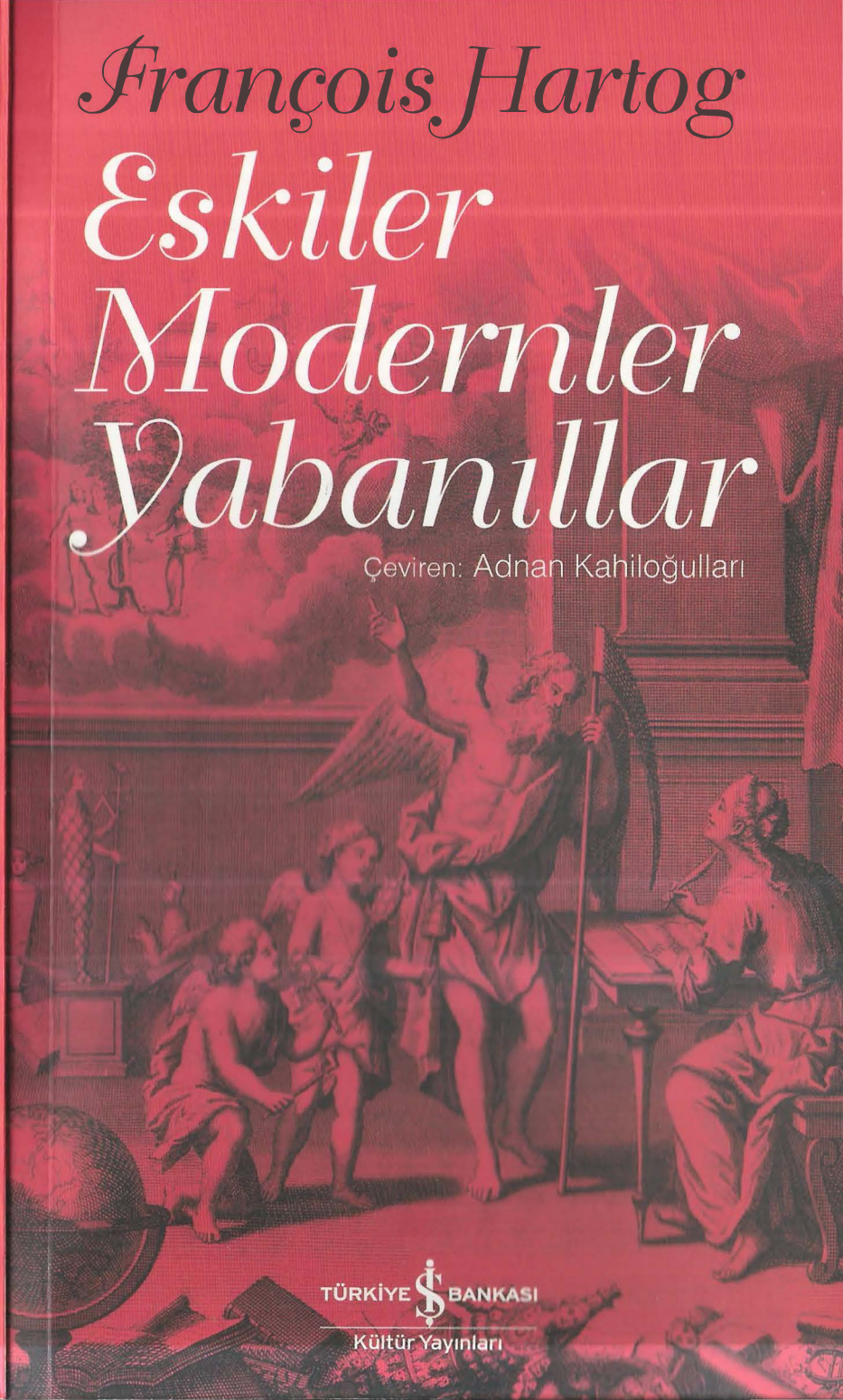
François Hartog

Eskiler Modernler Yabanıllar

Çeviren: Adnan Kahiloğulları



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

François Hartog
Eskiler Modernler Yabanıllar



Genel Yayın: 4945

TARİH

FRANÇOIS HARTOG
ESKİLER, MODERNLER, YABANILLAR

ÖZGÜN ADI
ANCIENS, MODERNES, SAUVAGES

COPYRIGHT © HARTOG, 2005

FRANSIZCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
ADNAN KAHİLOĞULLARI

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2007
SERTİFİKA NO: 40077

EDİTÖR
DEVRİM ÇETİNKASAP

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
ÖZNUR KARAKAŞ

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: EYLÜL 2020, İSTANBUL

ISBN 978-625-405-117-3

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. 2622. SOKAK NO:6/31 BAĞCILAR/İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38 Fax: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 44871

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme hiçbir yolla yayınevinden izin alınmadan çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Tarih

eskiler, modernler, yabanıllar

FRANÇOIS HARTOG

Çeviren: Adnan Kahiloğulları

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Eski ve modern sitenin tarihçisi
Pierre Vidal-Naquet'ye...

İçindekiler

Giriş
"Elveda Yabanıllar! Elveda Seyahatler! 1

1 Eskiler, Modernlern, Yabanıllar 17

2 Son Kavga: Devrim ve İlüzyon 47

3 Eskiler Arasında Bir Modern:
Johann Joachim Winckelmann 95

4 Modernler Arasında bir Eski:
Plutarkhos 127

5 Site ve Başkalık 199

Sonuç
Benzerlikten Kıyaslamaya 267

"Çoğu kişinin Yunancayı unuttuğunu sanmasının nedeni,
aslında bu dili hiç öğrenmemiş olmasıdır.
Zira dünyanın en zor dilidir Yunanca."

Montesquieu, *Spicilège*.

Giriş

"Elveda Yabanıllar! Elveda Seyahatler!

1935'te Atlantik Okyanusu'nun ortasında, bir yolcu gemisinin güvertesinde Brezilya'ya doğru yol alan Claude Lévi-Strauss uzak geçmişteki seleflerini, Yeni Dünya'nın ilk kâşiflerini geçiriyordu aklından. "Eski yüzyıllarda denizcilerin tanık olduğu tüm o mucizeler, okyanusun öbür kıyısında bizi bekliyor mu acaba? Bu denizciler bakir yerleri kat ederken, Yeni Dünya'yı keşfetmekten çok, Eskilerin geçmişini doğrulamakla ilgiliydiler. Onlar nezdinde doğrulanan Adem'di, Odysseus'tu."[1] Kristof Kolomb'un ve 16. yüzyılın ortalarında kendisi gibi Brezilya'ya seyahat eden Jean Léry'nin yanı sıra, çok şaşırtıcı biçimde bu kez Batı'ya değil de Doğu'ya, Eski Dünya'nın Eskilerine doğru seyahat eden Ernest Renan'ı düşünür Lévi-Strauss. Hatta Renan'ın şu ünlü *Prière sur l'Acropole*'üne (Akropolis Hakkında Dua) cevaben birkaç satır karalar; daha doğrusu, içinden Akropolis'le ilgili bir karşı-dua okur. O anda hatırladığı, Renan'ın kaleminden çıkmış o sayfaları III. Cumhuriyet okullarında yetişmiş her öğrenci gibi okumuş olmalı! "Amerika kıtasına doğru yol alan bir geminin güvertesi, dua için, Atina'dakinden daha elverişli bir akropolis sunar modern insana. Ey bir uygarlığın gücünü yitirmiş kurucu tanrıçası, bundan böyle

1 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1995, s. 78.

artık sana yakarmayı reddediyoruz!"[2] Buradaki mesaj çok açıktır: Atina'ya seyahatlerin dönemi geçmiştir artık ve Yunan mucizesi gücünü ve görkemini kaybetmiştir.

1876'da yayımlanan Renan'ın duası, 1865'te Ortadoğu'dan dönerken "mükemmelliğin vücut bulduğu" yer diye ziyaret ettiği Atina'nın kendisinde bıraktığı izlenimin anısı olarak bilinir. Yahudi mucizesinin ardından şimdi de "Yunan mucizesinin" kanıtlarıyla karşı karşıyadır Renan: "Yalnızca bir defa var olan, hiçbir zaman görülmeyen ve görülmeyecek olan, ancak etkisi sonsuza dek sürecek bir şey, yani her türlü yerel ya da ulusal nitelikten tamamen arınmış sonsuz bir güzellik bu". Ziyaretçi orada, "yalın ve sahici ihtişama" rastlar. Fakat bu bağlılığına rağmen, Renan hâlâ kararsızdır, farklı fikirler geçer aklından ve henüz sarf etmiş olduğu sözleri belli belirsiz geri alır. Ona göre iş işten geçmiştir artık: "Geç tanıdım seni, ey mükemmel güzellik!", diye haykırır ve hemen ardından Athena'nın müritlerinin "sıkıcılığın müritleri" olarak anılacağı devirlerin uzak olmadığını belirtir (Belki çoktan gelip çatmıştır bile.). "Dünya, diye ekler, sandığından daha büyük." Yani dua tekanlamlı bir metin değildir; çift boyutlu bir niteliğe sahiptir ve tanrıların ölümünü hatırlatarak biter: Onlar da "insanlar gibi ölümlüdür."[3] Athena çoktan ölmüştür, tıpkı İsa'nın da bir gün ölecek olması gibi.

Lévi Strauss'un yolcu gemisi, Francis Bacon'ın 1620'de Londra'da yayımlanan *Instauratio magna* [Büyük Yenilenme] adlı kitabının kapak sayfasındaki gemiye (Şekil 1) pek benzemez. Yelkenler fora, engin okyanusta yeni şeyler

2 *A.g.y*, s. 82.

3 Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, *Œuvres complètes*'in içinde, Paris, Calmann-Lévy, 1948, cilt II, s. 752-759. *Prière sur l'Acropole* ile ilgili olarak, bkz. Pierre Vidal-Naquet, "Renan et le miracle grec", *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*'ün içinde, Paris, Flammarion, 1990, s. 245-264; Claude Imbert, "Qualia", M. Izard, yay. haz., *Claude Lévi-Strauss*, *L'Herne*'in özel sayısı, 82, 2004, s. 434-435.



Şekil 1. Uzak maceralara atılmak... Francis Bacon'ın Instauratio magna *adlı yapıtının kapak sayfası, Londra, 1620.*

keşfetmek üzere yola çıkmaya hazırlanan gemi, Herkül Sütunları'nın arasından geçmek üzereyken görülür resimde. "Bilimlerin karşı konulamaz dayanakları, kendi sütunları vardır," diye yazmaktadır Bacon kitabının önsözünde; "insanlar daha uzağa nüfuz etme arzusuyla veya beklentisiyle harekete geçmez." Kapaktaki resmin altında belli ki modern olana inancı ifade eden şu cümle yer alır: *Multi pertransibunt et augebitur scientia:* "Buradan niceleri geçecek öteye, bilim gelişecek."[4] Bu kitabı kendine rehber edinen pek çok kişi eskilerce bilinmeyen bazı belirsiz ve tehlikeli rotalarda yolculuklara atılma cesaretini bulacaktır. Öyle ki Demokritos, Platon ya da Pythagoras'ın yaptığı seyahatler bunların yanında mütevazı gezintiler gibi kalacaktır.

Üç yüzyıl sonra Lévi-Strauss'un imkânları ve beklentileriyse oldukça farklıdır. Bilim baştan aşağı yenilenmekle kalmamış, bu yenileme işlemini birkaç kez de tekrarlamıştır. Modernler üst üste büyük başarılar elde etmiş ancak çok sayıda badireler de atlatmışlardı. 1935 Şubat'ında, bahsettiğimiz deniz yolculuğu sırasında, Hitler iki yıla yakındır şansölyeydi. Lévi-Strauss etnolog olmaya karar vermekle, bu öteye geçişlerin ve beraberinde gerçekleşen bilgi artışının getirdiği (ve en başta Yeni Dünya'nın ödemek zorunda kaldığı) ağır bedelleri yakından tanımak açışından en elverişli bilim dalını seçmiş oluyordu. O günlerde akropol arayışı içinde olan biri için en uygun seçim, Yeni Dünya'ya doğru yol alan bir geminin sallanan güvertesi olurdu. Henüz acemi bir etnoloğunsa her hâlükârda Eski Dünya'dan ayrılması gerekirdi. "Kendine hapsolmuş" bir uygarlığın simgesi olan ve "gücünü yitirmiş" bir Athena'yla simgelenen bu Eski Dünya, Bacon'dan geçerek Athena'dan Renan'a hem eskilerin dünyasını hem de modernlerinkini kapsar. Lévi-Strauss'un bu "eski" dünyaya elveda niteliğindeki "duası", eskiler ve modernler karşısında yabanılları yeğler gibidir:

4 Bacon ve söylediği sözle ilgili olarak bkz. *altta*, s. 29, 30, 35.

"Huronlar, Irokualar, Karaib'ler ve Tupiler, işte buradayım!". Bu ifadede, Rousseau'yu ve bizzat bir Rousseau hayranı olan genç Chateaubriand'ı çağrıştıran bir şeyler bulunmaktadır; nitekim genç Chateaubriand, 1791'de gerçek özgürlüğe sahip olan tek kişiyi, yani Yabanılı aramak için Yeni Dünya'nın ormanlarına gitmeye sabırsızlanıyordu.[5]

Fakat Lévi-Strauss'un çıktığı bu ilk deniz yolculuğunu kısa süre sonra bir başkası izleyecekti: 1941'de *Capitaine-Paul-Lemerle* gemisiyle yaptığı yolculuk. Kitabının daha ilk bölümünden bundan söz ettiği için kuşkusuz okuyucu bunu bilmiyor değildir. Jandarma argosunda "ayaktakımı" diye adlandırılan ve Victor Serge, André Breton ve bizzat Lévi-Strauss'un da teşrif ettiği bir grupla birlikte, çoğu İspanyol cumhuriyetçilerinden oluşan toplam üç yüz elli yolcu, bu küçük vapura balık istifi gibi doluşmuştu. Lévi-Strauss bu kez Eski Dünya'yı –kendisini "toplama kampı kurbanına" dönüştüren yeni Avrupa'yı– kendi isteğiyle değil zorla terk ederek Yeni Dünya'ya doğru yol alıyordu.[6] Fort-de-France'ta gemiye binen Lévi-Strauss, sonunda Porto Rico üzerinden New York'a ulaşacaktı. Bu sürgüne kucak açan ülke demokrasi diyarı modern Amerika'dır.

Her ne kadar *Hüzünlü Dönenceler* Lévi-Strauss'un Brezilya'dan doğrudan Asya'ya geçtiği kanısını uyandırsa da aynı zamanda kitabın son bölümünün de başlığı olan "dönüş yolculuğu" gerçekte ancak 1950'de, yazarın Güney Asya'yı ziyaretinden sonra vuku bulacaktır. Zihinsel *travelling* ve uçan halıdan söz etmez burada! *Hüzünlü Dönenceler*, dünya ölçeğinde bir *Itinéraire de Paris à Jérusalem*'dir [Paris'ten Kudüs'e Seyahat Rehberi]* Chateaubriand Eski

5 Bkz. *altta*, s. 288-292.

6 *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, s. 18.

* Chateaubriand'ın bu eseri Türkçeye *Seyyahın Günlüğü* olarak çevrilmiştir. –ç.n.

Dünya'yı kat ederken, Yeni Dünya çağrışımlarının yansımalarını, anılar halinde duyup yaşamayı bir an olsun bırakmamıştı. Lévi-Strauss ise ancak Asya üzerinden, ters yönde bir yolculukla, Eski Dünya'nın kadim bir kısmını kat ettikten sonra Avrupa'ya dönebilir. "Dönüş yolculuğu" başlığı, Güney Asya'dan bu dolaşmayı anıştırır. Eski Dünya'ya uzaktan attığı bu ikinci bakış, bu dünyanın sınırlarını çizmenin, onda gördüğü "eksik" yönler üzerine düşünmenin ve de tarihiyle "barışmanın" bir başka biçimidir. Dönüş bu dolaşmayı gerektirir. En azından kitap bu dolaşma olmaksızın yazılamazdı.

1935'te Atlantik Okyanusu'nun ortasında okuduğu bu veda "duasının" yıllar sonraki yansıması, 1950'de, Ravalpindi ve Peşaver arasındaki Taksila harabeleri üzerine kurulmuş ve "Yunan etkisiyle birçok heykelle donatılmış Budist manastırlarda" seyyahın tek başına daldığı derin düşünceler olacaktır. Renan'ın Doğu'sundan çok uzaklarda bulunan bu yerde, tam da orada, aslında Helenizmin, Hinduizmin ve Budizm'in yolları bir süreliğine kesişir. "Hıristiyanlık haricinde, Eski Dünya uygarlığını etkilemiş tüm akımlar burada bir araya gelir [...]. Bu harabeler üzerinde derin düşüncelere dalan bir Avrupalı seyyah olarak ben burada eksik olan geleneği temsil ediyorum." Dolayısıyla, "tarihiyle tekrar ilişki kuran Eski Dünya insanı, kendisine mikro kozmosunu sunan bu mekândan başka nerede daha iyi sorgulayabilirdi kendini?"[7] Taksila'da "Eski dünyamızın yakaladığı bu ender rastlanır şansla –bölünmeden kalma şansıyla– karşılaşır seyyah". İslamiyet araya girmeden ve Doğu ile Batı arasındaki bölünme hâsıl olmadan önceki zamanlar söz konusudur, zira "bu bölünme olmasaydı, Batı ile Doğu, kök saldıkları müşterek toprakla olan bağlılarını hiç kaybetmeyecekti belki de". Taksila'daki bu bilinçlenmenin ardından, Birmanya sınırlarındaki şu mütevazı Budist *Kyong* Tapınağı

7 *A.g.y*, s. 474.

gezilebilir artık. "Dingin bir samanlık havası"nın egemen olduğu bu mekânda, "bir düşünürün -ya da kendi efsanesini yaratan bir toplumun- yirmi beş yüzyıl önce izlediği ve benim uygarlığımın ancak onaylayarak katkıda bulunabileceği dönüm noktası olmuş bir düşünceye saygı vardı."[8] Odysseus gibi yolculuğu kötü geçen, birçok kent, gelenek ve görenek gördükten ve "ruhunda epeyce tedirginlik duyduktan" sonra nihayet gezisini tamamlayan biri için başka bir akropole gerek yoktur artık. Odysseus gibi o da son seyyahtır[9]: "Elveda yabanıllar! Elveda seyahatler!"

Hüzünlü Dönenceler, hem eskiler, modernler ve yabanıllara hem de bu üç terimin kendi içinde ilerlemelerine ve gerilemelerine, bu terimler arasındaki ortak ve farklı noktalara, benzerliklerine ve nihai ayrışma noktalarına ilişkin bir araştırmanın kıyısında kendine yer edinir; ona güç veren derin düşüncelere, içine nüfuz eden simgelere, yeni ve eski dünya arasında kurduğu yapıya, ayrıca gidiş ve dönüş yolculuğuna özgü üslubuna borçludur bunu. Bu tarihin bir kısmında yerini alan ve 20. yüzyılın ortalarında onu kendi tarzında tekrar ortaya koyan bu büyük kitap, değerli kıstaslar ve üzerinde düşünülecek kaynaklar sunar. İçinde uzun, çok uzun ve kısa erimli birçok zamansallık barındıran bu kitap sürekli bir zamansallıktan diğerine geçer, onları yan yana ve iç içe koyar. Bu zamansallıklar arasındaki uyumsuzluklar, durmaksızın, tekrar tekrar düşünmeye sevk eder yazarı. Kitabın güçlü yanlarından biri de budur. Böylece *Hüzünlü Dönenceler*, Yabanılın Rönesans Avrupası'na aniden giriş yapmasıyla birlikte dört yüzyıl önce açılan bir döngüyü özetler ve kapatır.

Yazarın 30'lu yılların ortalarından 50'li yılların ortalarına kadar, yani yirmi yıl boyunca üzerinde çalıştığı ancak

8 *A.g.y*, s. 493.

9 François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, s. 41.

altı aydan daha kısa sürede kaleme aldığı bu kitap, Eski Dünya'nın yıkılmasına ve Roma'dan Berlin'e kadar antik pratiklerin yeniden uygulanmasına tanıklık eden İkinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği yıllarda yazılmıştır. Chateaubriand *Seyahat Günlüğü*'nün okuyucularına hitaben, bunun bir seyahat kitabından çok hayatının bir yılına dair "anılar" olduğunu söylüyordu. Lévi-Strauss ise "çok uzun yıllar boyunca peşinden koşturduğumdan zamanla anlamını ve mahremiyetini yitiren eski bir deneyimle yüzleşmem için yirmi yıllık bir unutuş gerekecekti," diyecektir.[10] "Seyahatlerden nefret ederim" diye başlayan kitap, "Elveda yabanıllar! Elveda seyahatler" diye biter. Savaş sonrası sömürgeciliğin çözüldüğü "ilk küresel uygarlığın" dünyasında, aslında yabanılların zamanı gibi seyahatlerin zamanı da geçmiştir. Takip son bulmuştur ve kitap sonunda "takibi bırakma" davetiyle biter. Okuyucudan, biraz öylece durması ve "düşüncenin berisinde ve toplumun ötesinde" kendini konumlandırarak zamanı askıya almayı öğrenmesi istenir. Kendisi Budizme yanaşan gezginimiz ise, Eski Dünya'nın tam ortasında Rousseau'nun *Yalnız Gezerin Düşleri*'nden bir şeyler bulur.

Lévi-Strauss eskiler, yabanıllar ve modernler konusunda, kendisine yöneltilen değişik sorulara yanıt olarak 1956'da bir taslak önermişti; bu taslakta, Yunan-Roma antikçağının yeniden keşfine dayanan Rönesans'ın başındaki sınırlı hümanizm ile hem yeni hem de eski bir bilim dalı olan etnolojinin taşıyıcısı olduğu daha genel bir hümanizm arasındaki sürekliliği vurgulamak istiyordu özellikle. Bir toplumun onu bir diğeriyle karşılaştıran öğeler olmadan düşünülemeyeceğini kabul edecek olursak, Rönesans insanlarının elinde sadece Yunanlar ve Romalılar vardı. Etnografya gibi Latince ve Yunanca da insanı aşina olduğu dünyadan başkalarına sürükleyen teknikler olmuştu. 18. yüzyılda, Çin'de

10 *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, s. 44.

ve Hindistan'da "klasik olmayan veya egzotik" daha geniş bir hümanizm vuku buldu; bir önceki hümanizm gibi bu da özellikle metinleri sorguluyor, filolojik yöntemi öne çıkarıyordu. Nihayet hem mirasçı hem de en son gelen bilim dalı olarak "en basit ve en hor görülen toplumlardan ilham almaya çalışan" etnolojiye gelince, ona göre "insani hiçbir şey insana yabancı olmamalıydı."[11] Belgelerden ve anıtlardan yoksun olan toplumlarla ilgilendiğinden, etnolojinin başka yaklaşımlar kullanması gerekiyordu. Eski Dünya bazı insanların insanlığını hepten inkâr etme yoluna girmişken "insani hiçbir şey..." deyişi daha başka bir anlam ve önem kazandı. O halde herkesin ve tek tek bütün bireylerin insanlığına tarafsız bir şekilde tanıklık etmek entoloğun görevi oluyordu.

Atlantik Okyanusu'nun dalgaları üzerinde yol alan bir geminin güvertesinde ilkin Batı'ya, daha sonra Doğu'ya yapılan bu büyük yolculuk sayesinde okuyucu Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya (ki bu yeni dünyaların da sayısı artmıştır) sonra da Yeni Dünya'dan Eski Dünya'ya doğru –hatta dünyaların en eskisinden geçerek– yol alır. İlk etapta, 20. yüzyılın ikinci yarısına dek eskilerin, modernlerin ve yabanılların tarihini ve bu üç terim etrafında olup bitenleri genel çizgileriyle anlayabilmek için eski ve yeni dünyaları bütün yönleriyle incelemek, her haliyle ele almak az çok yeterli olacaktır. Bundan sonraki sayfaların böyle bir iddiası yoktur. Özel bir karşılaştırma biçimi olan paralellik, yani benzerlik üzerinde duracak; büyük ya da önemli kimi şahsiyetleri, antikçağdan gelip modernler tarafından kullanılan birtakım kavramları ve bazı kriz anlarını ele alacağız. Zira önemli şahsiyetler genel anlamda bu krizlerle dönüşüm geçirdiği kadar bu krizler de onlara yeni bir kimlik, yeni bir biçim kazandırır, ya da en azından katkılar sunar.

11 Claude Lévi-Strauss, "Les trois humanismes", *Anthropologie structurale 2* içinde, Paris, Plon, 1973, s. 322.

Hatalarla ve yanlış anlamalarla dolu ve art arda gelen sarsıntıların damgasını vurduğu bu uzun tarih genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: İlk başta eskiler vardı; daha sonra modernler ve onun da ardından kendilerini eskilerin karşısında konumlandıran modernler ortaya çıktı. 16. yüzyıla kadar yalnızca iki oyuncudan ibaret bir oyun söz konusuydu. Hatta 6. yüzyıl öncesine kadar gidecek olursak bu oyun modernler olmaksızın, yalnızca eskiler arasında oynanıyordu. Petrarca'yla birlikte bir ara dönem olarak ortaçağın keşfi, aynı anda hem modernlerin hem eskilerin, en azından örnek ve model haline gelen Yunan ve özellikle Roma antikçağının itibarını artırdı. Buna karşılık, içlerinden bazıları her ne kadar eski diye nitelendirdikleri zevat karşısında modern kisvesine bürünmeye çalışmış olsa da, karanlık "Skolastikler"in tümü reddedildi. Bundan böyle eskilerle modernlerin arasına ortaçağ girecekti. Bu hem bir ilk sarsıntıdır hem de paradoksal bir biçimde eskilerle modernlerden oluşan çiftin sağlamlaşmasını ve daha kesin olarak belirginleşmesini sağlayan bir mesafedir. Dolayısıyla, şu soru sorulabilir: Anlaşılırlığın ötekiyle ilişkide kurulduğu doğruysa, bu ilişki çift biçiminde kalıcı bir görünüm aldığında ne olur?

Ancak Yeni Dünya'nın keşfiyle birlikte üçüncü bir karakterin yabanılların eklenmesi tabloyu aniden değiştirir. Böylece, Montaigne'in belirttiği gibi "dünyamız başka bir insanı keşfeder" ve eskilerin hiç tanımadığı bir insandır bu. Bu ikinci büyük sarsıntının yarattığı şok dalgası yayıldı ve uzun süre Eski Dünya'nın kıyılarında etkisini hissettirdi. Yeni Dünya ise tamamıyla allak bullak oldu. Keşif öykülerinin anlamaya ve gidermeye çalıştığı işte bu zaaftı. Üçüncü bir terimin ortaya çıkması o gün bu gündür oyunu daha açık olduğu kadar daha problemli hale de getirdi. Bu üç terim arasında kuramsal her türlü konumlanma, kombinas-

yon ve çeşitlilik olanaklı hale geldiğinden, eskiler/modernler çifti istikrarsızlaştı.

Derken bu duruma da alıştık. Keşfin yarattığı sarsıntı geçti, sömürgecilik düzeni hâkimiyet kazandı, tahakküm örgütlendi. Yabanıllar konusunda kafa yormayı bırakıp daha çok köleler konusunu dert etmeye başladık. 17. yüzyılda, eskiler/modernler çifti ön plana çıkmıştı; ancak bu çift kendilerinden giderek daha fazla emin olan ve eski bağımlılık ilişkilerinden giderek daha çok sıkıldıklarını hisseden kimi modernler tarafından pek kabul edilmedi. Bu uç durum bir sorgulamanın ifadesiydi. Gerçek eskilerin biz diğer modernler olduğu, eskiler diye bilinenlerin ise insanlığın gençliği ya da çocukluğundan ibaret olduğu giderek daha sık ifade edilmeye başladı. Böylece Fransa'da Charles Perrault, İngiltere'de William Temple ve Jonathan Swift örneğindeki gibi *Büyük Kavgalar* dönemi başladı ve en azından Fransa'da, devrimle başlayan son Kavgaya dek sürdü. Bu son sarsıntıyla, eskilerle modernler arasında kurulan her benzerliğin bundan böyle geçersiz ve tehlikeli olarak görülmesi gerektiği sonucuna varıldı.

Sonuç olarak bu üç terim birbirinden ayrıldı ve ancak rastlantı ve koşullara bağlı olarak tekrar bir araya geldi. Eskiler bile, giderek daha bariz bir şekilde Yunanlar ve Romalılar diye ikiye bölündü. 1846'da Atina'da, 1875'teyse Roma'da bir Fransız Okulu kuruldu.[12] Hem Yunan hem de Romalı olduğunu ileri süren Fustel de Coulanges'ın *Cité antique*'i (Antik Kent) yarım yüzyıldan kısa bir süre içinde yerini Gustave Glotz'un *Cité grecque*'ine (Yunan Kenti) bıraktı. Belki de bir *Cité romaine*'in (Roma Kenti) ortaya çıkması için 1976 yılını ve Claude Nicolet'nin *Le Métier de citoyen*'ini (Vatandaşlık Mesleği) beklemek gerekecek-

12 Roma'daki Fransız Akademisi 1666'dan beri mevcuttu. Bu, Colbert tarafından yurtdışında kurulan ilk kurumdur.

ti.[13] Yabanıl İnsan, olumlu (iyi yabanıl) ya da olumsuz (acımasız yamyam) ayna işlevi gördükten ve 18. yüzyılda ilk insana dair düşünce ve spekülasyonlara malzeme sağladıktan sonra 19. yüzyılda karşılaştırmalı antropolojiye konu olan ilkel insana dönüştü. Bu insan kökenlerimizin nelere dayandığını gösterecek ve evrim teorisini doğrulayacaktı; kuşkusuz bu insan da zamanın içindeydi ancak uzun süreden beri artık bize ait olmayan bir zamandı bu.

Peki ya modernler? Artık karşıtları olmadığından ve giderek kendileriyle daha çok meşgul olduklarından daha da modern olmaya yöneldiler. Politika ve sanat alanındaki öncülerinin yolunda kararlı bir şekilde ilerlemelerden, hatta devrimlerden yana tercih yaparak, modernlik doğrultusunda daha hızlı ve hep daha ileri gitmek için çaba sarf ettiler. Giderek daha fazla modern, yani daha çok kendileri oldular. Kendilerine özgü olanı araştırmaya koyuldular: ulusal deha, ırk, Cermenlik ya da eski Galya ruhu... Bu noktada farkındalık uyandıran bir olgu olarak sanat ön saflarda yer aldı[14]. Her ne kadar yükselen yıldızı tartışmalardan ve sorulardan azade olmasa da Parlak Dönem (*Belle Époque*) kuşkusuz modernler için altın çağı ifade etti. Renan'la birlikte kurucu rolünde modernleri kıyasıya eleştiren Péguy'i, Nietzsche'yi ve daha birçoklarını düşünelim. Ancak 1914 savaşının yol açtığı sarsıntıyla fay hatları açıldı ve o günden bu yana bazı kuşkular hiç eksik olmadı. Hatta bu kuşkular kimilerini modern fikrini reddetmeye götürecek denli arttı ya da şiddetlendi. Özellikle faşist rejimlerin, eskilerden istifade edilmesi yönündeki tercihi buradan kaynaklanmaktadır. Roma'yı yeniden kuran Mussolini böylece kendini

13 Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976. Burada şu soru soruluyordu: "Roma vatandaşı olmanın günlük, yaşantısal ve bir bakıma varoluşsal mahiyeti neydi?" (s. 9).

14 Éric Michaud, *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*, Paris, Hazan, 2005, s. 49-84.

yeni bir Augustus olarak görmüş ve 1937'de Augustus'un iki bininci doğum yıldönümünü şatafatlı bir biçimde kutlamıştır.[15] Keza Albert Speer'in Führer'e sunduğu mimari projelerde aşmaya çalıştığı büyük Antik eserlerle ilgili kısa notlar vardır.[16]

Modernler ayrıca, kendilerine referansla konumlarını belirlemek için bir dizi önek de kullandılar: *proto-*, *pré-*, *hyper-*, *ultra-*, *anti-* ve son olarak, *post*-modern. Bu bileşik sözcükler –ki hiçbiri tekanlamlı değildir ve olamaz da–, modernite denilen sahaya birtakım çizgiler çizdi, ayrımlar ve belli belirsiz sınırlar koydu.[17] İkinci Dünya Savaşı ve çağdaş teknolojik altüst oluşlardan doğan ve modernlerin kendi kendileriyle ve yarattıkları felaketlerle mücadele ederken dönüştükleri son şeyi anlatan "postmodern" terimi, aynı zamanda dünya çapında en çok rağbet gören terim olmuştur. Küreselleşmeyle birlikte anılan, hatta küreselleşmeyi niteleyen bu terim, kısa sürede her alanda kullanılmaya başladı. O gün bu gündür belki de en çok, postmodernizmi –ya da farklı nedenlerden ötürü bu adla belirttikleri şeyi– reddedenlerce kullanıldı. Buna karşılık Jean-François Lyotard –1979'da yayımlanan *La Condition postmoderne* (Postmo-

15 Philippe Foro, "Archéologie et romanité fasciste. De la Rome des Césars à la Rome de Mussolini", S. Caucanas, R. Cazals, P. Payen, yön., *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité*, Toulouse, Privat, 2001, s. 203-217.

16 Éric Michaud, "Une généalogie des vainqueurs: le nazisme, régime de la citation".

17 Antoine Compagnon'un grup olarak portresini çizmeye çalıştığı anti-modernlerle ilgili olarak bkz. *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005: Anti-modern biri, "kendine rağmen" modern, "gözünü açmış" bir moderndir; sonuçta belki de en gerçek modern kendisidir. Bunun en iyi "prototipi" Baudelaire'dir. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, 1997, s. 19-22. Latour modern olanı ele alırken, doğa ile toplum arasında yapılan ayrımdan ve bu ikisi arasında yer alanın (ki buna hibrit der) dışlanmasının neden olduğu çıkmazlardan yola çıkarak düşünür. Anti-modernlere de postmodernlere de herhangi bir üstünlük tanımayan yazara göre "Modern çağa bir türlü giremeyişimizin nedeni" budur, s. 69.

dern Durum) adlı kitabıyla bu terimi yaymak için çok çaba sarf etse de– on yıl sonra *ré-* (*yeniden*) önekini yeğleyecek ve "moderniteyi *yeniden* yazmaktan" söz edecekti.[18] Aynı zamanda, etkisi gittikçe artan şimdiki zamanda, modernlerimiz kendileriyle eskisinden de çok ilgileniyorlardı, ancak bu defa bunu farklı bir şekilde yapıyorlardı. Bundan böyle ne kökenlere dalmak ne de ulusal dehayı araştırmak (ve de savunmak) vardı gündemlerinde; bireysel özneden yola çıkarak anı, miras, kimlik gibi konulara eğilmeye başladılar. Benim anılarım, benim için miras olan şeyler, benim kimliğim ve şu an. Böylece aynı ile aynı, şimdiki zaman ile şimdiki zaman, yani çağdaşlar ile çağdaşlar arasında gidip gelinir. Böylece yukarıda ifade ettiğimiz "elveda seyahatler, elveda yabanıllar" vedası artık, elveda eskiler ve belki de elveda modernler biçimine dönüşür.

Diğer kitaplarım gibi bu sayfalar da değişik zamanlar arasında git-gellerden oluşmaktadır. Kitaba biçimini veren ve düşüncemi düzenleyen bir dizi sarsıntı yardımıyla eskilerden modernlere, modernlerden yabanıllara, yabanıllardan yine eskilere geçiyorum. Antikçağdan 20. yüzyılın ikinci yarısına kadarki tarihi mecburen hızla tararken Avrupa kültürünün entelektüel tarihine katkıda bulunma cüretinde bulunuyorum. Burada daha ziyade bu üç terim arasındaki etkileşimlerin, ara alanların, farkların ve uyumsuzlukların üzerinde duruyorum. Sadece eskiler/modernler çiftiyle sınırlı kalmak kuşkusuz daha kolay ancak yetersiz olurdu.

18 Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979; *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988: "Postmodernite, yeni bir çağ değildir; modernitenin üzerinde hak iddia ettiği bazı niteliklerin yeniden kaleme alınması ve modernitenin meşruluğunu, bilim ve teknoloji sayesinde tüm insanlığı kurtarma projesine dayandırma iddiasının tekrarıdır. Fakat bu yeniden kaleme alma işi [...], modernitenin kendi içinde bile uzun zamandan beri devam etmektedir" (s. 43).

Okuyucu burada, çalışmalarımdaki üçüncü bileşen ya da boyut adını vereceğim şeyi bulacaktır. Antik dünyanın kültürel tarihiyle ilgili özellikle başkalık ve sınır konularına yoğunlaşan kitaplarımın ve eski olduğu kadar modern tarih yazımıyla (her şeye rağmen nasıl ve neden hep –aynı tarihi değilse de– tarih yazmaya devam ediyoruz? sorusuyla) ilgili çalışmalarımın yanı sıra, antikçağın uzun zamandır modernler tarafından sahiplenilip kullanılmasıyla ilgili üçüncü bir bileşene daha eserlerimde yer vermekteyim. Sırasıyla kitaplarımda ve hatta aynı kitabın içerisinde bu üç boyutun her biri mevcut; birbiriyle karışıyor ya da kesişiyorlar; ancak bu üçüncü bileşeni tek bir eseri *Eskiler, Modernler, Yabanıllar'ı* ortaya çıkaracak şekilde ilk defa kullandım. Ayrıca, hiç değilse benim için şu kadarı açık: *Régimes d'historicité* (Tarihsellik Rejimleri) kitabımda bir araya getirdiğim haliyle zaman ile ilişkiler etrafında dönen soru ve önermeler bu üç boyutu bir araya getiriyor ve umuyorum ki onları anlaşılır da kılıyor. Moses Finley ve Arnaldo Momigliano'nun okuyucusu olan Pierre Vidal-Naquet, antikçağın ne şekilde kullanıldığına dair Fransa'da olduğu gibi diğer ülkelerde de bugün yoğun mesai harcanan araştırmaların yolunu açan kişidir[19]. Ben onu dinleyerek ve okuyarak bu yolu keşfettim. Finley'in *Démocratie antique et démocratie moderne* (Antik Demokrasi ve Modern Demokrasi) adlı yapıtının

19 Şu an devam etmekte olan iki ortak proje üzerinde duracağım yalnızca. *Anabases* dergisi, ilk sayısını 2005 ilkbaharında yayımladı. Pascal Payen ile onun Toulouse'lu ekibi tarafından kurulan bu dergi, özellikle "Antikçağ Sonrası Antikçağ" konusuna hasredilmiş durumda. Kültür tarihi alanında faaliyet gösteren derginin amacı, Antikçağın konusunu oluşturan iletişim tarzları, bilginin oluşması, gelenekler, yeniden sahiplenmeler ve beklentilerin dökümünü yapmaktır. Oxford'da projenin öncüsü Oswyn Murray ile projeyi bundan böyle Paris'te sürdüren Chryssanthi Avlami, birkaç yıldır, İngiltere, Fransa ve Almanya çerçevesinde –en azından şimdilik– klasik Antikçağla ilgili yapıtların çevirilerinin dökümünü şu başlık altında yapmaya giriştiler: *Bibliotheca academica translationum. Traductions et circulations des savoirs dans l'Antiquité dans l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles.*

çevirisinin önsözü için yazmış olduğu "Tradition de la démocratie grecque" (Yunan Demokrasisinin Geleneği) başlıklı uzun metin, 1976'da yayımlandı. Yine 1979 yılında, Nicole Loraux'yla birlikte kaleme aldığı "La formation de l'Athènes bourgeoise" (Burjuva Atina'nın Oluşumu) adlı geniş kapsamlı başka bir araştırması yayımlandı.[20]

Antik Yunan'dan 18. yüzyıla kadar olan döneme genel bir bakış attıktan ve Yeni Dünya'nın keşfine değindikten sonra Fransız Devrimi esnasında gerçekleşen ve eskilerle modernlerin Son Kavgası adını verdiğim uğrağa varacağız. Daha sonra eskiler içinde bir modernin –J. J. Winckelmann'ın–, ardından da modernler arasındaki bir eskinin, daha doğrusu eskiler ile modernler arasında köprü işlevi gören birinin, Plutarkhos'un izini süreceğiz. Winckelmann'la birlikte Almanya'dan Fransa'ya ve Roma'dan Atina'ya geçerken, Plutarkhos'la birlikte ünlü insanlardan büyük insanlara, sonra da tek bir büyük insana doğru yol alacağız. Bu arada tek tek isimleri bir tarafa bırakarak antikçağdan gelen ve modernlerce yinelenen, sahiplenilen veya tekrarlanan demokrasi, site, özgürlük, birey ve Avrupa gibi birkaç önemli kavram üzerinde duracağız. Amacım tüm bu kavramların tarihini birkaç sayfayla özetlemek değil, antikçağdaki anlamlarıyla şimdiki anlamları arasındaki farkları –başkalıktaki paylarını vurgulayarak– belirtmek, ardından Modernlerin düşüncesini nasıl etkilediklerini ya da onlar tarafından nasıl etkilendiklerini göstermek. Bu sayfaları açan kişi olan Claude Lévi-Strauss da bu gezintide bize eşlik edecek!

20 Moses Finley, *Démocratie antique et démocratie modern* (P. Vidal-Naquet'nin "Tradition de la démocratie moderne" adlı önsözüyle), Paris, Payot, 1976, s. 7-44. Yazar, burada tekrar Antikçağ ve Fransız Devrimi'nden yola çıkar; aynı şekilde, "La formation de l'Athènes bourgeoise, essai d'historiographie 1750-1850", P. Vidal-Naquet'nin *La Démocratie grecque vue d'ailleurs* adlı yapıtında tekrar ele alınır, *a.g.y.*, s. 161-209.

1

Eskiler, Modernler, Yabanıllar

Eskiler ve modernler kavram çiftine ve aralarındaki ilişkiye değinmeden önce, eskilere, yani modernlerden önce gelen eskilere şöyle bir göz atalım. Zira "eskiler her zaman vardı", diyordu Mösyö Homais* Peki eskiler kendi eskilerine göre ne durumdaydı? Eskiler sorunu nasıl ortaya koyuyor, daha da önemlisi nasıl çözüme kavuşturuyorlardı? Yunanlar "eskilik ilkesi"ni[1] el üstünde tutan insanlar olarak bilinir. Homeros'un şiirlerinde, biraz uzun konuşmaya ve anılarını anlatmaya meraklı olmasına karşın herkesten saygı gören "İhtiyar Nestor" ile Sparta'daki ihtiyarlar meclisi (*Gerousia*) ya da onun Platon'un *Yasalar*'ındaki muadili Gece Meclisi binlerce örnekten sadece birkaçıdır. Romalılarsa *mos majorum*'a, yani atalarından gelen âdetlere ya da yazılı olmayan yasalara verdikleri önemi her zaman açıkça ifade etmişlerdir. Eski Roma'nın erdemlerini düzenli olarak anıp hatırladılar, ancak bu erdemlere en çok Cumhuriyetin çökmek üzere olduğu ve Roma'nın kazandığı zaferler altında ezildiği zamanlarda sarıldılar. Cicero Varro'nun eskilerle

---

Madame Bovary'deki eczacı karakteri –e.n.

