımsanmasının, yüz yüze konuşma biçimini aldığını söyleyebiliriz. Bu, kültürel mirasın dokusunda bir tutarsızlık, hatta anlaşılmazlık duygusunun çevrime girmesini, kendiliğinden engellemektedir. Sözlü toplumların, çoğu kez halk öyküsü, mitos ve tarihsel efsane arasındaki farkları gözettikleri doğrudur. Ancak bu türlerin içinde ya da aralarında bir tutarsızlık göründüğünde, bu tutarsızlık duygusunun geçici olmayan bir etki yaratması pek olası değildir. Bu durumlarda kuşkuculuk, tek tek örneklerde görülen, kültürel bakımdan birikimsel (kümülatif) olmayan bir nitelik gösterir; önemsiz tartışmalara yol açar; ama söz konusu kültürel mirasın yeniden yorumlanması yolunda bilinçli bir düşünüşe varmaz. Neyin mitos olarak görüldüğü, neyin tarihsel bir olay sayıldığı yolunda bir ayrım, ancak dünyanın belli, değişmez bir açıklaması, bir başka açıklamasının yanına konduğunda, bir açıklamanın içindeki ve iki açıklama arasındaki çelişkilerin gerçekten görülebileceği zaman olanaklı hale gelir. Toplumsal belleğin içeriği, ekonomikleştirme kadar eleştirme yoluyla bilgileri koruma teknolojisindeki yapısal değişme ile değiştirilir.

Söz konusu ayrımlar yapılmaya başlar başlamaz, bir tereddüt eğiliminin doğduğu görülecektir. Çünkü birçok kayda geçirme pratiğinde, bir bütün içine alma öğesi kesinkes bulunur ve bu tür bir bütünleştirmeden kurtarılmış herhangi bir yazı türü düşünülemez.

Kayda geçirmenin en açık örneği olan yazının, olmazsa olmaz bir maddi öğesi bulunduğu kuşkusuz doğrudur. Bunu çoğu kez görmezlikten geliriz; yazmak, bu eylemde bulunan kimsenin sürecin yönteminin izlediği sıraya olan aşinalığından dolayı, normalde gözden kaçırdığı bir olguyla, aklın ve iradenin alışkanlık edindiği bir

uygulamadır. Akıcı yazabilen herkes, her bir harfi nasıl son derece iyi biçimlendirebileceğini ve yazmak üzere olduğu her bir sözcüğün bu bilgisi ile bağlantısının koptuğunu, yani söz konusu sözcüğü yazarken belli iradi hareketlerin farkında olmadan yapıldığını bilir. Bununla birlikte, söz konusu eylemlerin her biri, o yazma eylemine denk düşen kas hareketleriyle birlikte görülür.[8] Elyazımızda, genellikle aynı karakteri yazmada aynı biçimlendirme yöntemine başvuruşumuz, yazmanın en alt düzeyde bir kas becerisi gerektirdiğini gösterir; ve elyazısı yazıyorken, harfleri, kitap harfleri biçiminde ayrı ayrı yazmaya kalktığımızda olduğu gibi, alışık olmadığımız bir biçimde yazmaya kalktığımızda, biçimlendirdiğimiz her harfin bir bedensel eylemi gerektirdiğini anlayıp telaşa kapılırız. Bununla birlikte, kaydetme öğesini, yazma eyleminin önde gelen özellikleri arasından seçip üzerinde durmamızın haklı dayanakları vardır. Çünkü yazmayı öğrendiğimizde, yaptığımız fiziksel hareketlerin kendi başlarına bir anlamı yoktur; ama bu harflerin, kendileri keyfi olarak bir anlama bağlanmış biçimlerin yazılması için keyfi biçimde gerekli olduklarını anlarız. Yazılmaları için o ya da bu (keyfi saptanmış) el hareketleri, aynı işaretlerin yazılması için farklı beden hareketlerinin yapılmasını gerektiren daktilo kullanılması durumunda, daha iyi anlaşılan bir olgudur.

İyi bir elyazısının, bedenin, beynin buyruklarına harfi harfine uyacak biçimde eğitilmesinin bir parçası olarak anlaşılması örneğinde, kuşkusuz bambaşka bir durumla karşı karşıya bulunduğumuzu biliriz. Burada, etkililiğin ve hızın koşulları içinde bir dizi jest (el, kol hareketi) ile bedenin genel duruşu arasında en iyi ilişkiyi dayatan, disiplin altına alınmış bir denetim söz konusudur. Bu, varsayımsal bir açıklama değildir; elimizde tarihsel bir örnek bulunmaktadır. Gözaltında tutma biçimlerinin bir envanterini çıkardığı çalışmaları ile ilgili olarak Foucault, elyazısı eğitiminde, etkili hareket yapabilmenin öngereklerinden biri olarak disiplinli bir bedenden söz eden disiplinci La Salle'i anar. La Salle, öğrenciler her zaman "bedenlerini, sola doğru biraz dönük ve serbest olarak, hafifçe eğimli bir biçimde dik tutmalı; öyle ki dirsek

8. Yazı ve alışkanlık belleği için bkz. S. Butler, *Life and Habit* (Londra, 1878), s. 6-7.

masaya dayanınca eğer görüşü engellemiyorsa çene ele dayanabilsin- sol bacak masanın altında, sağ bacaktan biraz daha ileride olacak biçimde durmalı. Beden ile masa arasında, iki el parmağı uzunluğunda aralık bırakılmalı; böylece kişi, daha uyanık olarak yazabileceği gibi, sağlığa, bir kimsenin karnını masaya dayama alışkanlığı edinmesinden daha zararlı bir şey de olamaz; sol kolun dirsekten ele kadarki bölümü ise masaya konmalıdır. Sağ kol, bedenden üç parmaklık bir uzaklıkta durmalı ve hafifçe dayanacağı masadan beş parmaklık bir uzaklıkta olmalıdır. Öğretmenler, öğrencilerini, yazarlarken değiştirmeden sürdürebilecekleri bir duruşa sokmalı ve bu duruşlarını değiştirdiklerinde işaretle ya da başka yollarla düzeltmelidir"[9] der. La Salle burada, bedenin ileri derecede evcilleştirilmesini, bir tür miniskül jimnastiği önermektedir. Burada önemli olan nokta, kurala bağlanıp öğrenilenin, bir bedenleştirme pratiği olmasıdır. Bununla aynı zamanda kaydetme pratiğinde karşılaşılır; ama bu, söz konusu pratiğin rastlantısal özelliğidir; çünkü temelde öğrenilen, bir bedenleştirme eylemidir.

Aynı nokta, bu kadar açık olmamakla birlikte, bundan daha az olmayan bir kesinlikle, sinema kurumu için geçerlidir. Sinemanın bir kayıt pratiği olduğunu söylemek, onu tiyatrodan ayırt eden özelliğine işaret etmektir.[10] Tiyatroda aktörler ve izleyiciler, aynı anda, aynı yerde birlikte bulunurlar; izleyicilerin karşılarında gördüğü ve işittiği her şey, kendileri de orada bulunan insanlarca ya da sahne donanımı yardımcılarınca, aktif biçimde üretilir. Sinemada (çekimde) izleyiciler yokken aktörler oradadır ve (gösterimde) aktörler orada yokken izleyiciler oradadır. Tiyatroda olduğu gibi sinemada da, objelere belli bir uzaklıkta bulunmakla kalmam; orada uzak olduğum, artık başından beri ulaşılmaz olan nesnenin kendisi değildir; Metz'in belirttiği gibi, kendisi sahneden çekilirken nesnenin bana gönderdiği temsilcisidir. Sinemaya özgü olan bakma kurallarını tanımlayan, görülen nesnenin kendisinin ortalıkta görünmemesidir. Nesnenin yokluğu ve bu yokluktan anlam çı-

9. M. Foucault, *Discipline and Punishment. The Birth of the Prison* (çev. A. Sheridan, Londra, 1977), s. 152 [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 1992, İmge Yayınları, s. 189].

10. Sinema üzerine özellikle bkz. C. Metz, *Le Signifiant imaginaire* (Paris, 1977).

karmamıza yarayan kodlar, teknik kayıt süreçleriyle üretilir. Sinema kayıt yapar; ancak aynı zamanda özel anlamıyla bir bedenleştirme eyleminden geçirilen, göze ilişkin bir uzlaşmadır; objenin kimliğinin kamera ile saptanmasıdır. Filmin gösterilmesi sırasında izleyiciler, projektörün hareketinin bir kopyası olan harekette bulunurlar; gözleri, projeksiyon ışıklarıymış gibi oradan oraya devinir. Kamera ile bu özdeşleşmeyi sağlamadan, bazı olgular anlaşılmaz kalacaktır; örneğin, perde üzerindeki imgeler, planlanmış bir devinimle "dönerken," izleyiciler ne olduğunu anlayamadıkları bir duruma düşmezler; gene de başlarını döndürmediklerini bilirler. İzleyiciler başlarını gerçeklik dünyasında döndürmelerinin gerekmediğini bilirler; çünkü kendilerini, kameranın hareketlerine göre her şeyi izleyebilen özneler olarak gördükleri ölçüde, başlarını döndürmüş sayılırlar. Böyle hareket eden gözler, artık maddenin yasalarına bağımlı değilse; gözler, bu anlamda bedene bağlı olmayıp çeşitli yerlerde bulunabiliyorsa, o zaman sinema içinde dünya, "göz özne"nin dört boyutlu perspektifin görülmeyen temelini oluşturması anlamında, gözler tarafından kuruluyor demektir; öte yandan dünya da, gözler için kurulacak demektir. Bu, gözün toplumsal biçimlenişinde bir dönüm noktasını belirtir. Sinemada, aynı zamanda hem bu eylemin içindeyimdir hem dışındayımdır; hem bu mekânın içinde hem dışındayımdır; aynı zamanda birden çok yerde olma gücüne sahip olarak sinemada, hem her yerde olurum, hem hiçbir yerde olmam. Sinemanın kayıt pratiği, sinema izleyicisinin bedenleştirme pratiğinde bulunması olanağını yaratır ve kendisi de izleyicinin bu pratiği tarafından yaratılır.

Kayıt pratiklerinin birçoğunun içinde bir bedenleştirme öğesi bulunur; ve hatta herhangi bir kayıt eyleminin içinde böyle vazgeçilmez nitelikte bir bedenleştirme öğesi bulunmazsa, onun hiç kavranamayacağı söylenebilir. İleri sürdüğüm görüşün amacına hizmet etmek üzere, bedenleştirme pratikleri ile kayda geçirme pratikleri ayrımına gireceğim; bununla birlikte, bunu o ya da bu yönün ağır bastığı eylemler arasında ayrım olanağı bulunduğu ölçüde yapacağım. Bir başka deyişle, söz konusu sınıflandırmam, amaçlı, keşfe yarayan bir araç olarak düşünülmüştür.

II

Kafamdaki bedenleştirme pratiklerinin karakteristik özelliği, genellikle, bazı dinsel törenlerin içinde bulunandan daha az biçimsellik taşımalarıdır; örneğin, oynanacak hemen tüm şeylerin önceden bir bir belirtildiği ve çeşitlendirme fırsatlarının pek az olup sıkı sıkıya tanımlandığı bazı dinsel törenler görülenden çok daha az biçimselliğe sahiptirler. Ancak söz konusu bedenleştirme etkinlikleri yelpazesi içinde, her birinin karakteristik özelliğini oluşturan biçimselliğin dereceleri bakımından, kültürel yönden özgül nitelik taşıyan farklı bedensel pratikler bulunur. Kuşkusuz bedensel pratikleri biçimsellik ölçütleri bakımından ayırt etmenin bazı güçlükleri vardır. Belli aralarla yinelenen olaylar içinde, hangilerinin biçimsel olup hangilerinin olmadığı, her zaman kolaylıkla ayırt edilemez. Tersine, kesintisiz bir çizgi içinde değişen bölgelere sahip oldukları görülür. Sıradan konuşmalar ve günlük olaylar arasına serpiştirilmiş biçimsel jestlerden ve sözcüklerden çıkan; günlük rutin selamlaşma davranışlarıyla ve resmi biçimlere uyulan deyiş ve davranışlarla gelen; sözgelimi içinde düzene sokulmuş bir tanıtmaya konu edilen yollarla değişen içeriğe sahip bulunan mahkeme salonunda olduğu gibi az çok değişmeyen süreçlerden; son olarak tahta çıkış törenleri gibi, içlerinde değişmeyen yönlerin değişen yönlere ağır basmaya başladığı olaylara kadar, davranışlarda bir biçimsellikler dizisi vardır. Öyleyse bu tür biçimsellik çeşitlerinin, nitel bakımdan aralarındaki farklılıkları, su götürmez biçimde ayırt etme olanağının bulunmadığı söylenebilir. Burada belirtmek istediğim şey, salt keşfe, kavramaya yardımcı bir dizi ayrımın bulunduğunu ileri sürmektir: Bu, "bedenin törenleri," "bedenin nitelikleri" ve "bedenin teknikleri" arasında yapılabilecek ayrımdır.

Bedenin *teknikleri* dediğim şeye örnek olarak jest olgusunu ele alabiliriz. Bu konuda özellikle aydınlatıcı bir örnek, grupların jest davranışları arasında standartlaştırılmış ve sınıflandırılabilir farklılıkların bulunup bulunmadığını inceleyen David Efron tarafından verilir.[11] Efron bu soruyu, iki alt grup bakımından, New York'ta yaşayan "geleneksel" Doğu Avrupa Yahudileri ile Güney İtal-

11. D. Efron, *Gesture and Environment* (New York, 1941).

yalılar bakımından sormuştu; "geleneksel" sözü ile ister Amerika dışı ister Amerika doğumlu olsun, dillerini, özgün gruplarının göreneklerini bırakmamış olan ve Amerikan ortamının etkisine karşı tümüyle kapalı kalabilen kimseleri anlatmak istiyordu. Bir araştırma yöntemi olarak laboratuvar denetimlerini reddedip söz konusu grupların doğal ortamlarını yeğledi; tüm malzemesini, kendilerinin böyle bir çalışmanın konusunu oluşturduklarından haberli olmayan kimselerin günlük ortamlarında gösterdikleri kendiliğinden durumlar oluşturdu. Efron, bir araştırma nesnesi olarak herhangi bir yüz ifadesi, duruş, yürüyüş biçimi ya da göz hareketi üzerinde görüş geliştirmeyi bir yana bıraktı; dikkatini, yalnızca el hareketleri ve daha küçük çapta olmak üzere baş hareketleri üzerinde topladı. Dikkati böylesi sınırlı bir alanda odaklaştırması, her iki göçmen grubunun "elleriyle konuşma" gibi, çevrelerindeki toplumun benimsemediği apaçık olan bir eğilimin bulunduğu yolundaki sağduyu ürünü gözlemle desteklenmekteydi; ancak dikkatli bir gözlem, bunun, söz konusu iki grup arasında şaşırtıcı bir farklılıkla ve tanımlanabilir anlamlarla yapıldığını ortaya koydu.

New York'un İtalyan bölgesinden topladığı verilerden Efron, geleneksel dediği Güney İtalyalıların ellerinde taşıdıkları "resimler demeti"nin eksiksiz denebilecek bir envanterini çıkarabildi. Bu, en az yüz elli maddeden oluşan bir derleme sözlüğü, bir jestler kaynakçası oluşturuyordu. Belli biçimlere bağlanmış hareketlerden bazıları, aynı zamanda öteki grupların dağarcıklarında da görülebilen işaretlerdi; ötekilerse, yerel olup anlamları yalnızca geleneksel Güney İtalyalı topluluğundan olanlar ya da onların bedensel işaretlerine yabancı olmayanlar tarafından açıkça bilinenlerdi. Bu hareketler, sanki anlamları az çok belirli çağrışımlar yaratan, ellerle dile getirilen "sözcükler"dir; tam da kendileriyle birlikte söylenen sözlerde geçenleri canlandıran işaretlerdir. Güney İtalyalıların jestleri oldukça somut içerikli olma özelliği taşır; yani, düşüncenin çok sayıda görsel-uzamsal yoldan alternatif ifade biçimlerini içerir. Bu tür jestler biçiminde "saydamlar" üretme, aşırı derecelerine dek götürüldüklerinde, kendileriyle birlikte söylenen sözlerin söylenmesinden vazgeçildiği tam bir "saydam gösterisi" oluşturacak biçimde art arda sıralanabilir. Çok önceleri Kardinal Manning, Sicilyalıların tüm bir karşılıklı konuşmayı, tek bir sözün desteğine

bile başvurmaksızın yürütme yetileri karşısında şaşırıp kalmıştı; ve Efron da, New York'ta önde gelen birkaç İtalyan aktörün, en küçük bir güçlük çekmeksizin, gruplarının kullandığı jest resimlerden ve simgeler sisteminden haberli herhangi bir kimseye tümüyle anlamlı gelen bir dizi "sağır dilsiz oyunu" oynamaları karşısında şaşırıp kaldı. Söz konusu simgeler dağarcığının, böylesine kendine yeterli olmasından daha şaşırtıcı özelliği, varlığını uzun zamandır sürdüregeliyor olmasıdır. Yüz yıl kadar önce Andrea di Jorio, *La Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano* (Napolililerin Beden Devinimleri Temelinde Geçmiş Zaman İnsanlarının Mimikleri) adlı yapıtında, geleneksel Napolililerin jest dağarcığının son derece kapsamlı bir betimlemesini yapmıştı.[12] Di Jorio'nun burada betimlediği jestlerin birçoğu, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Napolililer kadar, İtalya'daki Napolililer arasında da bugün hâlâ kullanılmaktadır. Ve bunlardan bazılarının geçmişi, Efron'un jest tablolarının, hem di Jorio'dan hem Karl Sittl'den sağlanan Eski Yunan ve Roma jestleri betimlemeleriyle ve resimli gösterimleriyle karşılaştırılmasından görüleceği üzere, Eski Yunan'a ve Roma'ya kadar izlenebilmektedir.[13] Efron'un derlediği el hareketlerinden bazıları, Quintilianus'un Roma hatiplik jestleri betimlemesinde görülebilmektedir.