1 Pierre Roussel, "Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du V^e siècle av. J.-C. à l'époque romaine", *Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 43, 2, 1951, s. 123-228.

ilgili çalışmasını şu meşhur sözlerle över: "Bir yabancı gibi, geçerken uğramış bir ziyaretçi gibi kendi kentimizde aylak aylak dolaşırken, senin kitapların bizi âdeta kendi benliğimize yeniden kavuşturdu; kim olduğumuzu, nerede yaşadığımızı onlar sayesinde öğrendik."[2]

Yunanlar, *palaioi*'un (eskiler, yaşlılar, öncekiler) karşısına (*neos*'un kıyaslamada üstünlük belirten biçimini) *neôteroi*'u yani "daha genç"leri koyarlardı. Gençler eskilere göre "daha gençtirler". Ancak bu üstünlük, bir ayaklanmayı ya da devrimi işaret etmeye de yarar ve *neôterizein* fiili "yeni önlemler almak, devrim yapmak" anlamına gelir. İtiraf edelim ki yeni olana aşırı derecede değer verildiğinin bir göstergesi değildir bu. Bilakis "yeni" dendi mi bir daha durup düşünmek gerekir! Kalıcı bir eğilimin Yunan dilinde iz bıraktığı söylenebilirse, bilhassa da sofistlerin düşüncesinde bu eğilimin bir ilerleme optimizmi olduğu açıktır. *Peloponnesos Savaşı*'nın ilk sayfalarında, başta Truva olmak üzere önceki savaşların, ne mutlu ona ki tesadüfen tarihini yazmaya giriştiği yeni başlayan savaşla kıyaslanamayacağı sonucuna varmadan önce, geçmişi "büyüklük" ölçütü olarak görmeyi bırakan Thucydides'i anmamız yeterli olacaktır. Öyle ya Peloponnesos Savaşı savaşların en büyüğüdür. Thucydides benzer şekilde, "eski Yunan dünyasının (*palaion*) yaşam tarzının şimdiki barbar dünyanınkiyle (*nun*) aynı olduğunu" ortaya koyar.

Fakat kesin bir kopuş ifade eden Peloponnesos savaşından hemen sonra, 4. yüzyılın başında, geçmişin çeşitli şekillerde itibar kazandığı da doğrudur. Sözgelimi politikacılar, artık ortada olmadığından pek bir rağbet gören "ataların anayasasından" dem vurup dururlar ve Solon'u demokrasinin babası olarak görürler; yine o dönemde, antikçağ

2 Cicéron, *Académiques*, 2, 1, 9. Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Seuil, 1997, bölüm 3; E. Romano, "Antichi'e 'moderni' nella Roma di fine repubblica", G. Cajani ve D. Lanza, yön., *L'antico degli antichi*, Palermo, Palumbo, 2001, s. 125-132.

yapıtlarıyla (*archaia*) ilgilenilir ve siteler kendi tarihlerini şehrin duvarlarına ve kitaplara yazıp kaydetmeye özen gösterirler. Hatipler, Atina'nın geçmişteki görkemine dair şiirler döşenir. İsokrates, kendi *paideia* kuramını geliştirir, kültür olarak Yunanlığı, Yunanistan'ın okulu olarak da Atina'yı esas alır. Çok daha sonraları MS 2. yüzyılda, bu ataların itibarını yeniden canlandırma çabası en yetkin biçimini Plutarkhos'un *Paralel Yaşamlar*'ında ve daha geniş anlamda da ikinci sofist akımında bulacaktır[3]; bu durum söz konusu girişimin o dönemin beklentilerini karşılamadığı anlamına kesinlikle gelmez. Hatta bunun tersi geçerlidir, zira Roma'nın uzun süreden beri egemen olduğu bir dünyada, Yunanların ileri gelenleri, sicillerini kullanarak kendilerine bir yer edinmekle kalmayıp Romalıların yerini hepten kapmaya çalışıyorlardı.[4]

Roma'nın zaferinden ve Horatius'a borçlu olduğumuz şu meşhur *Graecia capta*'dan (Tutsak Yunanistan zalim fatihini tutsak etti) sonra kendileri de bizzat yenilgiye uğramış olan Yunanlar bundan böyle ders alınması gereken eskiler (*antiqui*) ve kültürel anlamda taklit edilmesi gereken modeller olarak mı algılanacaklardı? Hiç kuşkusuz işler o kadar da basit değildir. Her şeyden önce, Yunanlar yine hep oldukları yerde, kentlerinde ve tapınaklarındadırlar. Cicero, MS 59'da, kardeşi Quintus'un Asya'daki valilik görevi uzatıldığında, ona ne nasihat etmişti? "Afrikalılar, İspanyollar ya da Galyalılar gibi barbar ve kültürsüz ulusları yönetmek için kurayla görevlendirilmiş olsan da uygar bir insan olarak görevin, onların mutluluğunu düşünmek, çıkarlarını ve varlıklarını korumaktır. Ancak, emrimiz altında yaşayan insanlar uygar olmakla kalmayıp uygarlığın (*humanitas*) beşiği olarak bilinen bir ırka mensupsa, kuşkusuz onlardan aldığımızı onlara iade etmemiz tabii haklarıdır. [...] Belli ki,

3 Bkz. *altta*, s. 144-146.
4 Bkz. *altta*, s. 149-151.

yönettiğin insanların ırkına karşı özel bir sorumluluğumuz var: Onlar bizim üstatlarımızdı ve bizlere öğrettiklerini onlarla olan ilişkilerimize yansıtmayı kendimize görev bilmemiz gerekir[5]." Cicero, kendi ülkelerinde doğan *humanitas*'ın üstatları Yunanlara karşı özel sorumluluk gerektiren bir borç içinde oldukları düşüncesini dile getirir. Ancak bu eskilik "ilkesinin" tanınması uygulamada Roma hâkimiyetinin meşruiyetini hiçbir şekilde tartışma konusu haline getirmez. Hükmedenlerin oraya biraz daha fazla özen göstermesi gerekir, o kadar.

Edebiyat her zaman, özellikle de edebi eleştirinin yapılmaya başladığı andan itibaren "eskilere" dair sorulara ve polemiklere uygun bir alan olmuştur. "Eski ne demektir? Onun düzeyine ulaşmak ya da onu aşmak mümkün müdür? Ona nasıl dönebiliriz ya da onun dönmesini nasıl sağlarız? Nitekim Augustus döneminde birçok Yunan entelektüelin klasik Yunan modellerine geri dönülmesini salık verdiğine tanık olunur. Belagat konusunda, Roma'ya yerleşen Yunan bir hatip olan Halikarnaslı Dionysius, felsefeye dayanan "eski retoriğin" dönüşünü selamlar ve MÖ 4. yüzyılın en ünlü Attikalı hatipleri hakkında *Sur les orateurs antiques*'i (Antik Hatipler Üzerine) (*archaioi*) yazarak bu dönüşü desteklemeye çalışır.[6] O ayrıca *Sur l'imitation* (Taklit Üzerine) adlı kitabın da yazarıdır; bu kitabında, değişik edebi türleri ve onların temsilcilerini gözden geçirir ve her defasında onlarda taklit edilmesi en

5 Cicéron, *Correspondance*, *Q. fr.*, 1, 1, 27-28; Jean-Louis Ferrary'nin filhelenizm (Yunan hayranlığı) ve *humanitas* arasındaki ilişkilere ilişkin açıklamaları da yer alır: *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1988, s. 511-514.

6 Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, cilt I, 1-2, 5. Bkz. G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, s. 122 *vd.*; E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley, University of California Press, 1991, 2. Bölüm.

uygun olan nitelikleri belirtir.[7] Aynı Dionysius, *Antiquités romaines* (Roma'nın İlk Çağları) adlı yapıtında, mevcut bütün kaynaklara dayanarak Romalıların da aslında Yunan olduğunu, dolayısıyla atalarının Yunanistan kökenli Yunanlar olduğunu göstermeye epey çaba sarf eder.[8]

Aynı dönemde, Asya kökenli bir Yunan olan Strabon, uzun uzadıya coğrafyanın "archegetes"i (kurucusu) olarak tanıttığı Homeros'un kişiliğinde eskilerin ateşli bir savunucusu olarak takdim eder kendini. *Institution oratoire* (Hatibin Eğitimi) adlı kitabının bir bölümünü taklit konusuna ayıran Quintilianus, Aristoteles'i takiben sanatın "büyük ölçüde taklitten ibaret olduğunu" hatırlatır, ancak taklidin tek başına yeterli olmadığını da şiddetle vurgular. Taklit edilen modelden daha da ileri gitmek gerekir, yoksa hiçbir şey yaratılamaz.[9] Ve Horatius'un açıkça ifade ettiği gibi, taklit olmasaydı, eski diye bir şey de olmazdı: "Yunanlar bizim kadar yeniliğe karşı olsaydı, bugün 'eski' diye bir şey olacak mıydı acaba?" [10]

Bu tartışmalar sonunda, bizzat eski kavramının göreceleştirilmesine yol açar. "Eskilik" nerede başlar, nerede biter? Aynı mektupta, Horatius, bir yazarın hangi noktada "eski" diye nitelenmeye başlayacağını sorar kendine. Gerçekten de yüz yaşını tamamlayan birinin "eski ve nitelikli" olduğunu neden ilan etmeyelim ki?[11] Ancak, kimse bu durumu, Tacitus'un *Dialogue des orateurs*'ündeki (Hatipler Üzerine Söyleşi) (MS 80'de yayımlanmıştır) ana karakterlerden biri olan M. Aper kadar açık ve anlaşılır biçimde ifade

7 Denys d'Halicarnasse, *Opuscules rhétoriques*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, cilt V.

8 François Hartog, "Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Halicarnasse", S. Saïd, yön., *Hellenismos. Jalons sur l'identité grecque*, Strasbourg, 1991, bkz. *L'Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2005.

9 Quintilien, *Institution oratoire*, 10, 2, 1-7.

10 Horace, *Épitres*, II, 1, 90-91.

11 *A.g.y.*, II, 1, 39

edemez. Dönemin belagatindeki gerilemenin nedenlerini sorgulamaya çalışan bu metin, yeni yeni ortaya çıkan eskilere ve modernlere dair tartışmaların içinde kendine uzun süre sağlam bir yer edinir. Aper, koyu bir eski hayranı olan Mesalla'ya karşı çağdaşlarını savunurken eski kavramının nerede başlayıp nerde bittiğini sorar kendine: "Eskilerden söz edildi mi bizden uzun süre önce doğmuş, uzak geçmişe ait kimi insanlar aklıma gelir ve bundan on üç yüzyıl öncesine ait olan Odysseus ve Nestor gözümde canlanır. Oysa sizler, bana örnek olarak Hypereides ve Demosthenes'i gösteriyorsunuz."[12] Halbuki onlarla bizim aramızda henüz üç yüz yıl bile yok. "İnsanın kısa ömrüne" kıyasla bu zaman dilimi bize uzun gelebilir, ancak "büyük" yıla (12.954 yıla)* nazaran bir hiçtir, buradan bakınca Demosthenes bizimle aynı yılda, daha doğrusu aynı ayda yaşayan çağdaşımız olur neredeyse. O halde, eskilik göreli bir kavramdır.

Modernler ve Eskiler

Başlarda edebiyatla ilgili olan bu polemikler, eskileri (*palaioi*, *archaioi*, *antiqui*, *majores*) daha genç olanlarla (*neôteroi*), halefleriyle (*sequentes*), çağımızın insanlarıyla (*nostrum saeculum*) zıt konumlandırıyordu ama bu karşılaştırma hiçbir zaman modernlere kadar uzanmıyordu. *Antiqui*'yle ilgili pek çok strateji ortaya atılabilirdi elbette, ancak *novi* tabiri *antiqui*'ye tekabül etmiyordu. Eskiler her zaman vardı ancak modernler henüz ortada yoktu. Daha genç ya da yeni olduğunu ileri sürmek ve böyle bilinmek, bir öncekilere, seleflere daha yaşlı, yani eski demektir. Ancak bu daha genç olanlar, kendi yerlerini tayin ederken bile yine de

12 Tacite, *Dialogue des orateurs*, 16.

* Gezegenlerin her 12.954 yılda bir aynı konuma geldiği düşünülerek, bu zaman dilimine "büyük yıl" denmektedir. –ç.n.

eskilerle aynı düzlemdedirler. Sadece kuşak zaman dilimine göre sonradan gelirler, aslen "yenilik yapmak" için bulunmazlar orada.

Ernst Robert Curtius, yeni *modernus* sözcüğünün ancak 5. yüzyılın sonunda ortaya çıktığını ortaya koyar. *Modo* ("yeni") zarfından türeyen *modernus* sıfatı, –"bugün" anlamına gelen *hodiernus* sözcüğü de benzer bir biçimde *hodie* zarfından gelir– zamanla "şimdi", "güncel", "şu an" gibi anlamlar kazanır.[13] 6. yüzyılda Cassiodorus, Roma'nın geçmişinden (antik geçmişten) söz ederken ve bu geçmişin *saecula moderna* ve zamanımız (*nostra tempora*) için nasıl değerli bir örnek teşkil ettiğini anlatırken *antiquitas* sözcüğünü kullanır. Ondan iki yüzyıl sonra Charlemagne'ın dönemi, bu devrin kimi temsilcilerinin ağzıyla, "modern yüzyıl" olarak ilan edilecektir. Modern kavramının ortaya çıkması bir anlam kaymasına yol açar. Bundan böyle modern yalnızca veya basitçe "sonradan gelen" demek değildir. "Şimdiye ait" anlamını kazanırken, bir şekilde kademe atlar ve kendisinden daha önce gelenle –eskiyle– arasına bir mesafe (fay) koyar. Bu mesafe (başlarda sadece) "yeniye" olumlu bakmayı mümkün kılar, böylece yeni artık bir çırpıda değersizleştirilmez ya da kuşkuyla karşılanmaz. Ancak, 6. hatta 8. yüzyılda henüz hiçbir şey yerli yerine oturmamıştır; ama tabii bunu sadece sözcüğün sonraki tarihine dayanarak söyleyebiliyoruz.

Modernus'un sahneye çıkmasıyla eski/modern çifti kariyerine başlamış olur. Bu ikili arasındaki paralellik, onun tarihini belirleyen, daha doğrusu yaratan kavgalar şeklinde de ilerleyebilmektedir. Kuşkusuz, geç ortaçağdan 18. yüzyı-

13 Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge Latin*, Paris, PUF, 1956, s. 399. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, s. 69-71. *La Querelle des Anciens et des Modernes, XVII^e-XVIII^e siècles*, yön. A.-M. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, J.-R. Armogathe'ın sonsözü, s. 801-949. Bu tabire ilk kez Papa Gelasius'un iki mektubunda, 494.-495. sayfalarda rastlanır.

lın sonlarına dek tek ve sürekli bir Kavga olmadı; oldukça farklı biçimlerde ve dertlerle pek çok kavgalar yaşandı. Bu modernler, eskilerle aralarına (hareketli ve değişken) bir sınır koymak, "şimdi"nin sınırını çizmekle yetinen ilk modernlerden, dönemin insanlarından ibaretti henüz. İkinci modernlere gelince, gelecek onların yakasını asla bırakmayacaktı: Her haliyle günün insanı olabilmek için, yüzünü geleceğe hep daha fazla dönmek gerekecekti. Çünkü yarının insanı olmayan bugünün insanı olamazdı. Başoyuncular kuşaklar boyunca, sırf bu ikiliğe başvurmakla, yani birilerini eskiler diğerlerini ise modernler olarak konumlandırmakla, anlaşmazlıklarını hep aynı alana gelerek halletmeye çalışan düelloculara benzeyeceklerdi.

Yunanlar/Barbarlar ya da Hıristiyanlar/Paganlar çiftlerinin aksine, eskiler ve modernler ikiliği belli bir ülkeyle ya da (akademi hariç) mekânla ilişkilendirilmeye müsait değildir. Bu ikilikle ilgili her şey zamansallık çerçevesinde cereyan eder; bir kültürün zamanla kurduğu ilişki biçimlerinden birini yansıtır; yakın ya da uzak geçmişi yeniden taksim etme, her mevzii geçmişe bırakmadan kendi için ele geçirme tarzıdır. "Kavgalar", birtakım kriz ve anlaşmazlık anlarına (kaçınılmaz olarak *quiproquo** yoluyla) verilen tepkilerdir. En ciddi vakalarda, yaşadığımız dünyaya ilişkin herhangi bir temsil öyle bir dağılır, geçersizleşir ya da çuvallar ki hızlandırmaya ya da tersine, geciktirmeye çalıştığımız, umut bağladığımız ya da çekindiğimiz olayları henüz göremez ya da ifade edemez duruma geliriz. Zamanı konu edinen sorgulamalar ortaya çıkmaya başlar, zamanın düzeni aşikârlığını kaybeder. Yeni sanat biçimleri arayışına gidilir, birtakım eski biçimler yeniden ele alınır, bazı *eski* biçimlerle *yeni* biçimler arasında çapraz geçişler oluşur, ifadeler, programlar, sloganlar ve üretilmiş eserler arasındaki kaymalar

---

* Quiproquo: "yanlış anlama", "anlaşmazlık" anlamına gelen Latince sözcük –ç.n.

(ya da devinimsizlikler) da buna dâhildir. Birçok çatlak ve gedik ortaya çıkar.[14]

Eskiler/modernler ikiliği, daha ciddi sonuçlar doğurmuş Hıristiyan/Pagan ikiliğiyle yüzde yüz örtüşmez. Ortaçağda *veteres*, "eski çağların hem Hıristiyan hem Pagan olabilen yazarlarıdır."[15] En sonunda antikçağ ile pagan Yunan-Roma dünyasını eşitleyecek olan Rönesans'tır. Petrarca'ya göre bile, Roma imparatorlarının Hıristiyanlığı kabulü, bütün bir dönem boyunca ayırım hattı oluşturmuştur. Fakat daha sonra, bu ikinci dönem karanlık çağların dönemi, Roma'nın Barbarlar tarafından ele geçirilmesiyle başlayan bir "ara dönem" haline gelecek ve ancak Musaların ve aydınlanmanın geri dönmesiyle son bulacaktır. Ortaçağ iki bariz çatışma anına tanık olmuştur. Günümüzde yaygın olarak 12. yüzyıl Rönesans'ı şeklinde nitelendirilen 12. yüzyılda, örneğin Gautier Map *modernitas*'ı açıkça över: "Akıp geçen yüz yıl, işte modernitemiz budur". Öte yandan, Jean de Salisbury "yeniliğin" yarattığı kargaşalardan yakınır. 14. ve 15. yüzyıllarda, birçok akım "modern" olduğunu ileri sürüyordu: *ars nova* olarak müzik ve yanı sıra, Duns Scot'ın dümen suyunda, Aristotelesçi skolastiğe karşı *via moderna*'yı ve de ortaçağın "batıl inançlarına" karşı *devotio moderna*'yı tercih eden felsefe ve teoloji.[16] Burada çeşitli polemiklerle ve bir meşrulaştırma arayışıyla karşı karşıya kalırız. "Modernite"nin sınırları halen değişkendir, sadece bir yüzyıl, hatta iki kuşak arasında bile değişiklik gösterir.

Fakat modern cüceler ve eski devlerle ilgili, sık sık tekrarlanan ve kimi zaman yanlış anlaşılan şu formülü dile getirip kullanan ve aktaran da yine ortaçağdır: "Jean de Salisbury'nin aktardığına göre, Bernard de Chartres (namıdiğer Bernardus

14 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

15 E. R. Curtius, *a.g.y.*, s. 400.

16 J. Le Goff, *a.g.y.*, s. 69-70.

Carnotensis), devlerin omuzları üzerinde oturmuş cüceler olduğumuzu söylüyordu; gözlerimizin keskinliğinden ya da uzun boyumuzdan değil, koca devlerin omuzları üzerinde durduğumuzdan onların gördüğünden fazlasını görebiliyoruz." Biz cüceleriz, eskiler ise devlerdir ve bu su götürmez bir gerçektir. Yine de kendi yeteneklerimizin değil onların ve bizlere bıraktıkları şeylerin sayesinde onlardan daha ileriyi görebiliriz. Eski aşılmamıştır, yeni tarafından bir kez daha harekete geçirilir, tıpkı Yeni Ahit'in, Eski Ahit'i yürürlükten kaldırmak yerine nihai biçimine daha fazla yaklaştırması gibi. *Quanto juniores, tanto perspicaciores*[*] deyiminde olduğu gibi, gençliği ve ileriyi görme yeteneğini bir araya getiren bu "tipolojik" ardışıklık görüşüne, zamana dair oldukça müphem bir algı eklenir.[17] Bilgi birikimi yaratmasına rağmen yıkıcı bir şeydir zaman. Kurtuluş'a götürse de – ne de olsa insanlığın tarihi, kurtuluşun tarihidir–, aynı zamanda sefaletimizin de bir belirtisidir. Ayrıca İsa'nın gelişinden beri dünya bir "ihtiyarlık" dönemine, yani İsa'nın geri dönüşü ile ahir zaman arasındaki şu "ara" döneme girmiştir.[18]

15. yüzyılın başlarında Leonardo Bruni, büyük hümanist ve Floransa şansölyesi Coluccio Salutati'nin biyografisini yazmaya girişti̇ğinde şöyle hatırlatır: "Bizler, günümüz insanları cüceden başka bir şey değiliz (*nos plane hoc tempore homunculi sumus*), zihinsel açıdan cüce olmasak da yaşamlarımız kalıcı ihtişam için gerekli harca sahip değil."[19]

Bu Latince deyim, "Ne kadar genç, o kadar keskin görüşlü" anlamına gelir. –ç.n.

17 Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, s. 167. Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, s. 41.

18 Karl Löwith, *Histoire et Salut*, Fransızca çeviri, Paris, Gallirnard, 2002, s. 206-213.

19 Leonardo Bruni, *Epistolarum Libri VIII*, yay. L. Mehus, cilt I, s. 28-30. Bkz. Hans Baron, "The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship", *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, s. 17-18.

Burada hâlâ belli bir zamansal çerçeve, Bernard de Chartres'ın ifade ettiği tipolojik ardışıklığa dayalı zamansal bir çerçeve söz konusudur; tek fark bu çerçevenin artık "dünyevileşmiş oluşudur". Çünkü buradaki "ihtişam" ve önemli şahsiyetler klasik antikçağa aittir. Öte yandan, şimdiki zamanın düşkün ve yozlaşmış olduğu düşüncesi Bruni'de hâlâ canlılığını korumaktadır. Salutati'yle ilgili biyografisini de hiçbir zaman bitiremez. Bunun üzerinden daha on yıl geçmeden (1418'e doğru), aynı Bruni, *Histoire du peuple de Florence*'ın (Floransa Ahalisinin Tarihi) önsözünde, Floransalılar tarafından gerçekleştirilen icraatların antikçağdaki önemli olaylardan "hiçbir bakımdan aşağı kalır" yanı olmadığını ve onların da anılmaya değer olduğunu yazar.[20] Peki, bu iki tarih arasında ne değişmişti? Floransa'nın askeri zaferlerinin bunda kesinlikle etkisi olmuştur, ama eskilerin taklidinin kopya olarak değil de bir *aemulatio** olarak algılanması gerektiği bilinci de ön plana çıkmıştır; bu sayede hümanistlerin aktardığı eski yapıtların yeniden doğuşuyla canlılık kazanan şimdiki zaman, artık nihayet antik geçmişin düzeyine çıkabilecektir[21].

Şayet Rönesans "moderni" "antiğe" yaklaştırıyorsa ve modern olmak eskileri taklit etmekse, bu her şeyden önce ortaçağdan kurtulmanın, onu karanlığa gönderip geride bırakmanın bir yoludur. 1518 tarihli bir mektubunda yüzyılı, edebiyatı ve yaşama sevincini överken, "*O seculum!*

---

20 L. Bruni, *Historiarum Florentini populi*, in *Rerum Italicorum Scriptores*.

* Benzeterek iyileştirmeye çalışma. –ç.n.

21 H. Baron, *a.g.y.*, s. 15: "*İmitatio* değil de *aemulatio*'nun Lorenzo de Medici'nin Floransa'sındaki Poliziano'dan Erasmus'a ve sonrasında 16. yüzyılda da en iyi hümanistlerin savaş çığlığı haline gelmesi günümüzde basmakalıp bir laf olmuştur [...] Yunan ve Roma yaşamının değerlerini ne kadar sevseler de kendi devletlerinin, uluslarının, kültürlerinin yaşamsal haklarını ve kendilerine mahsus faziletlerini savunma çabasıyla pek çok hümanistin tarihsel rölativizme giden yolu kolaylamış olduğunun pekâlâ farkındayız."

O litterae! Iuvat vivere!" diye haykırır Ulrich von Hutten. Musaların uzun süren sürgünleri bitmiş, hümanistler, uyanış ve diriliş figürü olan küllerinden doğan Anka kuşunu işlemeye başlamışlardır.[22] *Aemulatio* terimi üzerinden savunulan taklit aslında hiç de öyle edilgen değildir ve antikçağa dönüş hiç de geçmiş özentisi bir slogan değildir.[23]

Yüzyılın sonunda, Loys Le Roy kalın bir kitap yayımlar: *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (Evrendeki Şeylerin Değişkenliği ya da Çeşitliliği Üzerine) (1575). Platon, Aristoteles, İsokrates ve Demosthenes'i çeviren ve katı bir eleştirmen (eleştirilerinden nasibini alan Du Bellay onun bilgiçliğiyle alay ediyordu) olan Le Roy, Kraliyet Akademisi'nde Yunanca kürsüsü başkanıydı. Bu kitabında zamanla ilişkide değişimi dışavuran bir bakış açısını ileri sürerek bir adım daha ileri gider. Buna göre, zamanla ilişki içinde olmak daima aynı şekilde ve kökensel bir biçimde yozlaşma getirmez. Bu ilişki artık ilerleme demektir, daha doğrusu, içinde bir ilerleme barındırır. "Platon, Yunanların Barbarlardan aldıkları şeyleri daha da mükemmelleştirdiklerini söylüyor. Cicero ise İtalyanların Yunanlardan daha iyi keşifler yaptıklarını ya da onlardan aldıkları şeyleri daha da iyiye götürdüklerini düşünüyor. Neden bizler de aynısını yapmaya çalışmayalım? Barbarların, Yunanların ve Romalıların bıraktıkları şeyleri neden iyileştirmeyelim?"[24] Eskilerin yaptıklarını biz de yaparsak, bu iyileştirme zincirinde kendi yerimizi alabiliriz. Elbette bizim de söyleyecek bir sözümüz var, sırf yorumlarla, tefsirle yetinmek zorunda değiliz, demektir bu. Ancak ilerlemenin taşıyıcısı olan bu zaman düşüncesi, hâlâ döngüsel olarak görülen daha geniş bir

22 H. R. Jauss, *a.g.y.*, s. 170.

23 François Hartog, *Régimes d'historicité*, *a.g.y.*, s. 183-184. Francisco Rico'ya göre mesele, "antik söylem üzerine baştan inşa edilecek yeni bir dünya vizyonudur" (*Le Rêve de l'humanisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, s. 19).

24 Loys Le Roy, *De la vicissitude*, Paris, Fayard, 1988, s. 440.

tarih anlayışının içerisinde yer almaktadır[25]. Daha doğrusu, zaman belki de Sinüs dalgalarına benzer bir seyir izler. Dolayısıyla bir kere doruk noktasına çıkıldı mı yapılacak tek şey geri inmektir. Doğal olarak gelişme ne süreğen, ne sınırsız ne de tekdüzedir. Aynı şey yozlaşma için de geçerlidir. Bir önceki şemadan farklı olarak, zaman sefaletimizin bir nişanesi olarak kalmayı sürdürse de gidiş sürekli aşağıya doğru değildir ve bir bükülme veya tersine dönüşün gerçekleşeceği dönem önceden bilinmemektedir.

17. yüzyılın başlarında İngiltere'de Francis Bacon'da, Fransa'da Descartes'ta, eskilere dair bakış açısının tersine döndüğü anın net bir ifadesine rastlarız. Zamanla kurulan bu yeni ilişki ilke defa formüle edilmeye başlar ve bunlar Le Roy'nın ifade ettiği düşüncelerden açıkça daha da ileri gider. Bacon'a göre biz modernler, aslında gerçek eskileriz, o eskilerse dünyanın gençliğidir. Deneyim ve gözlemlerimiz onlarınkini kat be kat aştığından, onlara nazaran tartışma götürmez bir avantaja sahibiz, ancak bunu henüz yeterince kullanamıyoruz.[26] Bununla birlikte, yeni bilimin filozofu olmak isteyen Bacon, eskiyle bağını hepten kesmez. Aslında bütün bu cüreti, kendisine dayanak ve ilham sağlayan eski bir metinden, Kitabı Mukaddes'ten gelmektedir. Gerçekte, Latincede yenileme ve restore etme anlamına gelen *instauratio* sözcüğü, Vulgat'ta* Süleyman Tapınağı'nın tanzimi için kullanılmıştır. Dolayısıyla *Grande Instauration* (Büyük Yenileme)** bir restorasyon olduğu kadar yeni bir Süley-

25 H. Baron, *a.g.y.*, s. 9-10.

26 Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 84, Paris, PUF, 1986, s. 144. *Bkz. üstte*, s. 2, 4. Anthony Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, s. 198-205, 216-217. P. Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 45, 76-77.

Kitabı Mukaddes'in Latince çevirisi. –ç.n.

Francis Bacon'ın Latince yazdığı bir eser: *Instauratio Magna*. –ç.n.

man tarafından girişilen büyük ve eksiksiz bir yenilemedir de. Dahası, Daniel'in kitabının sonunda, "pek çok kimsenin ileriye gideceğini" ve "bilginin gelişeceğini" bildiren bir cümle yer almaktadır.[27] Bilgi sözcüğünü bilim sözcüğüyle değiştirerek bu kalıp cümleyi kendine mal eden Bacon, bu vahyin yarattığı etkiyi kendi hesabına kullanmaya çalışır.

Eskilerin ve modernlerin eskiliği konusunda, Descartes, aynı şeyi aşağı yukarı aynı terimlerle tekrarlayacaktır.[28] Oysa Pascal, otoriteden (eskilerinkinden) kaynaklanan bilgiler ile akıl yürütmeye dayalı bilgiler arasında ayrım yaparak, çok geçmeden konuyla ilgili en ilginç ve başarılı açıklamayı yapacaktır: "[Öyle ki] yüzyıllar boyunca birbiri ardı sıra gelen insanlar, hep var olan ve sürekli öğrenen tek bir kişi varsayılmalıdır; dolayısıyla, sırf filozofları nedeniyle antikçağa saygı göstermekle ne derece haksız olduğumuz aşikârdır. [...] Eski adını verdiğimiz insanlar, her bakımdan gerçekten yeniydiler ve insanların çocukluk dönemini oluşturuyorlardı; onların bilgileriyle kendilerinden sonra gelen yüzyılların deneyimini birleştirdiğimize göre, başkalarında aradığımız bu eskiliği bizzat kendimizde bulabiliriz."[29]

Cüceler yok oldu, devler de; her ikisinin yerini, her zaman var olan *aynı evrensel insan* aldı. Cüceler dev oldu! Her ne kadar aynı sözcükler kısmen yinelense de gerçekte "tipolojik" ardışıklığın zamanı geçmiştir artık. Bizim şu anlı şanlı yaşlılığımız ne olacaktı peki? Yüzyıllar boyu sürecek miydi acaba? Augustinus'un dünyanın yaşlılığıyla ilgili şemasını yeniden canlandıran bu imge, onu doğallaştırdı, biyolojik bir çevrim içerisine yerleştirdi ve eskatolojiden çıkardı. İsa'nın gelişiyle yeniden canlanmış olan Augusti-

27 Daniel 12, 4.

28 Hippolyte Rigault, *Histoire de la Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Hachette, 1856, s. 51-53.

29 Blaise Pascal, *Pensées et opuscules. Fragments d'un traité du vide*, yay. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1945, s. 80-81.

nus'çu yaşlılık, zamanın sonunu önceden sezip bildirirken, baki kalan ve sürekli öğrenen bu "aynı insan" düşüncesine, bilgi birikimini mümkün kılan vektör olarak pozitif bir zaman anlayışı eşlik etti: Peki, bilgi birikimi nereye kadar sürebilirdi? Nihayet Condorce bu soruya, sonsuza kadar, diye yanıt verdi. Kuşkusuz o aşamaya henüz gelebilmiş değiliz; insanın sefaleti hâlâ devam etmektedir, ancak yıkıcı ya da en azından müphem olan zaman artık yok olmuştur.

17. yüzyılın sonlarında İngiliz 'Kavgası' patlak verdiğinde, cücelere tekrar iş düşecekti yine de. Eskilerin savunucusu haline gelen Sir William Temple, 1690 yılında *Essay upon the Ancient and Modern Learning*'i (Eski ve Yeni İrfan Üzerine Deneme) yayımladı. Eskilerle onların savunucusu Temple'ın yardımına koşmak için Jonathan Swift'in kaleme aldığı kısa yergi yazısıyla aynı başlığı taşıyan şiddetli bir kavganın başlangıcı oldu bu: *The Battle of Books.*[30] Kesin galibi olmayan bu "kitaplar savaşı" 1740'lara kadar sürdü: Bilim ve felsefe alanlarında meydanı kaptıran "eskiler" tarihi ellerinde tutmayı başarmış, özellikle de edebiyat ve sanat alanlarında oldukça etkili olmaya devam etmişlerdi. Temple modernlerin cüce veya efendilerine kıyasla aşağı düzeyde öğrenciler olduğunu kesin bir şey saymaya devam etti. Fontenelle'in kısa süre sonra Perrault tarafından kullanılacak olan doğal güçlerin sürekliliği düşüncesine karşı –doğada eskiden olduğu gibi bugün de aynı ağaçlar ve aynı meyveler yetişir–, Temple en azından edebiyatta, yozlaşmanın ilke olduğunu yeniden ileri sürdü.

Bundan üç yıl önce bu defa Fransa'da gerçekleşen 'Kavganın' vesilesi, kralın nekahet dönemine girişini kutlamak amacıyla akademinin bir toplantısında Char-

30 Joseph M. Levine, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

les Perrault'nun *Sur le siècle de Louis le Grand* (Büyük Louis Yüzyılı Üzerine) isimli şiirini okumasıdır.[31]

Şöyle başlamaktadır:

Her zaman saygın oldu antikçağ,
Oysa bana kalırsa tapılası değildi hiçbir zaman.
Eskileri oldukları gibi görürüm ben:
Büyükler tamam, ama bizim gibi insanlardı nihayetinde,
Ve haksızlık etmeden kıyaslanabilir pekâlâ,
Louis'nin çağı Augustus'un gençlik çağıyla.

Kavga böylece başlar. Sadece çağdaşlar arasında değil, aynı akademik sahayı paylaşan edebiyatçılar arasında da yaşanacak bir kavga olacaktır. Nitekim akademiye kabul törenleri, her iki taraf (modernlerin safında Fontenelle, eskilerin safında La Bruyère) arasındaki büyük tartışmalara sahne olur. Daha sonra, *Parallèle des Anciens et des Modernes* (Eskilerle Modernler Arasındaki Paralellik) adlı yapıtıyla Perrault, 1688'den itibaren tartışmaları kamusal alana taşıyarak modernler tarafının başlıca savunucusu haline gelir. Birbirini izleyen diyaloglardan oluşan bu yapıt, her defasında modernlerin üstünlüğünü savunuyordu. Eskiler de özellikle Boileau'nun kalemiyle yanıt vermekten geri kalmıyorlardı. Derken Perrault ve Boileau arasında bir uzlaşmaya varıldı ama 18. yüzyılın başlarında kavga, bu kez Homeros'un çevirileri etrafında yeniden alevlendi.

Başlıca tartışma konularından biri eğitim ile müfredat meselesiydi.[32] Üniversite eskilerin eserlerini "yalnızca dünyanın en güzel şeyleri olarak değil, fakat güzellik idesi

31 Levent Yılmaz, *Le Temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporains*, Paris, Gallimard, 2004.

32 Grell, *a.g.y.*, 3-106

olarak" gençlere takdim eden o siyah cüppeli ve kare kepli zevata verip veriştiren Perrault'ya karşı çıkıyordu. Aynı şekilde İngiltere'de eğitim denince akla sadece Yunan ve Latin yazarların öğretilmesi geliyordu.[33] 18. yüzyıl boyunca okunan *Histoire ancienne* (Eski Tarih) ile oldukça kalın *Traité des études*'ün (Öğretim Kitabı, 1726) yazarı ve Paris Üniversitesi rektörü olan Rollin, açıktan eskilerin üstün olduğunu ifade edip bunu beğeni mefhumuna bağlıyordu. "İnce beğeninin çöküşünün" önüne geçmek için üniversite hocalarına eskileri okutmalarını tavsiye ediyordu. "Değişmez ilkelere dayanan ince beğeni her zaman aynıdır; haklı olarak her daim sağlam belagatin ve ince beğeninin ustaları, temsilcileri ve koruyucuları olarak gördüğümüz eskileri okutarak gençlere kazandırmamız gereken temel beceri de budur."[34] Onlara tanıttığımız bu örnekler ve düsturlar, "onları başka ülke ve zamanlara taşıyarak, bu yüzyılın salgınından koruyabilecek" güce sahiptir. Burada "başka diyarlara sürüklemenin" önleyici bir amaca matuf kullanıldığı görülür. Vakit eskilerden ne kadar uzaksaksa onlara o kadar çok yönelinmesi gerekir; böylece, bu eğitim sayesinde, "Attika zarafet ve Roma medeniyetinin beğenisini günümüz insanlarına yeniden aşılayabilme" umudunu taşıyabiliriz.[35]

Yabanıllar

Bu genel bakış açısını büyük kavgaya, daha doğrusu, eskilerle modernlerin son kavgasına kadar götürüp antikçağın Fransız Devrimi sırasında ne şekilde kullanıldığına

33 J. M. Levine, *a.g.y.*, s. 5-6.

34 Charles Rollin, *Œuvres complètes*, cilt II, *Traité des études ou De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, [1765], Discours préliminaire, Paris, Firmin Didot, 1821, s. 77.

35 *A.g.y.*, s. 18, 37.

değinmeden önce, gerilere, eskilerle modernlerin arasında üçüncü bir terimin –yabanılların– ansızın ortaya çıkıp kendini dayattığı zamanlara doğru gidelim. Montaigne'in de belirttiği gibi, yaklaşık bir yüzyıl sonra "dünyamız yeni bir dünya keşfetti": *Yeni Dünya*.[36] İlk keşif öykülerinin ardından, eskilerle modernler artık tek başlarına karşı karşıya gelemeyeceklerdi. Bundan böyle üç terim söz konusuydu: eskiler, modernler ve yabanıllar. Eskiler, bir tarafa çekilmek şöyle dursun, yine etkin bir şekilde, hatta çift boyut kazanarak mevcudiyetlerini korudular: Önce elbette eskiler olarak, sonra da yabanılları ilk tanımlayan, yabanıllığı kafalarından ilk geçiren kişiler olarak mevcuttular artık. Gerçekten de Yeni Dünya'nın yabanıllarına eskinin bakış açısı dışında *bakmak*; onları, eski yazarların kendi yabanıllarına yöneltiği bakış açısı üzerinden *tanımaktan* başka bir yol mümkün müdür? Herodotos'tan Gaius Plinius Secundus'a dek eski yazarların, Barbarlar ve diğer Yunan olmayanlar konusunda ürettikleri ve derledikleri bilgileri seferber etmenin dışında bir yol olabilir mi?

Bu yeni verinin kısa ve uzun vadede ne gibi etkileri olmuştur? Bu durum, hangi yer değiştirmelere, zorluklara ve yeni düzenlemelere yol açmıştır? "Eskiler ve yabanıllar" çifti birbirine benzeyebilir, orası kesin, ama daha sonraları birini diğeri olarak ele almak, mesela yabanıllar olarak eskiler demek mümkün olacak mıydı? Bunun amacı eskileri yabanıllara yaklaştırmak veya indirgemek değildir. Tersine, bu zihinsel işlem sayesinde, benzerlikleri olduğu kadar farklılıkları ve dönemleri de dikkate alan, onları evrimsel zamansal ölçeğe yerleştiren bir yaklaşım olanağı ortaya çıkacaktır. Tüm bunlara rağmen, eskilerle yabanıllar arasında başlangıçtan beri bir simetrisizlik vardı. Eskiler

36 Montaigne, *Essais*, 3. kitap, 6. bölüm, "Des coches", Paris, Garnier, 1962, s. 341; bkz. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 2. Baskı, Paris, Gallimard, 1975, Önsöz.

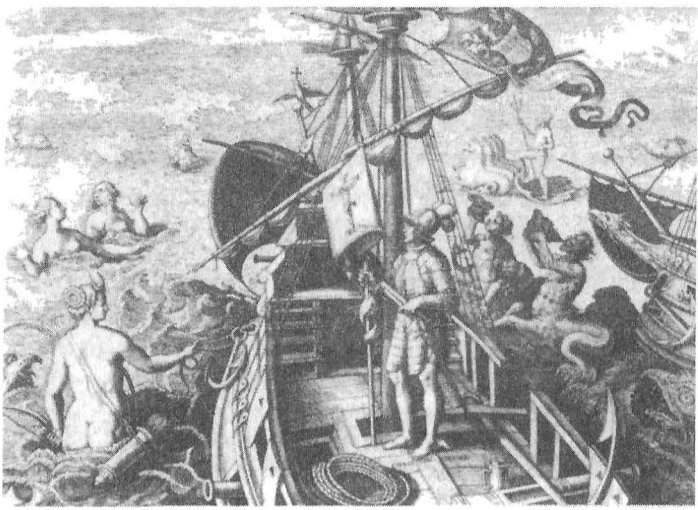
az çok veya yeni yeni aşina olduğumuz şeylere nispetle uzun süreden beri mevcutken, yabanıllar daha yeni ortaya çıkmıştı. Bu durumda yabanıllar bebek miydiler, genç mi yoksa çocuk mu? Her hâlükârda bütün referans noktalarını alt üst ettiler, merak uyandırdılar, her türden heyecan hissini canlandırdılar ve tedirginlik yarattılar.

Şimdilik, bu üç terim, yani eskilerle yabanıllar, yabanıllarla modernler, son olarak da eskilerle modernler arasında oluşan ya da beliren yeni ilişkilerden birkaçını saptamakla yetinelim. Gezginler okudukları metinlerden olgulara, eskilerin kitaplarından şu ana kadar hiç tanımlanmamış şeylerin gözlemlenmesine nasıl geçeceklerdi mesela? Daha önce hiç görülmemiş bir şey nasıl görülecek, okuyuculara nasıl gösterilecekti? Keşfetmek, her şeyden önce Eski Dünya'yı ve eskilerin dünyasını terk etme cesaretine sahip olmak değil midir? Francis Bacon'ın *Instauratio magna*'sının da kapak sayfasını süsleyen, modern düşüncenin işareti ve *motto*'su olacak ve uzun süre de öyle kalacak olan Herkül Sütunlarını aşma ve ileri gitmeye cüret etme kapasitesi budur işte.[37]

Ancak Yeni Dünya'nın keşfi henüz bu amaca hizmet etmezden önce, ilk gezginler ufukların ötesinde neyle karşılaşacaklarını bilmiyorlardı. Lévi-Strauss'un dediğine göre, anlatılarına bakılırsa, dertleri Yeni Dünya'yı keşfetmekten ziyade eskinin geçmişini doğrulamaktı. Kuşkusuz, göz alışkanlıklarla çalışan bir organ olduğundan, keşif ve doğrulamanın hiç olmazsa başlangıçta at başı gittiği durumlar olmuştur. Gerçekten de yeryüzü cennetinin tam olarak nerede olduğu uzun uzadıya tartışıldı. Nitekim Kristof Kolomb, ilk seyahatinde Sirenlerle karşılaşmaktan geri kalmadı, Amazonlar konusunda araştırmalar yaptı ve bir mektubunda canavarlara rastlamadığını belirtti (Şekil 2). Kısacası, Yeni Dünya hemen öyle "yeni" olarak değil de daha ziyade düşsel ve bildik şeylerin bir karışımı olarak algılandı.

37 Bacon'ın yorumu için bkz. *üstte*, s. 29, 30. A. Grafton, *a.g.y.*, s. 198-200.

Hatta bu Yeni Dünya onlara o kadar az "yeni" gelmişti ki Marco Polo'nun dikkatli bir okuyucusu olan Kolomb, Çin'e ya da Japonya'ya vardığını düşündü. Eskilerin bu yerleri kendi gözleriyle hiç görmedikleri neredeyse kesindir, ancak olağandışı olayların anlatıldığı ve modern gezginlerin inandırıcılıklarını artırmak için başvurdukları *mirabilia** derlemeleri ellerinin altındaydı. Stephen Greenblatt, Kolomb'un gezisinin akabindeki yüzyılda Avrupa'nın kapıldığı yoğun merakı incelemiştir.[38]



Şekil 2. Kristof Kolomb'un teknesinin etrafında Tritonlar, Nereidler ve Neptün görülüyor, ancak görünürde hiç Siren yok. Johannes Galle, Speculum diversarum speculativarum, *Anvers, 1638.*

André Thévet'nin 1557'de yayımlanan *Les Singularités de la France antarctique* (Antarktik Fransa'sının Benzersiz Özellikleri) adlı kitabına şöyle bir göz atalım.[39] Oratoire

* "Harikalar" anlamına gelen Latince sözcük. –ç.n.

38 Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, Fransızca çeviri, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

39 Thévet'yle ilgili olarak, bkz. Frank Lestringant, *L'Atelier du cosmographe*, Paris, Albin Michel, 1991, s. 92-94.

rahibi, hızlı bir Brezilya gezgini ve daha sonra kralın kozmografyacısı olan Thévet, Brezilya gezi yazıları serisini başlatır. Kitabında antikçağ anıştırmalarının ve bu döneme yaptığı referansların sıklığı karşısında hayrete kapılmamak elde değil. Örneğin, Brezilya'nın "yabanılları" nasıl dövüşüyordu? Göğüs göğüse, şiddetli, kuralsız ve kükreyerek. Pekâlâ. Hemen ardından, bu "tasviri" antik bir kıyaslama izler: Savaşırken onlar gibi korkunç çığlıklar atan "Romalıların savaşma tarzını gözlemlemişlerdir" sanki. Hızını alamayan yazar, Titus Livius'a dayanarak Galyalıların da aynı şekilde davrandıklarını, Homeros'a göre Akhâlârın saldırıya geçmeden önce "hiç gürültü yapmadıklarını ve konuşmaktan kesinlikle kaçındıklarını" ekler.[40] İzlenen strateji açıktır: Yabanılların "ehlileştirilmesi," birbirini izleyen adımlarla, elverişli ve gayet iyi bilinen bir referans ağına dâhil edilmeleriyle gerçekleşir. *Antarktik Fransa'sının Benzersiz Özellikleri*'nin birkaç kişi tarafından yapılan bir çalışmanın ürünü olduğu göz önüne alınırsa Thévet'nin bu ehlileştirme işlemi açısından özellikle ikna edici bir temsilci olduğu görülecektir. Zira Thévet, tıp mezunu olan ve eski yazarları çeviren Mathurin Héret adında bir zencinin yardımlarına başvurmuştur.[41] O halde, yeniyle eski arasına dikiş atan bu "antik elin", Héret'nin eli olduğunu kolayca tahmin edebiliriz.

Başlangıçta eskilere başvurmak, büyüsü bozulmak üzere olan sınır coğrafyasında nirengi noktaları sunuyordu. Sirenlere, Amazonlara başvurulmasının, canavarların varlığına veya yokluğuna dair açıklamaların nedeni buydu. Ancak oldukça çabuk bir şekilde, eskilerin dünyasının hudutları,

40 André Thévet, *Les Singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, Paris, Maspero, 1983, bölüm XVI; sunuş bölümünde, F. Lestringant'ın açıklamaları bulunur, s. 20-24.

41 P.-F. Fournier, "Un collaborateur de Thévet pour la rédaction des *Singularités de la France antarctique*", CTHS, *Bulletin de la section de géographie*, cilt XXV, 1920, s. 39-42.

yabanıl çeperleri bir tarafa bırakıldı ve *mirabilia*'dan kentin *nomoi*'una, merkeze geçildi. Dolayısıyla, yabanılların savaş ya da cenaze pratikleri, Herodotos sayesinde tanıdığımız, yabanıllıklarıyla ünlü İskitlerinkilerle ya da Spartalıların veya Romalılarınkilerle ilişkilendirilmez artık.[42] Amaç ister benzerlikleri ister farklılıkları belirtmek olsun, insanlar paralellikler kurma hakkını kendilerinde bulurlar. Bu şekilde davranmakla, mekândaki uzaklık ile zamandaki uzaklık arasında benzerlik olabileceğini öne süren yeni ve önemli bir düşüncenin oluşmasına yavaş yavaş katkı sunarlar. Zira yabanılları "görmek", onları birtakım antik referansları devreye sokarak tanımlamak, hiç farkına bile varmadan eskilerle araya mesafe konmasına neden oldu. Bizi onlardan ayıran mesafe neredeyse fiziksel olarak algılandı, bu sayede modern zaman farkının önünün açılması mümkün hale geldi. Böylece sonunda eskilerle aramızda bir okyanus oluşacaktı!

Thévet'nin anlatısı, (özellikle kariyer yapmak için) baskı altında olan bir kozmografyacının anlatısıdır. Ancak bildiğimiz üzere, "yabanıllar kimdir?" sorusu beraberinde önemli teolojik, felsefi ve politik sorular getirdi. Bunlardan biri öne çıktı: İspanyol kraliyet ailesinin Amerika yerlileri üzerindeki *dominium*'unu meşru kılan nedir? Bu sorunun yanıtlanmasında, Salamanka Okulu* teologları son derece önemli rol oynayacaklardı.[43] Yerlileri düşünmek ilkin kategorileri, referansları ve *corpus*'u devreye sokan entelektüellerin, üniversite hocalarının ve teologların görevi olsa da bu insanlar kendi gözleriyle bir tek yerli bile görmemişlerdi. Kuşkusuz

42 François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 2001; kitabın ilk bölümü, Herodotos'un İskitlerine ayrılmıştır.

Salamanka Okulu (İspanyolcada Escuela de Salamanca), 16. yüzyılda eski Salamanka Üniversitesi'ne bağlı bir grup İspanyol teolog ve hukukçuya verilen ad. –ç.n.

43 Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 27-108.

Bartolomé de Las Casas, José de Acosta ya da daha sonraları Joseph-François Lafitau, yerlilerle doğrudan temas kurduklarını haklı olarak ileri süreceklerdi, yine de esas söylemleri, dilleri ve kullandıkları kategoriler bu teologlar ortamında oluşmuştu.

Anthony Pagden, bu tartışmalarda Aristoteles'e başvurmanın ne kadar önemli olduğunu gösterdi. Aristoteles elbette yeni bir filozof değildi; Thomas Aquinas'la birlikte ortaçağın en büyük otoritelerinden biriydi. Gerçekten de yerlilerin incelenmesinde ve sınıflandırılmasında ilk çerçeveyi, *Politika*'da açıklandığı haliyle doğal kölelik kuramı sunacaktı. Bu kuramın, 1519'dan itibaren John Mohair adında İskoç bir teolog tarafından çok açık bir şekilde dile getirildiği görülür.[44] Aristoteles'in kategorileriyse, MÖ 4. yüzyıldan önce geçerli tarihsel bir tanımlama olarak değil, daha çok genel ve genelleştirilebilir bir önerme olarak ele alınıyordu. Yerliler, doğuştan köle kategorisiyle ilişkilendirilmişti; o halde, bir sahipleri olması meşruydu.

Sorun, çözümlenmiş görünüyordu. Yine de, çok geçmeden, ilkin fikrin temeline dair itirazlar ortaya çıktı. Aristoteles'in diliyle, bir neden *telos*'una (ereğine) ulaşamayan bir sonuca yol açıyorsa, bu nedende bir kusur var demektir. Bu durumda, inanca erişecek ve kendini kurtaracak kapasiteye sahip olmayan insanlar yaratan Tanrı'da bir kusur olduğunu kabul etmek gerekiyordu.[45] Böyle bir çelişkiye düşmekten kaçınmak acil bir zorunluluktu. Ayrıca, olgusal itirazlar da eksik kalmadı. Seyahat anlatılarının çoğalmasıyla birlikte, yerliler konusunda daha fazla bilgiye sahip olundu; kısa süre sonra Meksika'da ve Peru'da büyük imparatorluklarla karşılaşıldı, bunların hakiki siyasi örgütlenmelere sahip olduğunu kabul etmemek mümkün değildi. Montaigne hiç tereddüt etmeden, eskilerin dünyasında hiçbir şeyin, fayda, zorluk ve

44 *a.g.y.*, s. 38.
45 *a.g.y.*, s. 50.

asalet açısından, Peru'da, "ülkenin kralının, Quito kentinden Cusco kentine kadar (üç yüz fersah boyunca) döşediği" yolla kıyaslanmayacağını yazar"[46]; nihayet misyonerler de yerlilere dönük indirgemeci görüşlere itiraz ettiler.

Hem krallık ve krallık görevlileri hem de teologlar ve misyonerlerce kabul görecek yeni bir kategorizasyon oluşturma işiyse 1520-1530 arasında Salamanka Okulu'na düşecekti. Thomas Aquinas'ın *jus naturae*'sine ilişkin bir yorumdan hareketle, yine Aristoteles üzerinden, doğal kölelik kuramından çocukluk kuramına geçildi: Yerliler, çocuk doğasına sahiptirler. Francisso de Vitoria'nın *De Indis*'te (1557'de) vardığı sonuç budur. Yerliler ne *irrationales* (akılsız) ne de *amentes*'dirler (deli); ancak, düpedüz korkunç veya sapkın uygulamalarından (yamyamlık, insan kurban etme, oğlancılık, vb.) açıkça görüleceği üzere, doğal dünyayı doğru yorumlama yetisine her zaman sahip değildirler. Kimi zaman ya da henüz rasyonel değilmiş gibi davranan rasyonel varlıklardır. Sonuç olarak, yine Aristoteles'in ağzıyla söyleyecek olursak: Rasyonellikleri, edimsel değil, potansiyeldir. Bir adım daha ileri gidelim: "bana kalırsa bu kadar mantıksız görünmelerinin nedeni," diye yazar Vitoria, "esasen eğitimlerinin yetersiz ve kaba olmasıdır."[47] Kaldı ki "ülkemizde bile hayvanlardan pek farkı olmayan birçok köylü görmek mümkün". Demek ki yerli, düşük nitelikte de olsa kuşkusuz insandır, ancak her çocuk gibi o da mantık yolunda ilerleme ve günün birinde doğal hukuku doğru yorumlayabilme yetisine sahiptir. Bu, bir eğitim, dolayısıyla zaman meselesidir ve sorumluluğu bize aittir.

Böylece yine zaman boyutu işin içine dahil olur; zaman, yabanıllarla aramıza mesafe koymakla kalmayıp onları bizimle aynı zamansal ufka yerleştirir, onları da içeren bir geleceğe açılan bir zamansal ufuk söz konusudur. Çocuklar,

46 Montaigne, *a.g.y.*, s. 348.
47 A. Pagden, *a.g.y.*, s. 97.

hâlâ çok uzak olsa da, gelecekte bir gün yetişkin olacaklardır. Peki, hayvandan pek farkı olmayan şu köylülere ne demeli? Köylü kesimiyle ilgili bu kıyaslama, aslında köylülerimizi yabanıllaştırarak bu ayrıştırma-birleştirme işlemini tamama erdirir. Kesinti göreceleşir ve yer değiştirir. Vitoria'nın üzerinden Aristoteles'in düşünceleri sayesinde paradigma da değişir: Yerli, "doğal insan", *outsider* (dışarlıklı) değildir artık; en alt düzeyde bile olsa, tamamen insanlığın bir parçasıdır. *Dominium*, ancak yerliler çocuk oldukları ve o çocukların çıkarları doğrultusunda kullanıldığı sürece meşru görülebilir.[48] Bize düşen bir görev ve sorumluluktur bu (*accipere curam illorum*). Vitoria çocuk olmanın ne demek olduğunu açıklarken, Amerika yerlilerinin dünyasına dair evrimci olmayan, ancak evrimi de dışlamayan bir bakış açısı getirir. Eskiler ve modernler çiftine yabanılların dâhil edilmesi, eskilerden yabanıllara geçmek için kullanılan bütün araçlarla (referans, anıştırma ve alıntılarla) onları teşhis ederek, konumlandırarak ve "evcilleştirerek" yabanıllara yaklaşılmasını sağlar. Fakat aynı şekilde, yavaş yavaş zaman ve mekân arasındaki uzaklığı mesken tutan bu analojiyle birlikte, bu defa da eskilerden uzaklaşılır. Öyle ki, eskilerle modernlerin arasına mesafe girer, üstelik ortaçağın karanlık yüzyıllarının neden olduğu mesafeden başka türlü bir mesafedir bu.

Ancak oturmuş ayrımları sorgulama ve istikrarsızlaştırma olanağı bakımından kimse bu mesafeden Montaigne kadar güçlü biçimde yararlanmamıştır. 1580 yılındayız. Yabanıllığın menfur temelini temsil eden yamyamlığı tarafsızca ele alırken eskilerden yola çıkar Montaigne. Yunanların başkalarına cömertçe atfettiği "barbar" terimini, kendilerinden olmayanı belirtmek için kullandıklarını göstermekle işe başlar: "Herkes kendi âdetine aykırı olan şeye

48 *a.g.y.*, s. 105.

barbarlık der."[49] Ardından, yeni keşfedilen dünyanın gerçekten de yeni olup olmadığını sorgulamaktan bir çırpıda vazgeçer. Zira ne Platon'un Atlantis'i ne de Pseudo-Aristoteles'in büyük adası şu bizim "yeni topraklara" benzemektedir.[50] Bundan yola çıkarak, doğa üzerinden yabanılı ele alır. Yabani bir meyve aslında doğal bir meyvedir. Ehlileştirmeyle ve kültürle ilgili her şey derhal insan yapımı, bozulmuş, insanın yoz zevkinin ürünü addedilip olumsuz bir şekilde nitelendirilir. Yerli uluslara barbar denilmesinin nedeni "başlangıçtaki naif hallerine hâlâ çok yakın" olmalarıdır.[51] Bu noktada Montaigne yeniden eskilere döner: Ne yazık ki ne Lykourgos ne Platon yerlilerden haberdardır. Bu kadar yalın bir naifliği tasavvur edemediklerinden, ilkinin yasaları, diğerinin cumhuriyeti bu mükemmellikten çok uzaktır.

Ardından, sadelik, dostluk ve asalet dolu yabanılların yaşam tarzını betimlemeye başlar Montaigne. Hatta, "her haliyle Anakreonvari" diye nitelediği bir aşk şarkısının ilk kıtasını aktarır! Nihayet sıra insanların avcılıkla birlikte başlıca meşgalesi olan savaşa gelir; onlar asla fetih amaçlı savaşmazlar. Savaşta olsun, savaşçının esir düşmesi durumunda olsun, onlar için önemli olan yiğitliktir. Esirlerin öldürülmesi ve ardından yenilmesi işte böylesi durumlarda gerçekleşir. Sahneleri tarafsız bir gözle tasvir eder Montaigne; esirlerin son ana kadar gösterdikleri cesareti vurgular. Hemen ardından şu açıklamayı yapar: Burada mevzu beslenme değil, intikamdır. Bu uygulamayla sahnelenen şey "şiddetli bir intikamdır."[52] Bu tür edimlerin "korkunç

49 Montaigne, "Des cannibales", *Essais*, kitap I, bölüm XXXI, *a.g.y.*, s. 234; M. de Certeau, "Le lieu de l'autre Montaigne, 'Des cannibales' M. Olender, yön., *Le Racisme. Mythes et science*, Brüksel, Complexe, 1981, s. 187-200. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, Paris, Klincksieck, 1980, s. 133-143.

50 Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, s. 70-72.

51 Montaigne, "Des cannibales", *a.g.y.*, s. 235.

52 *a.g.y.*, s. 238.

barbarlığını" yadsımayan Montaigne, İspanyol fatihlerin yaptıklarının, hatta bizde "komşularla vatandaşlar arasında, daha kötüsü dindarlık ve din adına" yaşananların görmezlikten gelinmemesini ister. Sonra bir anda Stoacılığın kurucuları Khrysippos ve Zenon'un otoritesine başvurarak, gerektiğinde beslenmek için de insan cesedinin yenmesinde sakınca olmadığını işaret eder. Bölüm böylece devam etse de yamyamlar konusunda bir sonuca varılmıştır. Aklın kurallarına göre yabanıllar pekâlâ barbar sayılabilirler; ancak "her türlü barbarlıkta onları geçen bizlere nazaran" öyle oldukları söylenemez.[53]

Barbar ve barbarlıkla ilgili bu düşünceler okuru son satıra hazırlar: "[...] Ne! Hiç pantolon giymiyorlar mı?" Yabanılın yamyamlığı değil çıplaklığı konu edilir. Eskiler arasında bir eski, kütüphanesindeki en yakın dostları eskiler olan Montaigne, *Denemeler*'inin hemen hemen her aşamasında, her cümlesinde onlara seslenir, onlardan yardım alır. Her gün onlarla muhatap olur. Henüz yeni yeni dolaşıma giren bu üç terim arasında düşünmeyi bilir. Yabanıllara ulaşmak için eskilerden yararlansa da onlara karşı sistematik olarak "indirgemeci" bir yaklaşım sergilemez, yabanılların eskilerce bilinmeye değer eşsiz bir yanı olduğunu kabul eder. Eskilerle yabanılların *ittifakı* sayesinde, belli ki barbarlık konusunda uzman olan ve dürüstlükle değil de dalavereyle elde edilen "mekanik zaferlerle" övünen modernler veya medenileşmiş bizler sigaya çekiliriz.

17. yüzyılda bu konfigürasyonlar kökten değişti. Eskiler ve modernler çifti, yol açtığı tartışmalarla birlikte bir süreliğine ön plana çıkarken, yabanıllar ikinci plana itildi. Bu hem aradaki paralelliğin zaferi hem de son büyük performansıydı.[54] Eskilerle olan ilişkiye dair Descartes, onlardan kopma iradesini ifade eden oldukça net bir

53 *a.g.y.*, s. 240.
54 Bkz. *altta*, s. 271-280.

kıstas sunar. *Discours de la Méthode*'unun (Yöntem Üzerine Konuşma) (1637) ilk sayfalarında şöyle der: "Diğer yüzyılların adamlarıyla sohbet etmek ile seyahat etmek arasında neredeyse hiç fark yoktur. Geleneklerimizi daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için farklı halkların gelenekleri hakkında az çok bilgi sahibi olmak iyidir. [...] Ancak gezmeye çok zaman ayırırsak, sonunda kendi ülkemizde bir yabancı haline geliriz; geçmiş yüzyıllardaki uygulamalara çok fazla merak salmamız durumunda ise, yüzyılımızın uygulamaları konusunda cahil kalırız."[55] Eski kitapları okumak da yurtdışına seyahat etmek de çok uzun sürmemesi koşuluyla iyidir. Mekândaki geziyle zamandaki gezi arasındaki, karine haline gelen bu benzerlik Descartes'ın artık açıklıktan çok kapanma olarak ele aldığı bir şeydir. Şu meşhur beyanı, modernlerin ve şimdiki zamanın lehine eskileri, yabanılları ve diğerlerini saf dışı bıraktığını gösterir: "Kültürlü biri, Yunanca veya Latinceyi, İsviçre veya Bretonya dilinden; İmparatorluğun tarihini en küçük Avrupa ülkesinin tarihinden daha fazla bilmek zorunda değildir artık."[56] Yunanca, Bretoncadan daha çok ya da daha az değerli değerlidir! Bölgesel dillerin günümüzdeki savunucuları bu konuda ne düşünürlerdi acaba? Buna karşılık, kendi ülkesinde "yabancı" olmamaya dikkat etmek gerekir. Tarih, sizleri şimdiki zamandan uzaklaştırıyorsa, sırf "eğlence" olma tehlikesi taşıyan konu dışı bir söylemdir. Kültürlü bir insan için elzem olan her şeyden öte zihin açıklığıysa, kültür diye yutturulmak istenen gereksiz bilgi yığınıyla kendini sıkıntıya sokmasına hiç gerek yoktur. Lévi-Strauss'un "Elveda yabanıllar! Elveda seyahatler!" sözünün Kartezyen (ya da modern) versiyonu bu olacaktır.

---

55 René Descartes, *Discours de la méthode*, *Eserler*'de, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1953, s. 129.

56 *a.g.y.*, *Recherche de la vérité*, s. 804.

Kıtalararası büyük gemi yolculukları, Bougainville ve Cook gibi kâşifler sayesinde yeni kıtaların keşfi ve yayımlanan eski, yeni sayısız gezi öyküsü sayesinde yabanıl, 18. yüzyılda tekrar gündeme gelir. İnsanın doğası, ilkel insan, yabanıl insan ve doğa durumu gibi konuları anlamaya çalışan filozofların da buna katkıları olur.[57] Rousseau daha ziyade, "Merhaba geziler! Merhaba yabanıllar!" diyecektir. *Discours sur l'origine de l'inégalité*'de (Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Konuşma) bunu yazarken şöyle şikâyet de ediyordu "Üç, dört yüz yıldır dünyanın dört bir yanını istila edip duran Avrupa sakinleri durmadan yeni gezi ve hikâye kitapları yayımlıyor" buna rağmen "Avrupalılardan başka insan tanımıyoruz."[58] Rousseau ayrıca, çağdaşlarını bilgilendirme kaygısıyla gözlemde bulunan ve açıklamalar yapan gerçek gezginlerin (filozofların) olmasını ister. Günümüz insanının doğasında neyin "yapay" neyin "doğal" olduğunu muhakeme yoluyla anlamak isteyen Rousseau'ya göre yabanıl halklar doğa durumundaki yabanılla, vahşiyle –ondan bazı özellikleri almış olsa da– aynı değildir: Yabanıldan daha az, ancak Avrupalılardan daha çok direşkendir. "İlkel halin uyuşukluğu ile o öz sevgimizin taşkın faaliyetleri arasında bir orta yol" tutturmuşlardır. Bu hal, "dünyanın hakiki gençliğidir."[59]

Bildiğimiz üzere, 1755'te yayımlanan *Discours*'u okuduğunda Voltaire çok kızar. Elindeki nüshanın sayfalarının kenarlarına yazdığı notlardan bu açıkça anlaşılır. Yabanıl halkların "dengeyi" tutturdukları fikri, onun için kuruntudan başka bir şey değildir; ilkel durumda ne bir "kulübenin" ne mülkün olması ona "gülünç bir varsayım" gibi gelir. Voltaire, uygar toplumun ve eşitsizliğin kökeninde mülkiyetin

57 Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.

58 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1964, cilt III, s. 212, not X.

59 *a.g.y.*, s. 171.

yattığını öne süren bu görüşe döne döne saldırır. *Essai sur les mœurs*'ün girişinde, yabanıllara birkaç sayfa ayırır. İlk olarak, *Philosophie de l'histoire* (Tarih Felsefesi) başlığıyla ayrı olarak yayımlanan bu metin, 1755'te *Essai*'e eklenir. Bu kitabında Voltaire, insanın her zaman toplum halinde yaşadığını ve bizim "ayılar gibi yaşamak" için yaratılmadığımızı ileri sürer. "Atalarımıza atfedilen bu yalnız yaşamın insan doğasında olduğuna" inanmaz, doğa ve toplum arasında süreklilik olduğunu ısrarla belirtir.[60]

Kendince Rousseau'nun doğa durumundan böylece yakasını sıyıran Voltaire için yabanıllar, yabanıllar ile modernler yani uygar insanlar arasındaki karşıtlığı tekrar gündeme getirmek için bahaneden başka bir şey değildir. "Yabani adını vermekten hoşlandığımız kişiler", özellikle Kanada ve siyah Güney Afrika halkları, bizim yabanilerimizden, yani "dişileriyle ve birkaç hayvanla kulübelerde" sömürüye dayalı, bunaltıcı bir yaşam süren şu "hödük"lerden "kat be kat üstündürler." Cabası olarak eskilere dahi gönderme yapar: Köylerimizdeki "hödüklerle" şehirlerimizdeki "hovardaları" Kanadalılarla karşılaştırırken Spartalılara başvurur. Ve Kanadalı şefin o "büyük insanlara" yaraşır cevabını naklederken gönderme yaptığı kişi de Plutarkhos'dur; kendisinden malını mülkünü satması istenen Kanadalı şefin verdiği cevap şöyledir : "Bizler bu topraklar üzerinde doğduk, atalarımız burada gömülüdür; atalarımızın kemiklerine, 'kalkın, bizimle yabancı topraklara gelin' mi diyelim?"[61]

60 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, baskıya hazırlayan: R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, cilt I, s. 23, 25.

61 *a.g.y.*, s. 23.

2

Son Kavga: Devrim ve İllüzyon

Şu son ve büyük Kavga'ya geçelim. Eskiler ve modernler çiftine Fransız Devrimi'nde ne oldu? Aralarındaki ilişki nasıl bir hal aldı? "Devrimimiz, kısmen, kendi ülkelerinden çok Roma ve Atina'nın sakini olan ve antik âdetleri Avrupa'ya taşımaya çalışan birtakım yazın insanları tarafından gerçekleştirilmiştir."[1] O zamanlar Londra'ya göç etmiş olan gencecik Chateaubriand, 1797'de, *Essai historique sur les révolutions*'unda (Devrimler Üzerine Tarihsel Deneme) böyle demektedir. Kitabında, antik ve modern devrimler arasında benzerlik kurmaya, bazı yerler, olaylar ve aktörler arasında zaman zaman komik kıyaslamalar yapmaya çalışır. 1826'da eklediği önsözde, "Jakobenlerle Spartalıların, *Marseilleise*'le Tyrtée şarkılarının... buluştuğu kargaşa"dan söz eder. Sözcüğün o günkü anlamına göre, devrim kitapta dönüş olarak tanımlanmaktaydı.[2] Proje eskileri, her şeyden önce Spartalıları geri getirme projesiydi. Lykourgos,

1 François-René de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la révolution française*, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1978, s. 90. 1826 tarihli bir not, o sırada tespit edip ayrıştırdığını düşündüğü "makul olmayan benzerlikler" üzerinde durur. Bir başka kısa saptama: "Genel yozlaşmanın izleriyle lekelenmiş siyasi zümre toptan çökmeye başladığı anda bir millet, aniden ayağa kalkıp, Sparta'nın, Atina'nın çanlarını çalmaya başlıyor" (*a.g.y.*, s. 266).

2 Alain Rey, *Révolution. Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989

Jakobenlerin "tartışmasız" modeliydi. "Kötü kopya" ise iki bakımdan modelden farklılık gösteriyordu: Taklitçiler Lykourgos'tan daha radikaldiler; zira Spartalı bilge "tanrılarını, krallarını ve halk meclislerini hemşerilerine [Spartalılara] bırakmış, yeni kanunların geçerliliğini kanıtlamak amacıyla vatandaşları boğazlamamıştır". Taklitçilerin eylemlerinin temelinde antikçağda hiç bilinmeyen bir ilke vardır: Yetkinleşebilirlik, yani şu "meşhur mükemmel sistem" ilkesi.[3] Devrimin dönüş manasını lafzi olarak almamızın önündeki engel de bu olacaktır! Nitekim mükemmeleşme sorununu daha sonra tekrar ele alacak olan Chateaubriand da tavır değiştirecektir.

Eskilerin erdemi övülürken Roma'nın özgürlüğü ve Sparta'nın eşitliği de kutlanmaktadır. Lykourgos Solon'a, Sparta *eunomia*'sı ise Atina *anarşi*'sine tercih edilir. Devrimciler arasında epey tecrit edilmiş olan Camille Desmoulins ise *Le Vieux Cordelier*'i yayımladığı sırada kesinlikle Atina demokrasisini tercih ediyordu çünkü "basın özgürlüğünü" tanıyan yalnızca bu demokrasiydi.[4] Devrimi eskilere (başarısız) bir dönüş olarak gören bu görüşü savunan ilk ve tek kişi değildi bu genç vikont. Antikçağla bu ilişkinin eleştirisi daha devrime yol açacak olaylar başlamadan önce yapılmıştı çoktan. Bunu görmek için, 18. yüzyılın ikinci yarısında Sparta etrafında dönen polemiklere, Mably'ye ve Rousseau'ya yöneltilen sitemlere (ya da ağulu övgülere) bakmak yeterlidir. *Discours sur les sciences et les arts*'a (Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev) yöneltilen eleştirilere yanıt verirken şöyle diyordu Rousseau: "Onlar [hasımlarım] Sparta'nın hiç var olmaması için neler vermezlerdi!";

3 F. R. de Chateaubriand, *a.g.y.*, s. 81-82.

4 Bkz. *Le Vieu Cordelier*, no: 7, Pierre Pachet'nin takdim ettiği yeni baskı, Paris, Belin, 1987, s. 126, Pierre Vidal-Naquet'nin açıklamalarıyla birlikte, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, *a.g.y.*, s. 225-22

"ne zaman Sparta'dan söz edilse sıkıntıları yüzlerinden okunur."[5]

Tutkulu bir Platon okuyucusu olan şu "meşhur Mably"ye gelirsek, bildiğimiz kadarıyla, ona göre "Lykourgos'un elinden çıktıktan sonra Lacedaemon* Platon'un istediği gibi bir hükümete sahip olmuştur".[6] Adeta bir cennet! Mably'nin Platoncu diyaloglar modeline göre kaleme aldığı *Entretiens de Phocion*'da Sparta, gerçekten de Platon'un kusursuz Devlet'inin erken ve kalıcı bir tezahürüymüş gibi görünmektedir. Mably'ye hayattayken yöneltilen eleştiriler, cenazesinde de peşini bırakmayacak, *Histoire de Russie* (Rusya'nın Tarihi) kitabıyla tanınan ve 1789'da Académie des Inscriptions'a girecek olan Pierre-Charles Lévesque'in yazdığı ağıta dek uzanacaktı. Bu ağıtta Lévesque, onun Sparta'yla olan ilişkisini, "kalpten ihtiyaç duyduğu bir yanılsama," dolayısıyla "takdire şayan" da olsa "hata" olarak takdim eder.[7] Ancak daha 1787'lerdeyiz henüz.

İlkin Thermidor[8] çerçevesinde, daha sonra 19. yüzyılın ilk yarısında, bu yanılsama teması yeniden ele alınır, genelleştirilir, belli bir sisteme oturtulur ve bayağılaştırılır; böylece "solcu" (özellikle ideologlardan ve liberal çevrelerden gelen) eleştiriler ile "sağcı" (karşıdevrimci ve gelenekçi) eleştirilerin kesiştiği bir *topos* oluşur: "Bu, Rousseau'nun hatasıdır", başka bir deyişle tutkulu bir Plutarkhos okuyucusu olan

---

5 Jean-Jacques Rousseau, "Réponse à Bordes" (1752) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1964, cilt III, s. 8

* Lacedaemon (Sparta'nın bir başka adı. –ç.n.)

6 Mably, *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique* (1763). J.-L. Lecercle, "Utopie et réalisme chez Mably", *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, s. 1049-1070.

7 Pierre-Charles Lévesque, *Éloge historique de M. l'abbé de Mably*, Paris, 1787, s. 35.

8 Thermidor'a ilişkin politik deneyimle ilgili olarak, bkz. Bronislaw Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

Rousseau ile son derece naif bir Platon okuyucusu olan Mably'nin hatasıdır.[9] Başlangıçta belki verimli veya esasen dindışı olan bu yanılsama, elbette her iki kesim tarafından da hep aynı şekilde algılanmayacaktı. Nitekim yine 1864'te, Fustel de Coulanges, kendi *Cité Antique* (Antik Site) adlı eserinde yine devrimci yanılsamayla ve bunun sakıncalarından yola çıkarak başlamanın faydalı olacağını düşünür. Buradaki amacı, bizi eskilerden ayıran, veya aslında ayırması gereken mesafeyi daha iyi belirlemektir.[10] 1870'lerden sonra, uzun uzadıya *Origines de la France contemporaine*'i (Çağdaş Fransa'nın Kökenleri) araştırmaya kendini kaptırdığında, klasik kültürün sakıncalarına karşı bizleri uyaran Taine'i de burada anmak gerekir.

Ancak, 1795'lerden itibaren Volney ("İdeolog Volney"[11]), yüzyılı aşkın süreden beri Avrupa'da yürürlükte olan eğitim sistemini suçlar: "Hiç ayırt etmeksizin gençlerin eline tutuşturulan şu çok övdüğümüz klasik kitaplar, şairler, hatipler ve tarihçiler gençlere kendi ilkelerini ve duygularını aşılıyor. Kimi şahısları ve davranışları gençlere örnek göstererek onlardaki doğal taklit arzusunu azdıran, gerçek veya sözde erdem ve güzelliklerden okul baskısı altında etkilenmelerini sağlayan, ancak tüm bunlar gençlerin kavrama yetisinin üzerinde olduğundan, onları *coşku* denen kör duyguyla etkiledikleriyle kalanlar da yine bu insanlardır."[12] Daha sonra, antikçağla olan bu yanılsama ilişkisine, daha doğrusu, bunun etkilerine dair en gelişmiş iki analizi ilkin Benjamin Constant, ardından Karl Marx yapacaktır. Marx,

9 Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974; Ronald Leigh, "Jean-Jacques Rousseau and the Myth of Antiquity in the Eighteen Century", R. R. Bolgar, yön., *Classical Influences in the Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, 1979, s. 155-168.

10 Bkz. *altta*, s. 238-242.

11 Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney. Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrut, 1951.

12 Volney, *Leçons d'histoire*, yay. J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, s. 140.

bugünün krizlerini incelemek üzere geçmişe bakarken, ideoloji kavramını oluştururken ve nihayet geçmişin üzerine çizgi çekme çağrısında bulunurken bu olgudan hareket edecekti. Yanılsama kavramının çok gerilere giden bir geçmişi olduğunu biliyoruz. Bu kavramla ilgili tartışmaları Kopernik ve Galileo'ya kadar götürmek gerekir belki de, nitekim onlarla birlikte, duyusal yanılsamayla dilin işleyişini birleştirerek, güneşin "doğuş" ve batışının" sadece metafor olduğunu kabul etmek durumunda kaldık. Gördüklerimiz, görebileceklerimizin yalnızca küçük bir bölümüydü, hatta bir şeyi görmemiz onun illa var olduğu anlamına gelmiyordu.

Politik Bir Sahne

Titus Livius'u ve Plutarkhos'u -hiç değilse- çevirisinden okumuş ve kurucu babalarla aynı kolejlerde tedrisattan geçmiş eski öğrenciler için güncel olandan bahsederken rahatça başvurulabilecek müşterek, hiç değilse moda bir referans kaynağı; Ciceron'un dilinde eğitim görenlerin rahatlıkla kullanabildikleri akademik retorik olmuş ve onlar için *exempla*'lar sunan bu antikçağ, devrim zamanı insanları için de, giderek antik dekorla süslenen bir yüzyılda, klişelerden oluşan bir ortak alandan mı ibaretti?[13] Yoksa siyasi sahneye ansızın giren bu yeni aktörlere belli bir avantaj mı sağladı? Her şeyden önce, kahramanca (siyasi) edimlere,

13 H. T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionnaries*, Chicago, 1937, uzun süre unutulmuş alanında çığır açan bir kitaptır. Ayrıca bkz. Jacques Bouineau, *Les Toges du pouvoir (1789-1799), ou la Révolution de droit antique*, Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, 1986, yazarın *Moniteur* ve *Archives parlementaires*'leri belli bir yönteme göre incelediği hukuk tezi; Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989.

Plutarkhos gibi modeller mi sundu?[14] Edgar Quinet, "tüm bir halk, milyonlarca ses şöyle haykırdı: "Ya istiklal ya ölüm!" dedikten sonra şunları ekleyecekti: "Böylesine etkileyici bir şekilde ölmesini bilen insanlar neden özgür olamadı, özgür olmayı neden bilemedi acaba?"[15] Ya Sokrates'in, Seneca'nın ya da Cato'nun ölümüne yapılan sayısız referans ve göndermeye, anlatılan çeşitli hikayelere ne demeli? Peki ya 1795'te 1. Prairial günü* ertesi intihar eden ve "Romalıların sonuncuları" diye anılan Soubrany, Bougon ve Romme'a ne demeli?

Öte yandan, tam da bu model düşüncesi, eskilerin taklit edilmesi ve bunun sakıncaları etrafında dönen tartışmalarda ilk suçlananlardan olan, birçok kez Brutus'le özdeşleştirilmeye çalışılan Saint-Just tarafından açıkça reddedilmemiş miydi? "Hiç kuşkunuz olmasın," diyor Saint-Just, "etrafımızda olup biten hiçbir şeyde adalet yok, ama zafer ve özgürlük, tüm dünyayı saracak. Bizlerden önce olup biten hiçbir şeyi hor görmeyin, ama *taklit de etmeyin*; kahramanlığın modeli asla olamaz. Bir kez daha yineliyorum, ancak bu şekilde, dehanın cüreti, adalet ve doğruluğun kudreti sayesinde güçlü bir imparatorluk kurabilirsiniz."[16] Bir dünya

---

14 Bkz. *altta*, s. 169-173.

15 Edgar Quinet, *La Révolution*, cilt I, s. 58 (1876 baskısı). Bkz. Myriam Revault d'Allonnes, *D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris, Seuil, 1990, s. 79-110.

Fransız Devrimi'nin 20 Mayıs 1795'te patlak veren bu en son, önemli ve şiddetli halk ayaklanmasına, Fransız Devrimi takvimine göre III. Yılın 1. Prairial'ı Ayaklanması denilmektedir. -ç.n.

16 Saint-Juste, "Rapport du 26 Germinal an II", *Œuvres complètes*, Paris, Gérard Lebovici, 1984, s. 819. Bkz. Miguel Abensour, "Saint-Just et les paradoxes de l'héro sme révolutionnaire", *Esprit*, Şubat 1989, s. 60-81. "Cumhuriyetçi Kurumların Kalıntıları'nda (en azından Montesquieu'den beri sürekli gündemde olan bir sorun) imparatorlukların çöküş sorunuyla karşılaşan Saint-Just, bu çöküşü, büyük insanların kahramanlığının değil sadece "yerleşik ve fesattan arınmış" kurumların engelleyebileceğini düşünmektedir. Yasama yetkisine sahip olan bu kurumlar, insanlardan farklı olarak "suçu engelleme" ve "adaleti ve dürüstlüğü herkese dayatma" gücüne sahiptir" (*a.g.y.*, s. 967).

biter, bir başka dünya başlar. Saint-Just, kendini mutlak bir başlangıç ve yeniyi kuran kırılma olarak gören, öyle görülmek isteyen devrimin bu söylemini yineleyip durur. Gerçekle daha doğrudan bir tenakuz yaratacak şekilde Tocqueville bu söyleme en keskin ifadelerinden birini vermeyi bilmiştir: "1789 yılında Fransızlar, yazgılarını adeta ikiye ayırıp daha önce olduklarıyla bundan böyle olmak istedikleri arasına bir uçurum yerleştirmek amacıyla o ana kadar hiçbir halka nasip olmayan muazzam bir çaba içine girmiştir."[17]

Peki, öyleyse eskilere başvurmanın anlamı ve önemi ne olabilir? Lykourgos ve Sparta, Brutus ya da Cato gibi ünlü modelleri sürekli zikretmek mi, yoksa bir yandan taklit düşüncesini ve pratiğini tümüyle reddederken diğer yandan Tacitus'tan alıntılar yaparak kavga etmek mi? Ve ayrıca neden, bilhassa bu geçmiş? Üstelik eskilerle modernlerin kavgası, yüzyılı aşkın süreden beri modernlerden yana kesin bir sonuca bağlanmışken, modern devletleri eski küçük cumhuriyetlerden ayıran nitelikleri belirleyen ve onları kararlı bir biçimde modern olmaya davet eden fizyokratlardan tutun Voltaire ve Condorcet'ye dek büyük düşünürler 18. yüzyılda hiç eksik olmamışken eskilere bu geri dönüş niyedir?[18] Ortak kültürün (eskilerden yana olanlarla olmayanların ortak kültürünün) ötesinde, Mably ile Rousseau'nun mühim bir rol oynadığı görülür. Onların eserlerinin süzgecinden geçen eskiler, her iki filozofun da argümanlarında belli bir işleve ve yere sahiptir. Okurları, sırası geldiğinde onlardan bizzat faydalanmadan önce, eskilerle tekrar ve tekrar yine bu yazarların eserlerinde karşılaşacaklardır.

---

17 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, s. 43. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française* (açıklamalı), Paris, Seuil, 1990. Özellikle sayfa 237'de şöyle bir ifade yer alır: "[Devrimi] yerleştirme konusundaki kararlılıkları, performatif bir değere sahiptir: Kırılmayı ilan ederken onu tesis de eder."