Geleneksel Güney İtalyalılar, zihinsel eylemlerinin "objelerini" jestlerle canlandırırlarken, Doğu Avrupalı getto Yahudileri, karakteristik bir özellikle, zihinsel etkinliklerinin "süreçlerinin" jestlerle notalandırılmış biçimini üretmektedirler. Bu, görsel bir temsil değil, bir tür müzikal partisyondur. Efron'un incelediği "geleneksel" Yahudiler, söz ettikleri "şeyleri" çizmek için ellerini ve kollarını ender olarak bir kalem ya da fırça gibi kullanırlar. Onlardan daha çok bir önermeyi (ifadeyi) ötekine bağlamak, izledikleri mantığın gittiği yolu göstermek ve zihinsel devinimlerinin temposunu bir orkestra düzeninde eşgüdüm içinde tutabilmek için, bir orkestra şefinin batonu gibi yararlanırlar. Jestleri, şununla şu "söylenmek" isteniyor denebilecek biçimde tek tek ayırt edilip gösterilemez; söz konusu jestler, ancak onlarla birlikte söylenen söz-

12. A. di Jorio, *Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano* (Napoli, 1832).

13. K. Sittl, *Die Gebaerden der Griechen und Römer* (Leipzig, 1890).

leri anlayan kimselerce, özellikle Yidiş dilinin basmakalıplaşmış bazı uluslararası biçimlerinin belli anlamlarına aşina olan kimselerce algılanıp anlaşılabilir. Bu yüzden, birkaç tanınmış Yahudi aktör, New York'ta, Efron'un araştırmasını desteklerken İtalyan aktörlerin yaptığı şeyi yapamayarak Yahudi jestlerine dayanan anlamlı bir pandomim yaratamadılar. Çünkü bu jest biçimleriyle üretilen, konuşmaların resim gibi canlandırılması değil, konuşmalara bir orkestra düzeni verilmesiydi. Hemen her bir jestin temposundaki yükseliş, düşüş, konuşmada, mantıkça verilen önemde, vurguda bir değişikliğe denk düşer ve düşüncenin yönünde görülen bir değişmeyi ya da temposundaki bir farklılaşmayı dile getirir. Söz konusu tempo dalgalanmaları, düşüncenin izlediği bir yoldaki "yüksek" ya da "alçak" noktaları, "dolambaçlı" yolları ya da yolların "kesişme noktalarını" gösteren mantık devinimleridir. En aşırı uçlarına dek götürülmeye zorlandığında jestin, geleneksel Güney İtalyalıların davranışlarında görülemeyecek bu türü, düşünsel gidişin "sözde tasımsal" biçim aldığı, ona denk düşen bedensel devinimin temposunun, iki öncülü cisimleştirip söz konusu düşünce kalıbının ulaştığı sonucu gösterdiği hareketlerde, en açık biçimini alır.

Bu incelemesiyle Efron, iki farklı jest türünü birbirinden ayırt edebildi. Bunlardan birinde, jestin anlamı göndergeye ilişkindir. Bu tür jestler, farklı yollardan göndergeyle ilişkilendirilmiş olabilirler. El, kol ve baş hareketleri, var olduğu doğrudan doğruya gözle görülebilen bir nesneye işaret yoluyla değiniş olabilir; hareket, gözle görülebilen bir nesnenin biçimini çizebilir; uzamda bir ilişkiyi ya da bedensel bir eylemi canlandırabilir; ya da gene söz konusu hareket, resimli olan ya da olmayan yollarla temsil ettiği şeyle morfolojik bir ilişkisi bulunmayan bir görülen ya da düşünülen nesneyi temsil edebilir. Bunların tümü de tek bir türün, yani göndergesel jestin çeşitlemeleridir. Bunların karşısında, jestin anlamının bir notalama olduğu tür konabilir. Bu türe giren jest devinimleri, kendileriyle birlikte görülen bir sözlü anlatımın içeriğinin yapılandırılmasını ya da vurgulanmasını sağladığı ölçüde bir anlama sahiptir; duruşları, kesilmeleri, bedensel hareketle gösterir; kendine denk düşen konuşmanın akışında yoğunlaşmaları, tempodaki iniş çıkışları canlandırır; düşüncenin bir uçuşunda, al-

dığı yönleri havada çizer. Bu hareket türü, "düşünce" ya da sözü edilen "nesne"nin jestlerle canlandırılması değil, düşünsel sürecin duyulan yol alışının jestlerle resminin çizilmesidir.

Bu ayrımı veri alarak hem Güney İtalyalıların hem de Doğu Avrupalı Yahudilerin "elleri ile konuştukları," ama bu sözün, Güney İtalyalılar için gerçek, Doğu Avrupalı Yahudiler için metaforik anlamda doğru olduğunu söylenebilir. Bir yandan jestlere dayanan onomatopelere (bir nesnenin biçiminin, bir uzam ilişkisinin ya da bir bedensel eylemin resmedilmesi) ve jestlere dayanan amblemlere (görsel ya da mantıksal nesnenin göndergeyle biçim açısından ilişkisiz, resimsel ya da resimsel olmayan bir hareketle temsili) Güney İtalyalının davranışlarında sık, Doğu Avrupalı Yahudilerinkinde seyrek olarak rastlanır. Öte yandan, Doğulu Yahudilerin karakteristik özelliklerini oluşturan notalama jestlerinin (bir düşünce sürecinin izlediği yolun resmedilmesinin) Güney İtalyalılarda neredeyse hiç görülmediğini anlıyoruz. Her iki gruptan kimselerin el hareketlerinde belli jest dağarcıklarının bulunması, büyük ölçüde tarihlerine ve kültürel ilintilerine (aidiyetlerine) bağlıdır; ve bu dağarcıktan alınan hareketlerin doğru yapılması, hem söz konusu grubun üyelerinin alışkanlık belleğine bağlıdır hem de onların o topluluğun bağlılıklarıyla ilgili belleklerini üstü örtülü bir biçimde anımsatır.

Bedenin *görgüsü* denen şeye bir örnek olarak sofra görgüsünü ele alabiliriz. Bu konu, Erasmus'un 1530 tarihli *De civilitate morum puerilium* (Çocuklar İçin Görgü Kuralları Hakkında) adlı ünlü bilimsel incelemesinde açık ve ayrıntılı olarak ele alınmıştır.[14] Bu kitapta Erasmus'un "dış görünüş görgüsü" dediği şey bakımından davranış kuralları bir bir sayılmaktadır; bedenin taşınması, jestler, duruş, yüz ifadeleri ve giysi, "iç"teki kişiliğin (dışta) dile getirilmesi olarak görülür. Bu inceleme yapıtının etkisi hemen görüldü, geniş ve kalıcı oldu. Yayımlanmasını izleyen ilk altı yıl içinde, otuzu aşkın baskısı yapıldı; hızla İngilizceye, Fransızcaya ve Almancaya çevrildi ve toplam yüz otuzu aşkın baskısı çıktı; bunlardan on üçü, on sekizinci yüzyıl gibi oldukça geç tarihlerde yapılmıştı. Bu ele alınan sorunlar, Castiglione'un *Il Cor-*

14. D. Erasmus, *De civilitate morum puerilium* (Basel, 1530).

tegiano ve Della Casa'nın *Galateo* adlı yapıtlarındakiler gibi *civilitas* (uygar ve kibar davranış) kavramına, Fransızcada *civilité*, İngilizcede *civility* ve İtalyancada *civiltà* gibi çeşitli biçimler alan kavrama, yeni bir anlam kazandırıp bu anlamı netleştirdi ve ilginin odağı konumuna getirdi. Görgü kurallarına uygun davranma (*decorum*) ve kendini tutma özellikleri, kibarlığın asal nitelikleri sayılınca, en dolaysız anlamıyla "iştah"ın kültürle kazanılmış denetimine, dolayısıyla sofra görgü kurallarına yaşamsal önem yüklenmesi doğaldı.

Erasmus, kimilerinin, yiyecekleri, yemekten çok yuttuklarını söyler. Bu kimseler, ganimetleri başına çökmüş kurtlar gibi ya da az sonra götürülüp tutukevine kapatılacaklarmış gibi davranırlar. Sofraya oturur oturmaz tabaklara uzanır ve ağızlarına o kadar fazla tıkıştırırlar ki, avurtları körük gibi şişer. Aç ya da susuz oldukları için değil, hareketlerini başka biçimde denetleyemedikleri için, hatta soluk bile almaksızın yiyip içerler. Başlarını kaşır ya da bıçakla oynarlar veya kendilerini öksürmekten, horuldamaktan, tükürük saçmaktan alıkoyamazlar. Başkalarını rahatsız eden tüm bu yontulmamışlık ve kabalık belirtilerinden kaçınılmalıdır. Tabaktan yiyeceği alan ilk kişi siz olmamalısınız. Tüm servis tabağını elinizle kolaçan etmemeli ya da iyi parçanın size gelmesi için çevirmemelisiniz; size en yakın olan parçayı almalısınız. Yağlı parmakları yalamak, daha önce ısırmış bulunduğunuz ekmeğinizi yemeğin suyuna batırmak kibar kaçmaz. Yemekte olduğunuz etin bir parçasını başkasına vermeyi önermek uygun olmaz ve çiğnenmiş lokmanızı ağzınızdan çıkarıp tabağa geri koymanız hiç de kibar olmadığınızı gösterir. Ve konuşmaların yemeği zaman zaman kesintiye uğratması iyidir.

Norbert Elias, *The Civilizing Process* (Uygarlaşma Süreci) adlı yapıtında, öteki şeylerin yanı sıra çağdaş Batı sofra göreneğinde, hiçbir şeyin apaçık doğru olmadığını, yani doğal bir duyguyu, kibarlığı veya açıkça "akla yatkın" olanı dile getirmediğini göstermede izlediği yolda, Erasmus'un metnine bağlı kalır; bunlar ortaya çıkmışlarsa, nedeni, tek tek pratiklerin uzun bir süreyi kaplayan tarihsel bir süreç içinde yavaş yavaş bir görgü kuralları takımı oluşturmalarındandır.[15] Batı sofrasında kullanılan araç ge-

15. N. Elias, *The Civilizing Process* (çev. E. Jephcott, Londra, 1978).

reçler, açık amaçları ve apaçık kullanım yolları olan şeyler değildir. İşlevleri, yüzyılları alan bir süreç içinde, özellikle on altıncı yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasında yavaş yavaş belirlenmiş, biçimleri yerleşmiş ve söz konusu işlevlere ve biçimlere yüklenen değerler, yavaş yavaş kafalara sokulmuştur. Bıçağın, çatalın ve kaşığın tutuluş ve kullanılış biçimi, adım adım standartlaştırılmıştır; sıvı yiyecekleri ancak kaşıkla alma âdetinde olduğu gibi, bir çatal kullanma pratiği de yavaş yavaş yerleşti. On sekizinci yüzyılın sonundan sonra, Fransız aylak üst sınıfı, sofra görgüsü standardını iyice işleyecek ve bu standart, bir bütün olarak Batı uygar dünyasında yavaş yavaş doğrulukları açık kurallar olarak görülmeye başlar. Yemek kapkacağının biçimleri, o tarihten beri ulaşılmış temaların çeşitlemesinden başka bir şey olmadığı gibi, onları kullanış yöntemi, asal özellikleri bakımından, o zamandan beri değişmeden sürüyor. Bunlar, bedenin belli bir tarihe özgü görgü kuralları dizisidir; ahlâksal değerler yüklenmiş teknik becerilerdir. Bunların birer "kural" olduğu ancak alışkanlık olarak anımsanmaya başladıklarında unutulur.

Anımsanan şey, uygun davranışı tanımlamaya yarayan kurallar dizisidir; en gerçek anlamda "iştah"ın denetlenmesi, bizim duruş noktamıza bağlı olarak ya da bir duygusal yapı ya da bir kurumsal denetim kalıbı sayılacak olan çok daha kapsamlı bir olgunun bir parçasını oluşturur. Söz konusu bakış noktaları, tüm sürecin birbirine kenetlenen iki düzeyde oluştuğu düşünülürse, bunların, birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatıcı oldukları anlaşılacaktır. Bir düzeyde, duyarlılığı, görgü kurallarının daha titiz, daha kılı kırk yaran ölçütlerine ayarlanmış bir insan tipinin oluşumu vardır; öteki düzeyde, üyeleri üzerindeki denetimi daha katmerli ve daha merkezileşmiş türden olan bir toplum tipinin oluşumu. Bir düzeyde, bireysel olarak kendini denetleme, son derece gelişmiş durumdadır. Bu düzeyde görgü kuralları, ayrım gözetmeksizin herhangi bir duygu gösterisine içselleştirilmiş sınırlamaları getirir ve bu kurallara uyanlara, görgünün en ince nüanslarını ve kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki ayrımları öğretir. Öteki düzeyde toplumsal denetimin oldukça gelişmiş biçimiyle karşılaşırız. Saray toplumunun kuralları, halkın ayrımlayabileceği incelmiş davranış standartları ile birbirlerinden ayırt edilebilen çeşitli sınıftan in-

sanlar arasında iyi düzenlenmiş bir toplumsal mesafe dayatır. Saray toplumunun ayrıcalığı olan toplumsal denetim ile "kibar, uygar davranışlı" bir kimsenin başarısı sayılan kendini denetleme, karşılıklı olarak birbirlerini tanımlar. Bu bir arada bulunma olgusunun yakalanması, analitik olarak ayrılıp ayrı ayrı ele alınabilecek bu olgunun tarihsel olarak ayrılmaz biçimde birbiri içine geçmiş olduğunun gösterilmesi, Elias'ın başarısıdır.

Beden, bu iki düzeyin bağlantı noktasıdır. Uygun beden durumlarında, görgü kuralları ve saray kuralları yeniden üretilip anımsanır. Bunlar, alışkanlık bellekleri olarak, alışkanlıkla uyulan görgü kuralları olarak anımsanırlar. Görgü kuralları iştahın uygun biçimde, özellikle yetkin bir bedenleştirme eylemi olan tüketim içinde doyurulmasını buyurur. Kültürün doğa üzerindeki dayanıksız egemenliği, yemeğin bir lezzet gösterisine dönüştürülmesiyle kutlanır. Bu, Bourdieu'nün gösterdiği gibi, yemeği, sanatkârane bir inceliğin ve etik bir değerin kutlanması vesilesi yaparak tüketimin, insanların ortak bir gereksinimini doyurmaktan ibaret birincil işlevini yadsımaktır.[16] Kapkacağın kullanılması görgüsünde, oturma planında, yenecek yemeklerin sırasında, başkalarına servis yapmada, kendine yemek koymada uyulan kurallarda, son kişiye de yemek dağıtılmadan yemeğe başlamamada, yemeğe ufaktan ufaktan başlamada, yemeye fazla iştahlı görünmemede ve yemek yemeden alınan hazza, bedensel belirtilerini apaçık ortaya koyabilecek sese ve hıza üstü örtülü bir sansür uygulamada, insanın belli biçimleri izleme yolunda üzerinde çalışıp kendini eğittiği bir biçeme bağlılık vardır. Belli biçemlere uyma yolundaki bu bağlılık ile, ilginin odağı, özden ve işlevden, biçime ve tarza çekilir ve bununla, yenen şeylerin ve yeme eyleminin kaba biçimde maddi olan gerçekliğini yadsıma eğilimi gösterilir. Kapitalist sınıfın, malların dolaşımının temellerini atıp onu güçlendiren toplumsal çapta örgütlenmiş bir üretim sistemini örtüşünde olduğu gibi, aylak saraylılar sınıfı da, görgü kurallarının dolaşımının temellerini atıp onu güçlendiren tüketim eyleminin maddi gerçekliğini örter.

Bedenin *törenlerine* gelince, bu konuda on yedinci yüzyıl Fransız soyluluğunun ayrıcalıklı konumlarını gösteren pratikleri ele ala-

16. Yemek yemeyi bir biçeme bağlama hakkında bkz. P. Bourdieu, *Distinction* (çev. R. Nice, Londra, 1984).

biliriz. Saint-Simon Kontu, *Projets de Gouvernement du Duc de Bourgogne* (Burgonya Dükünün Yönetim Projesi) adlı, 1714-1715 tarihli yapıtında sistemli olarak, *Mémoires* (Anılar) adlı yapıtında ise anekdotlarla, o tarihin Fransız toplumunun bir resmini verir.[17] Bu, taşınan unvanların ve sahip olunan vasıfların, payelere, mertebelere ve simgelere sımsıkı uyulmasında, sınırları belirlenen unvan ve vasıf hiyerarşisine göre kesin bir derecelendirmeye konan bir "mertebeler" yani "tabakalar" toplumuydu. Saint-Simon, törensel davranışların uzun ve inceliklerle dolu yönergelerini verir: Kimin, hangi durumlarda "el"e (ki bu hakka demektir) sahip olmasının gerektiği; hangi onura sahip olanların nerelerde durup nerelerde oturacakları; araba kullanma, silah taşıma ve giyilecek kostümler hakkındadır. Bu yolda sunduğu yönergeler, polemiğe dönük bir amaca hizmet eder. *Projets* yapıtının amacı, apaçık gericilikti. Bir mertebeler ve tabakalar toplumunda, en yüksek onur, on altıncı yüzyıla dek askerlik mesleğine verildi. Ancak en geç IV. Henri'nin [1589-1610] yönetim döneminden başlayarak yüksek yargıçlık, yavaş yavaş silah taşıyanlar mesleği kadar onurlu görülmeye başladı; cüppeliler toplumsal bakımdan kılıç taşıyanlar takımına eşit konuma geldiler. Ve XIV. Louis yönetimi zamanında başka kimselere de, meslekleri sayesinde soyluluk verildi: Bunlar, edebiyatçılar, ressamlar, heykeltıraşlar, mimarlar, doktorlar, cerrahlar, kimyacılar, botanikçiler arasından gelen kimselerdi; hatta ticaretin de onurlu bir iş olduğu kabul edildi. Saint-Simon, bu "kötü burjuva yönetimi" dediği şeye ve "mekanik soyluluk verme" dediği sürece karşı nefret duyuyordu. Yalnızca silahlı işler başaranlara ve uzun askerlik hizmetinde bulunanlara soyluluk verilmesini istedi. Bir toplumsal sınıflandırma ilkesi olarak unvan düşüncesine yeniden saygınlık kazandırılmasının ve bunun, özünde askeri bir nitelik taşıyan soyluluğun yeniden kurularak yapılmasının gerektiğini söyledi.