18 Luciano Guerci, *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*, Napoli, Guida, 1979.

Tarihçi Keith Baker'ın "klasik bir cumhuriyetçi" olarak gördüğü Bordeaux Parlamentosu mensubu avukat Guillaume-Joseph Saige bu okurlardan biridir örneğin. Her ne kadar köklü bir tüccar aileye mensup olsa da kariyer yapmamıştır. 1775'te isimsiz yayımladığı *Catéchisme du citoyen*'den (Vatandaşın Din Kitabı) önce –ki Bordeaux Parlamentosu bu yergi kitabının yakılmasına karar vermişti–, 1770'te *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques*'i (Cato ya da Özgürlükler ve Politik Erdemler Üzerine Söyleşi) yayımlamıştı. Kitapta üç filozof, Cato, Cicero ve (öykünün anlatıcısı) Favonius, Cumhuriyet can çekişirken, bir yandan kamusal özgürlükler ve yurttaşlık erdemleri, diğer yandan zorbalık ve şatafat arasındaki ilişkiden söz ederler. Rousseau'dan (*Eşitsizlik Üzerine*'den) ve Mably'den (özellikle başlık seçiminde) çokça etkilendiği belli olan bu diyalog, elbette Lykourgos'u ve Sparta Anayasasını da övmekten geri kalamazdı. Bu anayasa söz konusu kitapta, her modern hukukçunun daha iyi anlamaya çalışması gereken, "insan aklının şaheseri ve politik yetkinliğin en üst sınırı" olarak takdim ediliyordu. Çağdaş kurumlar birbirine ters düşen çıkarlar bütününden başka bir şey olmadığına göre, Lykourgos'la birlikte, toplumsal bünyenin gücünü ve bekasını daim eden sadeliği yeniden arayıp bulmak gerekirdi.[19] Bu devrim-öncesi dönemde, antikçağa başvurmak ve antik cumhuriyetçiliği eyleme ve sözcüklere dökmek, monarşiyi eleştirme biçimlerinden biridir. Baker'a göre klasik cumhuriyetçilik dili, Saige'e siyaseti olduğu gibi yeniden keşfetme ve sahiplenme olanağı sunuyordu.[20] İnsanların "daha önce oldukları halden bundan böyle olabilecekleri"[21]

19 Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 135.

20 *A.g.y.*, s. 151: "Klasik cumhuriyetçilik dili, ona, politik olanı kavramsal düzeyde *per se* görme olanağı sunuyordu."

21 J. –J. Rousseau, "Histoire de Lacédémone", *Oeuvres completes*, c. III, *age.* S. 544 ve Claude Mossé'nin tespitleri için, *L'Antiquité dans la Révolution française*, *age.* S. 156-157.

hale geçişini tam anlamıyla gözünde canlandırmak için ona kavramsal bir çerçeve (Rousseau'ya yeniden dönecek olursak) sağlıyordu.

Burada, o dönemde eskilere başvurma biçimlerinden ilkine rastlarız: (Zamanında var olmuş, bugün artık olmayan ama olması gereken) bir politik alanı tasavvur etmek amacıyla, politik bir sahnenin inşa edilmesine katkıda bulunmak amacıyla yapılan başvurudur bu. Devrim, Saint-Just'ün söyleminde taklidin paradoksu olarak göze çarpan şeyi üretecek denli hızlı bir radikalleşme etkisi yaratacaktır. Antikçağ kahramanlarına başvurulması ve modern cumhuriyetin antik cumhuriyete benzer biçimde resmedilmesi ile devrimci kalkışmanın müjdelediği mutlak yenilik adına taklidin reddini –"hiçbir şeyi taklit etmeyiniz"– birbiriyle nasıl bağdaştırabiliriz? Aslında iki önerme arasında hiçbir çelişki bulunmamaktadır: Taklit, yeniliğin karşıtı değildir, aksine, devrim antikçağa dönebilmek için başlangıç olduğunu ileri sürer; antikçağ, özellikle her yerde hazır ve nazır yasa koyucu figürü sayesinde ilk ortaya çıkan şey ve tabiri caizse kurucu ile kuran arasında hiçbir mesafenin olmadığı an olarak görülmektedir.[22] Antikçağ, "hiçbir surette insanlık tarihinin başka anlarıyla kıyaslanamaz. Mutlak bir ayrıcalığa sahiptir, zira mutlak başlangıç olarak görülmektedir. Sürekliliğin değil bir kırılmanın simgesidir."[23]

22 Pierre Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", Moses I. Finley'e önsöz, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Fransızca çeviri, Paris, Payot, 1976. Aynı metin şu kitapta da yer alır: *Les Grecs, les Historiens, la Démocratie*, Paris, La Découverte, 2000, s. 219-245. J. L. Quantin, "Le mythe du législateur au XVIII[e] siècle: état des recherches", *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Paris, Presses de l'Université de Sorbonne, 1989, s. 153-164.

23 Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, 1789-1799, Paris, Gallimard, 1976, s. 327-335. Yazar, ideal tip antik dekoruyla bayramların, lekesiz, yepyeni bir toplumun kökensel tarihini temsil etmek amacında olduğunu gösterir; burada söylemler ile edimler arasındaki uyuşma mükemmeldir, bütünü itibariyle şeffaftır. Bkz. aynı yazarın *L'Homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1990, özellikle de s. 122-124.

Kırılmadır, evet, aynı zamanda sudur eden şeydir de. Üstelik bu şekilde algılanan, hatta yaşanan antikçağ esasen güven vericidir. Zira yasa koyucu, siteyi yeni anayasa üzerinden şekillendirerek bu yeni ortaya çıkan şeyi ifade eden, evcilleştiren, tercüme eden ve yöneten Demiurgos* olarak karşımıza çıkar. Kırılma onun sayesinde başarıya ulaşır; onun sayesinde derhal içselleştirilir, düzenlenir, kurumsallaştırılır. Lykourgos sayesinde Sparta, doğrudan, politika-öncesi kargaşadan (*kakonomia*), yurttaşlık erdemiyle yasaların egemen olduğu iyi bir düzene, neredeyse nihai olan *eunomia*'ya geçer; Machiavelli, bu düzenin yaklaşık sekiz asır sürdüğünü düşünüyordu. Aslında, Sparta'nın antikçağdan başlayarak hayranlık uyandırmasının nedeni, büyük ölçüde, kurucu ile kurulan arasında mesafe oluşmasını engelleyen iyi anayasası sayesinde değişimi iyi yönetmesidir. En azından Ksenophon'dan beri bildiğimiz üzere, "çöküş" Lykourgos'un "unutulması"yla başlamıştır.

Babacan yasa koyucu (bilge, dahi ve ilahi yasa koyucu) figürü, devrimcilerin antikçağının hiç de tarihsel olmadığını, devrimcilerin onunla olan ilişkisinin kesinlikle bir tarihçi ilişkisi olmadığını doğrulamaktadır. Belli ki orijinal belgelere pek hevesli olan Hérault de Séchelles, anayasayla ilgili bir metni kaleme alacağı zaman kendisine "derhal" Minos'un kanunlar metninin getirilmesini isterdi! Her hâlükârda bu yapılan, tarihten ziyade içtihat bilimiydi ve geçmiş bir öncül aranıyordu. Kilisenin ve kralların zorbalığının hüküm sürdüğü bütün o karanlık yüzyılların kesintiye uğrattığı bir geleneği yeniden canlandıran bu insanlar, antikacı ya da soybilimci olma iddiasında değillerdi. Hele hele modern anlamda tarih yazma, yani bir araştırma çerçevesinde geçmiş ile şimdiki zaman arasında farklılık yaratma iddiasında hiç değillerdi.[24] Tam tersine, "geçmişi" şimdiki zamana

* Platon felsefesinde evreni düzenleyen tanrı; yaratıcı. –ç.n.

24 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, s. 100.

getirmeye, onu şimdinin dolaysızlığına, aciliyetine ve tedirginliğine çağırmaya çalışıyorlardı. Daha ziyade tarihöncesi ya da tarihdışı bir nitelik arz eden girişimleri, ilk olarak, Nietzsche'nin "anıtsal tarihin" temeli olarak gördüğü analojiyi kullanmaktaydı. Bu, söz konusu girişimin gücü –"ihtişamlı bir geçmiş en az bir kez mümkün olduysa, gelecekte de mümkün olacak demektir – olduğu kadar kusurudur da. Birbirine benzemeyen şeyleri birbirine yaklaştıran, "nedenler pahasına sonuçları anıtsal sayan, yani taklit edilmeye değer örnek olarak gören bu güç, bir analoji oyunuyla bizleri yanılgıya sürükler."[25] Böylece, geçmişe "zarar verir."

Devrimcilerin bu şekilde ısrarla eskilere referansta bulunmalarının anlamı nedir? Esasen analojiye dayalı anıtsal tarih alanına giren bu durum, *quiproquo* mantığına dayanır. Kronolojik sıraya uymaksızın, "geçmişi" öylece şimdiki zamana getirir; onu şimdiki zamanın yerine değil de tam içine sokar. Bu şekilde kendilerini sözgelimi Lykourgos'ta "tanıyabilme," kendi eylemlerinin yeniliğini ifade edebilecek sözcükler bulma, en azından buna inanma gücüne sahip olurlar. Burada ayrıca, bildiğimiz yanlış anlama anlamında da *quiproquo* söz konusudur, çünkü bu getirilen şey ne geçmişe ne de şimdiki zamana uyar (analojiler ikisine de "zarar verir") ama bu yanlış anlaşılmanın ta kendisinin bazı etkileri olur: Eskilere ilişkin belli bir dünya görüşü oluşturur (bu görüşe katılabilir ya da tersine, onu reddedip ona karşı mücadele etmek durumunda kalabiliriz) ve şimdiyi kavramanın, dolayısıyla onu ifade edip kurmanın belli bir yolunu sunar.

Ne var ki *quiproquo*, karşıtlarınca sırf basit bir yanılsama olarak görülecek, gösterilecek ve eleştirilecektir. Hem sözleriyle hem de eylemleriyle ilerlemeye tereddüt etmeden inanmalarına karşın bu insanlara, çok geçmeden, tarihin

25 Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Fransızca çeviri, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, s. 229, 233, 231.

akışını körlemesine yok saydıkları ve dolayısıyla Antik deneyimi modern durumla ve gereksinimlerle ortak bir ölçüye vurulamaz hale getiren insan tininin aşamalarını birbirine karıştırdıkları için eleştiriler yöneltilir. Bu eleştiri her ne kadar tartışılmaz da olsa pek etkili değildir, zira devrimcilerin bütün yöntemi, analojik ilişki kurma ve özdeşleştirme oyununa imkân sağlayacak şekilde, bazı durumlarda zamansal sıçramalara ve çelişki deneyimine başvurmaya dayanır. Her biri kendine özgü bir mantığa sahip olduğundan birbirine çarpan, dünyayla ve geçmişle tamamen farklı şekillerde ilişkilenen iki düşünsel evren, iki yöntem mevcuttur burada: Her ikisi de politik bir niteliğe sahiptir, ancak biri tarih-öncesi ya da tarih-dışıyken diğeri tarihçiliğe varacaktır.

Yeni Bir Sparta

Devrimin eskilerden yararlanma şekliyle ilgili bu örnek üzerinden daha genel bir soru -o zamandan beri tekrar tekrar ele alınan, fakat asla çözüme kavuşturulamayan bir mesele- yeniden gündeme gelir. Geçmişin şimdiyle, özellikle de eylem noktayı nazarından, nasıl eklemleneceği meselesidir bu. Eylerken geçmişten nasıl yararlanılabilir? Geçmişi nasıl konumlandırmalı, ondan nasıl kurtulmalı? Geçmiş model ve ders midir, "kâbus" ve "yük" mü? Çare midir, kaynak mı, köstek mi?

Devrimden önce ve devrim esnasında, eskiye referansları, eskinin doğru ve -daha çok- yanlış kullanımlarını eleştirip bir kenara kaldıranların argümanları nedir? Zira bu kişilerin düşünceleri başlı başına bir polemiktir. Fransa'yı yeni bir Sparta'ya dönüştürmekle hemencecik itham edilecek olanlara karşı yöneltilen bu düşünceler, bizzat belli bir taklit düşüncesinin kabul görmesine büyük ölçüde katkıda bulunacaktır; bu taklit fikri, (Robespierre'in söylevleri, Saint-Just'ün cumhuriyetçi teorileri, Le Peletier'nin eğitim projeleri, devrimci

şölenlerin dramaturjisi dolayısıyla), Fransız Devrimi'nde Robespierre'in etrafında toplanan meclis üyelerinin yazılarında doruk noktasına ulaşır; Terörse* bu taklit fikrinin hakikati, hem son başarısı hem de (kaçınılmaz) başarısızlığının ifadesi olacaktır. Belli ki bu eleştirel söylem, eskilere başvurma çağrısını kılı kırk yararcasına benimsemekle beraber bunu sadece yüzeysel biçimde anlamıştır. Şu ya da bu kişinin söyleminde eskilerden söz edildiğinde, gerçekte Antik cumhuriyetleri yeniden yaşatarak Fransa'ya "yeni bir ruh vermek" isteniyormuş gibi yapılır. Derken yanılsama, daha doğrusu hem şimdiye hem de geçmişe dair çifte yanılsama sorunsalı ortaya çıkar. Bu devrimciler, Fransa'nın şimdiki gerçekliğini de klasik cumhuriyetlerin geçmiş gerçekliğini de hafife alır. Bu çifte körlük eylem düzeyinde başarısızlığı da ister istemez beraberinde getirecekti. Devrimciler eylemlerini ifade etmeye uygun sözlere sahip değillerdi ve sarf ettikleri sözcükler duruma hiç de uygun değildi: Yaptıkları benzetmeler çok zoraki, *quiproquo*'lar ise çok aleniydi.

Tekrar edelim, ne 1794'te ne de 1789'da doğmuş olan bu eleştirel söylemin hazırlanmasında Thermidor** önemli bir ivme yaratırken, ideologlar argümanların şekilleneceği ortamı sağlamış; Benjamin Constant'ın 1819'da yaptığı "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes" (Eskilerin Özgürlüğünün Modernlerinkiyle Kıyaslanması Üzerine) adlı konuşmaysa, onun en yetkin ifadesini oluşturmuştur. Gerçi bu sorunsal 18. yüzyıla nüfuz edecektir. (Mably'nin ya da Louis de Jaucourt'un *Encyclopédie*'deki[26]

Terör Dönemi ya da Terör (5 Eylül 1793-28 Temmuz 1794): Fransız Devrimi'nin ardından Jakobenler ile Jirondenler arasında savaşın patlak verdiği ve "devrim düşmanları"na karşı kitlesel infazların yapıldığı şiddet dönemi. –ç.n.

Fransız Devrimi takviminin 11. ayı ve Robespiere'in diktatörlüğüne son vermek üzere ittifak eden grubun ismidir. –ç.n.

26 Tıp doktoru olan ve birçok akademide üyeliği bulunan Jaucourt, *Dictionnaire*'in baskısını hazırlayan Diderot'nun başlıca çalışma arkadaşı olmuştur.

metinleri gibi) Antik cumhuriyetleri, özellikle de Sparta'yı övmek üzere yazılan sayısız sayfanın yanı sıra, 18. yüzyılda eleştirel, hatta Lacon tarzına tamamıyla zıt bir akım ortaya çıkmıştır. Luciano Guerci bu akımın 1770'ten sonra nasıl güçlendiğini; ticari bir kent olan, ancak her haliyle "anarşik rejimi" nedeniyle öncesinde hep kınanan Atina'nın yükselişi ile Sparta'nın gerilemesinin nasıl bir sarkaç hareketi içerisinde birbirini takip ettiğini göstermiştir. Bu konuda da tartışmalar hiç eksik olmaz. Sparta'ya yönelik eleştirilerinin dozunu artıran fizyokratlar, Helotların* korkunç köleliğini kınarlar. Buna karşın, modernlerse, hiç de eleştirel olmayan antikçağ hayranlığına saldırırlar. Onlara göre, Spartalılar sadece keşiş-askerlerdi, Sparta büyük bir manastırdı, Atinalılarsa olsa olsa "demokratik bir despotluğun" kurbanıydı.

Yunanlarla ilgili pek çok yazı yazan Condorcet, Yunan cumhuriyetleri konusunda hep eleştirel bir tavır takınmıştı. Daha 1774'te eğitimle ilgili kaleme aldığı yayımlanmayan bir inceleme yazısında, "cesur olmalarını ve özgür bir hayat sürmelerini bir tarafa bırakarak, Spartalıların sadece iyi asker olmalarını" umursayan Lykourgos'a çatıyordu.[27] Condorcet, bunun üzerine şu önemli sonuca varıyordu: Antikçağ artık güncelliğini yitirmiştir ve eskiler artık model alınmamalıdır. İngiltere'ye ya da daha iyisi, Amerika'ya yönelirsek, daha çok şey öğrenebilirdik. Condorcet, 1786'da *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*'u (Amerikan Devriminin Avrupa Üzerindeki Etkisine Dair) yayımlar. Bu kitaptan "nicedir unutulmuş kutsal hakların yalın ve yüce bir ifadesi"[28] olan bir insan hakları modeli ortaya çıkar.

Antik Yunanistan'da Sparta halkının çoğunluğunu oluşturan özgür olmayan kesim. –ç.n.

27 L. Guerci tarafından alıntılanmıştır, *a.g.y.*, s. 219.

28 Condorcet, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*, yay.: F. Arago, Paris, 1847, cilt VIII, s. 11.

Nisan 1795'te Konvansiyon*, Daunou'nun önerisiyle, Condorcet'nin yasaklı olduğu ve saklandığı aylarda kaleme aldığı *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'den (İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi bir Tablo Taslağı) üç bin nüsha satın alınıp dağıtılmasına karar verir.[29] On döneme ayrılan bu geniş tabloda Yunanistan'ın yeri neresidir? Dördüncü dönemde yer alır. Bilim, felsefe, Yunan ruhu ve Sokrates'in ölümünden (felsefeyle batıl inanç arasındaki savaştaki ilk cürümden) söz ettikten sonra Condorcet, "modern cumhuriyetlerde, hatta filozoflarca çizilen tablolarda, Yunan cumhuriyetlerinin model ya da örnek teşkil etmediği bir kurumun" kolay kolay bulunamayacağını ifade eder. Model mi, örnek mi? Ardından, "federal anayasaya" sahip farklı ittifaklara, "daha az barbar bir insan hukukunun" tesisine ve "daha liberal ticari kurallara" değinir.

Ancak hemen ardından "Yunanların neredeyse tüm kurumları," diye ekler, "vatandaşların tümünü kamusal bir alanda toplama olanağını ve köleliği varsayar. Bunların etkilerini iyice değerlendirebilmek, özellikle de büyük modern uluslarda nelere sebebiyet verebileceklerini öngörmek için bu çok önemli iki farkı hiç gözden kaçırmamak gerekir."[30] Böylece mesafe yeniden tesis edilmekle kalmaz, olası her türlü yakınlık da ilga edilir. O halde, herhangi bir kurumu ya da anayasal mekanizmayı ödünç almak için eski yasa koyuculara yönelmek, ön kabuller tamamıyla farklı olduğundan nafile hatta tehlikelidir. "Büyük modern bir ulus", ne köleliğe dayanabilir ne de herkesin her şeye katılmasına razı olabilir: Temsili bir rejim şarttır. Vatandaşların tümünü bir yerde toplamanın olanaksızlığına ilişkin yazısında

---

* Fransız Devrimi sırasında Fransa'yı yöneten ulusal meclis. –ç.n.

29 *A.g.y., Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, esquisses, fragments et notes (1772-1794)*, yay. J.-P. Chandler ve P. Crépel, Paris, INED, 2004.

30 Condorcet, *a.g.y.*, s. 289-290.

Condorcet, (devrimciler açısından kavranması oldukça zor bir konu olan) temsil sorununu yeniden ele alır ve antik cumhuriyetlerle modern bir cumhuriyet arasındaki başlıca fark, yani eskilerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü arasındaki fark, daha doğrusu, kırılma haline gelecek şeyi, üzerinde uzun uzadıya durmaksızın belirtir.

1792'de yazdığı *Rapport sur l'Instruction publique*'te (Milli Eğitim Raporu), belagat konusunu sorgularken de bu farka işaret etmiştir. Eski hatipler, belagat için model olmayı sürdürebilirler mi? Hayır, çünkü koşullar tamamen değişmiştir. Her ne kadar Demosthenes "meydanda toplanan Atinalılara" hitap etmiş olsa da günümüzde artık kimse doğrudan halka seslenmez, halk temsilcilerine seslenir. "Sürükleyici, coşkulu, etkileyici bir belagat, kimi zaman halk meclislerini saptırabilse de yanılgıya düşenler yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda karar vermelidir çünkü düştükleri hatalar yalnızca kendilerini bağlar. Ancak hatip tarafından baştan çıkartılan halk temsilcileri akılları dışında bir güce boyun eğerlerse, başkasının çıkarları doğrultusunda karar aldıklarından görevlerini kötüye kullanmış sayılırlar ve her temsili yapının dayandığı kamu güvenini kısa sürede kaybederler."[31] Eskiler için elzem olan belagat günümüzde "yıkıcı bir yozlaşma kaynağı" olabilir. Ayrıca, basılı yazının hızla yayılması, sözcüklerin sözlü icrası ve dolayısıyla onu düzenleyen retorik üzerinde etkili olmuştur. Söylem basılır basılmaz hitap ettiği gerçek kesimi bulacaktır: Bunlar da okuyucular yani "soğuk ve katı yargılayıcılar"dır. Farklı bir zaman, farklı bir belagat, farklı bir ikna biçimi, dolasıyla ayrı bir eğitim sistemi demektir bu. O günden bu yana, radyo, televizyon ve günümüzde internet bütün bunları değiştirdi.

31 *Une éducation pour la démocratie*: B. Baczko'nun Devrim dönemine ilişkin metin ve projeleri, Paris, Garnier, 1982, s. 193. "Artık kutsal sayılmayan" metinlerle igili olarak R. Chartier'nin açıklamalarına bkz., *a.g.y.*, s. 113-115.

Lévesque ve Volney

Peki, eğitimle uğraşanlar o aralar neler yazıyorlardı? Eski cumhuriyetleri nasıl görüyorlardı? Tarih yazmakla –ya da tarihle– görevli iki insanı ele alalım. Pierre-Charles Lévesque, 1791'den beri *Collège de France*'ta Tarih ve Ahlak Felsefesi kürsüsü başkanıydı.[32] Verdiği derslerde olsun, yeni Enstitü önünde büyük bir katılımcı kitlesi huzurunda hiç sektirmeden okuduğu yazılarında olsun, Yunanlar ve Romalıların eserlerine eğiliyordu.

1736'da doğan Lévesque, işe oymacılık öğrenerek başlar, klasik öğrenim görür ve sayesinde Saint-Petersburg Soylu Askeri Öğrenciler Okulu'nda yedi yıl ders vereceği Diderot ile tanışır. *Histoire de Russie* (Rusya Tarihi, 1781) adlı kitabını kaleme alır. 1775'te yayımladığı *L'Homme moral*'de (Ahlaklı İnsan), yönetim biçimini değiştirme iddiasının "hatalı ve saçma" olduğunu ileri sürer. Bourbon'lara hep sadık kalır. 1788 yılında, ertesi yıl *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*'e (Yazıtlar ve Edebiyat Akademisi) gir-

32 Lévesque, Paris bölgesi yönetiminin kararıyla atanır (30 Nisan 1791); (yemin etmeyi reddeden) Peder Du Temps'ın yerine geçer. 1791 öğretim yılının ilk yarısında verdiği derste, ahlak konusuna değinir ve 14 Kasım 1791'de okul tatili dönüşünde, "XI. Louis'nin Politikası" üzerine bir konferans verir (Collège de France arşivleri. Daha sonraki yıllarla ilgili hiçbir belge korunmamıştır. Xavier de Pétigny'den öğrendiğimiz kadarıyla, Galya'dan Yasama Meclisi'ne kadar Fransız monarşisinin tarihiyle ilgili 52 defterden oluşan bir arşivi bulunuyordu. Bunlar ders metinleri miydi, ne zaman sunuldular bilinmiyor). Lévesque 1803'te Légion d'honneur alır ve 1809'da Paris Edebiyat Fakültesine hoca olarak atanır, eski tarih ve coğrafya dersleri verir. Lévesque'le ilgili elimizde çok az metin var: A. Mazon'un bir metni, "Pierre-Charles Lévesque, humaniste, historien et moraliste", *Revue des études* slaves (her şeyden önce, Rusya tarihçisi Lévesque'le ilgilenir), LXI, 1963, s. 7-66; X. de Pétigny de Saint-Romain'in Lévesque'in şeceresiyle ilgili yazdığı "Notice biographique" (1964) (bu yazısında, P.-Ch. Lévesque'in arşivlerinin tamamıyla kaybolduğunu söyler); P. Vidal-Naquet ile N. Loraux'nun notları, "Athènes bourgeoise", Vidal-Naquet'de, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, s. 191-197.

mesine olanak sağlayacak *La France sous les cinq premiers Valois* (İlk Beş Valois Hanedanlığı Döneminde Fransa) adlı araştırması yayımlanır. Katıksız feodalite devrini anlattığı girişinde, "soylular dışında herkesin en katı kölelik altında ezildiği" ve tımar sisteminin egemen olduğu Fransa'yı tasvir eder. Birçok meslektaşı gibi o da akademilerin kaldırılması karşısında ihtiyatlı davranır, ancak Paris'te kalır ve anlaşıldığı kadarıyla *Collège de France*'ta ders vermeyi sürdürür.[33]

Cumhuriyetin II. yılında, birlikte kotardıkları Didot'nun "Eski Moralistler" dizisi kapsamında, kendi çevirdiği Plutarkhos metinlerinden oluşan *Apophthegmes des Lacédémoniens* (Lakedemonyalıların Özdeyişleri) adlı çalışması yayımlanır. Eser iki farklı şekilde tarihlendirilmiştir: Cumhuriyetin II. yılı ve 1794. Dolayısıyla aklımıza hemen şu soru gelir: Thermidor'dan önce mi yoksa sonra mı çıkmıştır? Sonra olması durumunda, 27 Temmuz 1794 ile II. yılın sonu (21 Eylül) arasında çok az bir süre, tam olarak yedi hafta bulunmaktadır. Önce olması durumundaysa, sansürün birinci sayfanın ötesine uzanmadığını, sansürün sandığımız boyutlarda olmadığını kabul etmek gerekir. Cilt, aslında dizinin uzun bir aradan sonra yeniden başladığının ilân edildiği ve bu metnin seçilme gerekçesinin açıklandığı kısa bir "notla" başlar. "Lakedemonyalıların özdeyişleri ve kuramlarıyla başlamanın daha doğru olacağını düşündük [...] çünkü bu küçük derleme, coşkulu bir cesaret ve özgürlük aşkıyla dolup taşmaktadır. Aynı yazarın batıl inançlar konusundaki *Düşünceler*'ini de metne dâhil ettik çünkü insan ruhuna zarar veren batıl inançları yıkmanın faydaları, ruhu yücelten cesareti teşvik etmekten daha az yararlı değildir."[34] Buraya kadar sansürü eleverecek herhangi bir şeye rastlanmaz, ancak "Lakedemonyalıların Politik Ana-

33 Profesörlerin, dersleri esnasında imzaladıkları yoklama kayıtlarına (en azından elimizdekilere) inanacak olursak.

34 *Apophthegmes des Lacédémoniens*, Paris, 1794, "Avis". Bana bu metni işaret eden Dominique Julia'ya teşekkür ederim.

yasası"na tahsis edilen hemen sonraki sayfalarla birlikte her şey değişir. Burada, yanıtı aranan soru şudur: "Politik örgütlenmelerine düzülen tüm övgüleri onaylamak" gerekir mi? Yanıtsa, hayır, bin kez hayırdır. Sparta kanunlarından söz etmek bile, dili suiistimal etmek demektir. Nitekim yazılı kanunları reddeden Sparta'nın "örfi hukuktan" başka bir hukuku olmamıştır.

Daha sonra Lévesque yasa koyucu efsanesini yıkar. Plutarkhos'un daha önce belirttiğine göre, Lykourgos hakkında aslında hiçbir şey bilinmemektedir. O halde *Yaşamöyküsü* adlı yapıtı, "çoğunlukla eleştiri karşısında yok olup kaybolan güvenilmez rivayetlerin sonucundan" başka bir şey değildir. Peki, ne yapmıştır Lykourgos? "Öyle anlaşılıyor ki Sparta'da en baskıcı aristokrasiyi kurmaktan başka bir şey yapmamış, daha doğrusu, kurulmuş halde bulduğu bu aristokrasinin varlığını sürdürmesine izin vermiştir."[35] Erkeklerin "kaba", "katı," kadınlarınsa "ahlaken gevşek" âdetlerine değindikten sonra yazar şu sonuca varır: "O [Lykourgos], Spartalıların âdetlerine en uygun düşen, bu halkın bir türlü düzeltemediği kusurlarını meşrulaştırmaktan başka işe yaramayan bir anayasa yapmıştır."[36] Benjamin Constant'sa şöyle der: "Lykourgos, Numa diye biri yoktur artık."[37] Yasa koyucu, bir Demiurgos olmaktan çok uzaktır; başarmak için uyum göstermek zorundadır. Mutlak bir başlangıcın olmaması gibi, artık "mutlak" bir yasa koyucu da yoktur. Yasa koyucu efsanesini yıkmak gerekir. Lykourgos bile, "Lakedemonya Kanunları denilen şeyin yazarı dahi olsa," onu terkip etmek durumunda kalmıştır!

---

35 *A.g.y.*, s. 4-5.

36 *A.g.y.*, s. 26.

37 Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, De la liberté chez les modernes. Écrits politiques* içinde, yay. Marcel Gauchet, Paris, Le Livre de poche, 1980, s. 185 (coll. "Folio-essais"de tekrar ele alınmıştır, Gallimard, 1997): "Yasa koyucuların, halk üzerinde çok etkili olmak istiyorlarsa, âdetleri alt üst edecek her türlü girişimden uzak kalmaları gerekir. Lykourgos, Numa falan yoktur artık."

Metnin geri kalanında Spartalıların eşitliği, feodal rejimle uzun uzadıya bir kıyaslama yapılarak açıklanıp eleştirilir. Valois hanedanları konusunda araştırma yapan Lévesque'le tekrar karşılaşırız burada. Eşitler kimdir? Derebeyidirler. Peki, toprak hisseleri nedir? Toprak köleleri, yani Helotlar tarafından işlenen tımarlardır. Tüm ahali, aşağılama ve baskı altında ezilmektedir. "O halde Sparta, Fransız halkı adını kendine mal eden ayrıcalıklı bir azınlık tabakanın yaşadığı birinci ve ikinci hanedanlar döneminde Fransa'da yaşanan tablonun aynısını sergiliyordu..."[38] Bu kışkırtıcı kıyaslama sayesinde, Sparta yararlanılacak bir model veya muhtemel bir düşler ülkesi olmak şöyle dursun, Fransa tarihinde neyse ki çoktan geçmiş belli bir ana indirgenir. "Feodal rejimin henüz ayakta olduğu dönemde atalarımızın çok acı ve sıkıntı çekmesine neden olan da bu aynı barbarlık haliydi."[39]

Sparta'yı ölçüsüz bir derebeylikle ve barbarlıkla eş tutma arzusuyla ortaya çıkan bu yıkım belki de en radikal yıkımdı. O ana dek Lévesque, bununla ilgili hiçbir şey yazmamış ya da yazmayı düşünmemiştir; birkaç yıl sonra kaleme aldığı bir inceleme yazısında sözlerini kanıtlamaya koyulduğunda, söz konusu kıyaslamayı –tamamen kaldırmasa da– oldukça hafifletir. Kuşkusuz, çok büyük bir Sparta uzmanı olan Mably'ye düzdüğü ironik *Tarihsel Övgü*'sünü okuduğumuzda pekâlâ ikna olduğumuz gibi, hiçbir zaman Sparta'nın ateşli bir savunucusu olmamıştır. Rahip Mably'nin Lakedemonya'sının ana hatlarına değinirken, onu "ders alınacak güzel bir öykü" olarak niteler. Ancak eleştiriler, özellikle *Övgü*'nün sonundaki "Gözlemler ve Tartışmalar" bölümünde daha da belirginleşir. Mably'nin kendisine açıkça yönelttiği eleştirilere karşı Solon'u savunan Lévesque, her yasa koyucunun

38 *Apophthegmes, a.g.y.*, s. 6.
39 *a.g.y.*, s. 3.

benimsemesi gereken şu düşünceyi açıklar: Lykourgos, bir Spartalı katılığına; Solon ise, yasa koyucu değil reformcu isteyen Atinalıların "hoş ve kibar" davranışlarına sahipti. "Yeniden inşa etmesine izin verilmeyen yapıya çeki düzen verip payanda ekledi."[40] *L'Homme moral*'de (Ahlaklı İnsan), bir yapıyı tümüyle yeniden inşa etmeye çalışmanın oldukça tehlikeli olduğu daha önce de belirtilmişti. Yasa koyucu reformcudan başka bir şey değildir. Solon daha iyidir zira Lykourgos sonunda, baştan beri onun olan projeyi Spartalıların kötü tabiatına uydurmaktan başka bir şey yapmamıştır. Buna karşılık, Valois'larla ilgili kitabını yazdığı esnada Spartalıların eşitliği ile derebeyliği birbirine denk tutma düşüncesini henüz ortaya atmış değildir. Dolayısıyla, bu iki alanın kesişmesi ve zamanda atlama yapan bir analojinin kurulabilmesi için daha başka koşullar gerekecektir.

Lévesque'in *Apophthegmes'i* (Özdeyişler), deyim yerindeyse, Thermidor'un her iki ucunda, öncesinde ve sonrasında konum alır. Sparta Anayasasıyla ilgili bölümün metne konulup konulmaması kararı, aslında yayımın anlamını değiştirecek niteliktedir. Konulmazsa, Sparta efsanesine çok sıradan bir katkı sağlanacaktır; konulması bu efsanenin yıkımı demek olacaktır. Hatta bizzat *Apophthegmes*'in, daha düne kadar kimilerinin çok hoşlandığı kanlı yanılsamaları giderecek bir bahane ya da vesileden çok daha fazlası olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Demek ki antikçağ üzerinde çalışmak, ille de -ya da yalnızca- bir kaçış veya ricat değildir; ortada bir iddia, hatta aciliyet vardır.[41]

---

40 Pierre-Charles Lévesque, *Éloge historique de M. l'abbé de Mably*, Paris, 1787, s. 63.

41 Thucydides'i çeviren Lévesque (*Histoire de Thucydides*, Paris, 1795), Önsözde şöyle der (s. VI): "Acımasız bir oligarşinin baskısı altında inleyen vatanımın çektiği sıkıntılara üzülüyordum ve bu iş acılı duygularımı dindirir diye bekledim, ancak nafile: Gözlerimin önünde Thucydides, zihnimde ise kanlı görüntüler vardı ve kanımın kaynadığını ya da don-

Tam da bu beyanın, 1795 yılının ilk aylarında *École Normale*'de verdiği *Tarih Dersleri*'nde (*Leçons d'histoire*) zaman zaman Volney tarafından yergi tarzında kullanıldığı görülür.[42] III. Yılın 9. Brumaire'inde kurulan *École Normale*'in görevi, cumhuriyetin her tarafına ışığı yaymakla sorumlu "eğitimciler yetiştirmekti". Volney hapisten çıkar çıkmaz (borç meselesi yüzünden tutuklanmıştır), okulun Tarih Kürsüsü'nün başına geçmesi için çağrılır. *Dersler*'inin ayrı yayımlanan bir baskısında, uzunca bir alt-başlık Volney'in amacını özetler: "Bu temel yapıt, tarihin niteliği, güvenirliği ve yararlığı; gençlerin eğitiminde kötüye kullanılması, yönetim konusunda tarihle ilgili yapılan genelde yanlış kıyas ve taklitlerin oluşturduğu tehlike üzerinedir."

Eğitim, kıyaslama, taklit, kötüye kullanma, bu yeni dönemde özellikle antikçağdan istifade edilme tarzıyla ilgili sözcüklerdir bunlar! "Benzerliğe ve analojiye hayır!" denilmektedir. Altıncı ders, gerçekten de "Sparta, Atina ve Titus Livius üzerine ant içen yeni tarikata" karşı oldukça şiddetli bir saldırı içerir. Hemen bunun ardından yanılsama sorunsalı konu edilir: "Bu yeni din türünde tuhaf olan şudur ki havarileri, yaymaya çalıştıkları öğretilerle ilgili tek bir doğru düşünceye bile sahip değildirler; bize önerdikleri modeller, kendi sözleri ve emelleriyle taban tabana zıttır."[43] Sparta aristokrasisi ve serfleri burada da tekrar karşımıza

---

duğunu hissederken, çalışma odamın sükûnetini arıyordum." "Éloge de feu M. Lévesque" adlı yazısında Malte-Brun, Lévesque'in Collège de France'ta "uyuşmazlıklar nedeniyle bölünmüş bir vatanın tarihiyle ilgili araştırmalarla uğraşamadığı için, kendini antikçağa verdiğini" belirtir (*Histoire de la Russie*'nin başında, 4. baskı, 1812). Bak. *altta*, s. 70, 71.

42 Her ne kadar derslerin, öğrenci çevreleri dışında, kamuoyundaki etkisi zayıf olsa da J. Gaulmier bunlarla ilgili iki değerlendirme yazısı kaleme almıştır (C. F. Volney, *La Loi naturelle. Les Leçons d'histoire*, sunan J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, s.21). Kurucu Meclis'in önemli bir üyesi olan Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte* adlı eseriyle (1787) tanınmıştı, daha sonarsında, 1791'de de *Le Ruines ou meditations sur les Révolutions des Empires*'i yayımlandı.

43 C. F. Volney, *Leçons d'histoire*, *a.g.y.*, s. 140.

çıkar. "Sparta aristokrasisini 30 000 soyludan oluşan bir sınıf", olarak görür Volney, Helotlar da "bir zenci türü" gibidir. Daha sonra, kıyaslamanın kapsamı genişler ve barbarlığın tüm önemli şahsiyetleri sıralanır: Atilla, Cengiz Han, Memlukler, Hunlar, Vandallar ve son olarak İrokualar (Spartalılar, "Eski Dünya'nın İrokualarıdır). Model olarak alınmak istenen Yunanlarla Romalıları işte tam da bu sevimli kategorinin içine yerleştirmek gerekir. Tam bir ters yüz etme hamlesiyle, eskiler en yabanıllara yaklaştırılarak, doğru konuma yerleştirilecektir.

Daha sonra, yanılsamanın (şimdiki zamanla ilgili) ikinci boyutunu ortaya koymaya sıra gelir. Büyüklük, nüfus ya da gelenekler, hangi açıdan bakarsanız bakın Fransa denen şu "büyük ulusal topluluk", "sefil ve korsan" hatta "yarı yabanıl" olan halklarla kıyaslanamaz. Bunların, politik açıdan bizde hayranlık uyandırabilecek hiçbir yanları yoktur "çünkü şurası bir gerçektir ki temsili sistemin, güçler ayrımı ve dengesinin dâhiyane ve verimli ilkeleri modern Avrupa'da doğmuştur."[44] Bunu, politik liberalizme ilişkin övgü izler. Kısacası, antikçağın dini, (modayla sınırlı kaldığında) gülünçlük ve (politika alanına el attığında) iğrençlik arasında gider gelir. Yine de Volney, Voltaire'in *Nouvelles Considérations sur l'histoire*'da (Tarih Üzerine Yeni Düşünceler) yaptığı gibi, hepten ya da kısmen fabla varan eski tarihten vazgeçilip katı bir modern olunması çağrısında bulunmaz. "Tam tersine," der Volney, "eski tarih madeni daha yeni yeni açılıyor"; tüm derlemelerin ve diğer sözde evrensel tarihlerin en baştan yazılması gerekir. Böylece, kısa süre içinde, antikçağın "daha iyi bir tablosu" sunulabilir; bunun da "dinsel nitelikli olsun olmasın birçok önyargıdan kurtulmak gibi manevi bir faydası"[45] vardır. Bilgelik, bu önyargılardan

44 *A.g.y.*, s. 143.

45 *A.g.y.*, s. 134. Volney Yunanca biliyordu. 1813'te antik dönem halkları-

kurtulmayı sağlayan nankör bir yöntem ve yanılsamaları gidermenin aracıdır.

Konvansiyon'un son icraatı, kurumun tacı Ulusal Enstitü'nün kurulmasını öngören milli eğitime ilişkin yasanın oylanmasıdır. Yasanın fikir babası Daunou onu şöyle takdim ediyordu: "Bu yasa, adeta irfan dünyasının el kitabı, Edebiyat Cumhuriyeti'nin temsilcisi olacaktır." Temsil ilkesi burada da gözetilecektir. 1795'te açılan yeni Enstitü üç sınıfa ayrılır: antikçağ, üçüncü bir sınıfa –edebiyat ve güzel sanatlar sınıfına–; tarih ise, ahlak bilimleri ve siyasi bilimler kapsamında ikinci bir sınıfa bağlanır.[46] İdeologların babası Bonaparte, Restorasyon'la birlikte *Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* adını tekrar alacak olan tarih ve eski edebiyat sınıfını yeniden kurmak üzere 1803'te antikçağ bölümünü kapatacaktır. Bu arada, Thermidor-vari bu ayrım, eskilerle araya bir mesafe koyulduğunu gösterir ve bir bakıma onların yaşayan tarihten çıkışlarını kurumsallaştırır. Bundan böyle eskilerin yeri, daha çok edebiyatın ve güzel sanatların yanıdır. Ancak eski *Académie des Inscriptions* üyelerinin birçoğu okula kabul edildiğinden, ahlaki bilimlerde bile tarih, hâlâ eski tarihtir, ya da onu da içerir.

Bu üyeler arasında en faal ve lafı uzatmaya en meraklı olan, 1795'ten sonra tekrar göreve çağrılan Pierre-Charles Lévesque'ti kuşkusuz. Bu görev sırasında, özellikle Yunan antikçağıyla ilgili olarak bir dizi etkileyici inceleme kaleme aldı. Fakat bundan önce, yine 1795 yılında Thucydides'in ilk modern Fransızca çevirisini yayımlamıştı. Önsözünde belirttiğine göre, bu çalışmayla, "acımasız bir oligarşinin kölesi" olan şimdiden, nafile yere kendini soyutlamaya

nın kronolojisini denkleştirme üzerine bir deneme olan *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*'i yayımladı.

46 M. S. Staum, "The Class of Moral and Political Sciences, 1795-1803", *French Historical Studies*, 11, 1980, s. 372-397.