"Mertebe" düzenine göre kurulmuş toplumsal tabakalaşma, her biri ötekinden ayrı hiyerarşi basamaklarından oluşan ve maddi malların üretimiyle herhangi bir bağlantıları bulunmayan toplumsal işlevlere yüklenen onur, mertebeye ve saygıya göre örgütlenmiş ta-

17. Comte de Saint-Simon, *Projets de Gouvernement du Duc de Bourgogne (1714-1715)*, der. P. Mesnard (Paris, 1860) ve *Mémoires* (Londra, 1788).

bakalar olarak alt gruplara ayrılmıştı.[18] Tüm yazarlar, soyluluğun, kişinin içinde saklı bir nitelik olduğu noktasında görüş birliği içindedirler; özellikle on yedinci yüzyıl yazarları, soyluluk niteliğinin kalıtsal olduğunda diretirler. Saraya sunulmak için ilke olarak eski soyluluktan geliyor olmak gerekliydi. 1732'den sonra, soyluluk savında bulunabilmek için, başlangıcı bilinmeyen, en az üç yüzyıldır süregelen bir askeri soyluluk geçmişine sahip olunduğunun kanıtlanması gerekli görüldü; 1760'ta çıkarılan bir kararnamede, böyle bir ayrıcalığa sahip olunması için, bir kimsenin 1400 yılı öncesine dek izlenebilen bir soyluluk geçmişine sahip aileden gelmesi şart koşuluyordu. İnsanların gerçek toplumsal konumlarının ne olduğunu gösteren soyağaçları, doğru olarak ya da olmayarak kendilerini o ya da bu aile ile bağlantılı göstermelerine yaradığı için çok pahalıydı. Saint-Simon, az çok küçümsemeyle, XIV. Louis'nin bazen kamu arasında aptal durumuna düşerek "kendini gülünç duruma düşüren" cahillikler yaptığını göstermek isterken, sözünü ettiği cahilliğin iki örneğini verir: Bunlardan biri; Renel'in Clermont-Gallerande ailesinden ve Saint-Herem'in Montmorin ailesinden geldiklerini bilmeden, bu iki adama aşağı soydanmışlar gibi davranmıştır ve Saint-Herem'le ilgili hatası gösterildiğinde bile, "adlar kendisine hiçbir şey ifade etmediği için, bu ailelerin ne olduğunu" açıklamak gerekmiştir.[19] La Roque, daha inançlı bir tutumla, "büyük ve parlak kimselerin soyundan gelen her adam, her zaman yüreğinin derinliklerinde kendisini onlara öykünmeye yönelten bir dürtüye kapılır; ve onların anıları, kendisini, görkeme ve iyi işler yapmaya iter"[20] der. La Bruyère, daha bir çarpıklıkla, saray çevresinden bir adamın, kendisinin yüksek mertebede olduğu yolundaki safça inancını sürdürmesini istiyorsa, büyük küçük herkesle "soyçizgim, soyağacı dalım, aile adım, diye

18. Bkz. R, Mousnier, *Social Hierarchies: 1450 to the Present* (çev. P. Evans, Londra, 1973) ve R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolute, 1598-1789* (Paris, 1974).

19. M. Proust, *Remembrance of Things Past* (çev. C. K. Scott Moncrieff ve T. Kilmartin, Londra, 1981), cilt III, s. 1006. [Metinde St. Simon'un XIV. Louis'ye yönelik eleştirisinden söz edilirken Proust'a dipnot düşülmesi, İngilizce baskıda bir hatanın ürünü olsa gerek (ç.n.)].

20. La Roque, *Traité de la Noblesse* (Paris, 1735), *Préface*, Mousnier (1974), s. 101'de aktarılmıştır.

konuşmalı"[21] demişti. Soyağacı, uydurulmuş olabilirdi; ama soyluluk ayrıcalıkları, başarılarını ve liyakatlerini krallığın geldiği soy içinde sürdüren atalara törenle sunulmuş sayılıyordu. Onun sahibi olma savında bulunmak için görülen işlevlerin yararından söz etmek yerine, belleklere, hiç değilse toplumun görünürdeki belleğine açıkça başvurulduğu bir tabakalar toplumunda, bunun ne kadar gerekli olduğunu, bundan daha açık olarak hiçbir şey gösteremez.

Soyçizgim, soyağacı dalım, adım, aile armam gibi terimlerin tümünde, bunların sahibinin içinde saklı niteliklerine durmaksızın değinişte bulunulurken, söz konusu niteliklerin idealleştirilmiş biçimleri dile getirilir; bunlar, çok belirgin biçimde ve doğrudan maddi (bedensel) olan bir şeyin, yani kanın, az çok manevileştirilmiş biçimine değinmede bulunurlar. Kanın değeri, bir işaretin değeridir; bir kimse, atalarının kanlarını döktüklerini söyleyebilir ve kendisinin onlarla aynı kandan olduğunu ileri sürebilir. Mertebelere ve tabakalara ayrışmış olma, aile ittifakları sistemi, asil soydan olmanın değeri, bunların hepsi de, erk düzenlemelerinde ve erk törenlerinde, kandaşlığın yaşamsal önem taşıdığını göstermektedir. Burada, Foucault'nun dediği gibi erk, kan *yoluyla* konuşmaktadır; bu, simgesel işlevi olan bir gerçekliktir.[22] Gerçek soyluluk bir ırktır. Ancak kan, eski bir grubun üyesi olunduğunu kanıtlıyorsa, söz konusu üyeliğin aynı zamanda görsel yoldan gösterilmesi gerekir. Bu da, törensel ayrıcalıklarla ve törensel nitelikli işlerle gösterilir.

Fransa sarayında yaşam, ayrıcalığa bağlı törenler çevresinde kurulmuştu. Ayrıcalık törenlerinin yapılması gereken günlük rutin işleri belli bir kamusal sıra izliyordu.[23] Bu tören, kralın kamu içinde dua ettiği *lever* (yataktan kalkma) ile başlıyor, sonra kral, kamu içinde giydiriliyor ve saraylıların eşliğinde Komünyon ayinine gidiyordu; kamu içinde öğle yemeğini yiyor; ava çıkma ya da bahçeleri, ahırları gezme gibi boş zaman etkinliklerine, kimi saray üye-

21. La Bruyère, *Characters* (çev. J. Stewart, Harmondsworth, 1970), s. 133.
22. M. Foucault, *Power/Knowledge* (seçilmiş söyleşiler ve öteki yazıları der. ve çev. C. Gordon, Brighton, 1980), s. 147.
23. Bkz. R. Hatton, "Louis XIV. At the Court of the Sun King," A. G. Dickens (der.), *The Courts of Europe: Politics, Patronage and Royalty, 1400-1800* (Londra, 1977), s. 233-262.

lerinin katılmasını kabul ediyor; tüm saray halkını, daha resmi akşam eğlencelerinde karşılıyor; kamu huzurunda yatağına yatmasıyla (*coucher*) günü sona eriyordu. Bir günlük törenler dizisi, bir yönetici olarak kralın, doğrudan siyasal işlerinden, kurul toplantılarına katılmasından, bakanlar ile ayrı ayrı görüşmelerinden ayrılmıştı. Saraylılar grubu, bir yönetici olarak krala görüş bildirmezdi; Saray'daki resmi varlıkları, kralın yönetme hakkı ile saray halkının mertebe hakkını birbirine bağlayan bir kan bağı düzenine törensel tanıklık anlamı taşıyordu. Başka tabakaların sahip olmadıkları denli eşsiz toplumsal önemleri, sayısız ayrıcalık ile doğrulanmıştı. Bunlar, kralın günlük *lever* (kalkış) ve *coucher* (yatış) eylemlerine katılmaları, sofrada kralı beklemeleri, kral ile bilardo oynamaları; krala, avda ya da Versailles topraklarındaki dolaşmalarında eşlik etmeleri, son derece yüksek onurlardı. Her hafta birkaç kez yapılan müzikli, danslı, iskambil oyunlu, hafif yemekli *apartement* denen akşam eğlencelerine katılmak da bir onur vesilesiydi. Daha yüksek onurlar, sarayda daha dar bir kan (soyluluk) grubu olan *ducs et pairs* (dükler ve soylular) için ayrılmıştı. Kral saraylarının avlularına, at üzerinde ya da araba içinde, yalnızca onların girmelerine izin verilirdi; vaftiz törenlerinde, evlenme, cenaze törenlerinde ve kraliyet şölenlerinde sıraları, krallık ailesi prenslerinden hemen sonraydı; krallık ailesi çocuklarının evlilik sözleşmelerine, krallık ailesi prenslerinden hemen sonra imza koyarlardı; kral kendilerine "kuzen" derdi ve "Monseigneur" (Efendim), "Votre Grandeur" (Haşmetmeapları) gibi onur sıfatlarını taşıyıp kullanma hakları vardı; yalnızca onların, dük tacı takıp dük frakı giymelerine izin verilirdi; *parlement* denen meclise, kılıç kuşanarak girebilirlerdi; öteki üyelerden daha yüksek yerlerde otururlardı; önce onlara söz verilirdi. Bu törensel ayrıcalıklar, bedensel birer bellek destekleme öğesiydi ve tabakalar düzeninin sırasını sürekli olarak anımsatacak nitelikteydi.

Törensel işlerin güçlerin, eski bir grubun üyesi olunduğunun gösterilmesinde, törensel ayrıcalıklardan geri kalır yanı yoktur. Bu tür uğraşlar, simgesel sermayenin özel bir türüne yapılan zaman ve beceri yatırımlarını gösterir: Kendilerine en büyük simgesel erklerin yüklendiği nesneler, söz konusu erklerin ele geçirilmesi için gerekli niteliği açıklıkla ortaya koyarak ona sahip olanın içinde

saklı niteliği gösteren türden nesnelerdir.[24] Parasal sermayeden farklı olarak simgesel nesneler biçimindeki sermaye, tüm yaşam öyküsü içine kilitlenmiş gibidir; dolayısıyla, ona sahip olanların bellekleri sayılır. Çünkü sahip olunan şeyin bir açısından bakıldığında, onun gerektirdiklerini yerine getiren bir yaşam sürmeden, ondan yararlanılamaz. Ve sahip olunan şeyin bir başka açısından bakıldığında, o şeyin elde edildiği geçmiş bağlamından bağımsız olmadığı görülür. Soyluluğa tanıklık eden nesneler, ne vekillikle ne de alelacele elde edilen şeylerdir. Bir şatoya, yani malikâneye sahip olmak, çok paraya sahip olunduğunun göstergesidir; ama ondan çok, o kimsenin aynı zamanda, iyi şaraplar şişeleyip iyi şarabın tadından anlama becerisine sahip olması, av bilgisi edinmiş bulunması gerekir. Tüm bunlar, eski yetenekler olup ancak zamanla öğrenilebilir; bunlardan ancak onlara zaman ayıranlar yararlanabilir ve bunlar, kalıcı şeylere duyulan ilgiyi gösterir. Bunlar da, bir kimsenin zamanını, ekonomik işlerle değil, törensel işlerle doldurması demektir. Törensel işler güçler, törensel ayrıcalıklardan daha az resmi olarak ama onlardan daha az açık olmaksızın, yeteneklerin kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa geçirildiği ilkesini doğrular.

Törenler, görgü kuralları ve beden teknikleri, az çok resmi olandan, pek resmi olmayana doğru yayılan bir olanaklılıklar yelpazesi boyunca sıralanırlar. Hepsi de çeşitli yollardan bilişsel bellek ile ilgilidir. Versailles'daki görgü kurallarında örneğini gördüğümüz türden bedensel törenler, onu uygulayanlara, toplumsal tabakalaşmanın örgütleyici ilkesi olarak bir onur düzeninin ve kalıtımla kuşaktan kuşağa geçirme sisteminin varlığını anımsatır. Kandaşlık ilişkileri bilişsel yoldan bilinen işaretler olup ayrıcalıkların ve törensel işlerin güçlerin görsel yoldan incelikle gösterilmesi kanalıyla anımsanır; söz konusu ayrıcalıklar ve törensel işler güçler, ancak o ilkeyi (toplumsal sınıflandırma ilkesini) sürekli hatırlatmaları ile bir anlam kazanır; sarayda bulunmanın törensel gösterisi, burada, saray mekânının örgütlenmesi ile toplumsal ilişkilerin tabakalaştırılması arasında bir bağlantı kurar; saray mekânındaki davranış, hem kültürel bir yansıtıştır hem de bellek

24. Simgesel sermaye kavramı hakkında bkz. P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (çev. R. Nice, Londra, 1984).

destekleyici bir sistemdir. Ve gene, bedenle ilgili görgü kuralları, çağdaş Avrupa döneminin başlarındaki sofra görgü kurallarının gelişmesinde örnek gösterilenlerde olduğu gibi, onları uygulayanlara, "uygun" davranışın ne olduğunu tanımlayan ve iştahın denetlenmesini sağlayan bir kurallar kümesinin varlığını anımsatır; burada "iştah" kategorisi, hem sözlük anlamında hem de anlamın, tüm bir bireysel duyarlılıklar ve toplumsal denetim yapısına varılana dek metaforik uzantılarında olmak üzere, geniş biçimde anlaşılmalıdır. Genelleştirme kuralları, yenen şeylerin kaba maddi gerçeklerinin yadsınmasına hizmet eder. Uygun tarzın ne olduğunu gösteren bu kurallar, yerine getirilmeleri yoluyla, toplumsal ve tarihsel olarak uygarlık ile doğa arasında yapılan özgül ayrımı dile getirir. Son olarak geleneksel Güney İtalyalıların gösterdikleri jest davranışlarında örneklendirildiği türden beden tekniklerinin, onları uygulayanlar bir topluluk dağarcığının bilişsel belleğine sahip değillerse, uygulanmaları olanağının bulunmayacağı söylenebilir. Söz konusu jest dağarcığı, en az yüz elli öğeden oluşan bir gösterge sistemidir. Asıl şeyler ve onlara eşlik eden sözcükle göndermede bulunulan düşünceler, otomatik olarak yapılan hareketlerle canlandırılır.

İncelenen jest davranışları örneklerinin her birinde, uygulayımcılara bilişsel içeriği bulunan bir şey anımsatılır. Ama her bir örnek içinde, onları uygulayım eylemi yoluyla, jestler de anımsatılır. Kültürel bakımdan özgül nitelikte bedensel pratikler, bilişsel belleğin ve alışkanlık belleğinin birlikteliğini gerektirir. Söz konusu grubun dağarcığında bulunan hareketlerin doğru uygulayımları, onları uygulayanlara, yalnızca gruplar tarafından önemli görünüp korunan sınıflandırma sistemlerini anımsatmakla kalmaz; aynı zamanda alışkanlık belleğinin kullanılmasını gerektirir. Uygulayımlarda, açık sınıflandırmalar ve kurallar, alışkanlık olarak anımsandıkları ölçüde, veri alınma eğilimi gösterir. Gerçekten, uygulanan şeyin, tam da uygulayımcıların uygulamayı alışkanlık edindikleri şey olması nedeniyledir ki, grubun birlikte anımsadığı şeyin bilişsel içeriği böylesine büyük bir ikna ve varlığını sürdürme gücüne sahiptir.

III

Bedenleştirme pratikleri kategorisine giren davranış türleri yelpazesini ortaya koyup bir bir saymak yetmez; aynı zamanda bu pratiklerin nasıl bedenleştirildiklerini de kesin bilmemiz, yani onları alışkanlık nitelikleriyle birlikte kavramamız gerekir.

Anlatıcı Marcel'in gözlemlediği biçimiyle Proust'un Saint-Loup'sunun davranışını ele alalım:

> Öte yandan kafamın, Saint-Loup'da, kendisinden daha genelleşmiş olan bir kişiliğin varlığını gördüğü anlar oldu; bu, içinde, kollarını bacaklarını hareket ettiren, jestlerini ve eylemlerini buyuran ayrı bir ruh gibi yaşayan bir "soylu"nun kişiliğiydi; bu anlarda, onun yanında olmakla birlikte, uyumunu kavrayabildiğim bir manzara önünde bulunuyormuşum gibi, kendimi yalnız hissederdim. O, kendisini gözlemlerken niteliklerini keşfetmeye çalıştığım bir nesneden öte bir şey değildi. Kendisinde, bu kendisinden önce var olan, bu geçmişi anımsanamayacak kadar eski varlığı, kesinlikle Robert'in olmak istemeyeceği bir aristokratın varlığını keşfetmem, bana büyük bir haz, ama duyguların verdiği hazdan çok düşüncelerin verdiği hazzı verdi. Kibarlığına, böylesine büyük bir acıma duygusu kazandıran ruh ve beden çevikliğinde; nineme, arabasına binmesini önermesindeki ve binmesine yardımcı olmasındaki rahatlıkta; soğuk alabileceğimden korktuğu zaman, locasından, kendi pelerinini omuzlarıma koymak üzere fırlayışındaki canlılıkta, bu genç adamın kuşaklar boyunca ataları olmuş, entelektüellik dışında hiçbir şeyle gösteriş yapmayan kudretli avcılardan miras aldığı esnekliği görmekle, içinde atalarının zenginliği hor görmeleri ile yan yana duran, kendisine dostlarını daha eliaçık ağırlama olanağı verdiği, böylece zenginliklerini onların ayaklarına böylesine hesapsızca döküveren bir kimse olmasını sağladığı için zenginlikten duyduğu hoşnutluk duygusunu sezmekle kalmadım; onun içinde, her şeyden önce, o büyük beylerin kafalarındaki 'öteki insanlardan daha iyi oldukları' yolunda duydukları kesin inancın ya da yanılsamanın varlığını sezdim; bunun sayesinde Saint Loup'a kendisinin 'tam da bir başkası kadar iyi' olduğunu gösterme endişesi ve çok fazla çalışkan görünme –ki bu en içten pleb kibarlığını son derece büyük bir katılık ve beceriksizlikle bozar ve Saint Loup için söz konusu değildir– korkusunu geçirememişlerdi.[25]

25. M. Proust, *Remembrance of Things Past* (çev. C. K. Scott Moncrieff ve T. Kilmartin, Londra, 1981), cilt I, s. 791-792.