çabalıyordu. Özellikle Thucydides'in *Peloponnesos Savaşı* kitabı, Plutarkhos'un idealleştirilmiş Yunanistan'ına son vererek bir yanılsamayı gidermeye de yardımcı olmuştu. Lévesque'e göre, Tacitus'tan ziyade (Desmoulins, onu "tarihçiler arasındaki en akıllı ve en büyük politikacı" olarak görüyordu) Thucydides "politikacıların tarihçisidir". Çünkü Thucydides "halkların halklara karşı politik eylemi"nden söz ederken, Tacitus yalnızca prensle onun dalkavukları arasındaki ilişkilerle yetinir. Nihayet, söylemlerinin gücü sayesinde tüm yurttaşların bir gün hükümette söz sahibi olabileceği ülkelerde, bütün tarihçiler arasında "en çok araştırılması gereken kişi" odur.[47]

Lévesque, Atina ve Sparta'yla ilgili kaleme aldığı iki inceleme yazısında antik anayasalar konusunu yeniden ele alır.[48] Lykourgos ve yaptığı yasalarla ve de Spartalıların karakteriyle ilgili 1794'te yazdığı metinden birçok cümle hiç değiştirilmeden, Sparta'yla ilgili metne de alınır. Derebeylikle kıyaslama yine mevcuttur ama o kadar sağlam değildir; öte yandan Sparta'nın durumu daha da feci gösterilir. "Sparta'da, birinci ve ikinci hanedanlar döneminde Fransa'nın başına bela olan korkunç aristokrasinin aynısı, hatta daha beteri vardır." Eski yazarlara gönderme yapan notlar sayıca daha fazladır. Plutarkhos'u açıklayıp eleştirmek üzere son söz Aristoteles'e atıfla söylenir: "Komşuları üzerinde zorla tahakküm kurmuş bir cumhuriyetin ne refahına imrenmeli ne de yasa koyucusunu yüceltmeli..." Anlayana sivrisinek saz!

Her ne kadar inceleme, mükemmele yaklaşma açısından "Yunanistan'ın bütün cumhuriyetlerinden üstünüz" diye son bulsa da, üç uzun bölümün kendisine hasredildiği Atina'ya yöneltilen eleştiriler kuşkusuz daha ölçülüdür.

47 P.-C. Lévesque, *Histoire de Thucydide*, Paris, 1795, s. VI, XXVII.

48 VII ve VIII yıllarında sunulan bu inceleme yazıları, *Mémoires de l'Institut national. Classe des sciences morales et politiques*'te yayımlanır, yıl IX, cilt III, yıl XI, cilt IV. Bu inceleme yazıları, *Études de l'histoire ancienne et de la Grèce*'te tekrar kullanılır, Paris, 1811.

Bir kere bu mesafe konulduktan sonra, Yunan kurumları ayrıntılı olarak incelenebilir, tüm kusurları tek bir kusura indirgenerek ifade edilebilir: Bütün güçlerin birbirine girdiği, aşırı halk egemenliğidir o kusur da. İtidali sağlayacak gücün eksikliği söz konusudur. Kleisthenes'in reformu rejimi çoktan "aşırı demokrasiye" doğru kaydırmıştır. Ancak Areopagus'un* yetkilerinin Ephialtes tarafından kısıtlanması "cumhuriyeti mahvetmiştir". Sürgün, en güçlü "fraksiyonun" kazanmasını sağlayan bir manevra olarak takdim edilir. Heliaia Halk Mahkemesi'ndeki yargıçların büyük bölümü, adaletin teminatı olmak şöyle dursun, tersine, tehlike arz eden insanlar olarak görülüyordu. Zira kitle, tutku ve öfkelere daha meyyaldir. Perikles'in rakibi Kleon, "aşağılık bir demagogdan" başka bir şey değildir. Şu halde, Atina rejimine yöneltilen ve günümüze dek gelen liberal eleştirinin ve perspektifin izleri en başından beri mevcuttur. Lévesque temsil sorununa dair, tuhaf ve doğrusu pek de açık olmayan bir tavır takınır. Ona göre mesele modern bir icat yapmak değildi çünkü pek kıymet verdiği Solon bunu daha önce düşünmüştü: "İlk temsili cumhuriyet düşüncesinin İngilizlere ait olduğu söylenir. Yanlış. Bu büyük düşünce, eskilerden Solon'a aittir." Peki nasıl? Kanunların düzenli olarak revizyonundan sorumlu bir yargıçlar kurulu (nomothetes) oluşturarak. Lévesque halk temsilinin ilk haliyle burada bulunabileceğini düşünür.

Bu yıllarda Roma da Lévesque'in ne dikkatinden ne de eleştirilerinden kurtulabilir. İlkin Collège de France'taki derslerinde, daha sonra 1807'de alt-başlığı bir manifesto niteliğinde olan bir kitapta Roma'yı eleştirir: "Bu kitapta cumhuriyetin ilk yüzyıllarının tarihi, Roma-

---

Yüksek Temyiz Mahkemesi: Klasik dönemde, ilk olarak Atina Akropolisi'nin Areios Pagos (Ares Tepesi) mevkii üzerinde kurulmasından ötürü bu mahkemeye Areopagus denilmektedir. -ç.n.

lıların ahlakı, erdemleri, dış politikaları, anayasaları ve ünlü Roma karakterlerine dair önyargıları yıkmayı amaçlıyorum". Yerleşik önyargılar ve inatçı yanılsamalar konusunda Lévesque, yine sözünü esirgemez. Titus Livius ve Plutarkhos tekrar hedef alınır. Gerçekte Polybius'un övdüğü, Roma'nın gücünün eridiği pota olan şu meşhur "karma anayasa" bu monarşik, aristokratik ve demokratik üç rejimin tüm sakıncalarını birden barındırır. Çünkü "kılavuzu olmayan bir devlet, zorbalığın, anarşinin ve iç savaşın ardıl ya da eşzamanlı kargaşalarından yakasını sıyıramaz."[49] Genel olarak, "ilk gaddarlıklarından" hiç sıyrılamayan Romalılar, "çifte bir fanatizmin" etkisindedir: "ülkelerinde en büyük kargaşaların doğmasına neden olan özgürlük aşkı ile ülkelerinin gücüne güç katmak için kullandıkları en iğrenç yöntemleri bile doğru ve haklı bulmalarını sağlayan vatan sevgisi."[50]

Bu önermelere bakılırsa, ünlü Romalı kişilerden hiçbirinin bundan azade olmayacağını görürüz: ne iki Brutus, ne Mucius Scaevola, ne de Cato. Şu makul sonuca varmak da ancak Lévesque'e nasip olur: "Roma Cumhuriyetinin nicedir uyandırdığı heyecanı birkaç kişide olsun zayıflatabildiysem, ihtiyarlığımda yurduma ve insanlığa layık olduğuma inanabilirim." Volney'in de düşündüğü gibi, tarihin görevi insanları uyandırmaktır. Ama her şeye karşın, 1807'deyizdir ve diz çöken Roma olacaktır: "Romalıların ihtişamı karşısında diz çökmek Fransızlara düşer mi bakalım? Ulusumuzun, kahramanlarımızın ihtişamı karşısında, diğerlerinin ihtişamı dağılır gider."[51] Dalkavukluk geri dönmüştür. Lévesque, Perrault'da ve onun Büyük Louis'ye yazdığı şiirinde yeniden bir şeyler bulur! Nitekim

49 P.-C. Lévesque, *Histoire critique de la République romaine*, Paris, 1807, s. 142.
50 *a.g.y.*, s. XXXV.
51 *a.g.y.*, s. XXXVIII.

ertesi yıl, enstitüdeki ilgili sınıfın başkanı olarak adı geçen Büyük Louis'ye Dacier'nin yazdığı, 1789'dan bu yana eski Fransız tarihi ve yazını konulu raporu takdim eder.[52]

Dolayısıyla, Lévesque'in kıyasıya eleştirdiği acımasız oligarşi tarafından bayrak gibi kullanılan eskilere referansın tamamıyla yanılsamadan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Örneğin, Plutarkhos'a Aristoteles'in veya Thucydides'in gözünden bakıp onu düzelttiğimizde birdenbire şu gerçekler ortaya çıkar: Her yerde kendini gösteren acımasız bir kölelik, ya ölçüsüz bir aristokrasi ya da aşırı bir halk egemenliği, temsil düşüncesinin neredeyse hiç bilinmemesi. Mükemmele yaklaşma ve ilerleme düşüncelerinin ardından, ayrıca, iki devrin farklılığı düşüncesi ortaya çıkar.[53] Biri ilkesel (gerçek taklit edilemez), diğeri olgusal (gerçekte taklit edilecek bir şey yoktur) olmak üzere iki nedenden ötürü, antikçağ bir model değildir ve artık öyle olmaması gerekir. Robespierre'in geçmiş zaman bahsini ele alan Walter Benjamin'in ağzıyla konuşacak olursak, "şimdi-zamanıyla" dolu bir zamana gerek yoktur artık; ona göre Roma, tarihin *continuum*'unda aniden ortaya çıkan "şimdi-zamanıyla

52 *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789, IV, Histoire de la Littérature ancienne*, Bon-Joseph Dacier, sunuş ve notlar F. Hartog yönetiminde, Paris, Belin, 1989. Fransız yazınına ilişkin raporunda Marie-Joseph Chénier, Thucydides'ten yaptığı çeviri için Lévesque'i tebrik eder. Buna karşılık, Roma'yla ilgili yazdığı sayfalara karşı daha eleştireldir: "Tarihini yazdığı halkı yapmacıklı bir biçimde değerden düşürüyor" ve "şöhretleri ölümsüz unvanlara dayalı olan" kişilere "boş suçlamalarla" "iftiralar" yöneltiyordu. (Paris, Belin, 1989, s. 45-46).

53 Yine o sıralar, edebiyat ve güzel sanatlar sınıfının üyesi olan P. J. Bitaubé, uzun bir inceleme yazısı sunar: "Observations sur les deux premiers livres de la *Politique* d'Aristote"; IV. yılın Messidor ayında (Fransız Devrimi'nin 19 ya da 20 Haziranda başlayan 10. ayı. –ç.n.) sunulan bu yazı, V. yılın Floreal ayında (20 ya da 21 Nisanda başlayan 8. Ay. –ç.n.), sınıfın *Mémoires*'ında yayımlanır, VIII. yıl, cilt II ve IX. yıl, cilt III: Kendisi de, mükemmeleşme konusu üzerinde durur. Ona göre, eski hükümetler "yeni oluşmaya başlayan cumhuriyetçi kurumlar ekolünü" en iyi ve en kamil biçimde temsil eder.

yüklü bir geçmişten" başka bir şey değildir.[54] "Anıtsal" tarihin zamanı ve çiğ analojilerin zamanı da geçmiştir artık. Tarihin (düpedüz ve tek başına tarihin) zamanının geldiğini düşünmek içinse henüz erkendir, modern tarihsellik rejimi belirmeye başlarken geçmişle yeni bir ilişki arayışına girilir. Jakobenler ve suç ortakları, doğmakta olan tarih disiplininin büyük hatası olarak anılacak kabahati, anakronizm kabahatini işlemişlerdir. Devirler arası kurulan paralellik homojen, farklılaşmamış bir zamansallığı varsayar. Kısacası, analoji dairesi içinde yaşayarak benzerliği ve taklidi sürdürerek eskiler gibi düşünenler, aslında en modern olma iddiasındaki kişilerdir.

İki Özgürlük

Modern bir ulusla antikçağın küçük cumhuriyetleri arasına mesafe koymak ve eskilerle modernleri yeniden kıyaslamak (ancak bu benzerliği kırmak üzere eskilerin özgürlüğü ve modernlerin özgürlüğü diye bir ayrıma gitmek) suretiyle bu mesafeyi sistemleştirmek, Benjamin Constant'a, daha doğrusu, Madame de Staël ve Constant'a nasip olacaktır. Constant, bu fikrin en eksiksiz ve başarılı sunumunu, 1819'da *Athénée Royal de Paris*'de verdiği o ünlü konferansında yapar.[55] Ancak bu konuşmanın bir başka versiyonu daha önce *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (Fetih ve Gasp Etme Zihniyeti Üzerine) adlı eserinde yayımlanmıştır. Böylece, taslak

54 Walter Benjamin, *Poésie et revolution*, çev.: M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, s. 285.

55 Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". O zamanlar Athénée, tüm halka yönelik özgür bir öğretim kurumuydu. Constant'ın politik yazılarını basan M. Gauchet'nin bu konudaki düşünce ve açıklamaları için bkz., *De la liberté chez les modernes*, *a.g.y.*, s. 43-53.

metinlerden Ahlaki Bilimler sınıfının hâlâ faal olduğu yıllara kadar geriye gidilebilir.

Modern özgürlük, sivil ya da bireysel özgürlüktür; eskilerin özgürlüğünde ise, egemenlik kolektif olarak vatandaşlara aittir. Bu formülasyon, daha önce sözünü ettiğimiz antikçağ eleştirilerine dayansa da, kısmen de olsa Sparta hilafına Atina'ya değer atfeden eleştirilerden biri değildir (bu tip eleştirilerde ticari bir kent olduğundan Atina'daki vatandaşların bir başka Yunan kentinden daha bağımsız oldukları ileri sürülür). Derin bir bilgiye (örneğin, yeni ortaya çıkan antik kaynakların okunmasına) dayanmaz ve belli açılardan, araştırmayı derinleştirmeyi de gereksiz kılar. Olgulara dayanarak iki tür özgürlük olduğu yolunda bir saptama yaptığı ve bunun sonuçlarını gösterdiği izlenimini veren Constant, daha önce yapılan eleştirileri özetlemez, daha da ileri gider. Bundan böyle, eskilerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü vardır. Birincisi, ikincisinin başlangıcı değildir. Birisinden diğerine geçilemez. Sahip oldukları değerler sistemi ve mantıklarındaki farklılık nedeniyle, iki değişik dünyaya ait olduklarından iki özgürlük türünü ya da modelini oluştururlar.

O halde Constant, antikçağdan modern çağa dek özgürlüğün gerçek anlamda bir tarihini –genel çizgileriyle de olsa– ortaya koymaz. Daha çok, içinde eskiler ve modern çiftinin iki unsurunun karşıtlıkları üzerinden tanımlandığı bir nevi ideal-tip önerir. Üstelik bu kuramsal kurguda ele alınan hiç de öyle antikçağ değil, şimdiki zamandır.[56] Burada söz konusu olan, Platon'u, Aristote-

56 Şubatta yapılan konuşma, 2 Aralık 1819'da başlayan ve İngiliz anayasasını konu alan bir ders kapsamında yer alır. Aynı yılın Mart ayında, Constant nihayet Temsilciler Meclisi'ne girer. "Bilimsel bir konu vesilesiyle," diye yazar Kurt Kloocke, "liberal grubun henüz az çok belirsiz olan politik bilincine yeni bir ifade kazandırmayı ve liberal hareketi Devrimle ve Anayasa Bildirgesiyle ilişkilendirmeyi başarır" (Benjamin Constant, *Une biographie intellectuelle*, Cenevre-Paris, 1984, s. 240, n. 64).

les'i ya da İsokrates'i okumaktan ziyade Mably ve özellikle de Rousseau'yu reddetmektir. Dolayısıyla, antikçağa ilişkin bu liberal görüş, antik cumhuriyetlere dair Rousseau'cu bir okumayı tersine döndürüp kullanarak, onu kalkış noktası aldığından paradoksaldır. Atina'nın "son derece modern" niteliği kabul edilse de Plutarkhos hâlâ yerli yerinde durur![57]

Oysa iki tür özgürlük olduğunu öne sürerek eskilerle araya kesin bir mesafe koyan bu şahıs, neredeyse aynı dönemde *Journal*'inde şunları yazar: "Yüz yıl yaşasam, sırf Yunanları çalışmaya yeter."[58] Gerçekten de Latincenin yanı sıra Yunanca öğrenen Constant, antikçağ yazarlarıyla ilişkisini hep sürdürür. 1783-1784 yılları arasında gerçek anlamda üniversite eğitimi aldığı tek yer olan Edimbourg'da kaldığı dönemde, Yunan edebiyatı dersleri de alır. Aradan çok geçmeden, İskoç yazar John Gillies'in (1786)[59] Yunan tarihi üzerine yazdığı kitabı çevirmeye girişir. İkinci bölümünün çevirisini, *Essai sur les moeurs des temps héroïques* (Kahramanlık Dönemlerinin Âdetleri Üzerine Deneme) başlığı altında Paris'te yayımlar. Ancak özellikle Yunanistan, hayatı boyunca en çok kafa yorduğu mesele olan din konusunda onu hiç yalnız bırakmayacaktır.[60] Hep dini iktidar odaklarına tabi olmuş olan Şark'ın aksine Yunanistan, ilkin hiçbir Pontifler Koleji'nin hâkimiyetine girmemiş olan diniyle özgürlüğün "kurucusu" olduğunu gösterir. Temel bir özgürlüktür bu. Winckelmann'ın başlattığı Yunan güzelliği kültüne dahil olmuş olsa da Constant, gençlik ve coşku

57 B. Constant, *De l'esprit de conquête...*, *a.g.y.*, s. 183, n. 3.

58 B. Constant, *Journal intime*, 2 Nisan 1804. Bkz. P. Deguise, "Coppet et le thème de la Grèce", *Actes et documents du 2e colloque de Coppet*, Cenevre-Paris, 1977, s. 325-345.

59 J. Gillies'nin Yunan tarihi, ilk modern tarihtir; daha doğrusu, ilk iki cildi ondan iki yıl önce yayımlanan İngiliz John Mitford'unkiyle birlikte ilk tarihtir.

60 K. Kloocke, *a.g.y.*, özellikle s. 15, 17, 18, 27, 119, 125, 328.

anlamına gelen "Yunan dehasının" spontanlığını, özgürlüğünü ve insaniliğini vurgular.[61] O günden bu yana, dünya ilerlemiştir ilerlemesine, ancak ihtiyarlamıştır da ve spontanlığa yer kalmamıştır. Yunanları okumak, yaşamlarından söz etmek, nostalji hissi verir insana çünkü o dönemde Yunanlar doğadan başka hiçbir modeli kabul etmeyen öncüler olarak görülmektedirler.

Hiç kuşkusuz böylesi bir nostalji Constant'da da (1819 konuşması gibi görünürde sadece politik düşünceler içeren bir metinde bile) mevcuttu, ancak sıkı sıkıya kontrol altına alınmıştı. "İki bin yıl zarfında insan türünün davranışlarında oluşagelen tüm değişikliklerin" farkında olmalıyız, der Constant, oysa Mably ve Rousseau gibi filozoflar bundan "şüphelenmez" bile.[62] Antik insanla modern insan arasındaki mesafe açılıp derinleşir. İlkinin payına, "fiili bir egemenliği gerçek icrasından" doğan ve "canlı ve sürekli bir zevkin" kaynağı olan "kolektif iktidara aktif ve kesintisiz katılım", ikincisineyse artık "soyut bir varsayımdan" ibraret kalmış bir egemenlik ve "kişisel bağımsızlığın dingin neşesi" düşer.[63]

"Canlı" zevk eskilere düşer, modernlerse hiç kimsenin vazgeçmeyi göze alamayacağı "dingin", "sakin", biraz gri ve sıkıcı, kısaca burjuva ama yine de ulaşılması zor olan kıymetli bir neşenin peşindedir. Modernlerin sloganı, "güvenlik, şahsi keyiflerdedir" şeklindedir. Constant'a göre, zamanları ve özgürlükleri birbiriyle karıştırmak "bitmez

61 P. Deguise, *a.g.y.*, s. s. 335-338. "Eskiler, manevi hayatın tam gençlik dönemindeydiler; bizlerse, olgunluk, belki de yaşlılık dönemindeyiz". Buradan şu sonuç çıkmaktadır, bundan böyle coşkunluk ve kati kanaatler bizden uzaktır; "burada gevşek ve belirsiz bir kanaate sahibiz sadece ve bunun yetersizliğine dair boşuna kafa yormaya çalışıyoruz. Yanılsama sözcüğü, hiçbir eski dilde bulunmaz, çünkü bir sözcük ancak o şey artık var olmamaya başlayınca yaratılır" (B. Constant, *De l'esprit de conquête...*, *a.g.y.*, s. 184).

62 B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, *a.g.y.*, s. 503.

63 *A.g.y.*, s. 501-502.

tükenmez sıkıntılara" neden olmuştur, ancak bu hata bile "mazur görülebilir" (1787'de Lévesque, Mably'yle ilgili olarak, "saygıdeğer biri olarak görülebilir" diye yazıyordu). Neden peki? "Antikçağın güzel kitaplarını okuduğunuzda tarifi imkânsız, kendine mahsus bir heyecan hissetmemeniz mümkün değildir; oysa modern olan hiçbir şey sizde böyle bir his uyandıramaz [...]." Bu duygudan melankoli doğar, "insan kendini bu kedere kaptırdığında, keder uyandıran şeyleri taklit etme isteğinden kendini alıkoyamaz". Üstelik o dönemde insanlar, "güçlü olmadıkları halde müdahaleci, ilke düzeyinde abes, pratikte rezil, istismarcı hükümetlerin" idaresi altında yaşıyorlardı.[64] Uzun ve karanlık bir derebeylik döneminin ardından parlayıp kendini gösteren bu antik modellerin cazibesi ve meydan okuma gücü işte bu şekilde açıklanır. Hatta bu güç Saint-Just'ü, şu ünlü ve anlamlı cümleyi sarf etmeye götürür: "Romalılardan sonra dünya boş kaldı; artık sırf anıları dünyayı doldurur oldu, bu anılar hâlâ özgürlüğü vahyediyor."

Ne var ki melankolik üzüntüden taklit arzusuna geçmeyi reddeden Constant, en mühim derdinin Fransa'nın şimdisi olduğunu gözden kaçırmamaya özen gösterir. Onun başlıca hasmı Rousseau'dur; antikçağ ise, argümanını desteklemek için başvurmak zorunda olduğu bir dönemdir çünkü *Le Contrat social* (Toplumsal Sözleşme) şu üç terimi bir araya getirmiştir: özgürlük, kölelik, temsil.

Özgürlük/kölelik karşıtlığını işin içine katmakla Rousseau, aslında temsili rejime kategorik bir yasak getirmiştir. Özellikle tam özgürlükle aşırı köleliğin ("her iki aşırılık burada buluşur") mükemmel birlikteliğine sahne olan Sparta üzerinden, birilerinin özgürlüğü ile başkalarının köleliği arasındaki bağı belirttikten sonra sözlerini şöyle sürdürür: "Siz modern halklar, sizin artık köleleriniz yok, sizler bizzat kölesiniz; *onların* özgürlüğünün bedelini kendi özgürlü-

64 *A.g.y.*, s. 502.

günüzle ödüyorsunuz. [...] Bir halk kendine bir temsilci seçtiğinde, özgür değildir artık." "Köle" sözcüğünün anlamı üzerinde oynayan Rousseau, sözcüğün gerçek anlamından mecazi anlamına geçer ve eskilerin özgürlüğüyle modernlerin "köleliğini" karşı karşıya getirir.

Tartışmayı tam bu noktadan yakalayan Constant, yine bu üç terim üzerinde, yani Modernlerde ve eskilerde özgürlük fikri ve modernlerin neden eskilerce bilinmeyen temsili hükümetten vazgeçemedikleri konusu üzerinde yoğunlaştırır düşüncelerini. Antikçağ insanlarının, temsil ilkesini asla tam anlamıyla bilmedikleri fikrinin doğruluğunu sorgulayarak işe başlar. Kimi zaman iddia edilenin aksine, ne Spartalı yargıçlar ne Roma kürsüleri, gerçek anlamda temsilciydi. Lévesque'in pek kıymet verdiği *nomothetes*'ten ise hiç söz etmez Constant. Bu tartışmada kimi zaman bahsi geçen teokratik ve savaşçı Galya'ysa, temsili bir rejim olmaktan çok uzaktır. Eskiler, "modernlerin icadı" olan bu sistemi tanımıyorlardı, tanıyamazlardı da. "Böyle bir sistemin ne gerekliliğini kavrayabilecek, ne de avantajlarını takdir edebilecek durumdaydılar. Toplumsal örgütlenmeleri gereği, bu sistemin bize sunduğu özgürlükten çok daha farklı bir özgürlük istiyorlardı."[65] Bu önermeyi tarih doğrulayacaktır.

Rousseau'nun ardından Constant da, antik özgürlükle (ve onun olanaklılık koşuluyla) arasındaki bağı kabul eder, kölelik olmasaydı, "her gün yirmi bin Atinalı halk meydanında toplanıp tartışamazdı."[66] O da "kölelik" sözcüğünün ilk anlamından ikinci anlamına geçer ve sonunda o da antik insanın "bütün özel ilişkilerinde" köle olduğu sonucuna varır.[67] Kölelik iki bakımdan işlevseldir, ancak bu yalnızca antik dünyanın sınırları içinde geçerlidir, ötesine geçmez. Diğer taraftan, "temsilin," köleliğin simgesi olmak şöyle

65 *A.g.y.*, s. 494.
66 *A.g.y.*, s. 499.
67 *A.g.y.*, s. 496.

dursun, "kişisel bağımsızlığın dingin neşesi" olarak tanımlanan modern özgürlüğün vazgeçilmez eşlikçisi olduğu düşünülmelidir. Temsil, "idarecinin" yerini temsilcinin aldığı bir "vekâlet" şeklinde işler. Bireyin, doğrudan kendi kendini yönetmese de kamu alanında "köle" olmamasına olanak sağlayan temsil sistemi, Rousseau tarafından ortaya konan ya özgürlük ya kölelik ikiliğini iptal eder. Eskiler, özgürdür ve köledir; özgür olabilmeleri için hem köle sahibi olmaları hem de bizzat köle olmaları gerekir. Modernlerse özgürdür ve temsil edilmektedir; özgür olabilmek için, başkaları tarafından temsil edilmek zorundadırlar. Büyük ayrım, temsil ilkesi etrafında gerçekleşir.

Essai sur sur les révolutions'un (Devrimler Üstüne Deneme) 1826 tarihli önsözünde Chateaubriand da bu düşünceyi paylaşacaktır. Kendi gençlik kitabına ve devrimle Yunanistan arasında kurduğu abartılı benzerliklere (biraz da cilvelenerek) mesafelenen Chateaubriand şu açıklamayı yapar: "*Deneme*'de her zaman, eskilerin cumhuriyetçi özgürlük sistemi üzerinden düşündüm [...]. Bilginin ve ileri uygarlığın getirdiği diğer özgürlük türü konusunda ise yeterince kafa yormadım: Temsili cumhuriyetin keşfi, sorunu kökten değiştirdi."[68]

Taklit, Eylem, Yanılsama

İster gerçek anlamıyla ister mecazi anlamıyla olsun kölelik, yanılsama ve eylem; daha geniş anlamda ise modern devrimlerin geçmişle olan ilişkisi, Constant'ı okumuş olan Marx'ın döndüğü, yeniden ele alıp çözümlediği sorulardır.

68 Chateaubriand, *Essai historique...*, *a.g.y.*, s. 23. Düşüncelerinin izlediği yolla ilgili olarak, *Mémoires d'outre-tombe*'da (cilt I, s. 220) Chateaubriand'ın, Amerika'ya gezisine atfettiği role (Washington, kesinlikle Cincinnatus değildir) bakınız.

Genç Hegelcileri ve devrimci hükümetin başarısızlığının nedeni olarak gördükleri kitlelerin eylemsizliği kuramını eleştirdiği *Kutsal Aile*'de (1845), Robespierre'in projesine geri dönerek onu alıntılamak durumunda kalır: "Demokratik ya da halkçı cumhuriyetin *temel ilkesi* nedir? [...] Erdem. Erdem derken, *Yunanistan*'da ve *Roma*'da çok büyük başarılar sağlayan ve cumhuriyetçi Fransa'da bundan daha da fazlasını sağlayacak olan *kamusal* erdemi, yani sırf vatan ve hukuk aşkından ibaret olan erdemi kastediyorum." Robespierre, *Atinalılar* ile *Spartalıları* açıkça "özgür halklar" olarak tanımlar. *Halk* kelimesini hep antikçağdaki anlamıyla kullanır ve halk kahramanlarıyla düşmanlarını sıralar: Lykourgos, Demosthenes, Miltiades, Aristides, Brutus ve Catilina, Caesar (Sezar), Clodius, Pison. Daha sonra Saint-Just'e geçen Marx, Saint-Just'ün Romalılardan sonra dünyanın boş olduğunu öne süren o ünlü cümlesini; tümüyle antik üslupta çizdiği (katı, tutumlu, dürüst, vb.) cumhuriyetçi resmini ve benimsediği sloganı anımsatır: "Keşke devrimciler Romalılar gibi olsaydılar!"

Ardından bir cümleyle toparladığı şu sonuca varır Marx: "Robespierre, Saint-Just ve onların takımı başarısızlığa uğradı, çünkü *gerçek kölelik* temeline dayalı gerçekçi ve demokratik antik cumhuriyetle, *özgürleştirilmiş köleliğe* yani *burjuva toplumu*na dayalı maneviyatçı ve demokratik modern temsili devleti birbirine karıştırdılar."[69] Antik cumhuriyet gerçekçidir. Bir yanda her haliyle, gerçek anlamda köleler; diğer yanda politikayı kendi tekeline almış vatandaşlar vardır. Bunu o dönemde Marx'ın henüz kullanmadığı bir sözcükle ifade edecek olursak, antik cumhuriyette ideolojiye yer yoktur. Buna karşılık, modern demokrasi

69 François Furet, *Marx et la Révolution française*, Lucien Calvié'nin Marx'tan derlediği, çevirdiği ve sunduğu metinler, Paris, Flammarion, 1986, s. 168 (Marx'ın metni) ve s. 33-34 (Furet'nin yorumu). Bkz. Ayrıca Harold Rosenberg, *La Tradition du nouveau*, Fransızca çeviri, Paris, Minuit, 1962, s. 153-175.

"maneviyatçı" bir devlettir; gerçek temelini oluşturan ücretliler sınıfını hem başkalarından hem de kendinden gizler. Burjuva tahakkümünün somutlaşması olan modern devlet, o halde, "özgürleştirilmiş" kölelikten başka bir şey değildir. Temsili rejim, gerçek köleliğin özgürleştirilmiş kölelikle yer değiştirmesinin doğal bir sonucuymuş gibi doğrudan demokrasinin yerine geçerek kendini dayatır. Rousseau'nun düşüncesinin dönüşüm geçirmiş bir yansımasıdır bu. Temsil Constant'ın düşündüğü gibi modern (bireysel) özgürlüğün vazgeçilmez teminatı olmak bir yana, kaçınılmaz ve bir o kadar da mistifiye edicidir.

Eskiyle moderni birbirine karıştırmak, yanılsama ve başarısızlık yaratır. Ancak Marx, bu ilk yanılsamadan (ki eskilerle yanıltıcı bir biçimde özdeşleşmektir bu ve seleflerinden farklı olarak Constant bu yanılsama üzerine az çok sağlam bir analiz sunar), hemen başka bir yanılsama biçimine ve kipine, aktörlerin tam da eylem esnasında içine düştükleri yanılsamaya geçer. Başardıklarını sandıkları şey ile gerçekte yaptıkları şey arasında uçurum vardır: "*İnsan hakları* diyerek burjuva toplumunu, sanayi toplumunu, genel rekabet toplumunu, amaçları ardından hiçbir kısıtlama olmadan koşan kişisel çıkar toplumunu, anarşi toplumunu, kendinden yabancılaşmış doğal ve manevi bireycilik toplumunu vb. tanımak ve kutsamak zorunda kalmak; bir yandan da hem bu toplumun bazı bireylerdeki canlı tezahürlerini *apres coup* yok etmek isterken hem de *politik yönetimi antik tarzda* yeniden düzenlermiş gibi yapmak, ne büyük bir yanılsama!" Kısacası Robespierre ve Constant, burjuvazi erkinin iki yüzünü ve momentini temsil eder. İlki bunu bilmez, bilemez, bilmek de istemez. Örneğin Saint-Just'ün, asılacağı gün mahkeme salonunun duvarı üzerinde asılı duran büyük *İnsan Hakları* tablosunu parmağıyla işaret edip büyük bir gururla, "yine de, bunu yapan benim!" diye

haykırması bu yanılsamanın "trajedi"sini ortaya koyar. Zira söz konusu tablo, tam da, "ekonomik ve endüstriyel koşulları antikçağla ilgisiz bir toplumda, antik toplumun bireyi olamayan bir *insanın* hakkını" tasvir etmektedir.[70] Marx'ın hızlıca çizdiği bu trajik tablo her şeyi söyler. *Quiproquo* gün gibi ortadadır, hatta göze batar. Saint-Just, bu yanılsamayı göremediğinden ölmüştür: *Hukuk* insanı, antik cumhuriyetin insanı olamaz.

"Teröristlerin yanılsamasını tarihsel olarak meşrulaştırmaya" hacet yoktur, diye ekler Marx. Yanılsama kavramını sahiplenen Marx, bir yandan Devrim'e dair bu eleştirel akımın içinde yer alıp söz konusu eleştirileri özetlerken, bir yandan da yanılsamanın bir başka boyutunu ortaya atarak bu gelenekten ayrılır. Bu boyutun bütün tarihsel eylemler için geçerli olup olmadığını henüz bilmeyiz.

1848-1851 yılları arasında Fransa'da sahne alan ve sonunda, yeğenin amca rolünü oynadığı şu karikatürvari kötü politik *remake*'ten* sonra konuya dair analizler tekrar başlar ve genişler. Özellikle kriz dönemlerinde insanların geçmişle ilişkisinin incelendiği *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*'ın (Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i, 1852) önsözünde, Marx bu defa, daha önce askıda bırakılan şu tarihsel "meşrulaştırmayı" getirir. Kuramsal açıdan önem arz eden bu metin, metnin dikkatli yorumculardan birine göre Marx'ın külliyatı içerisinde hafife alınmıştır.[71] Belki de bunun nedeni olayların ve kişilerin tarihsel tekerrürüne ilişkin ünlü Hegelci yasayı dile getirip sonra da düzelten bir espriyle başlamasıdır: Olgu ve kişilerin birinci ortaya çıkışları trajedi, ikincisi ise komedidir![72]

---

70 *Marx et la Révolution française*, *a.g.y.*, s. 169.

* Napoleon Bonaparte'ın yeğeni Louis Bonapart'ın, amcasının rolünü oynaması, yani 2 Aralık 1852'de imparatorluğunu ilan ederek III. Napoleon ünvanını alması kastediliyor -e.n.

71 Paul-Laurent Assoun, *Marx et la Répétition historique*, Paris, PUF, 1978.

72 *A.g.y.*, s. 66-105.

Ardından Marx, insanların geçmişle olan ilişkilerini tanımlar[73]: İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar ancak bunu "doğrudan verili olan ve geçmişten devralınan koşullarda" gerçekleştirirler; "tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların üzerine bir kâbus (*Alp*) gibi çöker". Bu, göründüğü kadarıyla, eylemin olağan düzenidir. Uyanık halde olsalar da yaşayanlar, yine de kaçmaya çalıştıkları kötü bir rüyanın pençesindeki uyuyanlar gibidir. Sürekli geri gelen ölüler, onlara musallat olur.

İnsanların çok sayıda yeni şey yaratmaya çalıştığı kriz dönemlerinde, geçmişle olan bu bağımlılık ilişkisi, yok olmak şöyle dursun, daha da güçlü ve zorunlu bir hal alır. "Tam da bu devrimci kriz dönemlerinde, insanlar korku içinde geçmişteki hayaletleri (*Geister*) yardıma çağırır; onların adlarını, sloganlarını, kostümlerini alırlar. Ödünç aldıkları ve eski olduğu için saygı duyulan bu kostüm ve dille tarihin yeni bir sahnesini oynamak isterler. İşte bu şekilde Luther, Aziz Pavlus'un maskesini takar; devrim 1789 ve 1814 yılları arasında sırayla Roma Devriminin ve daha sonra Roma İmparatorluğunun kostümüne bürünür." Ne kadar yenilik peşinde koşarsak o kadar büyük bir endişeyle geçmişe taşınırız. Bunun nedeni basittir: Olağan günlerin "kâbusu", gündüz görülen bir rüyaya; maruz kaldığımız geçmiş ise, seçilmiş bir geçmişe dönüşmüştür (Luther, Pavlus'un maskesini; Devrim ise, Roma kostümünü alır). Ancak kaygı aynıdır: Şu anki eylemi ifade edebilecek sözcükleri bulamamak.

Bu noktada Marx, yabancı dil öğrenmekle ilgili kafa açan bir benzetme yapar. Dil öğrenmeye yeni başlayan biri, her şeyi kendi diline çevirdiği müddetçe yeni dile gerçek anlamda hâkim olamaz. "Kendi dilini unutup yeni dilini rahatça kullanmayı başaramadan",

73 Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte, Marx et la Révolution française*'de, *a.g.y.*, s. 245-246.

o dilin "ruhunu özümseyemez" ve onu serbestçe kullanamaz. Geçmiş, şimdiki zamanın ruhunu özümsemek için "unutulması" gereken anadil gibidir: Mevzu çevirmek (ya da taklit etmek) değil, yaratmaktır.

Geçmişle ilişkinin üçüncü bir tarzı kalıyor geriye: Bu, ne geçmişin kâbus gibi şimdiye musallat oluşu ne de kaygılıyla önceki kuşaklara dönmek, onları taklit etmektir; bu tarz doğrudan doğruya parodidir. 1848'in de gösterdiği gibi, bu üçüncü tarz, bu ilişkiler arasında kuşkusuz en mekanik ve şüphesiz en aldatıcı olanıdır. Hiç de öyle gerçek etkilerden yoksun, önemsiz bir ilişki değildir. Belli ki Louis-Napoléon'un saplantısı "kendi devrimlerini yaptıkları sürece Napoléon'a ilişkin anılarından kendini sıyıramayan" Fransızların saplantısıyla örtüşür.

Geçmişin, canlıların etrafında dolanıp duran ölüler olduğunu söyleyen Marx ölülerle olan bu ilişkiyi bir başka şekilde de ifade eder. Michelet'yi ve 19. yüzyılın ölüm karşısındaki tavrını çağrıştıran bir üslup kullanan Marx, "ölülerin yeniden dirilişini" (Luther ve Pavlus, Cromwell ve peygamberler, Devrim ve antik kahramanlar) "hayalet çağırmadan" ayırır (1848 yılı, "büyük Fransız Devrimi'nin hayaletini çağırmak"tan öteye gidememiştir). Yeniden dirilişten ruh çağırmaya, taklitten karikatüre geçilir: Birinci yol kendine güvensiz ancak kararlı yenilik iradesiyle nasıl kahramanlığa yol açıp trajediyle karşılaşabiliyorsa, ikinci yol da aynı ölçüde, eskinin yanılsamasını yaratma kaygısıyla ("eski tarihler, eski fermanlar [...] ve uzun süre önce savuşmuş görünen bütün eski uşaklar yeniden ortaya çıkarlar") kendini entrikalara kaptırabilir ve bayağılık içinde çırpınıp durabilir. "İtici ve abes özelliklerini Napoléon'un demir cenaze maskesinin arkasına saklayan kahramanı" tanımak zor değildir. Yalnızca tarihi yeniden kurma, parodi ve şarlatanlık mevcuttur burada.

Bu genel çerçeve koyulduktan sonra, teröristlerin yanılsaması tarihsel olarak "meşrulaşır" ya da en azından açıkla-

nır. Aslında herkes, Robespierre ve Saint-Just gibi Cromwell ve Luther de, yanılsama içindedir. Tek tek hepsinin kalkıştığı ölü çağırma, her şeyden önce eylemlerini mümkün kılan koşul gibi görünür; korkuyu yenmek ve bunu başkalarına ve kendine ifade edecek sözcükler bulmaktır mesele. "Bu devrimlerde ölülerin yeniden diriltilmesi, eski mücadeleleri parodileştirmeye değil yeni mücadeleleri yüceltmeye; verili problemin gerçek yaşamdaki çözümünden kaçmaya değil onu hayal dünyasında abartmaya, devrimin hayaletini geriye getirmeye değil, ruhunu yeniden bulmaya yaramıştı." Ölülerle olan bu zorunlu ve kaçınılmaz ilişki, her şeyden önce aktörlerin kendi dönemlerindeki "görevlerini" ifa etmelerine olanak sağlar.

Fransız devrimcileri için bu görev neydi peki? Burjuva toplumunu özgürleştirmek ve düzenlemek, diye yanıt verir Marx. Yanılsamanın bir başka boyutu ya da tanımı ortaya çıkar burada: Gerçekleştirilmek üzere olan şeyin gerçek getirisini kendinden gizleme biçimi olarak yanılsama. İşte kostümler, ödünç alınan sözcükler, lafzın içeriğe göre abartılı oluşu bundan ileri gelmektedir. Kısacası, aktörlerin "zorlama" oyunudur bu. Metinde burjuva toplumunun "gladyatörleri" olarak tekrar ortaya çıkacak olan devrimcilerle ilgili şöyle yazar Marx: Devrimciler Roma Cumhuriyetinin katı klasik geleneklerinde "mücadelelerinin kısıtlı burjuva niteliğini kendilerinden gizlemek ve coşkularını büyük tarihsel trajedi düzeyine yükseltmek için ihtiyaç duydukları yanılsamaları, idealleri ve sanatsal biçimleri buluyorlardı". Gladyatörler gösteri yapar; kendilerini gösteriye adarlar. Kısacası, gladyatör demek gösteri demektir. Ancak yeni toplum kurulur kurulmaz "yeniden dirilen Roma" gene geri mezara döner, sahne kostümleri tarihin kulisine kaldırılır: Constant ve Guizot kürsüye geçebilir artık.

Farklı bir dille söylersek, geçmişle kurulan bu imgesel ilişki ve imgelemin tarihteki bu işlevi –ki bu, doğrudan sınıf mücadelesinin üzerine yıkılamaz– yine de süreklilik arz

etmez. "Her şeyden önce politik değil toplumsal bir nitelik arz eden 19. yüzyıl devrimine "ölülerin kendi ölülerini gömmesine izin vermek" düşer: "Şiirini" artık geçmişten değil, "yalnızca gelecekten" alması gerekir, gerekecektir. Fütürist olacaktır ve geçmişi kökünden silip atmak zorundadır. O ana dek canlıların üzerine çöken geleneğin, sonunda "yok edilmesi" gereken bir "batıl inanç"tan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. "Daha önceki devrimlerin, kendi içeriklerini kendilerinden gizlemek için tarihsel anılara ihtiyacı vardı. [...] Bir zamanlar, söz içeriği aşarken şu an içerik sözü aşmaktadır". Yine de reel sosyalizm ülkelerinde büyük ilerlemeler kaydeden sözün içerik tarafından böylece "aşılmasını" Marx'ın öngörmesi mümkün değildi. Sonunda geçmiş devrimlerle gelecek devrimi karşı karşıya getiren Marx, görünürde artık yalnızca yanılsama-gizleme bahsini içeren metninin ölçeğini kısıtlar. Batıl inanç (tüm dinler gibi yok olmaya mahkûm, geçmişe ait bir din) alanına giren gelenek, bizzat aktörler tarafından sergilenen bir kendini gizleme biçiminden başka bir şey değildir. Lafzın içeriği aşması da bundan kaynaklanır: Artık ortada yalnızca feci derecede burjuva nitelikli bir dram varken, antik kahramanlara ve tragedyaya başvurulur.

Özellikle Jakobenlerin antikçağla kurdukları ilişkiyi açıklamak için başvurulan yanılsama kavramının politik geleceği bu şekilde olacaktı. Jakobenler, eski cumhuriyetlerden yana olduklarını ilan ederken, zamanlarla mekânları, koşullarla insanları birbirine "karıştırmışlardı." Fransa'dan yeni bir Sparta yaratmak istiyorlardı: Zaten felaket de bundan kaynaklanmıştı. Anakronizm hata affetmez. Geçmişin geçmiş olmasına izin vermek gerekir. Karışıklık, yanılsama ve eylemde başarısızlık söz konusudur burada; bizzat bir karışıklığın, yanılsamanın ve düşünce hatasının (Mably ve özellikle Rousseau gibi filozofların içine düştüğü ve yaydığı bir hatanın) yol açtığı bir başarısızlıktır. Terör'ün ortaya çıkış nedeni de budur. Düşünsel kaynağıysa işte bu karışıklığın içinde saklıdır.

Marx bu açıklamayı, ideologların geliştirdiği türden bir imgelemle reddetmez. Onu dönüştürür, uygulama alanını genişletir ve bu açıklamada tarihin bir yasasını bulur. Ve nihayet onu kontrolü altına alıp (bu geçmiş dini batıl inançtan başka bir şey değildir), geçmişle ilişkisinin kadük kaldığını belirterek sınırlandırır. Artık geleceğin egemen olması gerekir, ölülerin değil. Ölüleri gömme işini ölülere bırakmak gerekir.

İlk tezin dayanak noktasına bir anlığına geri dönelim şimdi. Jakobenlerin (Robespierre ve Saint-Just'ten önce) Roma'yla Yunanistan'ı gerçek anlamda "taklit etmek" istemiş olabileceklerinden emin miyiz? Bu hiç öyle kesin değildir; en azından işler o kadar basit değildir. Daha önce de gördüğümüz gibi, eskilere başvuru, "geçmişin" analoji yoluyla şimdiki zamanı istilası şeklinde işler. Analoji, kavranılamaz bir geleceğin çağrılmasıdır; söylemeye (ve "yapmaya") olanak sağlar; dolayısıyla güvence olduğu kadar paradoksal bir taklittir. Zira modellere başvurduğu anda bile, bütün modellerle arasındaki uçurumu beyan eder. Her şeyden önce bir *quiproquo*'dur. İlkin bir başlangıç ve kırılma –ancak kurucu ya da düzenleyici bir kırılma– olarak tasarlanan bir antikçağ vizyonu, analojinin birleştirici gücünü oluşturur. Yasa koyucu figürü ya da Hannah Arendt'in sözlerini tekrarlayacak olursak, iham verici asli bir rol üstlenen "Romalılardaki politik rejim kurma *pathos*u" işte bu sebeple bu kadar temel bir yer işgal eder.[74] Bununla birlikte, (Volney'nin, yeni antikçağ putperestleri tarikatını kınamasıyla) Thermidor konusunda hedefi on ikiden vuran ateşli polemiğin ötesinde, taklit suçlaması *topos* oluşturacak

74 Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1985, s. 183. Burada Arendt, Roma referanslarının baskınlık kazandığıyla ilgili derinlemesine bir analizde bulunur; ayrıca *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1967, s. 291-292, 306. Yunanlılar için yasa koyucu neyse, Romalılar için politik bir rejimin kurulması da odur.

kadar başarılı olur. Bu polemiğin sönük bir versiyonunu oluşturan eskilerle modernlerin özgürlük modeli, Mably ve Rousseau'nun ardından eski cumhuriyet taklitçilerinin –öncelikle entelektüel boyuttaki– yanılgısını anlama ve açıklama olanağı sağlıyordu. Bir anlama aracı olarak bu model, devrimi olumsuz olarak düşünmeye, yani bir devrimin asla olmaması gereken şeyi düşünmeye yardım ediyordu. Ancak insanlar, antikçağ aracılığıyla politik ve polemik bir yola saparak devrimin asli muğlaklığı konusunda ciddi düşünceler yürütmekten (kasıtlı olarak değil, sırf bu konuda gerekli araçlara sahip olmadıklarından) imtina ediyorlardı.[75] Bu muğlaklık şuydu: Bireyi ve haklarını savunmak, ama bunu kolektif olan üzerinden yapmak ve bir yandan da kralın egemenliğini ulusun egemenliğiyle değiştirmek üzere görülmemiş bir mücadeleye girişmek.

Thermidorcular, ideologlar ve liberaller, son derece eleştirel olan bu bakış açısını geliştirirken geçmişin "yükünden" kurtulmuş bir eylem modeli öneriyorlardı; öte yandan eskilere başvurulmasını bu şekilde kınamakla, geçmişte olmuş olan ama bir daha asla tekrarlanmaması gereken şeyi anladıkları "yanılgısına" düşmüşlerdi.[76] Anıtsal tarihe karşı ve ondan kopmak adına, bir taraftan "eleştirel tarihten" yana olduklarını ileri sürdüler (ki bu tip tarih, Nietzsche'ci tipoloji uyarınca, geçmişi mahkeme karşısına çıkarır ve şimdiden hareketle ve şimdi adına onu yargılar), diğer taraftan da soyağacına, soybilime ve sürekliliğe meraklı "antik" bir yaklaşımı teşvik ettiler. Bunu da Restorasyon'la birlikte net biçimde ortaya çıka-

75 Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, s. 19-35.

76 Pierre Manent'ın (*Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*'da, Paris, Calmann-Lévy, 1987, s. 188-189) belirttiğine göre, Constant liberalizmin ana ilkesi olan halkın egemenliğini yeniden tartışma konusu yapmak durumunda kalmamak için antik site imgesini suçlu gösterir.

cağı üzere, en başta Fransa tarihine uyguladılar. [77] Benzerlik yasaklandığından, analoji de artık işe yaramadığından özdeşleşmenin imkânsız olduğu bir başka Antikiteyi (sahici olanını) genel çizgileriyle ortaya koymak, yine de stratejik açıdan acil ve yararlı gibi görünüyordu onlara. 18. yüzyıl boyunca ilkin ideologların daha sonra liberallerin elinde yavaş yavaş şekillenen iki özgürlük modeli; şimdiki zamanın mücadeleleri için bir silah, eskilerin dünyasını yeniden görmek içinse genel bir yorumsal çerçeve, bulgusal bir araç olmuştu.

Politik açıdan geçmişle arasına kesin bir mesafe koyan bu model, 19. ve 20. yüzyılda Fransa'da klasik antikçağ olarak anılmaya başlayan dönemle ilişkileri, bazı tekrarlar ve kaymalar olsa da kalıcı biçimde etkileyecektir. Bu sayede, uzun dönemin Fransa'ya zorunlu olarak getirdikleri ya da Fransızlara has kültürel özgünlükle ilgili fikirler oluşmaya başlar ki bu da elbette yine Devrim'le ilişkilidir. Avrupa'nın başka yerlerinde, başka kısıtlamalara tabi olan ve stratejik hedeflerle meşgul olan Alman, İngiliz ve İtalyan gelenekleri farklı biçimlerde organize olacaklardır. Elbette Atlantik'in diğer tarafındaki Amerikan Devrimi'ni ve kurucu babaların getirdiği geleneği de unutmamak gerekir. Zira "görkemiyle bütün yüzyılları etkileyen klasik örnek olmasaydı, Atlantik'in her iki tarafındaki devrimcilerden hiç biri, zamanla eşsiz bir eylem olduğu meydana çıkacak devrime girişme cesaretini bulamazdı."[78] Hannah Arendt'in bu cümlesi, her iki deneyimde

77 Marcel Gauchet, *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, M. Gauchet tarafından derlenen ve sunulan metinler, Paris, Seuil, 2002. F. Hartog, *Le XIX^e siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Seuil, 2001.

78 H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, *a.g.y.*, s. 291. Bkz. Meyer Reinhold, *Classica Americana. The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit, Wayne State University Press, 1984, s. 95-115; J. G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

ortak olanı, daha doğrusu, onları mümkün ve aynı zamanda bu denli emsalsiz kılan şeyi vurgulamaya yeter.

1931'de Benedetto Croce, hiç tereddüt etmeden "unutulmaz" olarak nitelediği Constant'ın konferansına dayanarak özgürlük konusunda yeni bir düşünce ortaya atma cesaretini gösterdi. Tarihselcilik kuramcısı, özgürlüğün filozofu Corce'ye göre sorun yanlış ortaya konmuştu. Tarihsel açıdan modernle eskiyi, modernlerin özgürlüğüyle eskilerin özgürlüğünü karşı karşıya getirmek mümkün değildi. "Yunan, Roma ve Yunan-Roma idealini benimseyen Fransız Devrimi'nin karşısına şimdiki an dikiliverir; sanki şimdiki zaman bütün tarihin gelip birleştiği nokta ve onun nihai edimi değilmiş gibi, sanki benzersiz bir olaylar serisini statik bir karşıtlıkla parçalamak mümkünmüş gibi."[79] Şimdiki zaman, kendi alanı dışında yetki sahibi değildir. Constant'ın bütün o Yunan-Roma imgeleriyle Jakobenizme karşı beslediği düşmanlık ve Terör'e karşı duyduğu tiksinti Croce'a göre onun bu ikiliği ortaya atmasının nedenidir. Ancak, daha da gerilere gitmek gerekir, diye devam eder Croce: Jakobenizmin kökeni antikçağ ve onun taklidi değildir, ilk olarak bunlardan ilham almaz; onun kökeni doğa ve aklı kült haline getiren 17. ve 18. yüzyıl tarihselcilik karşıtlığıdır. Lykourgos yüce olana davetse, Sparta da bilhassa, uygarlıktan önceki doğa durumuna yakınlaşmak demektir. O nedenle, en azından düşünsel açıdan bu karmaşaya yol açan nihai sorumluları bulmak isteyen tutarlı bir tarihselcinin, klasik doğal hukuk kuramcılarına kadar gitmesi gerekir. Sonuç olarak Constant, haklı olarak Jakobenleri eleştirmekle birlikte, onlarla aynı düşünsel kalıplara takılıp kalmıştır.

79 Benedetto Croce, "Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni", *Etica e Politica* (1931), Bari, 1956, s. 301-308.

İngilizlerdeyse, 19. yüzyılın ortalarına George Grote adında önemli bir şahsiyet damgasını vurur.[80] Bir bankacı, reform yanlısı bir politikacı ve James Mill'in öğrencisi olan Grote, Yunanistan tarihinin yazarıdır; ilk defa bu kadar okunan ve çevrilen bu tarih kitabında, Yunan kentine, özellikle de Atina'ya ilişkin liberal ve demokratik bir bakış açısı sergiler. Tahmin edileceği üzere, iki özgürlük konusu burada hiç yer almaz. Eskilere politik açıdan mesafe almakla ilgili bir şey yoktur, hatta bilakis Atina bir önsimge ve esin kaynağıdır. Zira demokratik bir hükümetin kökenlerini, düşünce özgürlüğü ve rasyonel araştırmanın ana öğelerini orada buluruz. Grote yine bu doğrultuda, sofistlere iade-i itibarda bulunur. Özgürlük, bireyin özgürlüğüdür: Günümüzde nasıl Westminster'da geçerliyse, agorada, halk meclisinde de geçerlidir. Eğer Atinalılar şu sözümona "aşırı" demokrasi altında ezildiyse, bunun nedeni çok demokrat olmaları değil, yeterince demokrat olmamalarıdır.

O zamana dek Fransa'da, Antik dünyaya ilişkin Plutarkhosçu bir bakış açısıyla, Yunanlarla Romalılara atıfta bulunmak için ayrım gözetmeksizin "eskiler" deyimi kullanılıyordu. Aralarında çoktan bir benzerlik kurulmuştu, hâlâ da öyle anılıyorlardı. Almanya'daysa durum daha karmaşıktı: Winckelmann'dan Nietzsche'ye kadar herkes, her şeyden önce, her şeyden çok kendini Yunan olarak görüyordu. Ancak Romalılar da küçümsenmeyecek bir yere sahip olacaktı. Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Dersler'ini veya Avrupa'da Mommsen'in *Roma Tarihi* adlı şu devasa

80 Arnaldo Momigliano, "George Grote et l'étude de l'histoire grecque", *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, s. 361-382; Chryssanthi Avlami, "Libertà liberale contra libertà antica. Francia e Inghiltera, 1752-1856", *I Greci*, cilt 3, *I Greci oltre la Grecia*, Turin, Einaudi, 2001, s. 1311-1350. Edward Bulwer Lytton, *Athens: Its Rise and Fall, With views of the literature, philosophy, and social life of the Athenian People*, yay. haz. Oswyn Murray, Londra, Routledge, 2004, s. 1-33. Grote, 1837'de, yani kendi *Tarih* kitabından dokuz yıl önce yayımlanan kitaptan hiç söz etmez.

yapıtını gözümüzün önüne getirelim. Romalılar, hukukun ve devletin yaratıcısıdır. O halde, Roma'yı yabana atamayız, özellikle de Almanya, Yunanların yapamadığını başarıp ulus devlet kurmayı iş edindiği sürece. Bu yüzden, eski ve modern, iki tür özgürlük modeli gibi çift terimli, basit bir model de Almanların işine yaramazdı.

Ancak, bilhassa devrim tarafından belirlenen Fransız bakış açısına göre, antikçağın taklidi yalnızca zoraki bir kopyadır. Olumsuz olarak nitelenen bu taklit, eyleme engel olduğundan, daha kötüsü, onu yolundan saptırdığından, eleştirilmiştir. Thermidorculara göre taklit, bir yanılsamadan ileri gelmektedir ve yanılsama üretir; öyle ki nihayet Fransa'yı eski ya da yeni bir antik cumhuriyete dönüştürerek yeniden canlandırmak isteyen Jakobenlerin düşüncesi harcıâlem hale gelmiştir. Aynı yanılsama, 19. yüzyıl boyunca, hatta daha sonrasında sıkça tekrarlanacaktır, ta ki (Bolşevik devrimi gibi) başka mücadelelere dalan devrim tarih yazımı bu sorunu unutana dek.

Almanlar ise, eskilerle olan ilişkilerini pozitif bir taklit tanımına dayandırmaya çalışır: Latince *aemulatio* ve Yunanca *zêlos* anlamında yaratıcı taklittir bu. Birçok kişi gibi Winckelmann ve Humboldt da kararlı bir biçimde bu fikri savunacaktır. Fransa'daysa, devrim zamanında başvurulan ve devrimin aşırılıklarını hem mahkûm etmek hem de açıklamak için kullanılıp yerden yere vurulan "kötü" antikçağ yorumları, (daha önce Perrault gibi Modernler tarafından sorgulanmış olan) yaratıcı taklidin yolunu kapatmış; başka bir kırılma modelini (devrimin yerleştirmeye çalıştığından daha genel ve eleştirel bir kopuş modelini) dayatmıştı: Eskilerin özgürlüğüyle modernlerin özgürlüğü modeliydi bu. Bundan böyle, her ikisi arasında bir boşluk, daha doğrusu bir uçurum oluşur; bu boşluğu aşmaya kalkışmaktan sakınmak gerekir.

3

Eskiler Arasında Bir Modern: Johann Joachim Winckelmann

Son "kavga" etrafında dönen tartışmaları yeniden ele alıp eskiler-modernler çiftini, bu kez, eseri gibi hayatı da eskilerle modernler arasında yer alan bir yazar aracılığıyla sorgulamaya devam edelim: J. J. Winckelmann. Dresden'den gelip 1755'te Roma'ya yerleşen Winckelmann, hiçbir zaman gitmediği Atina'yı düşleyip durur; Paris'e hiç yolu düşmez ve 1768'de Trieste'de uğradığı bir suikast sonucu ölür. Kimileri Modernler arasında bir eski, kimileri de eskiler arasında bir modern olarak görür onu. Burada yalnızca izlediği yolun bir boyutunu ve bir anını değerlendirmekle yetineceğiz: 1755'te *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture* (Resim ve Heykelcilik Alanında Yunan Eserlerinin Taklidi Üzerine Düşünceler) adlı eserinin –ki hemen çevrilmiştir– yayımlanır yayımlanmaz Fransızlar arasında kabul görmesini ele alacağız. O ana dek neredeyse hiç yararlanılmamış eski arşivlere dayanarak Élisabeth Décultot'nun yürüttüğü nitelikli bir anket sayesinde, Winckelmann'ın çalışma tarzı ve entelektüel projesi konusunda artık daha çok ve daha iyi bilgilere sahibiz. Winckelmann'ın sürekli çoğalttığı seçme metin defterleri, gerçekte, özlü tarzda yazılmış yaklaşık 7.500 sayfadan oluşmaktadır. "Gerçek anlamda

derin bilgi sahibi kişilere özgü eski bir alışkanlıkla, metinlerindeki bazı parçaları tümüyle kâğıtlara aktarıyor ve onlarla, yanından hiç ayırmayacağı, elyazmalarından oluşan, taşınabilir, büyük özel kitaplığını oluşturuyordu."[1] Modern Fransız edebiyatı, onun defterlerinde en önemli yeri kaplar. Her ne kadar Voltaire'i okuyup üzerinde uzun uzadıya düşünse de zamanının çoğunu Perrault'ya ve Eskiler ile Modernler Arasındaki Kavga'nın taraflarına ayırır. İtalyan ordusunun bagajında, son ikametgâhlarına kavuşturulmak üzere özgürlükler ülkesine getirilen pek çok yapıtla birlikte el yazmalarının da yeri nihayet Bibliothèque Nationale olacaktır!

Politik ve Estetik

18. yüzyılı, özellikle de ikinci yarısını, antik tarzda döşenmiş bir dekor içinde bulunmaktan pekâlâ hoşlansa da, antikçağa "dönüş" olarak nitelemek çok kolaycı bir yaklaşım olurdu. Lavların altına gömüşmüş antik kentlerin -1738'de Herculaneum'un, on yıl sonra da Pompei'nin- gün yüzüne çıkarılmasının bir şok ve mercek etkisi yarattığı kuşkusuzdur. İlk defa antikçağın *içine* giriliyordu sanki. Antikçağ orada, gözlerimizin önünde, elimizin altında, ansızın ölüme yakalanan varlığıyla karşımızda duruyordu.[2] Ancak 18. yüzyıl, antikçağı yeniden, bu defa daha ciddiyetle incelemeye ve özellikle de, daha önce Fransa'daki araştır-

1 Élisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Paris, PUF, 2000, s.4.

2 *Pompéi, le rêve sous les ruines*, yay.: Claude Aziza, Paris, Presses de la Cité, 1992. Kamuoyunda buluşlar konusunda bilgilenme isteği söz konusuysa da başkaları için, özellikle resim konusunda modernlerin üstünlüğünü "kanıtlama" fırsatıdır bu. Bu durum özellikle Falconet için geçerlidir. Bkz. *Observations sur les antiquités de la ville d'Herculanum*, oğul Cochin ve Bellicard, sunan: E. Flammarion ve C. Volpilhac-Auger, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996.

malarda sıradan bir yer tutan Yunanistan'ı diğerlerinden ayrı tutmaya yöneldi.[3] Despotluğa karşı savaşında, Eskilere başvuruyu yeniden işlemeye ve eski cumhuriyetlerle olan ilişkiyi "yeniden politikleştirmeye" var gücüyle çalıştı. 17. yüzyıl ahlaki örnekler, kahramanlık ve ince zevk modelleri görmek ve kullanmak isterken, 18. yüzyıl öncelikle işin politik boyutuna yöneldi, hatta kendine politik modeller buldu. Kuşkusuz, Charles Perrault'nun başlattığı Kavga'nın politik içerimleri olmadığı anlamına gelmez bu: Antik modellerden daha üstün ve bu anlamda taklit edilemez olan şimdiki zamanı ve hükümdarını övmek bunlardan biridir örneğin. Ancak 18. yüzyılda eskilere ya sanat ve bilim alanlarında ya da ahlaki eğitim ve ince zevk alanlarında sırf gençlere izlenecek (ya da kaçınılacak) modeller sunmak üzere başvurulur.

Bu yeni "politik" bakış Montesquieu'den Mably'ye, Rousseau'dan Condorcet'ye, krallık meseleleri yani "ortak meseleler" üzerinde kafa yoran tanınmış tanınmamış tüm kişiler tarafından kabul görse de bakış açıları ve varılan sonuçlar büyük ölçüde farklılık gösteriyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, birileri uzaklığı vurgularken, diğerleri yakınlığı vurguluyor; kimileri eski cumhuriyetleri hiç şüphesiz takdire şayan bir geçmişin parçası olarak görürken, diğerleri onları gerçekleştirilmesi ya da geri getirilmesi –ki bu aynı şeye denk gelir– gereken parlak bir gelecek olarak görüyordu. Devrime kadar etkisini sürdüren bu anlaşmazlık, her şey bir yana aynı kolejlere giden ve genellikle aynı klasik kültürü paylaşan kişilerin eskilerle kurduğu iki ilişki türünü ifade etmektedir.

Ahlaktan politik olana bu geçiş, Montesquieu'de çok belirgindi. Kendisine yöneltilen eleştirilere yanıt verirken, cumhuriyetin gücünü oluşturan "erdemin," ahlaki ve dinsel bir anlamdan ziyade "politik erdem" yani "vatan ve eşitlik

3 Chantal Grell, *Le XVIII^e et l'Antiquité en France*, 1680-1789, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 cilt.

aşkı" olarak anlaşılması gerektiğini belirtiyordu. Daha geniş anlamda, her ne kadar eskiler düşüncesine eşlik etmiş olsa da en nihayetinde Montesquieu'nün çalışmasından bizlere kalan daha çok bizlerle onlar arasındaki farklılıkların bir dökümüne benzer. Eski cumhuriyetlerin zamanı çoktan geçmiştir, dolayısıyla onları model almak saçmalıktır. Şöyle der Montesquieu: "Eski şeyleri yeni şeyleri değiştirmek için değil, yenilerden iyice yararlanmak için bilmek gerekir." O halde ihtiyatı elden bırakmamak lazımdır: Bir yandan bilmeli, diğer yandan yararlanmalı ama bu bilgiyi yeni şeyleri değiştirmek için kullanmamalı.

Toplamda aradaki mesafe devrimin önemli aktörlerinden biri sayılan Condorcet'de daha az hatırı sayılır değildi. Çok sayıda Sparta hayranının huzurunda Lykourgos'un kentine karşı çekincelerini ve eleştirilerini her zaman ifade etmiş; İngiltere'ye, hatta ve hatta Amerika'ya yönelmenin, mevzu bahis olan Atina da olsa, eski cumhuriyetlere yönelmekten daha fazla şeyler öğreteceğini düşünmüştü. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*'nda Yunanistan kuşkusuz olumlu olarak değerlendirilir, ancak ardından Yunanlarda siyasi deneyimin, köleliğe ve "vatandaşların tümü"nü kamusal bir alanda toplama becerisine dayandığı vurgulanır. "Büyük ve modern bir ulus, ne köleliğe dayanır ne de başkalarının kendi meselelerine karışmasına razı olur": Temsili bir rejim gerekmektedir. Eskileri modernlerden ayıran en önemli husus budur işte.[4]

Eskileri hem politikleştiren (daha doğrusu yeniden politikleştiren) hem de deneyimlerinin miadı dolmuş ve tekrarlanamaz niteliğini vurgulayarak onlarla arasına mesafe koyan bu eleştirel akımın karşısında, eskilerin, özellikle de

4 Bununla birlikte Yunanistan, *Éléments du Tableau historique*'te önemli yer tutar. "Esquisse de la quatrième époque" adlı 6. Bölüm, en uzun olanıdır. Yvon Garlan, "La démocratie grecque vue par Condorcet", *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle*, Ch. Avlamı yönetiminde, Paris, L'Harmattan, 2000, s. 55-69.

Sparta'nın hayranı veya ateşli savunucusu olan bir grup vardı. Bu grup içinde, Mably ve Rousseau'nun yanı sıra *Vatandaşın İlmihali* ile *Cato ya da Özgürlükler ve Politik Erdemler Üzerine Söyleşi* kitaplarıyla daha önce andığımız Bordeaux parlamentosu avukatı Guillaume-Joseph Saige gibi çok daha az tanınan kişiler de bulunuyordu.[5]

Entelektüel alanda ve siyaset sahnesinde eskilerin böylece yeniden baş göstermesi sırasında, estetiğe, daha doğrusu estetiğin politikleştirilmesi konusuna da bir yer ayrılmıştır. İşte Fransa'da Winckelmann tam da bu ana eğilimi temsil edecek ve ilkin *Réflexions* (Düşünceler), daha sonra *Histoire de l'art de l'Antiquité* (Antikçağ Sanatının Tarihi) adlı kitaplarıyla önemli bir rol oynayacaktır. Gerçekten de Winckelmann, özgür oldukları sürece üstün bir sanat yaratmış olan Yunanların bu geçişe örnek teşkil ettiklerini göstererek, çok geçmeden estetikten politiğe geçişin, bu geçişe ismini veren kahramanı haline gelir.

Düşünceler ve Taklit

Eser hemen kabul görür. *Düşünceler* isimli kitap, 1755'te, sadece elli altmış kadar nüshayla Dresden'de yayımlanır.[6] Bir yıldan kısa sürede Fransızca iki çevirisi çıkar.[7] 1764'te yayımlanacak olan *Antikçağ Sanatının*

5 Bkz. *yukarıda*, s. 54.

6 İlk baskı, Mayıs 1755'te Dresde'de Hagenmüller Yayınlarından çıkmıştır; bkz. Johann Joachim Winckelmann, *Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe*, yay.: Walther Rehm, Berlin, 1986, s. 324-325.

7 Johann Joachim Winckelmann, *Pensées sur l'imitation des Grecs dans les ouvrages de Peinture et de Sculpture*, *Nouvelle Bibliothèque germanique*'te, cilt XVII, Amsterdam, Temmuz-Eylül 1755, s. 302-329 ve cilt XVIII, Amsterdam, Ocak-Mart 1756, s. 72-100, (yayın yönetmeni, o zamanlar Berlin Akademisi'nin daimi sekreteri olan Formey idi); *Réflexions sur l'imitation des ouvrages des Grecs, en fait de Peinture et de Sculpture*, *Journal étranger*'de, Paris, Ocak 1756, s. 104-163. Fransız-

Tarihi adlı yapıtı için de aynı şey söz konusudur. Onun da 1766'dan itibaren, biri Paris'te diğeri Amsterdam'da olmak üzere iki Fransızca versiyonu yayımlanır. Kuşkusuz bu kitapların yayımlanmasında ve dağıtımında Winckelmann'ın arkadaşı Johann Georg Wille gibi Paris'te yaşayan birkaç Almanın etkisi olmuştur.[8] Ancak öncesinde *Düşünceler* sayesinde uyanan merak, kitabın elverişli bir ortamda piyasaya sürüldüğünü ve süregiden tartışmalarda kendine hemen yer bulduğunu göstermektedir. İlk bakışta, *Düşünceler*'in yazarı eskilerin taklidi öğretisini en klasik anlamıyla yeniden teyit ediyormuş izlenimi verir: Eskiler, önce eskiler, yalnızca eskiler.[9] Ancak bunu Dresden'den yapmaktadır.

Daha sonra kitap, "büyük tarz" ya da "büyük ve güzel tarz" ya da "antik tarz" savunucularının ilgileriyle buluşur. "Küçük üslubu", "küçük tarzı" kınayan bu kişiler, antik tarzın bozulmuş ve çarpıtılmış bir biçimi gibi görünen özenticilik ve rokoko stiline karşı çıkıyorlardı. Onları Jacques-Louis David izleyecekti. Ancak 1739'da sözgelimi Charles de Brosses, "önceki yüzyıla egemen olan büyük antik beğeniyi" nostaljiyle anar.[10] Özendirilmek istenen antik tarza "dönüşün" ilk anlamı buydu işte ve eskilerin becerikli avukatı Winckelmann bu konuda katkı sunabilirdi.

---

ların Winckelmann algısıyla ilgili bkz. Édouard Pommier, "Winckelmann et la vision de l'Antiquité classique dans la France des Lumières et de la Révolution", *Revue de l'art*, 1988, s. 9-20; Édouard Pommier, *L'Art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1991.

8 Michel Espagne, "La diffusion de la culture allemande dans la France des Lumières: les amis de J. G. Wille et l'écho de Winckelmann", şu yapıtta: *Winckelmann: la naissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières"*, Édouard Pommier yönetiminde, Paris, La Documentation française, 1991, s. 101-135.

9 Jacques Chouillet, *L'Ésthétique des Lumières*, Paris, 1974, s. 206-211.

10 Aktaran Jean Chouillet, *L'Esthétique des Lumières*, Paris, 1963, s.289.

Ayrıca, o ana dek Yunandan çok Romalı olan bir dünyada, gözler birdenbire Yunanistan'a, hem de başka bir Yunanistan'a çevrilir: Mably'yi ürküten ve Rousseau'nun hasımlarını "çılgına çeviren" siteye ya da Sparta'ya değil, Atina'ya doğru bakılacaktır artık. Gözlerin çevrildiği bu yer, hâlâ (yüzyılın başında Eskiler-Modernler Kavgası'nı alevlendiren) Homeros'la anılan salt edebi nitelikteki Yunanistan değil, sanatın, her şeyden evvel de heykelin ağır bastığı gözle görülür, elle tutulur bir Yunanistan'dır. Üstelik heykel erbabı bu halktan Güzelliğin ta kendisi ortaya çıkacaktır! Ancak bu, ne yazık ki modernler tarafından unutturulan ya da yozlaştırılan, kayıp, yitirilmiş bir güzelliktir! Bir yüzyıl sonra, 1876'da Renan'ın rastladığını söyleyeceği, *Akropolis Üzerindeki Dua*'yı kendisine ithaf edeceği güzellik işte budur.

Neydi bu güzellik? O dönemde "güzel doğadan", "güzel idealden", "asil sadelikten"[11] bahsediliyordu. Bu güzelliğe dair hekesin ayrı bir tanımı vardı. O zamanlar kaçınılmaz, gözde olan, üzerine tartışılan, farklı anlamlar yüklenen, birbiriyle karıştırılan bu sözcükler, adeta düşüncenin avlanmaya geldiği bulanık su kaynakları gibi son derece yanıltıcı ortamlar sunmaktaydı. Modern estetik bu sözcükler üzerinden kendini ifade etmeye çalıştı ve Aydınlanmadan Romantizme geçiş –kısmen de olsa– yine bu sözcüklerin etrafında gerçekleşti. Bu ava katkıda bulunan *Düşünceler* günün havasına oldukça uygun bir kitaptı. Winckelmann'ı okuyan ve estetik sorunlar üzerinde herkesten çok kafa yoran Diderot, aşağı yukarı aynı zamanlarda şöyle demekteydi: "Hiç bıkmadan usanmadan *Fransızlarımız*'a şunu haykıracağım: Hakikat! Doğa! Eskiler!"[12] Bu bağlamda,

11 Bu ifadelerin anlamı ve geçmişiyle ilgili olarak, bkz. Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classiques à l'imagination créatrice, 1680-1814*, Pise, 1984, 2 Cilt (Paris, Albin Michel, 1994) özellikle s. 516-546.

12 Diderot, *A.T.* VII, 120; bkz. Jean Seznec, *Essai sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, 1975, s. 106.

bu üç sözcük neredeyse eşanlamlıdır. Diderot'nun ve onun *Ansiklopedi*'den arkadaşlarının nefret ettiği şeyi, antikacıyı (ki Chardin'in *Antikacı Maymun* adlı bir tablosu vardır) temsil eden Kont Caylus da keza "görkemli sadeliği" ve "yalın ve görkemli antik tarzı" öve öve bitiremiyordu.[13] Caylus'un çalışma odası, dönemin antika araştırmalarının merkeziydi. "Antikalar bana geldiğinde," diye yazıyordu Caylus, "onları inceliyor ve kendi tarzını geliştiren gençlere resmettiriyorum. Böylece onları yaşatıyor ve incelenmelerine olanak sağlıyorum."[14]

Ansiklopedi'den (birincisi, bizzat *Ansiklopedi*'den; ikinciyse, *Ekler* bölümünden) alınan iki örnek bu algıya ve onun ne şekilde evrildiğine dair güzel bir ipucu sunar. *Ansiklopedi*'deki "Yunanlar" başlıklı metin 1757'de yayımlanır.[15] Yazarı, oldukça üretken biri olmasıyla tanınan Şövalye Jaucourt'dur. Yunanistan'ın değişik dönemlerini gözden geçirdikten sonra yazısını "Yunanların Bilim ve Sanat Alanındaki Üstünlüğü Üzerine Düşünceler"le bitirir. Bu düşünceler, zaten oldukça karmaşık olan metnin sonuç bölümü mü, yoksa güncel olaylarla ilgili olarak son anda eklenen bir ek miydi acaba? Tarihin en büyük insanlarını yetiştiren en mümtaz halkın Yunanlar olduğunu hatırlattıktan hemen sonra Jaucourt, ufak tefek değişikliklerle *Düşünceler*'in ilk sayfalarını çaktırmadan kendisininmiş gibi yutturmaya çalışır. Dahası, editörlüğünü yaptığı sırada Fréron'un *Journal étranger*'ye bu kitapla ilgili sunduğu "değerlendirme yazısından" bazı cümleleri "ödünç" alıp kelimesi kelimesine tekrarlar.[16] Zira açıktır ki Jaucourt *Düşünceler*'deki

13 Anne Claude François de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, Avertissement, I, XI, XIII (1752).

14 Alain Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, Carré, 1993, s. 240

15 *Encyclopédie*, cilt VII, s. 254-258.

16 *Journal étranger, a.g.y.*, s. 104-163. Fréron değerlendirme yazısından bizzat söz eder; daha çok bir çeviri ve uyarlama karışımıdır. Giriş bölü-

asıl metne başvurmamıştır bile. Belli ki elinin altında diye Fréron'dan yararlanmayı tercih etmiştir. Muhtemelen zaman sıkışıklığından her çareye başvurması gerekiyordu. Bu arada, bu epey yüzsüzcedir; zira Voltaire'in ve filozoflar topluluğunun açıktan karşıtı olan Fréron, böylece, farkında olmadan kendini yine *Ansiklopedi*'de bulur!

"Saygımıza ve araştırmalarımıza mazhar olan tek beğeni, büyük bir zevkle, en parlak ışığını [...] ancak Yunan göğü altında yaymıştır," diye yazıyordu Jaucourt, daha doğrusu Fréron. "Diğer ulusların oraya taşıdıkları buluşlar, o verimli topraklarda nitelik ve biçim değiştiren ilk tohumdan başka bir şey değildi. Eskilerin söylediklerine bakılırsa, Yunanlar ikamet etsin diye bu ülkeyi Minerva'nın bizzat kendisi seçmişti; havasının sıcak olması nedeniyle bu ülkeyi, parlak dehaların yetişmesi için en uygun yer olarak görüyordu."[17] Ardından taklitçi Romalılarla ilgili tespitler gelir (Vergilius'un Didon'u, Homeros'un Nausicaa'sının "soluk bir kopyasından" başka bir şey değildir). Sonra da, bedenlerin güzelliğine ve sanatçıların sürekli gözleri önünde olduğundan mükemmelen tasvir edebildikleri güzel doğaya ilişkin görüşler gelir.

---

münde belirttiğine göre, bu yazının okunması, "ressam ya da heykeltıraş olmayanlar için ilginçtir"; "sanatlarda en yüksek mükemmellik noktasına ulaşmak için Yunanların taklidinin en güvenli –belki de tek– araç olduğunu kanıtlamayı amaçlayan yazar herkesçe takdir edilecektir. *Nouvelle Bibliothèque germanique*'te tüm metin çevrilmiştir, ancak çeviriyi yapan kişi (muhtemelen Berlinli filozof J. Georg Sulzer) işini şöyle tanımlar: "Almancada *Gedanken* adıyla yayımlanan bir yapıtın, metne sadık kalmayan bir çevirisidir bu. Bu yapıtın orjinal metni o kadar kabul gördü ki onu çevirmenin gerekli olduğu kanısına vardık" (s. 302).

17 *Encyclopédie*, cilt VII, s. 917. Réflexions"un (Düşünceler) ilk cümlesiyle karşılaştırınız: "Evrende gittikçe yayılan iyi beğeni, ilkin Yunan sması altında oluşmaya başladı. Yabancı halkların tüm buluşları, bir bakıma, Yunanistan'a sadece bir tohum olarak ulaşmış ve denildiğine göre, Minerva'nın Yunanlara ikametgâh olarak tahsis ettiği ülkede –çünkü burası ılıman bir iklime sahipti ve diğer ülkelerde olduğundan daha çok zeki insan yetişebilirdi burada– farklı bir nitelik ve biçim kazanmışlardır."

Jaucourt, bu noktada Winckelmann'ı terk eder ve *Ansiklopedi*'nin programıyla, daha da önemlisi devrimin arifesinde edebiyatçıların şu temel talebiyle yeniden buluşur: yeteneklerin takdir edilmesi.[18] Yunanların üstünlüğünün nedenleri arasında "yeteneklere" ve eğitime verdikleri önem büyük yer tutar. Ayrıca Yunanlar, yarışmalar düzenleyerek sanatçılar arasındaki olumlu rekabeti teşvik etmeyi biliyorlardı. O halde, onların deneyimlerinden yararlanmakta fayda vardır. Metin, Caylus'a atfedilen bir hatırlatmayla son bulur: "Beğeni ve bilinç sahibi uygar uluslara model teşkil eden ve edecek olan" bu "üstün sanat yapıtlarına" Romalılarda rastlamak olası değildir. O halde (ismi anılmayan) Winckelmann'la Caylus, Yunanları ebedi model olarak gösterme konusunda işbirliği yaparlar.[19] Eskilerin geleneksel biçimde savunulması çerçevesi içinde kalındığı izlenimi ediniriz, ancak bu defa Yunanların üstünlüğünün tanınması söz konusudur ki bu üstünlük, özellikle Perrault tarafından ifade edilen, zamanın (modernlerin) sanatları olgunlaştırdığı yönündeki (modernlere ait) düşünceyle, Vergilius'un Homeros'tan üstün olduğu düşüncesiyle çelişmektedir.

Fréron'un yaptığı çeviri-uyarlama belli tercihlerde bulunur ki bunların arasında Jaucourt'un sessiz sakin elden geçirdiği yorumlar da vardır. Söz gelimi Yunanistan, yabancı ülkelerden gelen tohumların nitelik ve biçim değiştirdiği olağanüstü ülkenin ta kendisidir. Ancak Winckelmann "gittikçe yayılan ve Yunanistan'da oluşmaya (Almanca *bilden*) başlayan güzel beğeniden" söz ederken, Jaucourt Yunanistan'ı "saygımızı ve araştırmalarımızı hak

18 Robert Darnton, "The Literary Revolution of 1789", *Studies in Eighteenth Century Culture*, cilt 21, 1991, s. 3-26.

19 Caylus da resimle epey ilgilenmiştir: Eskilerle ilgili olarak, resim teknikleri konusunda araştırmalar yapmış, modernlerle ilgili olarak da, ressamlara konularını antikçağdan almalarını önermiştir (*Homeros*'un İlyada ve Odysseia *destanı ile Vergilius*'un Aeneis *destanından esinlenen tablolar, giyime ilişkin genel gözlemlerle birlikte*, Paris, 1757).

eden *tek beğeninin* en parlak ışıkla yayıldığı" yer olarak görür (Fréron ise "iyi beğeni, sahici beğeni, tek beğeni..." diye yazmaktadır). Jaucourt'un formülasyonu klasik, hatta sıradandır ama Winckelmann'ın bu cümlesinde bir sorunun başlangıcı saklıdır.

Gerçekte, bu ilk (ve aynı zamanda en iyi) Yunan *Bildung*'u ile günümüz arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?[20] İlk başlangıçları devam ettirebilir miyiz (Yunan sanatının "kaynaklarını kullanmak" deyimi ne anlama gelir?) ya da onları (sadece) tekrarlamamız mı söz konusudur? Yine de bu *Bildung* her halükarda, zamanı bir sorun olarak kendi içinde barındırır ya da aslında birbiriyle uyuşmayan iki yaklaşımı yan yana getirir: Kuralcı olarak algılanan bir estetiğe dayalı (model olarak eskileri, yani Yunanistan'ı alan) klasik yaklaşım ile henüz açıkça tanımlanamayan (geri gelmeyecek harika bir deneyimin birliğini öne süren anlamındaki) tarihselci yaklaşımdır bunlar.

Daha genel bir bakış açısıyla, "model" ve "kaynak" kategorilerinin kullanımı üzerinden bu sorunsalın izlediği yolu kavrayabilir miyiz? Model, gözlerimizin önünde olan ya da olmasına karar verdiğimiz şeydir; dün olduğu gibi yarın da karşımıza çıkacaktır. Oysa kaynağa tekrar tekrar başvurulur; onu arayıp bulmak, denemek ve ondan yararlanmak gerekir. "Sanatın en arı kaynakları herkese açıktır: Onları bulup onlardan yararlananlara ne mutlu! Bu kaynakları aramak, Atina'nın yolunu tutmak demektir ve Dresden bundan böyle sanatçıların Atina'sı olacaktır."[21] Bu kaynaklardan yararlanabilmek için Atina'ya gitmek gerekir, ancak bundan böyle sanatçıların Atina'sı Dresden'dir. *Düşünceler*'den alınan bu cümle, büyük olmanın tek yolu

20 Aleida Assmann, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de "Bildung"*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1994 (ancak, Winckelmann üzerinde pek durmaz).

21 J. J. Winckelmann, *Réflexions*, *a.g.y.*, s. 95.

sayılan taklitle ilgili meşhur cümleden hemen önce gelir. Burada, sanki Winckelmann "kaynak" ile "model" arasında tereddüt eder. Model, beraberinde taklidi getirir; hemen ardından, modeli bir süreliğine ya da temelli aşmanın mümkün olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar. 17. yüzyıldan itibaren, tartışmalar mükemmellik sorunu etrafında döner. *Eskilerle Modernler Arasındaki Paralellik* adlı yapıtında Perrault, kimi zaman "son mükemmelliğe" (modernlerin ulaştığı mükemmelliğe) yakın "en üst yetkinlik noktasından", kimi zaman da düşüşü haber veren ve döngüsel bir tarihsel modele göndermede bulunan bir doruk noktası, bir "mükemmellik noktasından" bahseder. Eskilerin ulaştığı mükemmelliği iyi ifade eden bu terim modernlerden söz ederken oldukça yetersiz kalır.[22]

"Sanatın kaynaklarını araştırmak, Atina'ya yolculuk etmek demektir." Bildiğimiz üzere Winckelmann, Atina'ya kadar gitmeyi hiçbir zaman başaramaz; bununla birlikte, Dresden'i terk edip Roma'ya gider. Ancak açıktır ki kaynak metaforu –bu biyografik özellikten ayrı olarak–, modelden çok daha farklı bir bilişsel sisteme aittir. Kaynak, yokluğu gerektirir (Atina erişilmezdir). İnsan kaynaktan içerken, bizzat dönüşür, eskilerden biri olur ve onların gözleriyle görmeye başlar. Taklit de bu anlamda yapılır zaten, ancak böylece eskiler "model" olmaktan çıkıp "ideale" dönüşür. Arkamızda olanlar, kaçınılmaz olarak önümüzdedir de: Gelecek açıktır. "Model" de "ideal" de önemlidir. Bizlere düşen, onları beklenti ufkumuza yerleştirmek ve büyük olmak için *eskilere* dönüşmeyi bilmektir.