Bu betimlemeden, onu harekete geçiren bir toplumsal züppelik ve onun içine gömülmüş kalıtımsal özellikler kuramı zihnen çıkarılsa ve övgü ile açıklamanın bu yönleri gözden uzak tutularak parça, olabildiğince dar anlamında bir betimleme sayılsa bile okur içinde hem kesin hem haklı bir öğenin bulunduğunu sezecektir. Parçanın, üzerinde önemle durmak istediğim yönü, betimlemenin bedenleşmiş karakteridir. Övme yolunda tek tek sayılan davranışlar ve karakter özellikleri, ya belli bedensel devinim ve ifade biçimleriyle ya da hiç değilse bir bölümü bu tür bedensel ifadeler yoluyla saptanarak sunulmuştur. Böylece "içinde ayrı bir ruh gibi yaşayan" bir şey kendini "ruh ve beden çevikliğinde", içine "acıma duygusu" karışan kibarlıkta, "rahatlık" ve "çeviklik" içinde yapılan yardım önerisinde ortaya koyarak "kollarını ve bacaklarını hareket ettirdi" ve "jestlerini ve eylemlerini düzenledi" ve tüm bu "rahatlık" ile "esneklik" başarıları kendini izleyeni, Marcel'i, "pleb kibarlığı" dediği şeyde gözlemlediği "katılık" (esneklikten uzak oluş) ve "beceriksizlik" ile karşılaştırmaya iter. Bir araya getirilmiş sözcükler ve deyişler, daha çok Marcel'in, Saint-Loup'nun bedensel varlığı bağlamında edindiği izlenimlerden çıkarılmıştır.

Saint-Loup'nun davranışı, Marcel'i, kişiliğine saydamlık kazandıran niteliklerini kavraması nedeniyle etkilemez; Marcel'i özellikle bu nitelikler hakkında yorumlara iten, Saint-Loup'nun bilinçli bir biçimde aristokratların yaşamının bazı karakteristik özelliklerini edinmekten kaçınmak istemesidir. Proust bize bu bilinçli sahip çıkmama davranışının, Marcel'in Saint-Loup hakkındaki en önemli izleniminde yalanlandığını gösterir. Saint-Loup'nun davranışının yarattığı etkinin gücü, hiç değilse bir dereceye dek bir davranış anlayışı (kesinlikle Robert'in olmak istemeyeceği aristokrat kişilik) ile gerçekleştirilen davranışın kendisi (Saint - Loup'nun bağrındaki "soylunun" "içinde yaşayan ayrı bir ruh gibi kollarını, bacaklarını hareket ettirdiği ve onun jestleriyle eylemlerini düzenlediği") davranış arasındaki zıtlıktan kaynaklanmaktadır. Davranışa ilişkin bir düşünce ile bir davranış pratiği arasındaki bu zıtlık, "doğal" olan bir "rahatlık" ile "zorlama" olan bir "rahatlık" arasındaki zıtlık biçiminde ortaya çıkmaktadır. Doğal olduğu söylenen "rahat" davranış, kendiliğinden, rastlantısallığından ve düzgün, pürüzsüz akışından dolayı "doğal" görülmüştür. "Zor-

lama" olduğu söylenen "rahatlık" ise söz konusu davranışın içinde açıkça "yanlış notaların" bulunduğu bir davranış kuralının yalnızca görünürdeki belirtilerinin varlığını gösterme olarak algılanması nedeniyle zorlama olarak görülür: Altında, meşru sayılan norma endişeli bir başvuruş, benimsenecek doğru davranış hakkında bir rahatsızlık, ne olduğu bilinmekten çok ne olduğu tanınan bir kültürel koda saygı bulunmaktadır. "Doğal" denen rahat davranış ile "zorlama" olduğu söylenen rahat davranış arasındaki zıtlıkla ilgili olarak üzerinde durulacak nokta, bu zıtlığın, söz konusu iki davranış türünün iki farklı davranış koduna uyulmasının ürünü olduğunun gösterilmesiyle ya da birinin incelikli, ötekinin sınırlı bir davranış koduna uyulmasının sonucu olduğunun söylenmesiyle doğru anlatılamayacağıdır. Marcel'in, Saint-Loup'nun davranışıyla ilgili gözlemi, ne kadar inceltilmiş olduğu düşlenirse düşlensin hiçbir bedensel uygulayım kodunun, betimlenen bir bedensel davranış pratiği ise, betimlenen objeyi kavrayamayacağı yolundadır. Aralarındaki asal farklılıkla ilgili olarak Proust'un burada yaptığı, söz konusu kodun içinde bulunabilecek olanaklar dizisine değinmekten çok, bir kodun varlığını *fark etme* ile bir kimsenin onu *içselleştirme* yetisine sahip olabilmesi gibi bambaşka bir farka değinmektir.[26] Proust'un betimlemesi, bir bedensel pratik kodunu, yalnızca varlığı tanınacak bir kod olarak ya da bunun yerine, en başta söz konusu kimsenin bedensel varlığı ve eylemleri yoluyla edindiğimiz izlenimlerden yola çıkarak onu içselleştirilip bedenleştirilecek bir kod olarak gördüğümüzü anımsatmaktır. Fiziksel uygunluğun ve bedenin taşınmasının yarattığı izlenimler, söz konusu kişinin, söz konusu kodlarda iradi değişikliklere gitmesine çok az açık bulunduğunu ve bu nedenle, o kimsenin alışkanlık "doğa"sının belirtileri olduğunu ortaya döken görünümlerdir.

Saint-Loup'nun rahatlığı, toplumsal bakımdan kabul gören

26. "Bilme" ve "tanıma" ayrımı üzerine ek bilgi için bkz. P. Bourdieu, "Remarques provisoires sur la perception du corps," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14 (1977), s. 51-54; Bourdieu, "La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques," *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13 (1977), s. 3-44; P. Bourdieu ve J. C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (çev. R. Nice, Londra, 1977); Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (çev. R. Nice, Londra, 1977); Bourdieu, *Distinction* (çev. R. Nice, Londra, 1984).

meşru bedensel varlığı kendinde somutlaştırabildiğine ve böylece kendi bedeninin benimsediği ve başkalarınca da kabul edilmiş normları dayatabileceğine güvenden kaynaklanmaktadır. Bu, yönetme alışkanlığına sahip bir kimsenin bedenidir. Siyasal tartışmalarda sık sık, yöneticilerin bedenlerinin imgelerinin çarpıtıldığı görsel karikatürleştirmelere başvurulmasının nedeni budur; karikatür, bedensel varlıkta cisimleşmiş bir yetkenin dayatılmasını gülünç duruma düşürmek için, imgenin biçimini bozar. Saint-Loup'nun bedeninde cisimleştirdiği, kodları otomatik olarak yerine getireninkinden, kuralları noktasına virgülüne uygulayanınkinden doğmayıp dolayısıyla örnek olarak görülmesinin etkisini azaltacak türden bir yetke olmayıp; kuralları davranışlarında kendisine saygınlık kazandıran bir rahatlıkla yapmasından kaynaklananan bir yetke türüdür. Saint-Loup'nun rahatlığının tam karşı kutbunda, küçük burjuva sıkılganlığı yatmaktadır. Bu sıkılganlığın kaynağı, toplumca kabul gören bir beden ile bir kimsenin sahip olduğu ve ne olduğunu bildiği beden arasındaki farkın sürekli ayrımında olma duygusudur. Kabul gören bir modeli bedeninde cisimleştirme becerisine sahip olamayarak kişi, bu beceriksizliğini bedensel denetim işaretlerini arttırma yoluyla gidermeyi dener. Küçük burjuvanın dünya deneyiminin karakteristik özelliklerinin "ürkeklik" ve "tedirginlik" olarak nitelenmesinin nedeni budur: Bedenlerinin kendilerine ihanet ettiğini hissedenlerin tedirginliğidir bu; bedenlerine, sanki dışarıdan biriymiş gibi ve başkalarının değerlendiren gözleriyle bakarak pratiklerini gözden geçirip düzelten kimselerin duyduğu rahatsızlıktır. Bu da bir uygulayım (performans) alışkanlığıdır; ama bu, rahatsızlık yaratan bir durum, sürekli bir beceriksizlik kaynağı olarak, bir kimsenin sahip olmak isteyebileceği beden ile o kimsenin aynada gördüğü bedeni arasındaki uçurumu yaşama gibi son derece elle tutulur bir deneyim olarak bedenin alışkanlık edinilmiş deneyimidir: Söz konusu olan uçurum, bir kimsenin, hem başkalarının tepkileriyle, hem de kendini izleme süreciyle, toplumca benimsenen beden ile sahip olduğu beden arasındaki farkın, sürekli olarak düzeltilip kapatılmaya çalışıldığı bir uçurumdur.

Şimdi, piyanoda caz çalmayı öğrenmenin erken evrelerindeki bir kimsenin karşılaştığı güçlüklerin anlatıldığı şu parçaya bakın:

Müzik, benim değildi, sağımda solumda sürüp gidiyordu. Kendini, birden bire bir Meksiko kenti trafik göbeğinin ortasında bulan, ama bu durumda herhangi bir mizah bulmayan, oraya yeni gelmiş, yolunu yitirmiş biri gibi, müziğin ortasındaydım. Hızlı, telaşlı ve sinirli, bir gamı çalmaya başladım; bir sonraki akort gelip çattı ve ben en iyi biçimde nasıl yapılacağını bildiğim bir şeyi (bile) elde etmek için, klavyenin orta tuşlarına dek gerilere dönerek tuşa basmak zorunda kaldım; ve sonra, önümde bir sonraki akordu gördüm. Elim vida anahtarıyla orayı burayı kurcalayan Şarlo'nun eli gibi, oradan oraya atlıyordu... Bakışlarımın, bir bölümden ötekine geçebilmek için gerekli geniş sıçramaları yapabilme yolunda, arada sırada da bütün klavyeyi göz altında tutması gerekiyordu: bu, büyük bir acele içinde bir park yeri arayışında olduğu gibi, çılgınca bir bakıştı. Müziğin dizginlerini, gerçek anlamıyla elimden kaçırmış bulunuyordum.[27]

Bu, David Sudnow'un, caz çalmak için beş yıldan fazla bir süreyi aşan girişimleriyle ilgili çözümlemesidir; ki, bu süre içinde kendinin güzel bir deyişle "doğaçlama davranış yöntemi" dediği yolda uğradığı yenilgileri üzerine düşünmesine neden olacak bir çok olay olmuştur. Kendi beden hareketlerinin en önemsiz ayrıntılarını gözlemleyerek Sudnow, akortları doğru dürüst birbiri ardı sıra çalabilmek için, sayıları giderek artan çeşitli becerilerin, bakışların, hareketlerin, uzanmanın, düşünüşün eşgüdümlenmiş yollarının geliştirilmesi gerektiğini gösterir. Bunu anlamak için repertuvarda bir tek unsuru düşünün: Klavye boyunca, birbirinden biraz uzakta duran La ve Si akordları bulunmaktadır. La'yı çalabilmek için, eliniz sıkıca kasılmış olmalı; Si'yi çalabilmek için, eli iyice açmak gerekir. Gene La'yı çalabilmek için, bedeninizi, yazmaya hazır konumdaki daktiloda gördüğünüz biçimde klavye ile aynı doğrultuya getirmelisiniz. Si'yi çalabilmek için elinizin eksenini klavyeye göre düzeltmelisiniz; küçük parmak, bedenin odağından, başparmağın olduğundan daha uzakta olmalı. La ile Si arasındaki uzaklık hemen aşılamaz; özel bir tarzda, kendiliğinden geçilmesi gerekir. Eğer La'dan Si'ye doğru olarak geçecekseniz, elinizin, daha doğrusu tüm bedeninizin, işin başında yalnızca Si'nin bulunduğu yöne yönelmiş olmaması gerekir; eliniz bütün bu yolculuk boyunca tam

27. D. Sudnow, *Ways of the Hand: the Organization of Improvised Conduct* (Londra, 1978), s. 30-33.

temposuyla Si'ye ulaştığında doğru bir biçim alarak inmeye hazır olmalı. La'dan Si'ye geçişte, elin duruş biçiminde de yumuşak bir değişme olmalı; gerekli tüm bu anlık düzeltmelerin, elinizin yeniden uygun biçimi almasının kendiliğinden ve aynı anda olması ve bedeninizin hafifçe yeniden ayarlanmasıyla sağlanması gerekir.

Yeni başlayanlar, La'dan Si'ye kopuk kopuk geçerler. La'yı çalarlar ve başlangıçta hemen Si için yola düzülmeden ve Si'nin bütününe doğru hareket etmeden ve de doğru tempoyu tutturamadan, Si'ye doğru yola çıkarlar. Acemi, gamları çalmada ustalaşmadan, klavyede oraya buraya saldırıp gagalar; parmakları duraksama gösterip, bulunmaları gereken yeri şaşırır. Sürekli olarak piyanonun "kendisi" ile piyanistin "kendisi" arasında bir ayrım duygusu içindedirler. Daha ilerlemiş bir piyanist ise hızlı ve birbiriyle karmakarışık dürülen geçişleri ve tekrarını çalarken sık sık istenene yaklaşmakla birlikte, onu tam elde edemez; ve "onu yapmaya çalışma" duygusuna sahip olup "bir şeyler söylemeye çalışıp zorlananınkine benzer sesler" çıkaracaktır. Sudnow söz konusu kopukluklarla ilgili bu deneyim hakkında birçok benzetme yapmaktadır. Başarılı olamamış doğaçlamalar da, bir kimsenin karmaşık bir beceri gerektiren, bisiklete binme ya da kayak kayma türünden bir işte yaptığına, bir işi ilk olarak becermeye başladığındakine benzer biçimde tökezler; söz konusu işi rahatlıkla sürdürme girişimleri başarısız kalır ve "dengenizi sürdürmek, düşmemek için savaşırsınız ve sonra, neredeyse birdenbire, bisikletin pedalını birkaç kez çevirebildiğinizi görürsünüz, sanki pedalın kendiliğinden döndüğünü sanırsınız ve bunu sürdürmeye çalışırken, eşgüdümünüz dağılır." Söz konusu doğaçlama girişimleri Charlie Chaplin'in *Asri Zamanlar* adlı filmde, montaj bandının önünde ne yapacağını şaşırmış olarak yaptığı şeyleri anımsatır. Bant durmadan önüne çeşitli somunlar ve bunların takılıp sıkıştırılacağı vidaları getirmektedir; Chaplin, her iki elinde birer İngiliz anahtarı ile zamanın gerisinde kalır; onu yakalamak için acele eder; vidaları ve somunları, gelenlerin önüne geçme çabasıyla, gereğinden hızlı sıkıştırır; kendisinden geçmişçesine çabaladığı için, bir ikisini yitirir; koridor boyunca spazm geçiriyormuş gibi dans eder duruma gelir. Ve gene birbiriyle bağlantısız hareketlerle, caz çalmaya çabalamayla, başarılı bir çalışın neye benzediğini anlama arasındaki

fark, beyinleri hasar görmüş kimselerin kekelemelerine ya da tükürük saçmalarına benzer; ya da yabancı bir dili öğrenmeye başlayanların düzgün bir cümle kurma girişimleriyle "üç yaşında bir çocuğun akıcı konuşması" arasındaki farka yakındır.

Bu "akıcılık noktasına ulaşma" ne demektir? Bu, açıkçası dikkatimizi, notaları arama ve onların tanınabilir ve gözle kavranabilir yerlerini arayıp bulma süreci için harcamaz duruma gelmemizdir. Bu, bir kimsenin, piyanonun ortasında, alışkanlık edinilmiş biçimde duruşundan, ilgili yer ve uzaklıklarla, baskılarla ilgili bütünleşmiş bir duyguya sahip olma noktasına ulaştığı anlamına gelir. Piyano başına oturabilmek ve klavyenin "herhangi bir yerine" en küçük bir vuruş için ilk yönelişte bulunabilmek; parmaklarınızı solda altmış santim kadar uzaklıktaki bir noktaya, ondan yarım parmak uzakta tutmanın ya da dokunulduğunda gerekenden farklı bir basınçla dokunmanın bir hata olabileceği yere getirmek; buradan 17 inç (43 cm.) uzaklıktaki bir başka yere geçip bir başka noktaya aynı kesinlikle vurmak; ve aynı doğruluk derecesiyle bir 23 inç (58 cm.) daha gitmek; tüm bu hareketleri, kulağınıza ya da dizinize dokunmanız istendiğinde, en kısa yoldan, elinizin ya da kulağınızın o sıradaki durumunun ne olduğunu ve de ikisi arasında alınacak yolu düşünmeden yapabildiğiniz kadar hızla ve kendiliğinden kulağınıza ya da dizinize en kısa yoldan dokunmanızda olduğu gibi, her birinin yüzeyleri en derin mahremiyetlerine kadar bilinmesi gereken ellerinizin ve klavyenin coğrafyasını, dilinizin, dişlerinizin ve damağınızın yerini bilircesine bilmek: İşini bilen herhangi bir caz çalgıcısının egemen olduğu tüm bu hareketleri yapmak, eller hakkında bir alışkanlık bilgisine (aynı derecede doğrulukla bir anımsama denebilecek şeye) sahip olmaktır; bu, Sudnow'un dediği gibi, "ancak alınacak uzun bir bedenleştirme yolu" geçilerek varılabilecek olan "uzaklıklara ulaşmanın somutlaşmış bir yolu"dur.[28]

Proust'un ve Sudnow'un betimlemelerindeki örneklerden öğrendiklerimizi, artık bedenleştirme pratiği denen şeyi etkileyen alışkanlığın doğası hakkında bazı genellemeler içinde bir araya getirebiliriz.