Jaucourt'a geri dönelim. Taklidin *bizim* için büyük ve mümkünse taklit edilemez olmanın tek yolu olduğunu öne süren o cümleyi hepten yok sayar; oysa Fréron, "bu yüzyılda hiç eksik olmayan şu aptal antikçağ karşıtlarına

22 Bkz. *allta*, s. 273-280.

karşı" yapıtın anlamını bu cümlede buluyordu.[23] Jaucourt, bu konuda Fréron'dan ayrılıyor mu acaba? Bu cümleyi tekrarlamak, büyük bir kararlılıkla antikçağ "fanatiklerinin" safında mı yer almak demektir?[24] Ya da daha düz bir açıklama yapacak olursak, Fréron bu cümleyi kendisininmiş gibi sunduğu için mi (orijinal metni bilmeyen) Jaucourt onu tekrarlamadı acaba?

Buna karşılık, "doğanın ve sanatın çabalarının" katkıda bulunduğu Yunan güzelliğinin üstünlüğü Jaucourt'un pek hoşuna gider, ancak onun yalnızca "güzel doğasını" alır ve bir sonraki aşama olan "ideal güzeliği" bir tarafa bırakır.[25] Winckelmann netice itibariyle, o zamana dek özellikle edebi nitelikte olan bu Yunan yetkinliğine bir beden, bir kişilik, bir çerçeve kazandırır. Onu görünür kılıp açıklar. Çünkü bu yetkinlik bir iklimin, ortak yaşama özgü bir örgütlenme biçiminin ürünü olarak görülmektedir. Kent (bu kelime kullanılmaz), doğumdan –hatta doğumdan bile önceden– "olgunluk çağına" kadar güzel bedenler yapmaya yarayan bir dispozitif, makine olarak düşünülmüştür yalnızca. Bedenler üzerinde baskı ve (sıkı) denetim uygulandıysa, bunun tek gayesi, doğanın bozulmasını engellemekti. Söz konusu olan sadece bedendeki bozulmaları öngörmek ve egzersiz yoluyla bunları önlemek ya da azaltmaktı. Diğer konularda, özellikle giyim kuşam konusunda en az baskı kuraldı: Bedeni sıkıştıran, ona baskı uygulayan, doğasını bozan şeyler giyilmezdi. Bebekler için kundak bezlerinin olmayışı ve şu "baldır bacak gösteren" meşhur Lakedemonyalı genç kızlar hikâyesi –Winckelmann'ın açıklamasın göre– buradan ileri gelmektedir.

---

23 *Journal étranger, a.g.y.*, s. 157.

24 Diderot, bu ifadeyi açıkça Winckelmann'la ilgili olarak *Salon de 1765*'te kullanır, Paris, 1984, s. 277.

25 Fréron, ideal güzelliği kayda değer bir şey olarak görür, ancak onu şöyle açıklar: "İdeal güzellik, gerçek ve mükemmelleştirilmiş bir güzellikten başka bir şey olmasa gerek".

Winckelmann'ın bu şekilde alımlanışı o kadar seçiciydi ki onun entelektüel projesinin yakasını hiç bırakmayan Fransız karşıtı polemiğin boyutları sürekli görmezden gelindi. *Düşünceler* bununla ilgili doğrudan bir iz taşımasa da Winckelmann'ın o yıllardaki yazışmaları bunu açıkça göstermektedir. Fransızların kötü beğenisi, Alman saraylarını mahveden Fransız "vebası", sanatçılarının vasatlığı ve bilginlerinin cehaleti, antikçağı anlama konusundaki doğal yetersizlikleri ile ilgili olarak, bazı durumlarda basit olduğu kadar kesin de olan kimi etnik düşüncelere dayalı iğneleyici ve intikamcı açıklamalar mevcuttur.[26] Bu durum, Winckelmann'ın bir yandan da, Caylus ya da Rahip Barthélemy'ye üstelik de Fransızca, saygı dolu ve biraz yapmacık mektuplar yazmasına engel teşkil etmez.

Bu saptamaya dayanarak iki gözlemde bulunabiliriz. Winckelmann'ın bizzat kendi projesinde bile, Fransızlara yönelttiği eleştiri Almanlara yönelttiği eleştiriyle paralel gider: Hanidir kendilerini bir başkasının etkisine kaptıran ve Fransız kültürünü taklit etmekten başka seçenek olmadığına inanan ve bunu başkalarına da yutturmaya çalışan Almanları yerer. Yine mektuplarında, Winckelmann, "Fransızları taklit etmekten ve saraydaki bir Fransız soytarısının gerçek bir Almandan daha değerli olmasına üzülmekten" başka bir şey düşünmeyen Almanları eleştirir.[27] "Daha değerli" demek, gerçekte daha fazla ücret almak demektir. Oysa o, bir soytarıdan, belli davranışlar sergileyen bir kukladan başka bir şey değildir. Her zaman yüzeyseldir ve hiçbir konuda derin bilgisi yoktur: Ağzından hiç düşürme-

26 J. J. Winckelmann, *Briefe*, yay.: W. Rehm, Berlin, de Gruyter, 1952-1957, cilt I, Berendis'e mektuplar, s. 235 (Temmuz 1756), s. 267 (Ocak 1757); Cilt II, Gessner'e mektup, s. 114 (Ocak 1761).

27 *"Ein französischer Harlequin mehr als ein wahrer Deutscher gilt"*. Bkz. ayrıca Manfred Fuhrmann, "Winckelmann, ein deutsches Symbol", *Brechungen*'de, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, s. 152-153.

diği nezaketin bile yalnızca çocuksu yönlerini almıştır.[28] Bir Fransız, "gerçek anlamda dürüst bir insan olamaz" (*Keiner kann ein ehrlichen Mann sein*). Burada çok önemli bir noktaya değinilmektedir. Fransız üslubu ya da klasik nezaket son derece yüzeyseldir: Bir Fransız, *Commedia dell'Arte*'de* rol yapan bir aktörden başka bir şey değildir. Peki, bir Alman bir Fransızı taklit edince ne olur? Taklidi tekrar ettiği için, soytarıyı taklit eden bir maymun gibi olur, o kadar.

Dahası, Fransa Roma demektir. Fransız kültürü, temelde Romalı olarak, Latinleri taklit eden ve İmparatorluğun yerini alan bir kültür olarak algılanmaktadır; bu, taklide ekstra bir özellik katar. Taklidin tüm döngüsünü kavrayabilmek adına, Romalıların da Yunan kültürünü taklit ettiklerini ve Yunanları taklit ederek tam manasıyla Romalı olduklarını hatırlatırsak, Winckelmann'ın Almanlara, *doğrudan* Yunanları taklit etme önerisini daha iyi anlarız. Soytarıları taklit etmekten kendilerini kurtarıp –taklit döngüsünü ve *translatio* yöntemini es geçerek– gerçek anlamda Yunan ya da Alman olmak istiyorlarsa, Yunan sanatının kaynaklarına doğrudan "başvurmaktan" başka çareleri yoktur. Açıkça ortaya konan temel sorun, *Bildung* sorunudur. Kaldı ki Yunanistan güzel üslubun oluşmaya (*bilden*) başladığı yer olduğu için, Yunanların taklidi, "büyük ve mümkünse taklit edilemez olmanın tek yolu" olarak kendini gösterir.[29] Bu noktada bir kırılma eşiği belirir; Almanlar için, bir süreliğine bir *Sonderweg* olanağı ortaya çıkar. Taklit, gerçekte kimlik ve dolayısıyla özgünlük tercihi için bir savaştır.

Ancak bu uyumsuzluk ne Fransız okuyucular tarafından anlaşıldı ne de Winckelmann onun üzerinde

---

28 *"Sie verstehen nur die Kindereien von Höflichkeiten, nicht aber das Wesentliche."*

Aktörlerin maske takarak doğaçlama yaparak oynadığı, saflık ve kurnazlığın ağır bastığı komedya şeklinde bir İtalyan halk tiyatrosu türü. –ç.n.

29 J. J. Winckelmann, *Réflexions*, *a.g.y.*, s. 95.

kafa yordu. İlk bakışta, formül gerçekte La Bruyère'inkinin az çok değişik bir şekli, bu haliyle klasik taklit öğretisinin yeniden teyidiydi: "Yazarken, ancak taklit yoluyla mükemmeli bulabilir ve mümkünse eskileri geçebiliriz."[30] Kaldı ki *Düşünceler*'in çevirmenleri de onu bu şekilde algılamışlardı. Sadece Jaucourt, bundan söz etmediğine göre, belki de farklı bir tavır takınmıştır, ancak olumsuz anlamda. "Üstün, hatta mümkünse taklit edilemez olmanın tek yolu, eskileri taklit etmektir."[31] "Ancak Eskileri taklit edersek başarılı ve hatta taklit edilemez olabiliriz."[32] Winckelmann'dan söz etmeksizin onun cümlesini kendine mal eden Fréron'a gelince, metnin ana fikrini tam da buraya yerleştirir. Önsözünde belirttiğine göre, yazarın amacı, "en üst yetkinlik noktasına ulaşmak için en güvenli, belki de tek yolun Yunanları taklit etmek olduğunu kanıtlamaktır."[33] Yani hâlâ klasik model ve mükemmellik sorunsalı, Perrault tarzı mükemmellik bakış açısı çerçevesinde kalınmaktadır. Çevirmenlere göre "büyük olmak" ancak "yetkinleşmek" (La Bruyère buna "mükemmelle buluşmak" diyordu) şeklinde ifade edilebilir.

Peki, Winckelmann'ın düşüncesi nasıl oluştu? Büyük ölçüde Fransız klasiklerini, yani Kavga'nın öncülerini ve Rahip Batteux ya da Rahip Dubos gibi geç dönem yazarları okuyarak. Kısacası, Fransa'da ve başka ülkelerde (özellikle İngiltere'de) güzellik konusunda yazan herkesi kastediyorum. Dresden'de kendi eliyle yazdığı metinler

30 La Bruyère, *Caractères*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, 1978, s. 15. Kaldı ki Winckelmann, bu cümleyi kendi defterlerinde de bir kez daha kullanmıştı; bkz. É. Décultot, *a.g.y.*, s. 107.

31 Çevirisi, *Nouvelle Bibliothèque germanique*'te verilmiştir.

32 1786'da Barrois yayınlarından çıkan *Réflexions*'un çevirisinde (*Journal étranger* tarafından yayımlanan çevirinin üzerinden geçip eksikliklerini tamamlar). "Bize göre" anlamına gelen *für uns*, La Bruyère'de *biz* genel anlamını tekrar kazanmıştır.

33 *Journal étranger*, *a.g.y.*, s. 104.

bunu kesinlikle kanıtlıyor.[34] Ayrıca Longinus'un *Traité du sublime* (Yücelik Üzerine) adlı yapıtına hatırı sayılır (genelde yapıldığından daha fazla) bir yer ayırmak gerekir. Kuşkusuz Winckelmann bu yazarı sırf Boileau'nun çevirisinden tanımıyordu.[35] Longinus, yalnızca yüceliğin (edebi) bir tanımını değil, aynı zamanda Barok sanatının sahte yüceliğini eleştirmesi ve ifşa etmesi için malzeme de sunuyordu Winckelmann'a. Ayrıca, Longinus sayesinde, yücelik imkanı ile demokrasi arasında bir yakınlaşma tesis edilebiliyordu.

Ancak Winckelmann'ın tavrıyla ilgili ilginç olan şey Fransız kültürünü eleştirirken kullandığı silahlarını yine büyük ölçüde bu kültürden devşirmesidir. Kısacası, dışarıdan gelme avantajına sahip olan ama içeriden bir eleştiriydi bu. Antikacı Caylus geniş kitleler tarafından anlaşılmamış olsa da Winckelmann anlaşılabiliyordu; tabii Kavga'dan kalan tartışma alanına taşınması ve (Alman ya da Fransız karşıtı) "uyumsuzluğu" görmezden gelinmesi koşuluyla.

---

34 André Tibal, *Inventaire des manuscrits de Winckelmann déposés à la Bibliothèque nationale*, Paris, 1911; G. Baumecker, *Winckelmann in seinen Dresdner Schriften*, Berlin, 1933; M. Fontius, "Winckelmann und die Französische Aufklärung", *Sitzungberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1968, 1, s. 3-27; Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, 1970, s. 79-82; M. L. Baeumer, "Simplicity and Grandeur : Winckelmann, French Classicism, and Jefferson", *Studies in Eighteenth-Century Culture*, cilt 7, 1978, s. 88-71. É. Décultot (*a.g.y.*, s. 87), özellikle, "modernist övgünün birkaç çatlak verdiği belirsiz anlar"a yeniden öykünüp, Winckelmann'ın Perrault'ya duyduğu ilgiyi belirtir; ayrıca, *Histoire de l'art*'da yer alan ve Kavga'dan miras kalan tarih yazımı modelleriyle ilgili olarak bkz. *a.g.y.*, s. 258-26.

35 R. Brandt, "...ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Grösse", *Johann Joachim Winckelmann, 1717-1764* içinde, Th. W. Gaehtengs yönetiminde, *Studien zum Achtzehnten Jahrhundert*, 7, Hamburg, 1968, s. 41-53. R. Meyer-Kalkus, "Schreit Laokoon? Zur Diskussion Pathetisch-Erhabener Darstellungsformen im 18-Jahrhundert", *Von der Rhetorik zur Ästhetik* içinde, Gérard Raulet yönetiminde, Rennes, 1992, s. 70-86.

Sanat ve Özgürlük

Ansiklopedi 1776'da Winckelmann'a bir kez daha yer verir. "Yunanlarda Sanatların Tarihi" başlıklı metnin yazarı[36] sanatların doğuşunu, gelişmesini ve çöküşünü açıklamayı amaçlar. Metin boyunca sürekli andığı Winckelmann'ı özellikle dayanak olarak aldığını saklamadığı gibi, Caylus ile Goguet'nin araştırmalarından da söz eder.[37] Burada Winckelmann'ın serimleme şeması bir kez daha takip edilir: Sanatın kökenleri ve Yunanistan'da nispeten geç başlayan ilk dönemleri, iklim dâhil farklı uluslarda sanatın da farklı olmasının nedenleri anlatılır sırasıyla. İyonya'nın iklimi, yazara göre sürekli bir bahar havasının hâkim olması nedeniyle, güzellik üretmek, sanat ve bilimi teşvik etmek için en uygun iklimdir. Ancak Perslerin İyonya üzerindeki hâkimiyetinin ardından, "zorbalar o topraklardan kovulur kovulmaz, sanat ve bilim merkezi Atina'ya kayar. O nedenle demokratik hükümet, her vatandaşın canını, hatta kenti diğer tüm Yunan kentlerinden daha fazla önemser."[38] İklim düzeninden politik düzene ya da Yunanların diliyle söyleyecek olursak, *phusis*'ten *nomos*'a, yani doğadan yasaya geçilir.

Bu noktada, politik özgürlük temasının Winckelmann adıyla doğrudan bağlantılı olarak ortaya çıktığını görürüz. Politik özgürlük sanatın ilerlemesi için zorunlu olduğu gibi sanatın tarihine de mühür vurmuştur. Jaucourt özgürlük sözcüğünü telaffuz etmez; *Düşünceler*'de, doğrudan politik bir özgürlükten ziyade geleneklerdeki özgürlükten söz eder. Kuşkusuz, bir serbestlik izni değil, doğayı –sıkı bir kont-

36 *Encyclopédie, Suppléments*, cilt II, s. 254-258; makale, V. A. L. imzasını taşıyor: Bunun, kimliği bilinmeyen yabancı bir yazar olduğu sanılıyor.

37 Goguet, *Origine des lois, des arts et des sciences* (1758); Caylus, *Recueils d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines* (1752-1757).

38 *Histoire de l'art*'dan alınan ve Herodotos'un bir metnine göndermede bulunan alıntı neredeyse tam böyledir, bkz. *altta*, s. 217.

rol aracılığıyla– destekleyen bir dispozitif söz konusudur. Tekrar Winckelmann'a başvuran metnin yazarı, sanatın ne olduğunu doğru öğrenebilmek için "özgürlüklerinin tadını çıkardıkları dönemlerde Yunanların bıraktıkları anıtları incelemek" gerektiğini öne sürer.

Ardından, kısa bir alegori üzerinden eski Yunanlardan modern Yunanlara geçer. Bu yüzyılın gezginleri, özgürlüklerine yeniden kavuştukları anda, "kahramanlık, deha, yetenek ve erdemlerin" yeniden doğacağını sanırlar. Ancak hemen sonrasında Yunanlar, kamusal şölenlerin değerini ve yaygın eğitimin faziletlerini öven Cumhuriyetçi bir tiradın bahanesi yapılır. Ayrıca herhangi bir vatandaştan ne "daha iyi beslenen" ne de "daha iyi barınan" Miltiades, Aristides, Themistokles ya da Cimon gibi büyük adamlara övgü de unutulmaz. O zamanlar, komutan ya da üst düzey görevlilerin "taşra bölgelerini tahrip edip saraylar dikmek gibi kötü bir alışkanlığı" yoktur. Hemen ardından yazar doğa ve sanatla ilgili bazı düşünceleri tekrar ele alır ve yazısını, sanat eserlerinde oran bahsi üzerine tespitlerle bitirir. Böylece Winckelmann'ın yapıtının ilk kez açık biçimde politikleştirilmesine tanık oluruz ki bu onun özgürlük savaşçıları tarafından sahiplenilmesine zemin hazırlayacaktır. Yunan kenti, geleneklerinin özgürlüğü sayesinde modern güzellikten daha üstün bir güzellik "üretebilecek" sisteme sahiptir. Ayrıca, tarihsel olarak daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, özgürlükle sanatın büyüklüğü arasında doğrudan bir ilişki görülür. Yunanistan özgürlüğünü yitirir yitirmez, sanatı da büyüklüğünü yitirmiştir. *Histoire de l'art* (Sanat Tarihi) bu düşünceyi doğrulamaya çalışır.

Düşünceler; taklit temasını yeniden canlandırmış, sanatçıların tanınması lehine argümanlar sunmuş, güzellik, doğa ve ideal konusundaki tartışmalara katkıda bulunmuş ve özellikle Yunanistan'ı daha fazla görünür kılmıştır. Tüm bu hususlarda başvurulan kaynaklar ve çıkarılan sonuçlar Roma'yla değil Yunanistan'la ilgilidir. Çok ilginçtir,

modernlere *Düşünceler*'e kıyasla doğrudan çok daha az yer veren *Histoire de l'art dans l'Antiquité* (Antikçağda Sanat Tarihi), özgürlüğe daha fazla yer ayırarak bu yöndeki genel eğilimin ön plana çıkmasına katkı sağlar.[39] *Ansiklopedi Ekleri*'ndeki metinde bu eğilimin işaretleri verilmekte, devrim esnasında Winckelmann'dan istifade edilme tarzı ise bunu açıkça kanıtlamaktadır. Kitap o yıllarda bu bakış açısıyla okunduğundan, estetik ve politika arasındaki ilişkiler konusunda düşünsel açıdan önemli bir rol oynar. Yunan yapıtlarına başvurmak suretiyle politikanın estetikleşmesini ve estetiğin politikleşmesini mümkün kılmaya ya da kolaylaştırmaya yardımcı olur. O ana dek, politik düşünce ağırlıklı olarak Roma'ya yönelmişti. Güzelliğe dair tartışmalar, dikkatleri Yunanistan'a çevirerek, güzellik ve özgürlük arasındaki artık kabul gören ilişki sayesinde güzelliğin politik boyutunu da ortaya çıkarmakta gecikmeyecekti. Hatta onu bir slogana dönüştürmeye kadar varacaktı.

Sanat Tarihi'nde Winckelmann şöyle yazar: "Bütün bunlardan anlaşılıyor ki sanat, özgürlük sayesinde yükselmiştir." Kitabın 1783 tarihli İtalyanca çevirisindeyse bu cümle şöyle ifade edilir: "Sonuç olarak [...] sanat, gelişimini ve mükemmelliğini *ilkece* özgürlüğe borçludur". On yıl sonraysa aynı cümle Fransızcada şu biçimi alır: "Tüm bunlardan anlaşılıyor ki sanatı mükemmelliğe götüren *tek şey* özgürlüktür."[40] Sırf çeviriyle ilgili bu küçük ayrıntıda bile güzellik-özgürlük denkleminin kendini nasıl dayattığını görebiliriz. 1795'te Winckelmann tam bir resmi yazar muamelesi görür: Eserlerinin yeniden basılması söz konusudur; Konvansiyon'a bağlı Halk Eğitim Komitesi'nden, "yeni

39 J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art... Geschichte der Kunst des Altertums* (gözden geçirilmiş 1934 baskısı), Darmstadt, 1972, s. 42, 130, 133, 332, 347.

40 Bu ifade, Francis Haskell'e aittir; "Winckelmann et son influence sur les historiens", É. Pommier'nin yapıtı içinde, *a.g.y.*, s. 90 (Winckelmann'la ilgili alıntı için, *Geschichte der Kunst...*, *a.g.y.*, s. 295).

baskının [...] her sanat müzesinde ve Cumhuriyetin belli başlı kütüphanelerinde yer alması, bu amaçla yeterli sayıda nüsha basılmasını öngören bir karar çıkarması" istenir."[41]

Sanatları Yeniden Canlandırma ve Koruma

Daha erken bir tarihte, 1791 başlarında, Hollandalı yayıncı (ve Winckelmann'ın çevirmeni) Jansen, Yunan modeline başvurularak Fransa'da sanatların yeniden canlandırılması yönünde çağrı yapar: "Sanatlar, özgürlük imparatorluğunda gelişir [...]. Sayın Temsilciler Meclisimiz yeter ki istesinler, en güzel Yunan yüzyıllarını üne kavuşturan harikalar bizde de gerçekleşecektir."[42] Bunun için, özgürlük mucizesine inanmak yeterlidir. Taklit yoluyla yeniden canlandırma, Winckelmann'ın *bilden*'inin Fransız haliymiş gibi görünür.

1794'te, Terör Dönemi'nin* tam ortasında ressam Jean-Baptiste Wicar, önemsiz görünen bir sorun hakkında, dönemin düşünme biçimi açısından oldukça öğretici bir rapor takdim eder. Konu krala ve Akademi'ye ait antik eser kalıpları koleksiyonu ve içinde bulundukları içler acısı durumdur. Kısa bir süre içinde, kalıplar artık basit birer kalıp olarak değil de can çekişen Yunan özgürlüğünün "kalıntıları" olarak görülmeye başlar; "barbar yüzyıllar silsilesinin" verdiği zararların düzeltilmesi, bunun "öcü-

41 É. Pommier, 1988, *a.g.y.*, s. 15. Bütün bu örnekler, bu dönemde Winckelmann'la ilgili başvuru yollarını anlatan Édouard Pommier'nin çalışmasından alınmıştır.

42 H. Jansen, *Projet tendant à conserver les arts en France*, 1791; É. Pommier tarafından alıntılanmıştır, *a.g.y.*, s. 9.

* Terör Dönemi ya da Terör (5 Eylül 1793-28 Temmuz 1794): Fransız Devrimi'nin ardından Jakobenler ile Jirondenler arasında savaşın patlak verdiği ve "devrim düşmanları"na karşı kitlesel infazların yapıldığı şiddet dönemi. –ç.n.

nün" alınması gerekir.[43] Dahası, yükümlülük de getiren bir veraset hukuku söz konusudur. Zira bu şanlı özgürlüğe dair tanıklıklar aslında özgürlük dönemini başlatmış olan *bizler* için korunagelmiştir. "Onları takdir edebilecek olan sadece *bizler*iz". Sonuç olarak Wicar, kronolojiyi hiçe sayarak Pers savaşları dönemindeki Yunanistan'ı günümüz Yunanistan'ıyla bir araya getirir: "Ey sonsuza dek unutulmayacak yüzyıl! Sen bizim yüzyılımızla bir araya geldin mi, değişmez ilkelerimizi senin ilkelerinle, zaferlerimizi senin zaferlerinle birleştirdiğimizde despotizmin anısını sonsuza dek belleğimizden sileceğiz." Bellek bir savaştır: Despotizmin anısı karşısında "Yunan" belleği yer alır. Onu, öbürünü ortadan kaldırmak için seçmişizdir.

Bu söylem, son olarak, sanatsal miras ve onun korunması sorununu ortaya koyar. Hiç kuşkusuz Wicar'a göre, *bizim* gerçek mirasımız Yunanistan'dır ve sanatın yeniden canlandırılmasının kalkış noktası ve varacağı yer orasıdır: Her tür akademizmden özgürleşmek gerekir. Wicar pekâlâ Yunanlar ile aramızda kayda değer hiçbir şey yok diye haykırabilirdi örneğin (Saint-Juste de şöyle diyordu: "Dünya, Romalılardan beri boştur"). O sırada Boissy d'Anglas, tam da sanatla özgürlük arasında kurmayı başardıkları bu "tekabüliyetten" ötürü Yunanları "ustalarımız ve modellerimiz" olarak anan bir eser yayımlıyordu: "Sanat ve özgürlük, onların ruhlarının ilk ve en güçlü tutkuları olmuştur."[44] Ancak Boissy d'Anglas daha da ileri gidecek ve Yunanların, vatanının despotlara karşı başarıyla korudukları "başyapıtlar yığınından ibaret olduğu" düşüncesine varacaktı. Bu özgürlük mirası bize bir hak olarak geçmiş olsa da bizler de ondan sorumluyduk. Biraz daha açarsak, miras yalnızca Yunanistan'ın mirası değildir; "tüm ülkelerin ve tüm yüzyılların istidadına" ait her şeyi kapsar. Münferit

43 *A.g.y.*, s. 14.
44 É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *a.g.y.*, s. 159.

bir miras kavramından (sırf Yunanistan'a özgü bir miras ve despotizme karşı Yunanistan anlayışından) kapsayıcı bir miras kavramına (tüm ülkelerin ve yüzyılların istidadına) geçişteki kaymaların nasıl oluştuğu görünür hale gelir böylece. Bu fikir ikinci bir anlayışla desteklenir: Büyük başyapıtlar –despotizm dönemlerinde üretilmiş olsalar bile– her zaman şu ya da bu şekilde özgürlüğe tanıklık etmektedir. Bu başyapıtların "son ikametgâhları" (ki o dönemde ortaya çıkan sıradışı bir tabirdir bu) olan "özgürlük ülkesinde" toparlanmaları, başka bir deyişle "kabul görmeleri" de bu yüzdendir.[45] Gelecekteki ölüm-yeniden diriliş gününe dek tam anlamıyla istedikleri mesajı verememişler, yazgılarını gerçekleştirememişlerdir. Onları ancak şimdi tamamıyla takdir edip anlayabiliriz.

Özgürlük mirasından ulusal mirasa bu kayma Direktuvar'ın* kültür politikasında çok görünür ve somut bir biçim alacaktır. Bonaparte'ın İtalya'da el koyduğu sanat yapıtlarının Paris'e görkemli bir şekilde gelmesi münasebetiyle düzenlenen VI. Yıl 9 Thermidor Bayramı, bu kaymanın doruk noktasını oluşturacaktır. İçişleri Bakanı François de Neufchâteau'nun bu vesileyle yaptığı konuşma, bu özgürlük ve ulus gizemini çok anlamlı ve çok güzel biçimde ifade eder. "Özgürlüğün beşiğini güzelleştirdikten sonra" "son ikametgâhlarına" burada kavuşan tüm bu başyapıtlar aynı zamanda "evrenin takdiriyle" günümüze kalmış bir "emanettir". Burada tarihe karşı bir sorumluluk ve görev söz konusudur. Kaldı ki "asırlar boyu süren tutsaklığa mahkûm" geçmiş büyük sanatçılar, gerçekte, bir tür "gelecek şuuru" içinde çalışmışlardır. Boissy d'Anglas'nın az çok belirsiz sözleri artık oldukça açıktır. Öyle ki büyük sanatçıların "en yüce tabloları, özgürlük dehasına gerçek saygıyı ve hak ettikleri

45 Grégoire, *Rapport du 14 Fructidor an II*, É. Pommier tarafından alıntılanmıştır, 1988, *a.g.y.*, s. 15.

* Direktuvar: Fransız Devrimi'nden sonra oluşturulan yönetim şekli. –ç.n.

gerçek zaferi kendilerine sunma şerefini bahşeden bir tür vasiyettir adeta." Fransa, yalnızca şimdiki zamanı değil, kemale erdirerek kurtardığı geçmişi de özgürleştirir. Kurtarıcı ulustur Fransa, özgürlüğün yargı günüdür. "Uzun süre hor görülen sanatların öcünü alan Fransa, birçok ünlü ölünün yeniden tanınmasını sağlıyor. Aynı zamanda, otuz yüzyılın sanatçılarını ödüllendiriyor; hatta sanatçılar, ancak onun sayesinde ve sadece bugünden başlayarak bellek tapınağına girebiliyor."[46]

Sanat şöleninin, bizzat Devrimin yakın geçmişiyle ilgili daha acil bir işlevi de vardır. 9 Thermidor'un (II. yıl) yıldönümünü bu şekilde kutlamak, F. de Neufchâteau'nun da söylediği gibi "tüm anıları silmektir": Roma zaferini çağrıştıran kortejin, "9 Thermidor günü devrilen zorbalık rejiminin cinayetleri için bir günah çıkarma aracı" olarak görülmesi gerekir. Bu görkemli tören sayesinde Terör Dönemi'nin de, geçmişin tüm simgelerini yok etmeye yönelik şiddet olaylarının da kefareti ödenir. Demek ki, Terör Dönemi *silinir*, sanatla özgürlük ve devrimle sanat arasındaki sıkı, içten ve sürekli bağ bu mizansen sayesinde görünür hale gelir. Devrime dair "makbul" bir tarih önerilir: VI. Yıl şöleninde Devrim, inanmak istediği bir tarihin aynasında kendini görür.

Tüm bu söylevlerin ardında yalnızca Winckelmann'ın olduğunu düşünmek anlamsız olacaktır. Ama Winckelmann da oradadır. Sonuçta, adını telaffuz etmeye bile gerek yoktur, zira yapıtları teoremi andıran şu slogana indirgenmiştir: sanat *ve* özgürlük... Bu artık Winckelmann formülü gibi bir şeye dönüşmüştür. Jansen'in ya da daha istisnai olarak Wicar'ın başvurduğu Winckelmann, başvurdukları yeniden canlandırma kavramı sebebiyle daha ziyade *Düşünceler*'de açıklanan programa dahildirler: Mevzu bahis olan Yunanla-

46 François de Neufchâteau, *Le Rédacteur*, no: 957, 12 Thermidor, s. 1-6, É. Pommier'nin yapıtı içinde, *L'Art de la liberté*, *a.g.y.*, s. 453-454.

rı model alarak Paris'ten yeni bir Atina yaratmaktır. Ancak bir başka Winckelmann daha vardır; bizleri açıkça Yunanlardan ayıran anıtların ortaya koyduğu sorulardan kaynaklanan eserleriyle Winckelmann; Fransız Anıtlar Müzesi'nin yaratıcısı Alexandre Lenoir'ın karşılaştığı, üzerine kafa yorduğu ve yararlandığı *Antikçağda Sanat Tarihi*'nin yazarı olan Winckelmann.[47]

Peki, rahipler sınıfına ait olup da ulusal mülk haline gelen "sanat anıtlarını" ne yapmalı? Lenoir'ın kademeli olarak yanıt bulmaya çalıştığı soru budur. Bu anıtlardan bir kısmının satılmasına, bir kısmının ise geçici olarak depolarda saklanmasına karar verilir. Bunun için, Paris'te bulunan Petits-Augustins Manastırı seçilir ve Lenoir, resim eğitimi aldığı Doyen sayesinde bu manastırın koruyuculuğuna getirilir (Haziran 1791'de, "Depo Koruyucusu" olarak atanır). Bu göreve geldikten sonra Lenoir, ortaçağa giderek daha fazla yer ayırarak anıtların sayımı, satın alınması, onarımı ve yeniden inşasıyla ilgili yoğun bir faaliyete girişir; böylece nihayet 1795'te Depo, Fransız Anıtlar Müzesi'ne dönüştürülür, o da bu müzenin "koruyucusu" olur.

Peki, ya Winckelmann? Lenoir, söz konusu müzeyi tanıttığı bir eserin daha ilk sayfalarında, Atina'yla ilgili (Herodotos'tan beri iyi bilinen) tiranların kovulup demokrasinin tercih edilmesi hikâyesini anlatırken Winckelmann'dan söz eder[48]: "O andan itibaren halk kamu meselelerine dâhil olur, her vatandaşın zihni gelişir; hatta Atina, tüm Yunan kentlerinden daha üstün bir düzeye ulaşır. İnce beğeni evrensellik kazandığından ve zengin vatandaşlar muazzam kamu binaları yaparak halkın saygı ve sevgisine mazhar olduk-

47 Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997, s. 305-340. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, s. 191-192.

48 *Description historique et chronologique des Monuments de sculpture réunis au Musée des Monuments français*, Paris, Cumhuriyetin VI. yılı, s. 1.

larından, nehirlerin denize doğru akması misali, tüm yetenekli insanların bu güçlü kente akın ettiği görülür." Bilimle birlikte sanat da Atina'ya yerleşir. Sanat ve özgürlüğe ilişkin seçme metinlerde yer alabilecek bu alıntının, gerçekte Lenoir'ın maksadıyla pek uyuşmadığını söylemek gerekir: Burada söz konusu olan, geçmişten gelen anıtları inşa etmek değil, korumaktır. Öte yandan bizzat bu uyuşmazlık ilginçtir, çünkü Lenoir gibi insanlara kendini yavaş yavaş ve fiilen dayatan bu koruma faaliyetini tahayyül etmenin zorluğunu göstermektedir. Bu koruma faaliyetini nasıl ele almalı, nereye yerleştirmeli? Ona nasıl bir anlam yüklemeli? Winckelmann sanatsal ve entelektüel gelişmeden söz ederken, Lenoir, koruma işi için tabir caizse yetki onay belgesi almak amacıyla Atina'nın imajına ve Winckelmann'ın *aura*'sına başvuruyordu. Fransız Anıtlar Müzesi'nin Perikles'in Akropolisi'yle karşılaştırılması, "ince beğeninin" oluşmasına katkıda bulunan bu korumacılığın Cumhuriyet Akropolisi'nin "kurucularınca" kabul edildiği kanaatine yol açar. Bu durumda koruma, inşa etmeyle eşanlamlıdır.

Lenoir'ın "önsözünde" mevcut olan Winckelmann müzede de mevcuttur. Lenoir, onun büstünü manastırın avlusuna diker: "Bu büyük insanın bende uyandırdığı saygı, sanatçıların ona duyduğu minnettarlık, tüm bunlar onun anısına bir anıt dikmeye teşvik etti beni."[49] Winckelmann'ın büstü adeta Lenoir'ın "Akropolis Üzerine Duası" gibidir! Üstelik Winckelmann, bu şekilde onurlandırılan tek yabancıdır. Atina'nın ve özgürlüğün peygamberi olduğu açıktır da bir de sanat tarihinin kâşifi olarak onurlandırılmıştır: Sanatçılarla ilgili sıradan bir tarihten farklı biçimde, sistem olarak düşünülmüş bir tarihtir bu. Onun sayesinde Lenoir, "deposunu" müzeye, yani bir tarih parkuruna dönüştürür. Böylece, rahipler sınıfının mülkünden "kamu mülküne" dönüşen bu nesneler, tarihsel nesne statüsü kazanır. Belli

49 *A.g.y.*, s. 351, no° 401.

bir tarihin taşıyıcısı olan bu nesneler, bir dizi alameti farika sayesinde sanatın ta kendisinin de bir tarih olduğunu gösteriyordu. Artık onları yeniden bir araya getirebilir, belli bir düzene göre sınıflandırabilir; kısacası, onlar için bir gezi ya da ziyaret düzenleyebilirdik. Gerçekte işlevselliğini üslup kavramına borçlu olan bu ilk sınıflandırma ilkesine, Lenoir daha etkili, daha anlamlı ve daha doğrudan kullanılabilir bir başka araç ekler, daha doğrusu onu bir başka araçla ikame eder: yüzyıl. Müzenin içinde ilerlerken ziyaretçi, "yüzyılları sırayla, art arda görecektir". Gerçekten de salonlar yüzyıllara ve her yüzyıl da "kendine uygun gelen niteliğe" göre ayrılmıştır.[50]

Kronoloji kaygısıyla –"ki çalışma[sı]nın temel dayanağı" budur– Lenoir, her ne kadar özgürlüğün ve son ikametgâhın geriye dönük teleolojisinden kaçınsa da, Ulusun teleolojisinden kaçamaz. Müzeyse, "tarihle kurulan bu iki ilişki ve Fransa'ya nispetle sanat tarihi üzerinden" anlaşılır.[51] Buradan çıkarılacak ilk mantıksal sonuç şudur: Müzede yalnızca "Fransız anıtları" sergilenmelidir; dolayısıyla, "nitelikleri gereği bu müzede olmaması gereken" antik anıtların "ilgili müzelere iade edilmesi" gerekir.[52] Buradan çıkan ikinci sonuçsa ziyaretçinin müzede Fransa'yı Fransa yapan büyük şahsiyetleri gezmeye koyulmasıdır. Michelet'nin bu müzeyi ziyaret ettikten sonra "tarihe dair capcanlı bir izlenim" edindiğini anımsayalım. Sözlerini şöyle sürdürür Lenoir: "Kuşkusuz hayırsever bir deha, Fransız Ulusunun onuruna 17. yüzyılı doğurdu; askerler, şairler, devlet adamları, ressamlar, heykeltıraşlar, oyma sanatçıları, vb. herkes, ölümsüzlüğe doğru aynı safta yürüdü."[53] Maraton ve Salamis

50 *A.g.y.*, s. 5-6. *Trahir le Temps*'da (Histoire), Paris, Les Belles Lettres, 1991, s. 31-45, Daniel Milo, Devrim'in "yüzyıl"ın yaratıcısı olarak görülmesini önerir.

51 *Descriptions historiques...*, *a.g.y.*, s. 4.

52 *A.g.y.*, s. 10.

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

savaşlarının anısıyla tarihten silinmesi gereken despotluk yüzyılları bundan böyle epey geride kalmıştır. Böylece, Winckelmann'dan hareketle ve onun eşliğinde Lenoir, çıktığı yol üzerinde paradoksal biçimde ulusal antik eserlerle karşılaşır. Fransızlara ait ve has olan antikçağ, sonuçta ne Yunanistan ne Roma'dır; ortaçağdır. Karmakarışık deposunun içinde oymacılık ve onarım yaparak, uzun uzun düşüncelere dalarak, devrim-sonrası ilk ulusal tarihi inşa eder Lenoir. Yine de Restorasyon İdaresi, 1816'da müzenin kapatılmasına karar verir.[54]

Taklit Etmek ya da Etmemek

Sanatları yeniden canlandırma projesi Yunanları taklit etmekten geçiyordu; dolayısıyla böylesi bir girişime dönük eleştiriler de taklidin sorgulanmasına varıyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, politika alanında Jakobenler, Fransa'yı yeni bir Sparta'ya dönüştürerek "canlandırmak" istemekle itham edilmişti. Bu ithamın mantığına ve sonuçlarına değinmeden, kendini ara sıra Brutus'e benzeten Saint-Just'ün şu cümlesini hatırlatalım: "Hiç kuşkunuz olmasın, etrafımızda olup biten her şey adaletsizdir; zafer ve özgürlük dünyaya yayılacak. Hiçbir şeyi küçümsemeyin ama sizden önce olup biten *hiçbir şeyi taklit de etmeyin*; kahramanlığın *model*i asla olamaz. Bir kez daha söylüyorum, ancak bu şekilde, aklın, adaletin ve gerçeğin gücü sayesinde güçlü bir imparatorluk kurabilirsiniz."[55] Bu belli ki, Winckelmann'ın *Düşünceler*'de yaptığı çağrının tam tersidir: "*Bizim* için büyük ve mümkünse taklit edilemez olmanın tek yolu,

54 Quatremère de Quincy'yi devreye sokan bir başka hikâyedir bu. O da, Winckelmann'dan yana olduğunu ileri sürer, ancak müze fikrine kesinlikle karşıdır.

55 Saint-Juste, "Rapport du 26 Germinal an II", *Œuvres complètes*, Paris, Gérard Lebovici, 1984, s. 819.

eskileri taklit etmektir" diyordu Winckelmann. Bununla birlikte, her iki durumda da bir başlangıç söz konusudur. İnce beğeni Yunanistan'da "oluşmaya" başladığı için, onu Almanya'da oluşturup yaymanın tek yolu taklitten geçer. Yunan sanatının kaynaklarına başvurmak Yunanlar gibi giyinmek değil, olanaklar ölçüsünde Yunanların gözüyle görmeye çalışmaktır. Bu yaklaşım, yavaş yavaş modernleri eskilerden ayıran şeyi ortaya çıkarır: İnsanların bedeni iklim sayesinde daha güzeldi güzel olmasına, ancak ortak yaşam kuralları da Güzel'e meylediyordu.[56] Yunanların gözüyle görmek; Barok tarzın zoraki yüceliğini ifşa edecek, sahte yüceliği ayıracak, modern doğanın bayağılığını telafi edecek ve gerçek yüceliğe ulaşacak –örneğin en iyi sanatçılardan biri olan Raphaël'inki gibi– bir eser yaratabilecek duruma gelmek demektir. Dolayısıyla Yunan bakışına ulaşmak modern sanatçı açısından, bir başlangıç hali içinde bulunmak demektir.

Saint-Just taklidi ve modeli reddederken mutlak başlangıç anlamında bir devrim düşüncesine dayanır. Ancak yine de onun bu beyanı, eskilere başvurmasına engel değildir. Çünkü Romalılarla bizim aramızda kayda değer hiçbir şey yoktur ve zaman bu şekilde yok sayıldığında (ki buna, daha önce Yunan özgürlüğünün "öcünü alan" Wicar'da rastlamıştık) dünya artık "boştur". Geçmiş, çok hızlı çakıp aydınlattıktan sonra her yeri karanlığa bürüyen bir şimşek şeklinde şimdinin içinde ortaya çıkar. Nitekim Saint-Just'ün ele aldığı haliyle antikçağ da bir kırılma ve başlangıç olarak algılanmaktadır. Kralların devrilmesi, Roma Cumhuriyetinin kurulması, Atina'da

56 Bu, Perikles'in Ağıt Söylev'inde yer alan Thucydides'in şu ünlü cümlesini akla getirir (2, 40): "Güzeli, yalınlık (*euteleia*) içerisinde geliştiriyoruz." Hannah Arendt de, "*polis* kurumunun koyduğu sınırlar içerisinde" Yunan kültürünü güzellik ve bilgelik aşkı olarak tanımlarken, bu metin üzerinde durur (bkz. *altta*, s. 257). Winckelmann, tamamıyla ortadan kaybolmamıştır.

tiranların devrilmesi ve Sparta'da Lykourgos yasaları referans alınmaya devam eder. Bu noktada analoji yöntemine başvurulur; Walter Benjamin'in başka zor zamanlarda "şimdi-zamanı" dediği kavramda hissedilir hale gelen özel bir paralellik kurma yöntemidir bu.