Alışkanlıklar, teknik becerilerden öte şeylerdir. Yürüme ve

28. A.g.y., s. 12-13.

yüzme, örme ve daktilo ile yazma koşulları içinde alışkanlık edinilen davranışlar hakkında düşündüğümüzde, alışkanlıkları, elimizin altında bulunan, ama bizim sevip sevmeme gibi tepkilerimizden bağımsız ve herhangi bir kaçınılmazlık, zorlama niteliği bulunmayan ya da onlara karşı gözden kaçmayacak derecede duygusal eğilimin söz konusu olmadığı, çeşitli karmaşıklıkta teknik yetenekler olarak görme eğilimine gireriz. Onları, uygun durumlarda eyleme geçmeleri için çağrılmayı bekleyen beceriler olarak düşünürüz. Dewey, alışkanlığın, etkinliklerimiz içinde tuttuğu özel yeri ve gücü kavramak istiyorsak, kötü alışkanlıkları, alkol ve uyuşturucu bağımlılıklarını, kumarı ve aylaklığı ele alıp düşünmemizi önerir. Bu tür alışkanlıklar üzerinde düşündüğümüzde, alışkanlık edinilmiş söz konusu davranışta isteğin oynadığı rol karşısında şaşırırız. Çünkü kötü alışkanlıklar örneğinde açıkça gözlemlediğimiz şey, onların bizim üzerimizdeki etkileri, bizi belli bazı davranış yollarına itmeleridir. Söz konusu alışkanlıklar, içlerinde, belli bir biçimde davranma, bizi, kendi kendimize "keşke yapmasaydım" diyeceğimiz şeyleri alışkanlıkla yapabilme ve yalancı çıkmamıza (sözümüzü yerine getirememize) ya da onları çiğnememize yöneltecek derecede büyük bir itici güç taşır. Dewey'nin değindiği nokta, bu özelliğin yalnızca kötü alışkanlıklar sınıfına özgü olmadığıdır; kötü alışkanlığın bu karakteristik nitelikleri, kesinlikle, tüm alışkanlıkların en aydınlatıcı özellikleridir.[29] Bunlar bize Marcel Proust'un ve David Sudnow'un alışkanlık edinilmiş becerilerle ilgili düşüncelerini anımsattıkları gibi, aynı zamanda, tüm alışkanlıkların duygusal eğilimler olduklarını, yani birkaç belli eylemin sık sık yinelenmesi yoluyla oluşan bir eğilimin, bizim derin ve temel bir parçamız olduğunu, öyle ki bu tür alışkanlıkların, bizim derin parçamız olmalarından dolayı böylesine güçlü olduklarını ortaya koymaktadır.

Alışkanlık, eğilimden ötedir. Eğilim teriminden daha uygun olarak "alışkanlık" sözcüğü, içinde birçok boyutun bir pratik oluşturmak üzere bir araya toplandığı bir etkinliğe değinmenin yolunu gösterir; bu, bir önceki etkinlikten etkilenmiş olması anlamında, "edinilmiş" bir etkinliktir; açık biçimde ortaya dökülmeye hazır

29. W. Dewey, *Human Nature and Conduct: an Introduction to Social Psychology* (Londra, 1922), s. 24-25.

olan bir etkinliktir ve hatta açıkça başat etkinlik olmadığı durumda bile, alttan alta o ya da bu biçimde işler durumda kalan etkinliktir. Tüm bunları dile getirmek için "eğilim" sözcüğünü de seçebilirdik; ama bu yanıltıcı olurdu. Eğilim terimi, bir şeyin içinde saklı ya da gizil olan bir şeyi, onun etkin olarak işe karışabilmesi için bizim dışımızda bir itici gücün varlığını gerektiren bir şeyi anlatır. Alışkanlık terimi ise işlerlik anlamı, sürekli pratiği yapılan bir etkinlik anlamı taşır. Alıştırma olgusu, yinelenen eylemlerin pekiştirici etkisi anlamını taşır. Uygulanmaları eylemlerimizin gerçekleştirilmesini sağlayan bilinçli dikkat gereksinimini azaltan teknik becerilerimizi düşünürsek, alışkanlığın bu (pekiştirici) özelliğinin önemi ön plana çıkar. Yürümeyi, yüzmeyi, bisiklete vb. binmeyi, paten kaymayı ya da şarkı söylemeyi öğrenirken, gereksiz hareketlerle ve yanlış notalarla, yaptığımız işi sık sık kesintiye uğratırız. Söz konusu işi etkili biçimde yapacak duruma gelince, sonuçlara, onları yapmak için gerekli en az kas gücü kullanarak ulaşmaya başlarız ve hareketlerimiz tek bir kesintisiz çizgi izler. Alıştırmalarda beden, gittikçe daha çok sayıda kas etkinliğinin, gittikçe daha otomatik olarak eşgüdüm içinde çalıştığı duruma gelir; yeniden bilinçli duruma geçene dek hareketler "iradi olmaksızın" birbirini izleyerek akar; ve bu noktada, akıcı bir yola girmiş hareketlerin sağlam ve daha önce pratiği yapılmış bir dizi izlediği görülür. Proust'un ve Sudnow'un betimledikleri saygın beceriler gibi, cambazların ve hokkabazların gösterileri de bunun bir uç biçiminin örneklerini oluşturur. Ne var ki otomatik egzersizler, saygın olabilecekleri gibi bayağı da olabilirler; pürüzsüz ve uyumlu olabilecekken, alışkanlıkla, kaba ve uyumsuz hareketler biçimini almış bulunabilirler. Bedeni kullanma kalıpları, nesnelerle etkileşimlerimiz yoluyla kökleşir. Zanaatkârların, otomatik oldukları besbelli olan, öteden beri bilinen hareketleri vardır; bir doğramacının planyayı yönlendirişi ve dokumacının tezgâhı kullanışı, öylesine alışkanlık sonucudur ki, kendilerine sorulsa, ellerindeki aracın, doğru kullanılması yolunda içlerinde bir duygunun bulunduğunu söyleyeceklerdir; bir makinenin ya da tezgâhın başında çalışmanın birtakım duruş biçimlerini dayatıp pekiştiren yanları vardır; öyle ki, söz konusu duruşların bir fabrika işçisine mi yoksa

yerinden kalkmayan bir beyaz yakalı işçiye mi "ait olduğunu" anlayacak duruma gelebiliriz. Alışkanlık belleğini oluşturan bedensel duruşlar ve hareketler, bedenin çeşitli parçalarının bir araya geliş biçimlerinde bir tortu bırakır. Aktörler, izlenimleri mimiklerle gösterebilirler; doktorlar, bu sonuçlardan ipuçları yakalayabilirler.

Dolayısıyla alışkanlığın, her şeyden önce bir belirtiden, işaretten öte bir olgu olduğu söylenebilir. Alışkanlık pratiklerinin önemli bir parçasını oluşturduğu bedenleşmiş deneyim, yakın zamanda, bir bilişsel emperyalizmin egemenliği altına alınarak ve anlamlandırmanın dilsel modeli terimleriyle yorumlandı. Dil imgesine ve benzerliğine göre kurulan toplum, bireylerin fiziksel bedenlerine ve davranışlarına anlam bağışlama rolünü üstlenir. Bir işaret (im) konumuna indirgenen beden, zihinsel kategorilerin dile getirilmesinde yüksek derecede uyarlanabilirliğe sahip olması sayesinde, bir gösterge işlevi görür. Ve "düşmek" gibi bedensel eğretilemelerin, bir kavramı bedensel imge terimleriyle ifade ettiği düşünülür. Bu, anlayışı bir duyu verisinin, bir ide (düşünce) altında özetlendiği bir süreç, bedeni de keyfi bir şekilde anlamlar taşıyan bir nesne olarak görmek içindir. Ne var ki, Merleau-Ponty'nin haklı olarak belirttiği gibi alışkanlık olgusu, "anlama" kavramımızı ve "beden" kavramımızı gözden geçirmemizi, değiştirmemizi sağlamalı.[30] Örneğin daktilo ile nasıl yazılacağını bilmek, ne her bir harfin klavye tuşları arasındaki yerini bilmek demektir; ne de her bir harf için, kendisi gözümüzün önüne gelir gelmez harekete geçen bir koşullu reflekse sahip olma anlamına gelir. Daktilo üzerindeki harflerin nerede olduğunu, kollarımızın bacaklarımızın nerede olduklarını bildiğimiz gibi biliriz. Bunu, içinde yaşadığımız mekânda kazanılmış aşinalığın bilgiye dönüşmüş yoluyla anımsarız. Bir daktilocunun parmaklarının hareketleri betimlenebilir belki; ama bunu, daktilo ile yazan o kimseye, havada parmaklarının izleyeceği, betimlenebilen bir yol çizgisini çizerek yapmayız; daha çok daktilocunun hareketlerinde bazı düzeltmelerle yaparız. Burada, anlamlı bir pratik, bir işaret ile aynı zamana rastlamaz; anlam, bedenin eylemlerinin hemen yakınındaki alanın dı-

30. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (çev. C. Smith, Londra, 1962), s. 144.

şında ayrı bir "düzey"de var olan bir işarete indirgenemez. Alışkanlık ellerde ve vücutta taşınan bir bilgi ve bir anımsamadır; ve de bir alışkanlığın geliştirilmesinde "anlayan" bedenimizdir.

IV

Hem bedenleştirme hem kaydetme pratiklerinin, yorumlama etkinliğimizin konusu olabilecekleri, uzun zamandır kabul edilmiş durumda. Bu kabulün geçmişi, en azından, Schleiermacher'in genel bir yorumbilim önerisine dek dayanır. Yorum bugün, anlamların, söz konusu anlamların bir anlaşılışının artık apaçık bir süreç olarak görülemez olup, tersine özünde sorunsallık taşıyan bir şey olarak görülmeye başladığı koşullar içinde, açık ve bilinçli bir anlayış olarak görülüyor; bu çalışmamızda, yorumlamaya çalıştığımız şeyin yanlış anlaşılışlarının, arada sırada değil sistemli olarak doğan bir durum olduğu varsayılmıştır. Yorum etkinliğimiz ise herhangi bir belli konuya bağlanmış değildir; yorumbilimin birliği, herhangi bir konuya ve bir anlam taşıma yetisinde olabilecek herhangi bir pratiğe uygulanabilir olan sürecin aynı olmasında (birliğinde) yatar. Sanat yapıtları, müzik kompozisyonları, tiyatro oyunları, tören eylemleri, jestler (el kol hareketleri), bedenin duruşları ve devinimleri olarak Schleimermacher'in hamlesi, tümünü de açıkça yorum etkinliğinin olası nesneleri kılar.[31]

Bedenleştirilmiş pratikler, ilkece, yorumbilimsel araştırmanın konuları arasına sokulabilecek nitelikte olmakla birlikte, uygulamada yorumbilim, yazılı çizili malzemeyi ayrıcalıklı inceleme konusu olarak görmektedir. Yorumbilim, filolojiden doğmuştur ve tarihi boyunca filolojiye dönüşlerde bulunmuştur; yani metinler biçiminde yazılmış olan şeylerin aktarılması üzerinde odaklaşan (yazılı) gelenek ile ilişkiye geri döner; ve en sonunda, hiç değilse bir metin görünümünde ve metne benzer olarak kurulabilecek olmaları

31. Yorumbilimin tarihindeki bu dönüm noktasının klasik açıklaması için bkz. H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (Londra, 1975); E. Betti, "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre," *Festschrift für Ernst Rabel* (Tübingen, 1954), cilt II, s. 79-168 ve E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen, 1967).

nedeniyle, metinlerinkiyle karşılaştırılabilecek bir konuma sahip görüldüklerinden, yetkili sayılan belgelerin ve anıtların kuşaktan kuşağa geçirilmesi üzerinde odaklaşan gelenekle bir tür ilişkiye döner. Örneğin bir genel yorum kuramının bulucusu olan Schleiermacher, Yeni Ahit yorumcusu ve Platon'un yapıtlarının çevirmeniydi. Gene örneğin, tarihsel aklın bir eleştirisini üreten Dilthey, yazarak, daha doğrusu kayda geçirerek bir şeyi sabitleştirme olgusu içinde, doğrudan kavrayışın (*Verstehen*) karşısına yorumun (*Auslegung*) özgüllüğünü koydu. Yorumbilimin bir bütün olarak insan bilimleri için temel bir önem taşıdığı noktasında direten Ricoeur de, yazılı yapıtın kendine özgü karakteri üzerine görüşler ileri sürer; ki geleneksel yorumbilim yazılı yapıta, üretilmesi ve okunup alımlanması sırasındaki sosyal koşulları aşma ve böylece sınırsız toplumsal durumlara göre farklı okuyuşlara açık olma yeteneğinden dolayı model olma yetkisi tanımıştır.[32]

Kayıtlar, dolayısıyla metinler, somut, tekil bir bağlamda gerçekleştirilen bir pratikten ibaret olmaktan öte, doğrudan doğruya yorumlama etkinliğinin kendisi durumuna gelmelerinden dolayı, yorumlamanın sevilen, ayrıcalıklı konuları oldu. Yorumlama pratiği üzerine düşünme, birikimsel bir süreç olarak nelerin geçmişten getirilip bırakılmış bulunduğunu anlama girişiminin sonucunda, Avrupa kültürü içinde doğdu; coğrafya bakımından uzak yerlerdeki Avrupalı olmayan kültürleri anlama girişiminde, yorum etkinliğinin bir sorunsal olarak görülmesi, ancak daha sonra ve ikincil önemde sayılarak gerçekleşti. Bir geleneği, ancak onu yorumlayarak aktarabileceğimizin bilincine açıkça erebilmemiz, Avrupa kültürünün geleneksel içeriğinin, özünün, artık apaçık olmaktan çıktığı ve (tek tek değil) sistemli olarak yanlış anlaşılmalara yol açtığı zaman biçimlendi. Ancak bu bilince erilmesi, söz konusu içeriğin belli bir biçime sahip olmasından kaynaklanıyordu. Tek bir kültür içinde bir metin biçiminde devredilen, o kültürde geçmişten bize devredilenden başka bir şeye benzemez. Hem geçtiği süreçlerden hem seslendiği kimselerden koparıldığında, bir metin, kendi yaşamını sürdürebilir; az çok kültürel

32. Bkz. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (çev. J. B. Thompson, Cambridge, 1981), s. 91.

özerkliğe sahip olabilir. O, sözcüğün, dilsel nesnelerin, geçmiş varlığın sonluluğu ve geçiciliği üzerine yükselen idealitesidir [yalnız kavram olarak varlığıdır]. Yazıda dondurulan (sabitlenen) şey, içinde daha sonra o yazıyı okuyabilen herkesin onun anlamına bir şeyler katabileceği kamuca benimsenebilir anlamlar dünyasına girer.

Bu, özellikle iki metin türü için göze çarpacak denli geçerli bir durumdur. Hukuk bilimi ve dinbilim (ilahiyat), her ikisi de yazılı yargıların yorumuna dayandıkları için, özünde yorumbilimsel yollar ve yöntemlerdir. Hukuk yorumbilimi, geçerli görülen bir hukuk düzeni içinde, toplumsal davranışları değerlendirme yolunda ölçütler olarak uyulmaları gereken davranış ilkelerinin yorumlarıyla ilgilenir. Teolojik yorumbilim ise ilkeleri ve sınırları yazılı kutsal bir metinle saptanmış bir yorum biçimi olup onun kanalıyla, söz konusu metnin yorumcusunun bir dinsel inançlar sistemine bağlılık sözü ile bağımlı tutulması yoluyla yapılır. Her iki örnekte, teolojik yorumda olduğu kadar hukuk yorumbiliminde de, bir yandan, ister bir yasa, ister dinsel bir bildiri biçiminde olsun, ortaya konmuş bir metin ile; öte yandan, söz konusu metnin, uygulandığı belli bir tarihteki, ister bir hukuksal yargı, ister dua, ister dinsel tören biçimindeki yorumuyla ulaşılan anlamı arasında bir gerilim vardır. Ne bir hukuk sistemi ne de dinsel bir bildiri, salt tarihsel belgeler olarak anlaşılabilir. Bir hukuk sisteminin, yorumlanarak o an için somut tarzda geçerli kılınması gerekir. Dinsel bir bildirinin ise tam da bildirilme süreci içinde, kurtarıcı bir etki yaratacağı düşünülür. Her iki örnekte yorum eylemi ilke olarak normatiftir; her iki örnekte anlama süreci, bir anlama eylemidir.[33]

Yorumbilim tarihinde, hukuk bilimi yorumbiliminden ve teoloji yorumbiliminden daha özgül olarak iki metnin, yani Roma hukukunun ve Kutsal Metinler'in geniş olarak sözü edilir; ve her iki örnekte, yorumlamanın aldığı biçimde görülen değişmeler, şaşılacak denli birbirine benzer. İustinianos Yasa Derlemesi denen belgedeki biçimiyle bilinen Roma hukuku, neredeyse bin yıldır

33. Hukuki yorumbilim ile teolojik yorumbilim arasındaki bu benzerlik hakkındaki bilgi için bkz. E. Betti, "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre," *Festschrift für Ernst Rabel* (Tübingen, 1954), cilt II, s. 145; J. Wach, *Das Verstehen* (Hildesheim, 1966), cilt II, s. 60-61, 183 vd.

bağlayıcı hukuksal önermeler kümesi olma yetkesine sahiptir.[34] Özellikle Ortaçağın son yüzyıllarında, din dışı hukuk bilimi, hemen tümüyle Roma hukukunun yorumlarına dayandırılmıştı. Bologna'da Roma hukukunu oluşturan parçalar karşılaştırılıp on altıncı yüzyıl *Corpus juris* standart baskısına kadar gelen bir metin içinde düzenlendi; ve bu metnin incelenmesi yoluyladır ki, Roma anlayışları, Roma kavramları, Ortaçağ Avrupası gereksinimlerine uyarlanıyordu. Ancak bu özümleme süreci, hiçbir zaman sistemli bir biçimde incelenmiş bulunmayan öncüllere dayandı. İmparatorluğun geç dönemlerinin Roma hukukunun, içinde yabancı öğeler bulunmayan, içsel tutarlılığı bulunan bir bütün oluşturan, kuralları evrensel geçerliliğe sahip sayılan yetkin bir sistem olduğu düşünüldü. Ve Ortaçağ hukukçularına öğretildiği biçimiyle Roma hukukunun, İustinianos'un anladığı Roma hukuku ile aynı olduğu varsayıldı. Bu öncüllerin kendileri de, Roma hakkında belli bir düşünceye dayanmaktaydı. İustinianos'un "Imperium Romanum"unun hiçbir zaman yok olmadığına inandılar; onun yasalarının doğrudan doğruya Hıristiyan İmparatorluğu'na geçip varlıklarını onun içinde sürdürdüğüne inanıldı ve hâlâ geçerli oldukları düşünüldü. *Corpus Christianum* ile Roma İmparatorluğu'nun sözde metafizik özdeşliği varsayımından dolayı, içinde yaşanan dünyanın hukuken hâlâ antik imparatorluğun dünyası ile aynı olduğu kabul ediliyordu.

Bu varsayımların dayandığı inançların temelleri, hukuk hümanistlerince yıkıldı.[35] Roma hukukunun yetkesinden etkilenerek bu hukuk metinlerinin özgün anlamlarını ortaya çıkarmak istediler. Bunun için, metinlerde bulunan, teknik ve anlamı bulanık sözcüklerin kesin anlamlarını, onların, antik hukuk metinlerindeki ve Antikçağ'ın öteki yapıtlarındaki çeşitli anlamlarını ortaya çı-

34. Roma hukukunun Ortaçağ yorumları üzerine bilgi için bkz. P. Koschaker, *Europa und das Römische Recht* (Münih, 1966); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), cilt I, s. 9-12.

35. Hukukçu hümanistler ve Roma hukuku çalışmaları için bkz. D. R. Kelley, "Legal Humanism and the Sense of History," *Studies in the Renaissance*, 13 (1966), s. 184-199; Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York, 1970); Kelley, "Vera Philosophia: the Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence" *The Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), s. 267-279; Q. Skinner, I, s. 105-106, II, 269-272, 290-293.

kararak, yeniden bulmak için harekete geçtiler. Keşfettikleri özgün İustinianos metni, eklemelerle, yamalı bohça gibiydi. Katmerli bir bozulmuşluk içindeydi. Önce, klasik metinleri özetleyen ve onları değiştirdiklerini belirtmeden değiştiren Bizanslı derleyicilerce bozulmuştu. Ve sonra, ayrıntılı açıklamalarıyla derlemenin özgün yapısını daha da bulandıran sonraki Skolastik yorumcularca bozulmuştu. Böylece dilsel arındırmanın verdiği sonuç, bu işi başlatan niyetin tersi yönde oldu. Başlangıçta Roma hukuku ilmini geliştirme amacını güden hümanistler, sonunda, Roma hukukunun dayandığı öncüllerin temelini oydukları bir noktaya ulaştılar. Bu sonucun, biri bir özelliğin yokluğunu, ötekisi bir başka özelliğin varlığını ortaya koyan iki yönü vardı. Bunlardan birincisi, hukukçu hümanistleri İustinianos Yasa Derlemesi'nin ne yetkin ne de eksiksiz olduğu sonucuna götürmesiydi. Yetkin ve eksiksiz olması şöyle dursun, derlemede Roma hukuk pratiğinin çoğunun alınmayıp savsaklandığı ya da içinde iyi yazılmış biçimde bulunmadığı görüldü; derlemeye alınanlar ise sık sık tutarsızlık gösteriyordu ve gevşek biçimde toparlanmış bu kararnamelerin birçoğu, Roma'nın özgül gereksinimleriyle ilgili olup çağdaş Avrupa'nın çeşitli hukuksal koşullarıyla pek az ilişkiliydi. Söz konusu çalışmanın ulaştığı olumlu yönü ise düşünürleri Eski Roma tarihini, kendilerininkinden tümüyle farklı bir kültür olarak yeniden kurgulamaya yöneltmesiydi. Roma hukuk sistemi, kendisinin böylesine önemli bir parçasını oluşturduğu toplumun temel kurum ve düşüncelerinin ayrıntılı ve sistemli betimlemesini sağlayabilecek denli kapsamlıydı; aynı zamanda bir bütün olarak İmparatorluk Roması toplumunun bir resmi yeniden çizilmedikçe, Roma hukuk dilini, özgün anlamlarına dek gerilere giderek çevirmenin olanağı yoktu. Filolojik Roma metinlerine yakınlık sağlaması, bu metinlerden tarihsel anlamda uzaklık duygusunu arttırdı.

Teolojik yorumun tarihi de, Roma hukuku yorumununkine koşut bir gelişme yolu izledi. Burada da, bir kanonik metin, çok uzun bir süre boyunca yetkili kaynak durumunda kalmıştı.[36] Kitabı Mukaddes'in Aziz Hieronymus tarafından İ.S. 400 dolaylarında ya-

36. Kitabı Mukaddes'in Ortaçağ yorumu için bkz. W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), I, s. 208-209.

pılan Latince çevirisi, tüm Ortaçağ boyunca Batı Kilisesinde yetkili Kitap sayıldı. Hemen tüm Kitabı Mukaddes yorumları, onu oluşturan kitapların özgün dillerinde kullanılan sözcüklere bakılmadan, bu Latince metne dayandırılmıştı; ve Kitabı Mukaddes, Avrupa'da nerede yerli dilde çevrilmeye kalkılmışsa, orada hep bu Latince metin çeviriye esas alındı. Söz konusu Latince çevirinin yetkili metin konumunun böylesine uzun sürmesi, onun, değiştirilmemesi gereken Kutsal Söz'ün sadık, kesin ve kutsal kopyası olduğu öncülüne dayandırılıyordu. Kitabı Mukaddes'in bu resmi versiyonuna duyulan saygı, onu sonraki kuşaklar kadar, ataların, babaların okudukları, aynı sözlerin onlarca da söylendiği bilgisinden besleniyordu. Arkaik dilin kullanılması, bazı sözcüklerin, hatta bütün bir pasajın, artık tam olarak anlaşılamaz duruma gelmesine neden olabilirdi; ama onlara güven, yaşamın geçmişte kitaptan yapılan alıntılardaki gibi yaşandığının düşünülmesine dayanıyordu. Bu inancın sonucu olarak Vulgata adıyla bilinen metinde herhangi bir değişiklikte bulunma girişimine karşı oluşan düşmanlık, Ortaçağ yorumunun metin çalışmaları içine alınıp özümlenmeleri şeklinden destek aldı. Kitaplıklar dolduran büyük yorum girişimleri, Kitabı Mukaddes'teki tüm deyişler ve Kilise Babaları denen kimselerin tüm farklı yorumları arasında bir uzlaşma sağlamış bulunuyordu. Basel'de 1498'de yayımlanan, 1502'de yeniden basılan yorumlu Latince Kitabı Mukaddes, bu yolu, yöntemi, süreci aydınlatacak niteliktedir. Baskının sayfalarının planı bile, dayandırıldığı işleyiş ilkelerini göstermektedir. Her sayfanın ortasında, iri harflerle, Kitabı Mukaddes metni bulunmaktadır. Satırlar arasına, küçük harflerle, şerh basılmıştır. Geneliikle yorumladıkları pasajlardan daha geniş alanlar kaplayan yorumlar, ilgili Kitabı Mukaddes metnine olabilecek en fazla yakınlıkta basılmış bulunmaktadır. Ki bu, metnin, Kitabı Mukaddes'in resmi Latince versiyonu içinde kalan gelenekleşmiş yorumuna göre okunması gerektiği anlamına gelmektedir.

Bu öncül, Kitabı Mukaddes'i oluşturan metinlerin kesin tarihsel bağlamlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan ve onların Eski Yunan ve İbrani yazılışlarından yeni ve daha kesin çeviriler türeten Hümanistlerin filolojisiyle yıkıldı.[37] Valla, ancak filologların dinsel

37. Kitabı Mukaddes'in hümanistlerce yorumu için bkz. W. Schwarz, *Principles*

öğreti konularında söz söyleyebileceklerini çünkü özgün İbranice ya da Yunancasını okuyamadıkça Kitabı Mukaddes'i yorumlamaya hiç kimsenin hakkının olmadığını ileri sürdü. Reuchlin, Kitabı Mukaddes'in her bir sözcüğünün anlamının özgün İbranice'deki anlamına dek izleneceği bir okuma yöntemi önererek Kitabı Mukaddes'in sözlerini bir dilbilgisi uzmanı sıfatıyla ele alıp tartıştı. Erasmus, içinde Kitabı Mukaddes'in Yunanca metninin, kendi çevirisi ile yan yana basıldığı ve sona konan şerhlerle yazdığı bir versiyonu ile Vulgata'nın metnini tam olarak hangi noktalarda ve niçin kabul etmediğini açıklayan bir Kitabı Mukaddes çevirisi çıkardı. Tüm bu etkinlikler sonucunda, Eski Ahit hakkında çok daha ayrıntılı bilgiler edinilmiş olması, Vulgata'nın otoritesini sarstı ve Kilise'nin rolünün sorgulanmasına yol açtı. Kitabı Mukaddes ile ilgili belgelerin tarihi hakkında daha önce sahip olunan birçok varsayımın, örneğin kimlerce kaleme alındığı bilgisinin, uydurulmuş olduğu gösterildiği için ve filologlar Ortaçağ yorumcularının dayandıkları metnin doğru olmadığını gösterebildikleri için, Vulgata'nın dayanakları yıkılmış oldu. Kitabı Mukaddes'teki dünya görüşünün, bu kitabı yorumlayanlarınınkinden çok farklı olduğu ortaya çıkınca, Kilise sorgulanmaya başladı; Kilise'nin ve Papalığın çağdaş örgütlenme biçimi ve savları, erken Kilise'nin özgün kurumlarıyla ve ülküleriyle ciddi bir uyuşmazlık içinde olduğu için sorgulandı.

Roma hukuku çalışmaları ile Kitabı Mukaddes çalışmalarında, birbirine benzer iki süreç ortaya çıktı. Bu süreçler, benzer niyetlerden doğup benzer sonuçlara ulaştı. Ortaçağ yorumcuları ve Hümanist yorumcular, Antikçağ'ı bir model ya da norm almada, Eskiçağ'ın öğreticilerini ve kilise yasalarını (kanonları) yetkili görmede benzer tutum takındılar. Ayrıldıkları nokta, antikiteyi anlamak için seçtikleri farklı yöntemlerdi. Ortaçağ yorumcuları, bir özümleme, bireşim (sentez) ve alegori yöntemi benimsediler. Metin ile yorumu ayırma gereksinimi duymadılar; geçmişteki yaşam biçiminin kendi zamanlarınınkinden ayrıldığı yanları araştırmadılar; ya da kendilerine bu ayrımları yapmalarını sağlayabilecek bir sistemli yöntem bulma yoluna gitmediler. Tersine, Pa-

and Problems of Biblical Translation (Cambridge, 1955); Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), cilt I, s. 209-212.

nofsky'nin "ayırma ilkesi" dediği bir yöntem benimsediler: Ancak bu, klasik biçimlerin kullanılması ile bu biçimlerin çağdaş önemi bulunan mesajlar taşıdıkları noktasında diretmeyi birbirinden ayırıyordu.[38] Bu, Antikite'deki yaşam ile çağdaş dünya yaşamı arasında düşsel bir bir aradalığa yol açtı. Hümanist yorumcular ise saf (yorumsuz) metne dönülmesi çağrısında bulundular. Bu da onları, daha önce üzerlerinde hiçbir zaman sistemli bir biçimde durulmayan sorunlarla karşı karşıya bıraktı. Karşılarına, belgelerin gerçekliğinin sınavdan geçirilmesiyle ilgili sorular çıktı; farklı türden metinlerin hangisinin daha yetkili olduğu sorunuyla karşılaştılar; yazarlarının hangi tarafı tuttuğunu gösterecek ipuçları sorunu, geçmiş hakkındaki inançlarımızın mantıksal dayanakları gibi sorunlarla karşılaştılar. Bu tür sorunlarla uğraşırken, belgelerin otantikliğini saptayan bir yöntem ortaya kondu; kaynaklar yelpazesinin bir tanımlaması yapılıp birincil ve ikincil kaynaklar ayrımına gidildi; bir kaynağın hangi yana yonttuğunu gösterecek ölçütler geliştirildi; ve tarihsel inancın dayandığı mantığın formülü kuruldu. Bu sorular, zamanla bir araya getirilip aralarında bağlantılar kuruldu ve bu, bir tarihsel eleştiri, yöntem ve kuramına, bir eleştirel okuma eylemine yol açtı.[39]

Doğan sonuç paradoksaldı. Hümanistlerin en yüksek amacı, başlangıçta, modellerini "anlamak" değil, onları taklit etmekti. "Klasik" sözcüğü onlara, bir şeyin kalıcı olduğunun bilincini, bir metnin doğrudan öteki kuşaklara seslenme gücünün sürekliliği duygusunu dile getiriyordu; çağımız için de, "klasik" sözcüğünün içinde, böyle bir anlamın kalıntısı bulunmaktadır. Hümanistler, antik dünyanın metinlerini incelediler; sonra, o dünya kendilerine bir norm (ölçüt) olarak göründüğü için, onun kopya edilip, yeniden canlandırılması gereken örnek olduğunu düşündüler. Ama metin çalışmalarını, daha doğru ve kapsamlı yürütmeye başladıkça, onları kopya ya da taklit etme olanağı bulunmadığı daha açık olarak ortaya çıktı. Antik metinler, "gerçekte oldukları gibi" düz an-

38. E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm, 1960), s. 110-111.

39. Eleştirel okuyuşun gelişmesi üzerine bilgi için, özellikle bkz. J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1963) ve J. G. A. Pocock, "The Origins of Study of the Past," *Comparative Studies in History and Society*, 4 (1962), s. 209-246.

lamlarıyla anlaşıldıklarında, tüm bir anlamlar dünyasına bağımlı oldukları ölçüde, çağdaş kültür tarafından doğrudan benimsenip özümlenemeyecek biçimde antik dünyanın malı olarak görülmeliydiler. Hümanistler, başlangıçtaki niyetlerinin tam tersine bir yola girip, ayrıcalıklı nesnelerin normatif konumlarını sorgulatırma sonucuna ulaştılar. Aynı süreci bir başka biçimde dile getirebiliriz. Hümanistleri tarihle ilgili bir disiplinin temellerini atmaya iten şey, geçmişin, araştırıcı üzerinde normatif savlarda bulunmaksızın, bağımsız bir inceleme alanı olarak görülen araştırma işinin özel teknikleri gerektireceği duygu ve düşünceleriydi; belli bir geçmişin normatif olduğu inancıydı. Tarih disipliniyle ilgili aydınlanmanın diyalektiği buydu; bu, tarihin cilvesi denebilecek bir olguyla, yazının içinde saklı olanaklara dayandırılan bir tersine dönüştü.

Kaydetme pratikleri, yorumbilimin tarihinde her zaman ayrıcalıklı bir öykü oluşturdu; bedenleştirme pratikleri ise savsaklanmış öyküler olarak kaldı. Bedensel pratiklerin bu arka planını araştırma işinde, temellerin atılacağı alan, çağdaş doğa bilimince hazırlandı. Pekin doğa bilimlerinde fizik gerçekliğin mekanikleştirilmesi (mekanik olgular olarak algılanması) bedenin, bir nesneler dünyasında, öteki nesneler gibi yasalarca yönetilen süreçlere boyun eğen hareketli cisimlerden yapılmış bir nesne olarak anlaşılıp kavramlaştırılması anlamına geldi. Beden, maddi bir şey olarak görüldü; maddeler dünyasına alındı. Bu anlayışta, bedenle aynı şey olmayan "bedensel pratikler" gözden kaçırıldı. Fiziksel gerçekliğin mekanikleştirilmesine önce *Geisteswissenschaften* (tinbilim) daha sonra da "lengüistik" (dilbilim) yaklaşıma geri dönüş ile gösterilen tepki, bu gözden kaçırma sonucunun karşısına dengeleyici ağırlık koymaktan çok, onu daha da pekiştirdi. Yeni kurulan bir nesne dünyası (inceleme alanı), yani anlamların belli kurallara göre aktarılması bedeni ilkece kendi alanı içine alabilirdi; ama uygulamada bunu ancak sınırlı ölçüde yaptı. Yorumbilimin ilgilendiği dünyanın sınırları, insan türünün, önce bilinçlilik, sonra dil olmak üzere, onu öteki hayvanlardan ayırt edici özelliklerine bakılarak belirlendi. Tanımlayıcı özellik olarak bilinç alındığı zaman, anlamların ifade edilmesi insana özgü kılındı; ancak böyle bir kavramada, ampirik olgudan öte bir şey görülemezdi; başlıca

araştırma nesneleri kanonik (kiliseye ait) metinlerdir ve tarihte yaşanmış bir yaşam olarak insanların yaşamı, bir fiziksel varoluş biçiminde yaşam olarak değil, yazıyla bildirilen ve anlatılan bir yaşam olarak anlaşılır. İnsan türünü tanımlayıcı özelliğin dil olarak görülmesi durumunda ise beden, bir metin ya da kod gibi "okunabilir" bir şey olarak görüldü; ama bu durumda da beden, anlamların keyfi taşıyıcısı olarak alınır; bedensel pratikler olgusu kabul edilir; ama bu ayakları yere basmayan bir kabul biçimi olur.[40]

Bunun niçin böyle olması gerektiğinin iyi bir cevabı var. Bedenleştirme pratiklerinin, ötedeı beri açık yorumun dikkat nesnesi olarak ikinci plana atılmış olması, yorumbilimin bir özelliğinin ürünü olmaktan çok, doğrudan doğruya bedenleştirme pratiklerini tanımlayan bir özellik yüzündendir. Çünkü bu pratikler, daha önce belirttiğim gibi, onlara yöneltilen bilinçli dikkat azaltılmaksızın, doğru dürüst yapılamazlar. Alışkanlıklarla ilgili çalışmalar bunu bize göstermektedir. İster yüzme, ister daktilo yazma, isterse dans etme biçiminde olsun, herhangi bir bedensel pratiğin, gereğince uygulanabilmesi, birbirleriyle bağlantılı tüm bir eylemler dizisini gerektirir; ve bu tür eylemlerin ilk yapılışlarında, bilinç, birbirini izleyen hareketlerden her birini, onların, birden çok yanlış seçenekleri arasından seçmek zorundadır; ancak alışkanlık, sonunda, her birinin bir yanlış seçenek karşımıza çıkmadan ve bilinçli iradeye başvurmak gerekmeksizin, her olayın kendini izleyecek uygun olayı başlattığı durum gerçekleştirir. Yüzmeyi ya da daktilo ile yazmayı veya dans etmeyi ilk öğrendiğimizde, gereksiz hareketlerle devinimimizi kesintiye uğratırız; gerekli hareketleri kesintisiz yapmaya başladığımızda, sonuçları, onları yapabilmek için gerekli en az kas hareketi ile alırız. Hepsi birlikte bir pratik oluşturan hareketler zincirini başarıyla uygulayabildiğimiz zaman, düşünsel merkezlerimiz hâlâ işin içinde bulunsalar bile, söz konusu pratiği yaparken dikkatimizin bir bölümünün ya da tümünün bir başka yere yönelebilmesi olgusundan açıkça anlaşılacağı gibi, en az ölçüde işe karışırlar. Beden hareketlerine, duyularımız, ancak

40. Buharlaştırma ve maddeleştirme biçimindeki çifte strateji üzerine bilgi için bkz. R. Keat, "The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis," *Radical Philosophy*, 42 (1986), s. 24-32.

normal durumlarda dikkat etmediğimiz duygularımız eşlik eder; bir şeylerin doğru gitmediği zamanlarda, dikkatimiz çekilir.

Dolayısıyla, bedenleştirme pratikleri, özellikle etkili bir bellek destekleme sistemi oluştururlar. Burada bir paradoks öğesi vardır. Çünkü ne yazılmışsa ve daha genel olarak ne kayda geçirilmişse, kaydedilmiş olması olgusundan dolayı, ileride anımsanacak bir iradeyi gösterir ve söz konusu iradenin yerine getirilmesi noktasına, sanki bir kanonun oluşması içinde ulaşır. Bunun tersine olarak, bedenleştirme pratiklerinin, büyük ölçüde gerilerinde iz bırakmadıkları ve bu nitelikleriyle, "gerilerinde" ileride anımsanabilecek herhangi bir iradenin herhangi bir kanıtını verecek yolları sağlayabilecek nitelikte olmadıkları da aynı derecede doğrudur. Bunun sonucunda, çoğumuz aynı biçimde, kaydedilmiş şeylerin bir toplumun belleğinin aktarılmasının ayrıcalıklı yolu olduğunu düşünürüz ve bir toplumun yazma, çizme, kayıt sistemlerinin yayılmasını ve incelik kazanmasını, onun anımsanma kapasitesinin kat kat artmasını olanaklı kılan gelişmeler olarak görürüz.

Bununla birlikte, bu açıklamada, bedenleştirilen şeyin bellek destekleyici önemini ve ayak diretiş gücünü azımsamak yanıltıcı olur. Bedenleştirme pratikleri, kendilerine özgü bellek destekleyici etkileri bakımından iki ayırt edici özelliğe dayanır: Bunlar, bedenleştirme pratiklerinin varlık biçimleri ve elde ediliş biçimleridir. Bedenleştirme pratikleri "nesnel" olarak uygulanagelişlerinden bağımsız var olamazlar. Ve nasıl uygulanacakları üzerinde durup düşünmeyi gerektirmeyecek bir biçimde kazanılırlar. Kültürel bakımdan özgül bedensel pratikler olduklarını söylediğim pek fazla biçime bağlanmış bulunmayan (enformal) eylem kümesinin anma törenleri olarak adlandırdığım daha formal (biçime bağlanmış) eylemler kümesi ile anlamlı ortak özelliklere sahip olduklarını görmek önemlidir. Çünkü anma törenleri, aynı zamanda, uygulayım yoluyla da korunurlar; uygulayımsal olmaları ve biçimselleştirilmiş (belli biçimler verilmiş) bulunmaları nedeniyle, onları uygulamayı alışkanlık edinmiş kimselerce, kolay kolay eleştirel, dikkatli incelemelere ve değerlendirmelere konu edilebilecek nitelikte değillerdir. Dolayısıyla, hem anma törenleri hem bedensel pratikler, tüm söylem pratiklerinde görülen, birikimli sorgulamalara karşı içlerinde bir ölçüde güvence taşır. Bellek destekleyici sistemler ola-

rak önemlerinin ve varlıklarını sürdürmede direnmelerinin kaynağı buradadır. Öyleyse her grup, korunması konusunda en çok endişe duyduğu değerleri ve kategorileri, bedensel otomatiklere emanet edecektir. Geçmişin, kafalarda, bedende tortusunu bırakan bir alışkanlık belleğiyle nasıl daha iyi korunabildiğini görecektir.

Buna dayanarak toplumsal yapılarda, bir toplumsal yapının ne olduğu yolunda ortalıklarda dolaşan ortodoks görüşlerin hiçbiriyle hakkıyla açıklanamayan bir eylemsizlik (atalet) bulunduğu söylenebilir. Bunun, sosyal antropologları, tarihçileri, sosyologları ve genel olarak toplum kuramcılarını ilgilendirecek uzantıları vardır.

Sosyal antropolog için uzantıları vardır. Yalnızca belleğin ya da geleneğin nietinsel olmayan ve bilişsel olmayan yollardan da geçirildiğini ileri sürüyor değilim. Aynı zamanda uygulayımın önemini gören ve toplumsal antropoloji ile uğraşan kimselerden oluşan yazarların kurulu toplumsal sistemin "canlandırılması" işindeki önemini vurguladıklarını; bunu, geçmişten süregelen bir öğeyi vurgulama, işaret etme, tanımlama için yapmadıklarını da ileri sürmekteyim. Malinowski'den beri sosyal antropologlar ve Durkheim'dan bugüne simgesel antropologlar (zamanla bağımlı olmayan bilişlere düşkün Lévi-Strauss ile güçlenen bir eğilimi temsil ederek) artzamanlılığa (diakroni) yüz vermemektedirler. Gerçekten doğrudan doğruya Durkheim, toplumların nasıl kendilerine tapındıklarından söz eden *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri* adlı yapıtında, bilişsel değil uygulayımsal olan açıklamalar yapmaktadır; yani toplumların, gücünü toplumsal etkileşimin duygusal etkilerinden alan törenlerde, kendi simgelerini nasıl kutladıklarını açıklamaktadır; ve bu aynı zamanda, çok daha belirgin biçimde, anma töreni nitelikli etkinliklerde olup bitenin bir açıklamasının yapılmasına da yardımcı olabilir. Bu yolda bir örnek, birçok örnekten biri, bazı antropologların, araştırmalarını benim açıklamalarımda hedef aldığım aynı yönde yürütmekte olduklarıdır; ancak onlar, kolektif kimliğin artzamanlılık öğesiyle ilgilenmediklerinden, kutlamalar hakkında can alıcı noktaya değinemediler.

Yukarıdaki görüşün artzamanlılığa baş önemi vererek ilgilenen kimseler, yani tarihçiler için de (toplumsal yapılarda bir eylemsizlik öğesinin bulunduğu görüşünün) uzantıları vardır. Tarihçiler artık, görenekleşmiş bir tutumla, geleneklerin icadından

söz ediyorlar; böylece, törenlerin belli, tekil ve çeşitli toplumsal ve siyasal bağlamlara karşı bilinçli birer tepki olarak görülmeleri gerektiğini söylüyorlar. Ancak bu tutum, yeni bir tarih temasını güçlendirmekle birlikte, her şeyi kapsayacak biçimde genişletilebilecek durumda değildir. Kuşkusuz Kenotaf başında yapılan törenlerin, artık anımsadığı canlı belleği aktaracak kuşakları bulunmadığı için yapılamayacağı bir gelecek düşlenebilir; bugün Waterloo Savaşı'nın anma törenlerinin bize artık anlamsız gelmesinde olduğu gibi, Kenotaf'ın önünde yapılanlar türünden anma törenlerinin artık anlamlı gelmeyeceği bir günü düşünebiliriz. Ancak bu tür bir örnekten yapılacak bir çıkarsamayla, belleğin, toplu kutlamaların içinde işleyebileceği çeşitli yollar tüketilmiş olmaz. Fısıh bayramı, Son Akşam Yemeği, onların, yukarıda değinilen anlamda doğuşlarına yol açan tarihsel bağlamını anımsayan bir kuşağın yeryüzünden silineli çok olmasına karşın, kutlanagelmekteler. Geleneklerin uydurulduklarını noktasında direten yaklaşımın tekyanlılığı, törenlerin uygulayımsallığını görme yetisine sahip olmamanın ürünüdür. Bunun sonucu, törenlerin icadı sorunu ile onların sürmekte diretmeleri sorunu arasındaki farkın görülemeyecek denli bulanıklaştırılması olmuştur. Tarihselcilerin bir törenin *yaratıcılarının* niyetlerini eksiksiz olarak gözden geçirmemiz yolundaki istekleri, bazı örneklerde yakın zamanların düşünce tarihi içindeki uygulayıcılardan aldıkları açıkça anlaşılan istek, yalnızca yeterli olmayan bir istek değildir. Aynı zamanda çoğu durumda, hatta törenin anlaşılması için gerekli koşulu oluşturmayan bir istektir. Çünkü böyle bir tutumda, bir törenin "okunması" kavramı gereğinden fazla düz anlamında anlaşılmıştır; bunun sonucu olarak, törenin (biçimsellik ve uygulayımsallık gibi) kurucu nitelikleri, bir töreni, diyelim bir siyasal kitapçığınkine olabildiğince yakın yorumlama girişiminde, büyük ölçüde atlanmıştır.

Bedensel pratiklerle ve toplumsal yapılardaki eylemsizlik olgusuyla ilgili görüşün, sosyologları ve genel olarak toplum kuramcılarını ilgilendirecek uzantıları da vardır. Çünkü çağdaş konvansiyonalizmde temsil edilen kendini anlama biçiminin başat dalında, hiç değilse son zamanlara dek, toplum kuramcıları arasında, bir inceleme konusu olarak insan bedeninin gözden kaçırılması eğilimine yol açtı. Örneğin, toplum kuramının son za-

manlarda ortaya atılan bazı anlayış biçimlerinde, toplum kuramının inceleme alanı, insan türünün öteki canlılardan ayırt edici özelliği olan dil açısından çizilmiş bulunuyor; dilin kendisi, Wittgensteincı, yapısalcı ve yapısalcılık sonrası (post-strüktüralist) okullarda bir toplumsal kurallar takımı ya da bir göstergeler sistemi veya güçlü bir söylem olarak kavramlaştırıldı. İnsan bedeni, sınırları böyle çizilen bir inceleme alanı içine ancak lengüistik anlamların ya da bir dil gibi yapılandırılmış anlamların taşıyıcısı olarak sokulabilir. Bir başka deyişle, inceleme alanına ancak buharlaşmış biçimiyle alınabilir.

Bedenin, son zamanlarda, toplumsal ve siyasal anlamların taşıyıcısı olarak ilgi çektiği doğrudur. Ama bu başarı bile, ortaya buharlaşmış biçimiyle dökülmüştür. Üzerinde durulan nokta, her zaman değilse bile genellikle belirgin bir biçimde bilişsel renk taşıdı. Üzerinde konuşulan, bedenlerin nasıl çeşitli biçimlerde kurulup çeşitli biçimlerde davrandıklarından çok, sık sık, beden simgeciliği ya da bedene karşı tutumlar veya beden hakkında söylem oldu. Bedenin toplumsal yoldan kurulduğu ileri sürüldü; ancak "kurulma" terimi, anlamının bulanıklığı incelenmeden, öyle bırakıldı. Yani beden, bir bilgi konusu ya da söylem nesnesi gibi kurulması anlamında "toplumsal olarak kurulmuş" sayılmadı. Pratikler ve davranışlar, sürekli olarak bir bilişsel model içine sokulup özümlendi. "Kuruluş" ve "yapılış" sözcüklerinin içindeki bulanıklık, anlamlarında kaypaklık yaratma eğilimi gösteriyor; bunlardan birinin anlamı, ötekinin harcanması pahasına, ayrıcalıklı duruma geliyor. Oysa beden, her iki anlamda da toplumsal olarak kurulmuştur. Belleğin aktarılıp sürdürülmesinde, uygulayımların, özellikle alışkanlık edinilmiş uygulayımların önemi hakkında tartışmak, başka şeylerin yanı sıra, söz konusu bulanıklıkta diretmek ve onun ikinci anlamının (bedenin bedensel pratiklerde de toplumsal kurulmuşluğunun) önemi üzerinde durmak demektir.

* Çeviri sorunlarının çözülmesine yardım eden O. Onaran, E. Kuzhan, D. Esin, L. Kavas, Y. Sabuncu ve Ö. Sezgin'e teşekkür ederim. (A. Şenel)

Dizin

1984 28

A
adalet 20
adaletsizlik 20
Âdem 31
Agulhon, M. 82
ahlâk 49, 50, 56
aile belleği 63
Aiskhylos 88, 89
Akdeniz 91
akıl 14, 15, 33, 39, 41, 42, 55, 60, 61, 74, 76, 79, 120
akılda canlandırma 100
akla yatkın 129
akustik 54
alfabe 117, 120
alışkanlık 13, 15, 21, 23, 25, 40, 41, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 62, 63, 114, 120, 122, 130, 131, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 157, 161
alışkanlık belleği 40, 41, 42, 43, 48, 49, 57, 58, 59, 114, 121, 128, 137, 147, 159
alışkanlık bilgisi 144
alışkanlık pratiği kuramı 57
alışkanlık pratikleri 147
Almanya 83
Amerika 56, 125
Amerika Birleşik Devletleri 126
amnezi (bellek yitimi) 41, 42, 47
ampirik olgu 156
analoji 77
Anderson, P. 103
Anglo, S. 81
anı 9, 10, 11, 19, 20, 32, 34, 36, 37, 39, 60, 61, 62, 63, 73, 74, 78, 83, 84, 119
anılar teolojisi 73
anımsama 9, 12, 14, 15, 16, 25, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 58, 59, 60, 63, 64, 69, 73, 113, 114, 119, 144, 148
anlatı tarihi 37
anma törenleri 13, 16, 24, 65, 66, 76, 77, 83, 84, 97, 98, 105, 110, 111, 112, 113, 158, 160
Aristoteles 87
arkaik dinler 74
arketip 49
artzamanlılık 159
asıl bellek 41
Asri Zamanlar 143
Austin, J. L. 93
Avrupa 15, 34, 101, 137, 152, 153
Avrupa koloniciliği 29
Avrupa kültürü 149

B
Babil 73, 104
Bakhtin, M. 20, 80
Barden, T. 67
Bartlett, F. C. 46
Basel 153
Bastille Günü 82, 101
Başkaldıran İnsan 17
Batı kültürü 86, 90
Bauman, Z. 7, 38
Baumstark, A. 91
beden belleği 117
beden simgeciliği 161
bedenleştirme pratikleri 114, 115, 117, 119, 122, 123, 124, 138, 144, 156, 157, 158
bedensel davranış pratikleri 21

bedensel imge 147
bedensel pratik 22
bedensel pratik kodu 140
bedensel pratikler 16, 20, 25, 65, 113, 124, 137, 157, 158, 160, 161
bedensel toplumsal bellek 112
bedensel uygulayım kodu 140
bedensel uygulayımsallık 95
Bell, C. 32
bellek 7, 8, 9, 27, 28, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 46, 47, 48, 58, 60, 62, 63, 64, 92, 114, 116, 119, 120, 128, 134, 158, 159, 160, 161
bellek destekleyici (mnemonik) kodlama 46
Ben-David, J. 80
Berger, J. 32
Bergeron, D. M. 81
Bergson 40, 41
Berlin, I. 30
Berman, M. 103
Betti, E. 148, 150
biçimcilik (formalizm) 95, 97
biçimsellik 124, 160
bilgi 9, 12, 22, 23, 25, 27, 31, 32, 39, 40, 46, 51, 62, 63, 65, 81, 100, 108, 114, 120, 121, 148, 154, 161
bilgi belleği 41
bilgilenim 8, 97, 114
bilinç 46, 50, 101, 116, 149, 156
bilinçdışı 8, 9, 55
bilinçdışı istekler 44
bilinçdışı kolektif bellek 9
bilişsel bellek 39, 40, 42, 43, 46, 49, 58, 59, 59, 111, 136, 137
bilişsel denetim 80
bilişsel emperyalizm 147
birey 24, 48, 60, 61, 62, 63, 79, 99, 100, 114, 116
bireysel alışkanlık 57, 58
bireysel yaşam 71, 100
Birinci Dünya Savaşı 34, 36, 67
Birnbaum, N. 80
Bloch, Marc 63, 64
Bloch, Maurice 92, 95, 108
Bloomfield 96
Blumenberg, H. 90
Bocock, R. 82
Bonaparte, Napoléon 29
Boissevain, J. 32
Bologna 151
Bourdieu, P. 131, 136, 140
Boyers, R. 7
Bruyère, La 133, 134
Budizm 105
burjuvazi 83
Burke, P. 22, 81
Butler, S. 121
Butterfield, H. 33

C-Ç

Caillois, R. 103, 108
Camus, A. 17
Canetti, E. 109, 110
canlandırma 44, 100, 105
canlandırma retoriği 111
Cannadine, D. 81
Casa, Della 129
Casel, O. 75
Castiglione 128
Chaplin, Charlie 143
Charles, I. 19
Chesneaux, J. 32
Childs, B. S. 74
Cicero 64
Clark, F. 75
Clark, T. N. 80
Collingwood, R. 26
Colorado 108
Comte 61
Congar, J.-Y.M. 75
Contes (Masallar) 64
çağdaş arkaizm 99
çağrışım 61
Çin 96
çizgisel ardışıralık 105

D

Daniélou, J. 110
davranış geleneği 50
davranış kategorileri 57
De civilitate morum puerilium (Çocuklar İçin Görgü Kuralları Hakkında) 128
deney 47
deneyim 9, 10, 11, 11, 15, 16, 24, 31, 34, 36, 40, 41, 47, 58, 83, 91, 102, 103, 117, 141, 143
deneyimsel bellek 40

deneysel psikoloji 46
devrim 15, 33
Dewey, W. 145
Diaspora 73
dil 11, 49, 51, 52, 54, 57, 62, 64, 92, 94, 95, 106, 125, 144, 147, 153, 156, 157, 161
dilsel nesneler 150
Dilthey 149
Din Hayatının İptidai Şekilleri 79
din 8, 25, 72, 75, 77, 105, 105
dinbilim 150
Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri 159
dinsel dil 105
dinsel mitoloji 106
dinsel tören 75, 79, 91, 92, 94, 106, 110, 124, 150
dinsel tören dili 91, 92, 93, 107
diplomasi 33
diyalektik 156
doğa bilimi 49, 156
doğaçlama 142, 143
doğrudan kavrayış 149
drama 86, 87, 88, 89, 90
Dumézil, G. 103
Durkheim, E. 79, 159
duygu 25, 28, 53, 60, 70, 71, 78, 100, 129, 130, 143
dünyevi dil 105, 106
düşünce 10, 22, 23, 30, 34, 35, 48, 49, 50, 54, 60, 61, 62, 63, 70, 71, 79, 80, 81, 85, 86, 99, 120, 125, 127, 139, 145

E

Ebedi Dönüş Mitosu 103
edebi söylem 23
edebiyat 23, 24, 95, 119
Efron, D. 124, 125, 126, 127
ego 99
eğitim 50, 52, 63, 64
eğretileme 116, 147
Eisenstein, E. L. 118
Elbogen, I. 74
Eliade, M. 103
Elias, N. 129, 131
Eliezer 99
Endülüs 28
enkarnasyon 100
Ennew, J. 32
Erasmus, D. 128, 129, 154
Erken Yunan 96
Esav 100
Eski Ahit 73, 90, 96, 154
Eski Yunan 126
Eski Yunan kültürü 90
Ester Kitabı 74
eşitlik 21, 80, 83
eşitsizlik 22
ethos 79
etik 131
Etiyopya 91
etkileşim 53
Euripides 87
evrensel zihinsel yetenekler 59
evrensel zihinsel yetiler 48
evrim 91

F

Fabre, D. 64
fantezi 44
fars 100
Faust 87
Fısıh 73, 104, 160
Filistin 29
filoloji 148, 153
Finnegan, R. 93
fiziksel gerçeklik 156
fiziksel uzam 31
fizyoloji 54
fonetik yazı 119
fonoloji 54
Forde, D. 108
formal anımsama 119
Foucault, M. 121, 122, 134
Fox, J. J. 95
Franklin, J. H. 155
Franklin, S. H. 32
Fransa 11, 82, 83
Fransa-Prusya Savaşı 82
Fransız Devrimi 12, 15, 21, 24
Fransız toplumu 132
Freud 44, 45, 77, 79
Freud, A. 78
Freudcu ontoloji 78
Friedl, J. 32
Fritz, K. von 90
Fussell, P. 36

G
Gabrieli, F. 29
Gadamer, H. G. 148
Galateo 129
Geertz, C. 72, 80
Geisteswissenschaften (tinbilim) 156
Gelb, I. J. 119
gelenek 13, 22, 30, 62, 70, 82, 82, 91, 148, 149, 159, 160
gelenekçilik 64
geleneksel bellek 30
gerçeklik 28, 69, 134, 155
Giesey, R. E. 81
giyim kuşam sistemi 54, 55, 57
giyiniş biçimleri 20
giyinme pratikleri 24, 25
giysilerin "dili" 53
Glatzer, N. N. 74
Goethe 87
Goldstein, J. 26
Goody, J. 118, 119
görenek 18, 25, 26, 67, 125, 129
görsel kodlama 46
gözlem 10, 32, 55, 62, 78, 125
Grunebaum, von G. E. 76
grupların belleği 8, 12
Guardini, R. 75
Güney Hindistan 96
Güney İtalya 36
Güneydoğu Asya 96

H
H. Hubert 104
Hac 76
Haçlı Seferleri 28
Halbwachs, Maurice 7, 60, 61, 62, 63
halk destanı 36
Hamlet 87
Hanukka (Işıklar Yortusu) 74
Hapishanenin Doğuşu 122
Harrison, S. 32
Hatton, R. 134
Haug, F. 8, 38
Havelock, E. A. 119
Hayırlı Cuma 75
Henri, III. 17
Henri, IV. 17, 132
Hıristiyanlık 69, 70, 74, 75, 104, 105, 106
Hieronymus, Aziz 152
Hindistan 91
Hinduizm 105
Hircsh, E. D. 24
Hitler 67, 68
hiyerarşik âdetler 25
hiyeroglif 117
Hobsbawm, E. 7, 81, 82
Hubert, H.103
hukuk 12, 30
hukuk bilimi 150, 151
hukuk yorumbilimi 150
Hunt, L. 18
Huxley, J. 86
Hüseyin 110

I-İ
Idelson, A. Z. 74, 91
Il Cortegiano 128
Inhelder, B. 46
İbrahim 73, 76, 99
ide 147
ideogram 117
ideoloji 22, 66
İkinci Dünya Savaşı 36
iletişim 10, 49, 63, 64, 91, 95, 115
im 25, 26, 147
imge 10, 11, 11, 12, 13, 24, 25, 36, 41, 42, 46, 61, 62, 65, 78, 80, 99, 111, 113, 123, 147
imgelem 15
inanç 25, 33, 41, 67, 71, 75, 86, 91, 110, 151
İncil 74, 99, 106, 110
İngiltere 29, 56
insan bilimleri 149
İran 83, 84, 104
İsa 19, 67, 72, 75, 99, 104, 107
İsa Bu Köye Uğramadı 36
İshak 100
İskender, Büyük 99
İslâm dini 76
İslamiyet 105
İspanya 28
İsrail 29, 83, 104
İsviçre 36
İtalya 126
İustinianos 151, 152
izlenim 10, 44, 147

J
Jakobson, Roman 95, 96
Jameson, F. 9, 99
Jardine, C. 32
jest 125, 124, 126, 127, 128, 138, 139, 148
Johnson, M. 117
Joll, J. 34
Jorio, Andrea di 126
Jousse, M. 119
Jungmann, J. A. 75

K
Kalevela 95
kalıtım 136
Kamenka, E. 82
kamu yaşamı 30
Kamusal İnsanın Çöküşü 21
kamusal kişilik 18
kamusal zaman 18
Kant, I. 16
Kantorowicz, E. H. 18
kapitalizm 101
karnaval 20, 21, 80
Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor 103
kavrama dünyası 15
kavrayış 55, 81
kaydetme pratiği 114, 115, 119, 120, 122, 123, 156
Kayıp Zamanın İzinde 10
Keat, R. 157
Kelley, D. R. 151
Kerbela 110
Kern, F. 18
Kernodle, G. 82
Kırım 91
Kıta Avrupası 15, 21
kıyafet tarzı 24
Kirchheimer, O. 17
kişisel bellek 38, 39, 40, 42, 43, 48, 49, 58, 111
kişisel kimlik 39
"kişisel" tarih 35
Kitabı Mukaddes 106, 110, 152, 153, 154
Kitle ve İktidar 109
kodlama 46, 81, 94
Kohli-Kunz, A. 30
kolektif amnezi 28
kolektif anılar 62
kolektif bellek 7, 61, 62, 63, 98
kolektif kimlik 159
Komünyon 75, 91, 109, 110, 134
konvansiyonalizm 160
Koschaker, P. 151
Koselleck, R. 15
kronolojik ardışıralılık 102
kronolojik benzerlik 105
Kudüs 104, 110
Kuran 76, 106
kuşkuculuk 119, 120
Kuzey Avrupa 91
kült 69, 73, 74, 83, 111
kültür 30, 34, 35, 38, 48, 49, 55, 72, 79, 84, 91, 97, 104, 115, 116, 117, 119, 129, 131, 149, 156
kültürel gelenek 12
kültürel kategoriler 55
kültürel kod 140
Kyros, Büyük 83

L
La mémoire collective (Kolektif Bellek) 60
La Mimica degli Antichi Investigata nel Gestire Napoletano (Napolililerin Beden Devinimleri Temelinde Geçmiş Zaman İnsanlarının Mimikleri) 126
Lacroix, J. 64
Ladrière, J. 93
Lakoff, G. 117
Lane, C. 82
Laplanche, J. 44
Laqueur, W. 82
Latin tören dili 106
Lavondes, H. 93
Leach, Edmund 85, 86
Leeuw, G. van der 93
Lefebvre, Henri 99
lengüistik (dilbilim) 156, 161
Les cadres sociaux de la mémoire (Belleğin Toplumsal Çerçevesi) 60
Levi, Carlo 36, 37
Lévi-Strauss 85, 159
Lévy-Bruhl 109
Lewis, B. 29, 74, 83
Lieury, A. 46
Louis, XIV. 33, 132, 133
Louis, XVI. 16, 17, 19

Louis, XVIII. 18
Lowenthal, D. 8
Lukes, S. 70, 80
Luria, A. R. 42

M
M. Mauss 104
Macfarlane, A. 32
Macintyre, A. 37
maddî uzam 61, 62
Malinowski 159
Man, de Paul 98
mandura 108, 109
Mann, Thomas 98, 99, 101
Manning, Kardinal 125
Manş Denizi 36
mantıksal doğrular 39
Martin Guerre'in Dönüşü 31
Martinet, A. 54
Marx 101
Masada 83
Mattelart, A. 8
Mauss, M. 103
Mead, M. 115
Meinecke 30
mekanik olgular 156
mekânsal kodlama 117
Mekke 76
Mémoires 132
Merleau-Ponty, M. 47, 147
meşruiyet 8, 18
metafizik 69
metafor 117
Metz, C. 122
Mezopotamya 28
Mısır 28, 29, 73, 74, 104
Mill, John Stuart 49
Miltiades 99
mitoloji 31
mitos 15, 16, 37, 68, 69, 74, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 99, 111, 120
Modern Dünyada Gündelik Hayat 99
modernite 99, 98, 102, 103
Mommsen 30
Mosse, G. L. 82
motor düzenek 41
Mousnier, R. 133
Mowinckel, S. 74
Mozart 87
Muhammed 75, 76
Muharrem törenleri 109
Muir, E. 81
Musa 73, 74
mülkiyet 20
Münih 68

N
Nasyonal Sosyalizm 68
neden-sonuç kategorisi 52
nedensellik 9
nesne dünyası 156
"nesnel" tarih 35
New York 124, 125, 126, 127
Newby, H. 32
Niebuhr 30
Nietzsche 98
Nipperdey, T. 82
nitel zaman 105
Nora, P. 7
norm 53, 140
Novak, M. 82
Nürnberg 67
Nürnberg Yargılamaları 16

O-Ö
Oakeshott, M. 22, 23, 49, 50, 51, 53, 56
olgu 8, 16, 25, 26, 28, 29, 30, 36, 40, 44, 46, 47, 57, 70, 75, 77, 79, 83, 90, 91, 97, 105, 107, 110, 115, 120, 121, 123, 130, 131, 146, 147, 156, 157, 158
Orgel, S. 81
Ortaçağ Avrupası 151
Ortadoğu 29, 82, 83, 104
otantiklik 155
öğrenme 40, 51, 52
önkabul 34
özerklik 27
özgürlük 25, 45, 80, 83
öznelerarasılık 49

P
Panofsky, E. 155
Paris 20, 21
Paskalya 104, 110
Paskalya Yortusu 75
Pederson, J. 74
Perrault 64
Petuchowski, J. 74

Piaget, J. 46
piktogram 117
Pilatus, Pontius 75
Pindaros 88
Platon 149
Pocock, J. G. A. 155
Pontalis, J. B. 44
Popper, W. 96
post-endüstriyalizm 8
postmodernizm 98, 99
Projets de Gouvernement du Duc de Bourgogne (Burgonya Dükünün Yönetim Projesi) 132
proletarya 8
Proust, M. 9, 10, 11, 31, 133, 138, 140, 144, 145, 146
psikanaliz 43, 44, 45, 46
Purim 74

Q-R

Quintilianus 126
Rabinow, P. 78
Rainborough, T. 75
Ranger, T. 7, 81, 82
Ranke 30
Rappaport, R. A. 86, 92, 95
Rearick, C. 82
Reich, III. 66
Reichard, G. A. 96
Reill, P. H. 30
renk amnezisi 47
Reuchlin 154
Ricoeur, P. 78, 90, 117, 149
Ritter, J. 30
Roberts, H. E. 56
Roma 39, 104, 126
Roma hukuku 150, 151, 152, 154
Roma İmparatorluğu 151
Roque, La 133
Rossi, P. 30
Rönesans 80
Russell 41

S-Ş

sadizm 79
Sahlins, M. 49, 53, 54, 56, 57, 58
Saint-Simon, Comte de 132, 133
saldırganlık olgusu 78
Salle, La 121, 122
Samson, R. 82
sanı 61
Saturnalia 104
Saussure 54
Savigny 30
Schieder, T. 15, 33
Schiller, H. 8
Schleiermacher 148, 149
Schwarz, W. 152, 153
Searle, J. R. 93
Sebt 74
semantik (anlambilimsel) kodlama 46
semantik 54
semantik zıtlık 56
Sennett, R. 21, 22, 31
sentaks 54
Sezar 99
sezgi 44
Sherwood, M. 45
Shils, E. 7, 38, 80
Shoemaker, S. 39
Sicilya 28
simge 83
simgecilik 79, 80, 91
simgesel kodlama 81
simgesel temsil 78, 79, 81, 85, 111
Simonides 88
Sina Dağı 73, 74
sinema 122, 123
Sittl, Karl 126
Sivan, E. 29
siyasal bellek 32, 33
siyasal deneyim 33
siyasal erk 8
siyasal evrenselcilik 30
siyasal ideoloji 22
siyasal kimlik 28, 30
siyasal teoloji 18, 19
siyasal törenler 79, 80
Skinner, Q 154, 151, 152
Skorupski, J. 92
Smith, A. B. 7, 38
Soljenitsin 28
Sophokles 88, 89
sosyoloji 54
sözel kodlama 46
sözlü dil kodu 118
sözlü gelenek 48
sözlü kültür 118, 120

sözlü yeniden canlandırma 107, 108
Spence, D. P. 45
Stallybrass, P. 20
Steiner, G. 90
Stern, J. P. 67
Stesikhoros 88
Strachey, A. 78
Straus, E. 116
Strong, R. 81
Sudnow, David 142, 143, 144, 145, 146
Sukkot (Çardaklar Bayramı) 74
Sullivan, W. M. 78
Suriye 28
Şavuot (Haftalar Bayramı) 74

T
Tambiah, S. J. 92, 93, 105
tanıma alışkanlığı 118
Tanrı 19, 74, 91
tarih bilimi 27
tarih bilimleri 29
tarih yazıcılığı 28, 30
tarihi yeniden kurulması 25, 26, 27, 28, 30
tarihselcilik 98
teoloji 12
teolojik yorumbilim 150
Terkel, Studs 36
Tesniye Kitabı 73
The Civilizing Process (Uygarlaşma Süreci) 129
The Great Hoaxing 99
The Idea a Social Science (Bir Toplumbilimi Düşüncesi) 49
tiranlık 20
tiyatro 122
topluluk belleği 65, 97, 115
"topluluk mitosu" 32
toplum 10, 11, 20, 22, 24, 25, 30, 31, 38, 49, 53, 60, 62, 63, 64, 71, 79, 91, 97, 101, 102, 106, 120, 134, 147, 152, 159
toplumbilimi 49
toplumsal alışkanlık 57, 58
toplumsal alışkanlık belleği 57, 58, 59
toplumsal anılar 25
toplumsal antropoloji 159
toplumsal bellek 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 38, 60, 62, 65, 84, 111, 112, 118, 119, 120
toplumsal bilgi 23
toplumsal değişme 65, 82
toplumsal denetim 130, 131, 137
toplumsal dünya 11, 35, 48
toplumsal düzen 10, 11, 16, 88
toplumsal gerçeklik 79
toplumsal grupların belleği 27, 28
toplumsal hiyerarşi 22
toplumsal kategoriler 56
toplumsal tabakalaşma 136
toplumsal uzam 61
toplumsal yaşam 52
Tora 74
totaliter rejimler 27
Totem ve Tabu 78
tören 12, 19, 20, 23, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 135, 136, 160
tören dili 93, 95, 96
tören patolojisi 78
tören simgeciliği 85
törensel uygulayımsallık 108
törensel yeniden canlandırma 97, 98
törensel zaman 105
tragedya 86, 87
Troeltsch 30
Turner, V. 92
Tyson, A. 78

U-Ü
Uganda Krallığı 108
ulus 30, 83, 84
ulus-devlet 8
ulusal bilinç 27
ulusal kimlik 83
ulusçuluk 30
unutma 46, 47, 59
Urmson, J. O. 93
uygarlık 137
uygulayım 12, 40, 48, 58, 70, 86, 90, 111, 116, 117, 141, 159, 161
uygulayımsal (performatif) uzam 31
uygulayımsal bellek 112
uygulayımsallık 13, 97, 107, 160
uylaşımcılık (konvansiyonalizm) 48, 49, 59

ütopya 80

V-W

varsayım 10, 12, 29, 33, 48, 53, 85, 91, 151
Versailles 135, 136
Vondung, K. 67
Vulgata 153, 154
Wach, J. 150
Wallace, A. F. C. 92
Walzer, M. 18, 19
Warner, L. 82
Warnock, G. T. 93
Waterloo Savaşı 160
Watt, I. P. 118, 119
Weimar Cumhuriyeti 67
Wensinçk, A. J. 104
White, A. 20
Wiesel 28
Wilhelm, H. 83
Willis, R. 96
Winch, P. 49, 51, 52, 53, 57, 58
Wollheim, R. 39, 78, 79
Working 36
Wright, P. 7, 38

Y

yabancılaşma 11
Yahuda 75
Yahudi geleneği 91
Yahudi kimliği 73, 83
Yahudilik 73, 75, 105
Yakup 100
yapım (konstrüksiyon) 46
yapısal dilbilim 53
yapısalcılık 54
yaşama tarzı 23
Yates, F. A. 82
yazılı kültür 119
Yeni Ahit 149
yeniden canlandırma 75, 102, 113, 114
yeniden canlandırma retoriği 103, 105, 107, 108
yeniden yapım (rekonstrüksiyon) 46
yorumbilim 12, 148, 149, 156
Young, M. 80
Yusuf 99

Z

zaman algısı 35
zaman bilinci 24
zihin 15, 39
zihinsel kategoriler 147
"zihinsel oluş" 40
zihinsel temsil 63
zihinsel uzam 61, 62
Zukin, S. 102