O halde Winckelmann ve Saint-Just elbette aynı yanıtı vermezler ama değişik bağlam ve düzeylerde en azından aynı soruya yanıt verirler: Nasıl başlamalı? Aralarındaki bu ek farkla birlikte –ki bu, Almanya'da ve Fransa'da eskilerle ilgili iki ilişkiyi ortaya koymaktadır–, biri *Bildung*'la uğraşırken ve sırf Yunan iken, aklı fikri kurumlarda ve imparatorlukta olan diğeri, her şeyden önce Romalıdır (daha doğrusu Spartalıdır, ancak Lykourgos tarafından "kurulan" Sparta'dır bu). Biri, *bizler* taklit edilemez olalım diye taklidi önerirken; diğeri, *bizler* (zaten) taklit edilemez olduğumuz için taklidi reddeder.

Bununla birlikte, politik taklit suçlaması bizzat devrimi açıklamaya yarayan basmakalıp bir düşünce halini alacak kadar yaygınlaşır. Aynı şekilde, sanattaki taklide ilişkin doğrudan Winckelmann'ı hedef alan benzer bir eleştirinin de alabildiğine yayıldığı görülür. Topçu subayı ve imparatorluğun müstakbel valisi François R. J. Pommereul, İdeologların dergisi *La Décade*'da *Des institutions propres à encourager et perfectionner les beaux-arts en France* (Fransa'da Güzel Sanatları Destekleme ve Yetkinleştirmeye Yönelik Kurumlar) adlı bir inceleme yazısı yayımlar.[57] Bu yazıda, ufuklarını genişletmeleri için genç sanatçılara çağrıda bulunur. Yunan tekeli anlayışını reddeder: "Birtakım özel koşullardan ötürü Yunanların şanslı bir halk olduğunu dillere pelesenk edildi." "Winckelmann ve Meng'lerin coşkusunun bizi daima doğru biçimde takdir etmeye yöneltmediği bir mucize" söz konusudur burada. Bu coşkunluklar, "fikirlerde despotluğa" yol

57 *La Décade* (9 ve 19 Nisan 1796); 1798'de tekrar gözden geçirilmiştir; bkz. É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *a.g.y.*, s. 337-344.

açar ve sanatla özgürlüğün soylu adamı olan Winckelmann da kendini "sanat despotları" arasında bulur.[58] Kullanılan sözcükler anlamlıdır: Öyle ya da böyle, her tür despotlukta politika estetikten intikam alır. Ve mucizenin hak ettiği yere oturtulması gerekir.

Gerçekte, Yunanların aşılıp aşılamayacağı konusunda yapılan bilimsel araştırmalar çoğunlukla fos çıkmıştır. "Gerçek güzelliği," diye devam eder Pommereul, "doğada aramanız gerekir; Yunanlar, seleflerinin hiçbir modeline başvurmadan onu doğada buldular: Onu bulmak istiyorsanız, siz de onlar gibi yapınız; kim bilir belki de yeni başyapıtlarınız eskilerinkini geçecektir; belki de Yunanlardan daha şanslı olursunuz ve onların aslında sanatta yüceliğe ya da yetkinliğe ulaşmamış olduklarını bizlere gösterirsiniz. [...] Ancak, onlardan daha iyisini yapabilecek durumda olmasanız bile, *yine de kendiniz üretin*, onları körü körüne *taklit* etmeyin. Dehaya hiçbir şey taklitteki *kölelik* kadar zarar veremez."[59] Taklit işe başlamanın ön koşulu değildir artık; bundan böyle, aksine, taklitteki *kölelik*ten kurtularak işe başlamak gerekir. Sanatçının ya da çağdaş sanatçının çağdaş özgürlüğü, "kendi üretme" özgürlüğüdür. Bu noktada orijinal bir yaratı olarak sanatsal etkinliğe doğru hızla yol alınır.[60]

Taklit, cazibesini yitirir; politikadan kovulur, estetikten uzaklaştırılır. Ancak taklidin böylece kovuşturulması bir yanlış anlaşılmaya da bağlıdır: Taklidin ilkin basit bir kopyaya indirgenmesi gerekmiştir. Geçmişten gelen bu yanlışlık, o zaman kaçınılmazdı belki de: Devrimin nasıl kendini inkâr edecek kadar yolundan saptığını anlamaya ve acilen

58 Pommereul, *a.g.y.*, s. 235-236; É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *a.g.y.*, s. 340.

59 Pommereul, *a.g.y.*, s. 238; Pommier, *a.g.y.*, s. 341 (vurgu bana ait).

60 Annie Becq Thermidor ile İmparatorluğun sonu arasındaki dönemde Güzellik ideali etrafında dönen çeşitli tartışmalar üzerinden bu sürecin etaplarının izini sürmüştür (*a.g.y.*, s. 789-878).

ihtiyaç duyulan *modern* rejimi Fransa'ya getirme çabalarını meşrulaştırmaya yarıyordu; sanatçıların Roma'dan çıkıp kendi etraflarındaki dünyaya bakmaları, doğayı her yerde aramaları çağrısını da haklı çıkarıyordu. Demek ki bu yanlış anlaşılmanın *–quiproquo–*, entelektüel, sanatsal ve politik pek çok faydası vardı. Sonuç olarak, taklit etmek ya da etmemek, birbirine karşıt ancak birbirinden ayrılamaz iki stratejiyi ifade ediyordu. *Archê*'sini yitiren bir dünyada toprak ayaklarımızın altından kaymaya yüz tuttuğunda, yeniden başlama cesaretini bulmak ya da bunun yarattığı sıkıntıyla baş etmek için bu yönteme başvurulur.

Böylece, eskilerle modernler arasındaki ilişkide, karşılıklı etkileşim, hatta şiddetli uyuşmazlık dönemleriyle birlikte uzun süreli iniş-çıkışlardan doğan politizasyon ve depolitizasyon evreleri birbirini izler. Eskiler-modernler çifti, en hararetli politika, en angaje estetik alanlarında süregiden bu kavgadan bozulmuş olarak çıkar. O gündür bu gündür, Rönesans hümanizminden doğan, edebiyat cumhuriyetinin benimsediği ve inandığı antikçağ, değişik ulusal gelenekler arasında parçalı bir hal alır ve bu geleneklerde yaşatılır.

4

Modernler Arasında bir Eski: Plutarkhos

"Issız bir adada (ya da bugün ayda) olsaydınız yanınıza hangi kitabı alırdınız?" oyununu herkes bilir. Bu oyun daha 15. yüzyılda oynanıyordu; "eşi benzeri olmayan Yunan bilge" Theodorus Gaza, Jacques Amyot'nun dediğine bakılırsa bu soruya yanıt olarak, "Plutarkhos'un kitabını seçeceğini" söylüyordu. İtalya'ya yerleşip kardinal Bessarion'la dostluk kuran, ayrıca Aristoteles'ten çeviriler yapan Theodorus Gaza bu yanıtı veren tek kişi değildi. Günümüzde bu soruya hâlâ "Plutarkhos" diye yanıt verecek birileri olduğunu pek sanmıyorum! Ayrıca Nietzsche'yi takiben şunu diyecek kimse de yoktur artık: "Duygularınızı Plutarkhos'la tatmin ediniz, onun kahramanlarına inanınız ki bizzat kendinize inanmaya cesaretiniz olsun." J. J. Winckelmann'ın belirttiği *şekliyle* taklit paradoksunun (taklit edilemez olmak için taklit etmek) farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir bu. Plutarkhos artık aramızda olmasa da hiç kuşkusuz uzun süre bilgi dağarcığımızın bir parçası olmuştur ve eskilerden modernlere giden yolu da, bu ikisi arasında oluşan ve derinleşen –kat ettiğimiz ve devamlı tekrarladığımız– mesafeyi de onun aracılığıyla kurarız.

"Kitaplarında yalan yanlış bahsettiği şeyler gördüm. Plutarkhos bugün beni gülmekten öldürüyor. Büyük insanlara inanmıyorum artık." İmparatorluk ordusunda topçu subayı, kimi zaman yergi yazarı, kimi zaman da Yunan dili ve uygarlığı uzmanı olan Paul-Louis Courier bu cümleleri 1809'da, "berbat mesleğini nihayet" bıraktığını bildirmek için doğubilimci Sylvestre de Sacy'ye Roma'dan yazar.[1] Calabria'da geçirdiği zor ve pek de parlak olmayan bir seferin ardından istifa eden Courier, "gerçeği görmüştü"; artık ne çalım satan askerlere ne de askerî ihtişama inanıyordu. Edebî ve sanatsal ölümsüzlüğe inanmak istiyordu; askerî ölümsüzlüğü elden kaçırmıştı, ancak sanatsal ölümsüzlük konusunda umudunu hâlâ tam yitirmemişti. Oysa aynı yıllarda Beethoven, Plutarkhos'a inanıyordu. Kendi sağırlığıyla ilgili olarak bir arkadaşına şöyle yazıyordu: "Plutarkhos yazgıya boyun eğmemi sağladı. Yine de, mümkünse ben Yazgıma meydan okumak istiyorum." Seyyar kütüphanesinde her zaman elinin altında bulundurduğu bir arkadaş olarak görüyordu Plutarkhos'u. Büyük insanla ilgili örnekleri ve kendi modelini ondan alıyordu.[2] Bir tarafta silahlara ve Plutarkhos'a elveda diyen bir adam, diğer tarafta da Plutarkhos'la iç içe yaşayan, kaderin sillesini yemiş bir diğeri. Fransa'ya altı mareşal armağan eden 1914 savaşının, Jean de Pierrefeu'nün *Plutarque a menti* (Plutarkhos Yalan Söyledi) adlı yapıtıyla birlikte Plutarkhos'un ürettiği tanrıları ortadan kaldırmaya da fırsat verdiğini belirtmek

1 Paul-Louis Courier, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. "Bib. de la Pléiade", 1951, s. 834. Courier gerçekte, edebî ya da sanatsal şöhretin üstünlüğünü savunur: İskender'den ziyade Homeros'u, Condé'den ziyade Molière'i ön planda tutar. Gerçekten de uzun süre terfi olmaya çalışır ve Viyana'ya gitmek amacıyla orduya yeniden alınması için başvuru yapmaktan geri kalmaz, ancak Wagram Savaşı'na katılmak için çok geç kalır... ve dolayısıyla tüm terfi şansını kaybeder.

2 Élisabeth Brisson, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*, Paris, CNRS Éditions, 2000, s. 7 (29 Haziran 1801 tarihli mektup), 115-134.

gerekir. Yazar, Barresizm* kökenli olmasına karşın, bu başlıkla tumturaklı bir dil kullanarak askerî liderlerin, basının ve yöneticilerin "beyin yıkamasına" karşı çıkıyordu: Bu başlık Plutarkhos'a bir saldırı gibi görünse de, aslında Grand Quartier Général** gerçeğinin –siperlerinki bir yana– basına yansıyandan tamamıyla farklı olduğunu ifşa ediyordu.[3]

Büyük insan nedir? Buna verilecek ilk yanıt, "Büyük insanlar mı görmek istiyorsunuz? Panteon'u*** ziyaret edin" olacaktır: Giriş kapısının üzerinde, "Vatan büyük insanlara minnettardır" yazısı bulunur. Doğru, ancak tüm büyük insanlar orada değildir ve orada olanların hepsinin büyük olduğu da tartışılır. Kaldı ki Panteon'un çok sorunlu bir geçmişi vardır; birleştiriciden çok ayrıştırıcı bir kurum olmuş, uzun süre işlevsiz kalmıştır.[4] Bununla birlikte, yaklaşık kırk yıl önce yeniden açılmış ve anıtmezar işlevini tekrar kazanmıştır. 1964'te Panteon'un kapılarını Jean Moulin ve onun "muazzam hayalet kortejine" açan André Malraux da oraya 1996'da kabul edilecekti.

"Büyük insan" sorusuna verilecek ikinci yanıtsa, "biyografisi olandır" olacaktır. Jean Lacouture bir nevi Fransız Plutarkhos olarak görülemez mi? Belki de, ancak diğer fark-

---

1862-1923 yılları arasında yaşamış Fransız yazar ve siyasetçi Maurice Barrès'in öncülüğünü yaptığı akım. –ç.n.

Büyük Karargâh: I. Dünya Savaşı sırasında, Üst Savaş Kurulu işlevini de gören Fransız Ordusu Karargâhı. –ç.n.

3 Jean de Pierrefeu, *Plutarque a menti*, Paris, 1923 (iki yüz baskı yaptı); bu kitaba karşı, *Plutarque n'a pas menti*, ardından *L'Anti-Plutarque* (Paris, 1925), daha sonra da *Nouveaux mensonges de Plutarque* (Paris, 1931). yayımlanır. Bkz. Rémy Cazals, "Plutarque a-t-il menti?, *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité* içinde, S. Cauconas yönetiminde, R. Cazals, P. Payen, Toulouse, Privat, 2001, s. 141-146.

Paris'in Quartier Latin mahallesinde ilkin bir kilise olarak inşa edilen bu yapı, Fransız Devrimi sonrasında Victor Hugo, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire ve Émile Zola gibi önemli Fransız entelektüellerinin gömüldüğü bir anıtmezara dönüştürülmüştür. –ç.n.

4 Mona Ozouf, "Le Panthéon, l'École normale des morts", *Lieux de mémoire* içinde, P. Nora yönetiminde, Paris, Gallimard, 1984, cilt I, s. 139-166.

ları bir yana, ilkin kendi çağdaşları konusunda yazılar yazan bir gazetecidir: O çağdaşlara 20. yüzyılın büyük insanları denebilir mi? Özellikle son yirmi beş yıldır, tanınmayan insanlarla ilgili birçok biyografinin yayımlanması, anonim şahıslara dair koca bir literatür (otobiyografik öyküler, notlar, günceler) oluşması biyografinin ne olduğunu belirleyen yeterli bir kıstasın bulunmadığını gösteriyor. Bu mantıkla bakılırsa herkesin bir biyografisi olabilir, en tanınmamış ya da aptal kişilerin bile. "Peki ya Angoulême dükünün yaşamını yazsak? Ama o aptalın tekiydi!" Yine de, Flaubert'in iki acemi tarihçisi Bouvard'la Pécuchet büyük bir gayretle bunu yazmaya koyulur.

En azından modern yazgısı büyük insanlarınkine bağlı gibi görünen Plutarkhos kimdir peki? Tanıdık, ama aynı zamanda bir nevi bilinmeyen ünlü şahsiyet. O kadar ünlü ki Molière, *Femmes savantes*'ta (Bilgiç Kadınlar) kız kardeşine seslenen Chrysale'a şu sözleri söyletir: "Ve içine yakalıklarımı koyduğum büyük bir Plutarkhos kitabı dışında,/Tüm bu gereksiz mobilyaları yakmalısınız,/Ve de bilimi kentteki bilginlere bırakmalısınız."[5] Plutarkhos işte oracıkta, o kadar samimi durur ki ister istemez siz de ona karşı aileden biri gibi davranırsınız; o tek başına bir kütüphaneye bedeldir. Saygın bir burjuva evinde, adeta mobilyaların bir parçasıymış gibi duran "büyük" bir Plutarkhos kitabı mutlaka bulunur. Ve eğer onu (haliyle gençken) okuduysanız, bir daha yüzüne bakmazsınız artık.

Öte yandan Plutarkhos eşi benzeri olmayan bir yazardır. Eskiler arasında Plutarkhos gibisi yoktur: Ondan önce de sonra da birçok biyografi yazılmış, ahlak konusunda çok sayıda kitap yayımlanmıştır ancak onun karşılaştırmalı biyografi projesi kendi çapında tektir. Modernler arasında da onun gibisi yoktur çünkü tabiricaizse tek benzeri kendisidir. Çevirdiği Plutarkhos'a yazdığı önsözde Amyot, sözde

5 Molière, *Les Femmes savantes*, II. Sahne, 7. Perde, mısra 542-544.

bir Yunan şairinin ağzıyla şöyle diyordu: "Dünyada eşin benzerin yoktur senin." Plutarkhos yayımlanmış, tekrar ve tekrar çevrilmiş, taklit edilmiştir; ona eklemeler yapılmıştır. Yitik biyografilerin yanı sıra başka biyografiler de yazılmış; adına kısaltmalar yapılmış, "ulusalllaştırılmıştır." Onun üslubunda öyle çok kitap yazılmış, gençler için öyle fazla edisyonu çıkarılmıştır ki, klasiklerin ya da büyük insanların mezarlığında her zaman ayrıcalıklı bir yer hak etmesine karşın, sonunda kimse artık onu okuyamaz olmuş ya da okuyan çok az kişi kalmıştır.

Gerçekte Plutarkhos demek, uzun süre Yunan ve Roma tarihini özetleyen o büyük yazı yığını demektir. Daha doğrusu, Yunan ve Roma tarihini oluşturan yazılardır o: İnsanları bu tarih konusunda düşünmeye sevk etmiş, bu tarihi yazma ve anlatma tarzını kalıcı bir biçimde belirlemiştir. Böylece gençler Yunan ve Roma tarihini onun sayesinde keşfetmiş ve okumaya başlamış; aile kütüphanelerinde onun kitaplarını bulmuş ve Pederler Koleji'nde (Collège des Pères) tarih eğitimi almışlardır. Burada eğitime Cornelius Nepos'tan başlanır, Plutarkhos'la devam edilirdi. Yunan özgürlüğünün tarihi MÖ 338'de Makedonya kralı Philippos'a karşı Chaeronea'da kaybedilen savaşla birlikte sona erince, "ikinci sofistik" adıyla bilinen tüm bu entelektüel (ve politik) hareketin de iddia ettiği gibi, Plutarkhos tekrar gündeme gelmiştir. Onun eserleriyle, klasiklerimizin arasına Atinalı, özellikle de Romalı mühim isimler girmiş; yine onun sayesinde ilk hümanistler eskilerin bilgeliğini yeniden keşfetmiş; bu yüksek sesle düşünme yeteneğine hayran kalmıştır. Kısacası Plutarkhos, Yunan-Latin dili ve edebiyatı uzmanının baş kaynaklarından biri olmuştur.

Ancak bu önemli isimler artık yok. Uzun süre ayakta kalmaya çalıştılar; ilkin "Yunan-Latin dili ve edebiyatı", daha sonra "Klasik Kültür" denilen şeyi ne pahasına olursa olsun yayma görevini üstlenen bir eğitim sistemi tarafından tanıtıldılar, kullanıldılar ve de çarpıtıldılar. H. G. Wells,

Yunan-Latin dili ve edebiyatı hocalarını, bomboş odaları açmak için durmadan değişik anahtarlar deneyen kişiler olarak niteler.[6] Bu hocalar ne zaman düşüşe geçti ya da geçmeye başladı? *Docti certant!* Dün mü, önceki gün mü ya da daha uzun bir süre önce mi? Burada hangi eğitim reformunu suçlamak gerekir? Ortaöğretime "*modern*"i sokan 1902 Reformu'nu mu yoksa altıncı sınıfta Latinceyi kaldıran 1968 Reformu'nu mu? Ya da günümüzde çocukları Latince ve Yunanca arasında seçim yapmaya zorlayan –ismi lazım değil– reformu mu? Ancak, 1732'de Rahip Rollin, "pek çok babanın, çocuklarının bu eğitime –Yunancayı kastediyordu– harcamaları istenen zamanı kesinlikle yitik olarak görmesine" üzülüyordu. Reformlar –özellikle de eğitim konusundakiler– bu tür etkilere sahip değildir; daha büyük hareketleri çokça da zararına onaylamaktan öteye gitmezler. Her hâlükârda, Plutarkhos'un ölümünden sonra, modernler arasındaki yazgısını dile getirmek, Avrupa kültüründe işgal ettiği o olağanüstü yeri göz önünde bulundurursak, klasik kültürün tarihini, başka bir değişle Avrupa entelektüel tarihinin büyük bir bölümünü incelemeye götürür bizi.

Courier'nin alaylı gülüşlerinin ağır bastığı "Plutarkhos ve Büyük İnsanlar" konusuna geri dönelim. Askerî ya da diğer alanlardaki ihtişam konusunda onlardan çok daha ileride olmamıza karşın, günümüzde hâlâ büyük insanlara inanıyor muyuz? Toplumumuz büyük insanlar üretiyor mu? Kahramanlara ne oldu? Heykeller kırılmış ya da yerlerinden sökülmüş vaziyettedir ve bir oda hizmetçisi için ortada büyük insan diye bir şey de yoktur. "Tüm bu yarı-tanrılar kültüyle" bağlarımızı genel olarak koparmış durumdayız; 1950'de Fernand Braudel'in de yazdığı gibi, "keyfî olarak yüceltilmiş kahramanların üstlendiği rollere

6 Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, s. 320.

indirgenmiş bir tarihe" inanmıyoruz artık. *Méditerranée* (Akdeniz) adlı eserinde açıkça gösterdiği gibi, bir "kahraman" aranacaksa eğer, bu daha ziyade "biyografisini" çizdiği Akdeniz'dir, Kral II. Philippos değil.[7] Dönemin en tanınmış yazarı Jean-Paul Sartre, otobiyografik bir deneme olan *Les Mots* (Sözcükler) (1964) adlı yapıtını şu ünlü cümleyle bitiriyordu: "Bütün insanlardan olma, değeri herkesinkine ve herhangi birininkine denk tam bir insan." Bu arada, dokuz yaşındayken *L'Enfance des hommes illustres* (Ünlü Kişilerin Çocukluğu) adlı küçük bir kitabı tekrar ve tekrar okuduğunu hatırlatmaktan geri kalmaz Sartre. Bu kitapta, Jean-Sébastien (Bach), Jean-Jacques (Rousseau) ve Jean-Baptiste (Molière) daha o zamandan müstakbel yoldaşları Jean-Paul'e göz kırpmaktaydılar!

Yine de büyük insanlara inanmak, Plutarkhos'u okumanın bir ön koşulu mu olmalıdır? Hiç de değil. Buna karşılık, Courier'nin bu düşünceye nasıl ve neden vardığını anlamakta yarar var; bu da, Fransa'da büyük insanın kökeninde *Paralel Yaşamlar*'ın nasıl bir rol oynadığına ilişkin soruyu yanıtlamaktan geçer. Sonuç olarak, Plutarkhos, Panteon'un doğuşu[8] anlamına mı gelir? İlerleyen sayfalarda, haklı olarak ilkin Plutarkhos'un ne yapmak istediğini sorgulayabiliriz: Neden *Yaşamöyküsü* yazma gereği duydu? Sadece bir biyografi yazarı olmaktan çok uzak olduğuna göre, eserlerinin genel yapısı içerisinde yaşamöyküleri nasıl bir yer işgal ediyordu? O halde, ilkin modernler için bizzat eskilerin sureti demek olan Plutarkhos'u eskilerden modernlere doğru ve eskilerle modernler arasında incelemek gerekir.

---

7 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949.

8 Jean-Claude Bonnet'nin önemli eserinin başlığı da budur, *Naissance du Panthéon*, Paris, Fayard, 1998.

Yaşamöyküleri Aracılığıyla Yaşamöyküleri: Felsefi bir Ayna

Bize ulaşan elli kadar *Yaşamöyküsü*'nden, daha önce yazılmış olan dördü (Galba, Othon, Artaxerxes ve Aratos'unkiler), *Paralel Yaşamlar* projesine dâhil değildir. Romalı Sosius Senecio'ya ithaf edilen diğer *Yaşamöyküleri*, muhtemelen MS 100-115 yılları arasında Trajan döneminde altmış yaşlarında bir Plutarkhos tarafından kaleme alınmıştır. İmparatorluk döneminin ünlü, hatırı sayılır bir hocası olan Plutarkhos aynı zamanda birçok felsefe kitabının da yazarıdır.

Yaşamöyküleri neyin nesidir? Önsözde bununla ilgili herhangi bir açıklama yoktur ve yazarın bunu nasıl ve neden yaptığıyla ilgili aldığı düzenli notlardan ve bu konudaki dağınık düşüncelerinden başka elimizde malzeme bulunmamaktadır, ancak bu bilgilerin tüm *Yaşamöyküleri*, özellikle de daha önce yayımlanmış olanlar için geçerli olup olmadığı sorusu kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar. Bu *Yaşamöyküleri* belli durum ve koşullara mı bağlıdır yoksa genelleştirilebilir mi? Bu projenin, dostu ve hamisi Sosius Senecio'yla yaptığı bir konuşmanın ardından Plutarkhos'un kafasından nihai haliyle bir çırpıda çıkmadığını da belirtmek gerekir; bu boyutlarda uzun soluklu bir eser zaman içerisinde, portre galerisi genişledikçe, yazıldıkça oluşmuştur.

Bununla birlikte, birkaç genel özelliği ortaya koyabiliriz. *Yaşamöyküleri*'nin esas amacı, Yunanların özgür ve Romalıların erdemli olduğu geçmiş döneme dair hikâyeler anlatmak değil, insanları düşünmeye sevk etmek ve günümüzde "gerektiği gibi" yaşamalarına yardımcı olmaktır.[9] Geçmişe dair nesnel bilgi anlamında bir tarih değil, bir ahlak felsefesi söz konusudur burada. *Yaşamöyküleri* edime dair

9 *Démosthène*, 1, 4.

düşünce olduğu kadar hazırlıktır da. Plutarkhos felsefeyi yaşama sanatı olarak tanımlar.[10] Biyografi yazarı böyle bir amaca nasıl sahip olabilir ve ne şekilde bu amaca ulaşabilir? Pythagoras (Pisagor), felsefi yaşamı tanımlarken Yunan Olimpiyat oyunlarıyla ilgili bir kıyaslama yapar. Bu oyunlara üç çeşit insan gelir: birincisi, yarışmak ve kazanmak için; ikincisi, ticaret yapmak için; üçüncüsüyse seyretmek (*theas eneka*)[11] için. Bu üç kategori, filozofun dünyadaki konumunu tam olarak yansıtır. İşte *Yaşamöyküleri*'nin yapmak istediği tam olarak budur: okuyucuyu (ve ondan önce de yazarı) Pythagoras'ın anladığı anlamda bir seyirci yapmak. O halde, seçilmiş ve hazırlanmış bir oyundan ibaret olan *Yaşamöyküleri* temelde, felsefi yaşama bir davet ve bir felsefe yapma aracıdır.

Oyunların galibe taç verilmesiyle sona ermesi gibi, birbirine benzer iki yaşamöyküsü de çoğunlukla her iki yarışmacıya ödül verilmesini canlandırır gibi bir karşılaştırmayla sonlanır. Okuyucunun daha önce görülmemiş oranda seyirci rolü üstlendiği bu durumda, biyografi yazarı da hakem rolünü üstlenebilir. Örneğin, "Son Yunan" lakabı verilen Philopoemen'e askerî deneyim ve liderlik yeteneği ödülü düşerken, Makedonyalıları yenilgiye uğratıp Yunanistan'ı "kurtaran" Flamininus'a adalet ve iyilik ödülü verilecektir.[12] Ya da Lysandros'a itidal, Sylla'ya ise cesaret ödülü.[13] O halde hepsi, mesleklerinde az çok ortaya koydukları bir niteliğe –adalet, itidal vb.– göre değerlendirilmiştir. Sosyolog Jean-Claude Passeron şu hatırlatmayı yapar: "Yaşamöykülerinin ancak *örnek yaşamöyküsü* modeline göre aktarılabileceği düşüncesini, edebî geleneklerimizde büyük bir açıklıkla ifade eden bu özcü yapının sessiz

10 *Propos de table*, 1, 2, 613 b.
11 Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, 8, 8. *Flamininus*, 24, 5.
12 *Flamininus*, 24, 5.
13 *Sylla*, 43, 6.

gücünü küçümsemeyelim [...]. *Paralel Yaşamlar*, Caesar'la Büyük İskender'i yalnızca görünüşte mukayese etmektedir; her iki yaşam arasında paralellik kurma, Büyük Savaşçı ya da Büyük Fatih figürünü en iyi Caesar'ın yaşamı mı yoksa Büyük İskender'inki mi temsil eder sorusunu ödül yoluyla çözüme bağlayacak bir öyküye dayanarak mantık yürütmeyi gerektirir."[14]

Pythagoras'la değil, bu kez Plutarkhos'un sahiplendiği ustası Platon'la gösteri metaforunu biraz daha açalım. Ruhumuz, diye yazar Platon, doğası gereği "öğrenme ve seyretme arzusuna" sahiptir. O halde ona, güzele ve faydalıya götürecek dikkatine lâyık gösteriler sunmak gerekir. Ancak sakın yanılgıya kapılmayalım! Bir Phidias heykelini seyretmek ya da bir Arkhilokhos şiirini okumak bizleri cezbedebilir, ancak bu noktada önemli olan husus, bunun, birer zanaatkârdan ibaret olan bir Phidias ya da bir Arkhilokhos olma isteğini kesinlikle bize vermeyeceğidir. Buna karşılık, "ahlak güzelliği bizi aktif olarak kendine çeker ve hemen ardından bizi eyleme iten bir heves verir"; yalnızca pasif bir taklit söz konusu değildir burada, çünkü "olguları anlatma (*historia tou ergou*) seyircide harekete geçme iradesine yol açar."[15] Biyografi yazma girişiminin en yararlı yönü ve onu haklı kılan şey de budur işte: okurda taklit duygusu oluşturmak.

O halde model olmak bir yana, daha çok karşı modele benzeyen yaşamöykülerini anlatmak neden? Demetrius'un rezillikleriyle Antonius'un ölümcül zevklerine ilişkin öyküyü nasıl açıklamalı? Ya da Alkibiades'in ihanetiyle ilgili olanı? Elbette Plutarkhos'un da dediği gibi, "hor görülecek ve kınanacak yaşamöyküleri konusunda kara cahil kalmazsak en iyi yaşamöykülerini hayranlıkla okuyup taklit etmek için

14 Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991, s. 196.

15 *Périclès*, 1, 2; 2, 4.

daha fazla çaba sarf ederiz."[16] Kötü örneğin eğitici değeri, Plutarkhos'tan sonra gelen ahlaki öykü yazarlarının da argüman yürütürken başvurdukları silahlardan olacaktır.

Mevzu hâlâ taklit. Okuyucu izleyicidir; yazar ise adeta bir ressam. Ancak kuşkusuz burada önemli olan, modelin fiziksel görünüşü değil (bu işlevi yerine getirmek üzere heykeller vardır, Plutarkhos okurunu bunlara yönlendirir), birtakım işaretlerden yola çıkarak anlaşılması gereken karakteridir (*êthos*). Yaşamöyküsü yazmak, "bir ruhun portresini" çizmek,[17] yani görünmeyeni görünür kılmaktır. "Ressamlar, benzerlikleri yakalamak için yüzü ve yüz çizgilerini esas alırlar; bedenin diğer bölümleri üzerinde durmazlar; aynı şekilde bizler de, özellikle ruhu açığa vuran işaretlere dikkat etmek ve bu insanlardan her birinin hayatına şekil vermek (*eidopoiein*) üzere bu işaretlere başvurmak durumundayız."[18] Tarihçinin tersine, biyografi yazarının –özellikle de konusu Büyük İskender gibi biriyse– eksiksiz olması gerekmez. Ondan tüm savaşların öyküsünü vermesini beklemek yersizdir; bu savaşları başlatan kişinin ruhunun portresini çizmesi bizim için yeterlidir.

Buna karşılık, biyografi yazarının sadık olması gerekir. Nasıl ki bir ressamın hafif kusurları olan bir yüzü çizerken bu kusurları görmezden gelmemesi veya bunlara fazlaca takılıp kalmaması gerekiyorsa, biyografi yazarının da genelde insan doğasının "hepten asil ya da kusursuz hiçbir nitelik arz etmediği"[19] gerçeğini unutmadan karakterinin davranış bozukluklarını fazla abartmadan, ifşa etmesi gerekir.

16 *Démétrios, 1, 6.*

17 *Caton le Jeune*, 24, 1. Heykellerle ilgili yazılanlar ile Plutarkhos'un felsefi söylevle ilgili söylediği cümle arasında bir benzerlik kurulabilir. Şöyle der Plutharkos: "Filozof, hareketsiz heykeller yapmaz; dokunduğu her şeyi etkin, yararlı ve canlı kılmak ister" (*Filozofun özellikle büyüklerle söyleşmesi gerekir*, 776 c-d).

18 *Alexandre*, 1, 3.

19 *Cimon*, 2, 4-5.

Gerçekte, insanlık durumu karmakarışıktır. Bu temel ilkeden hareketle diyebiliriz ki *Yaşamöyküleri*, kelimenin tam anlamıyla oranların ve bunların varyasyonlarının keşfidir.

Resimle başka kıyaslama (ki bu tür kıyaslamalara Plutarkhos'ta sıkça rastlanır) bir kez daha seyirciyi devreye sokar. Bir ressam der ki, tabloların önünde iki tür seyirciye rastlanır: Tek bir el ya da baş hareketiyle büyük bir topluluğu selamlayan insanları andıran bilgisiz seyircilerle "önlerine gelen herkese hoş geldin diyen kişileri" andıran bilgili seyirciler. Birinci tür seyirciler eserlerle ilgili yalnızca genel ve belirsiz bir düşünceye sahipken, ikinci tür seyircilerin her ayrıntıyla ilgili eleştirel bir görüşü vardır. "Aynı şey gerçek olaylar için de geçerli: Biraz tembel olan kişiler, tarihin seyrini ve ondan çıkarılacak dersi ana çizgileriyle öğrenmekle yetinir"; oysa iyiye ve güzele önem veren biri, başlıca faili erdem olan olayları izlediği zaman, "onları en ince ayrıntısına kadar düşünmekten daha fazla zevk alır". Gerçekte burada önemli ve eğitici olan, değişik koşullarla yüzleşme biçimleri ve alınan kararlardır, yoksa büyük ölçüde yazgıya bağlı olan nihai sonuç değil.[20] Biyografi yazarının hitap ettiği seyirci türü işte budur.

Bu ilk incelemeden, Plutarkhos için yaşamöyküsü yazmakla felsefe kitabı yazmak arasında nitelik farkı olmaması gerektiği sonucu çıkar; ona dair genel anlamda önem taşıyan ilk düşünce budur. Sonradan editörler tarafından ortaya atılmış ve yerleşmiş olan, *Yaşamöyküleri*'nin Plutarkhos'uyla *Ahlaki Eserler*'in Plutarkhos'u arasında bir kırılma olduğu fikri başta yoktu. Bir eserden diğerine geçen, birçok vakada aynı örnekleri ve aynı yorumları yineleyen, farklı yollardan da olsa sonuçta aynı amaçlar peşinde koşan aynı Plutarkhos'tur. Zira biyografi türünü Plutarkhos yaratmamıştır ve bu türün kendine özgü bazı kompozisyon kuralları, bir mantığı, kısacası bir geleneği vardı elbette. O halde

20 *Le Démon de Socrate*, 575 B-C.

Varro ve Cornelius Nepos olmadan (selefleri Ksenophon'un *Agesilaus*'unu ya da İsokrates'in *Evagoras*'ını bir tarafa bırakacak olursak), Plutarkhos da olamazdı. *Imagines* ya da *Hebdomades* adlı yapıtında Varro, açıklayıcı notlarla birlikte (Romalılardan ibaret olmayan) yedi yüz önemli şahsiyetin portresini bir araya getirir. Nepos ise, Romalıların Yunanlarla ve hatta Kartacalıların Perslerle iç içe olduğu bir biyografi derlemesi yapar.[21] Yine açıktır ki bu yapıt, belli bir süre sonra, belki de kaleme alınan *Yaşamöyküleri* sayısı kritik bir düzeye ulaştığında, ahengi, anlatım ve referans sistemi, kendine özgü yapısı ve görünürlüğü sayesinde bir tür özerklik kazanır. Ancak Plutarkhos ne kadar *Yaşamöyküsü* yazarsa o kadar az felsefe, bir o kadar çok "biyografi yazarıdır" şeklinde bir anlam kesinlikle çıkmaz buradan. Tam tersine, tüm kalbimle inanıyorum ki biyografiye hâkim oldukça biyografisi o kadar felsefi bir nitelik kazanmış, yaşam anlatısıyla kendi üslubunun felsefi ilhamını bir o kadar iyi birleştirebilmiş; yorum dolambacından geçmeden, bu araca başvurmadan olguların (basit) anlatısından taklit arzusunu ortaya çıkarabilmiştir.

Ahlak üzerine yazılan kitaplarla *Yaşamöyküleri* aynı sorgulama düzleminde yer alır: eylem (*praxis*), yazgı (*tuchê*), erdem (*aretê*) ve bunlar arasındaki ilişkiler. Kitap; bir örnekle, bir durumla ya da sadece sorulan soruya bir yanıtla konuya girer; oysa *Yaşamöyküsü*, işlevi gereği, biyografik öykünün çizgiselliğine uymak zorundadır. Ancak birçok *Yaşamöyküsü*nde (çoğu zaman Platon kökenli) bazı özdeyişlerin tüm öyküyü oluşturduğunu kolayca görebiliriz. Sözgelimi Platon'un "büyük insanlar, büyük kötülükleri olduğu kadar büyük erdemleri de haizdir" sözü, huysuz bir at gibi (yine Platon'un sözü) iyi olan her şeye karşı çıkan Antonius'un yaşamöyküsünün temelini oluşturur. En

21 Arnaldo Momigliano, *Les Origines de la biographie en Grèce ancienne*, Strasbourg, Circé, 1991, s. 136-138.

sonunda Antonius, Mısır'da Cleopatra'yla birlikte "taklit edilemez yaşamöyküleri"nin olağandışı birliğini kuracaktı; en belirgin niteliği ihtişam ve şehvet olan bu birlik, sona gelindiğinde, "birlikte öleceklerin" birliğine dönüşecekti.[22] Hatta kısa *Galba'nın Yaşamöyküsü* bile, "asalet erdemi gibi yüksek bir nitelik ve felsefi bir eğitim gerektiren" itaat erdemiyle–ki askerler bundan tamamen yoksundu– ilgili bir Platon özdeyişiyle ilişkilendirilebilir. Yaşamöyküsü özdeyişi doğrular, özdeyiş de yaşamöyküsünü açıklar. Plutarkhos birçok kez "kibir yalnızlığın dostudur" özdeyişini kullanır: Olayları bağlama ve bir nebze anlaşılırlık katma işlevi gören bu özdeyiş, kâh bir olayı açıklar, kâh bir başarısızlığı ilan eder. Bu özdeyiş, Coriolanus'un yaşamını bilhassa tasvir etmek, bir de açıklamak açısından önemlidir. Bile bile ölüme giden iki generalin, Pelopidas'la Marcellus'un *Yaşamöyküleri*, Plutarkhos'un "ölümü hiçe saymanın erdemle hiçbir ilgisi yoktur," sözüne birer örnek teşkil eder. Kısacası, büyük birer yasa koyucu olan Lykourgos'la Numa'nın *Yaşamöyküleri*nin arka planında bir tür denetleyici olarak Platon'un *Yasalar*'ı bulunur.

Yazgı: Kaçınılmaz bir başoyuncu olarak her yaşamı etkilese de, (olumlu ya da olumsuz anlamda) bazı yaşamlarda daha etkilidir. Dahası, yazgıyla doğanın şu ya da bu yaşamın olaylarındaki payları sorgulanabilir. O halde Demosthenes'le Cicero söz konusu olduğunda, "doğayla yazgının sanatçılar gibi birbiriyle yarışması durumunda, birincinin karakter bakımından mı, yoksa ikincinin yaşamlarındaki olaylar bakımından mı bu iki kişiyi birbirine daha benzer kıldığına karar vermek zordur."[23] Biyografi yazarı her şeyden önce yazgıya ilişkin stratejilerle ilgilenecektir: Yazgıya karşı mı gelecek, yoksa ondan yana mı olacak ya da ona boyun mu eğecek?

22 *Antoine*, 1, 7; 28, 2.
23 *Démosthène*, 3, 5.

Aiskhylos'tan alıntı yaparak Demetrios şöyle seslenir yazgıya: "Beni iten senin nefesin ve inanıyorum ki beni tüketen de sensin."[24] Lucullus'un yakaladığı elverişli rüzgâr belli bir süre sonra kaybolur sanki: Aynı çabayı ve aynı yiğitliği –hatta daha fazlasını– göstermesine karşın, "verdiği mücadeleler ona ne şöhret ne de itibar kazandırıyordu artık."[25] Öyle ki en sonunda siyasi hayatını bırakmak durumunda kalır. Nicias ise farklı bir strateji izler: Yazgının ardında görünmez hale gelir; şöhretin yol açtığı hırstan kendini kurtarmak için, başarılarını ne basiretine ne otoritesine ne de yiğitliğine bağlar. Birçok tehlike atlatan Nicias, Sicilya seferinin hüsrana uğraması sonucu hayatını kaybeder.[26] *Felix* lakabını alan Sylla, yazgıyı her zaman ön plana koyuyordu. Perseus'u yenen Aemilius Paullus'un yaşamı başlı başına, kişisel mutluluk ile kamusal başarının birlikte var olamayacağı sonucuna ulaşan, yazgı üzerine bir tefekkürdür: Muzaffer bir konsül olarak Aemilius Paullus, Roma'nın zaferinin bedelini iki çocuğunun ani ölümüyle öder. Bu durumu Roma zaferine sevinecek kadar çabuk kabullenir, çünkü her zaferin bir bedeli olduğunu bilir.[27] Ancak, yedi kez konsül seçilen ilk kişi olmasına karşın, yazgısından sürekli yakınarak ölen Gaius Marius diye birinin düşüncesizliğini de unutmamak gerekir. Onun aksine, ölüm döşeğindeyken Platon bir insan, bir Yunan olarak Sokrates zamanında doğduğu için yazgısına şükreder.[28] Ancak hırçın bir mizaca sahip olan Marius, "başkasının boyunduruğu altındaki kimselerce verilen edebiyat [Yunanca] derslerini öğrenmeyi saçma" olarak görmektedir.[29]

---

24 *A.g.y.*, s. 35, 4.
25 *Lucullus*, 33, 1.
26 *Nicias*, 6, 2.
27 *Paul-Emile*, 35, 6.
28 *Marius*, 46, 1
29 *A.g.y.*, 2, 1.

Biyografi yazarı nasıl çalışır? Daha önce de gördüğümüz gibi, tarihçinin tersine eksiksiz olmak zorunda değildir. Anlamlı bir ayrıntıyı, bir şeyler ifade eden bir davranış ya da sözcüğü seçer. Büyük İskender'in tüm savaşımlarını bir tarafa bırakıp, onun kim olduğunu, karakterinin nasıl olduğunu göstermeye çalışır. Nicias'tan söz ederken, Thucydides'in onun hakkında yazdıklarını elbette görmezden gelemez (yoksa bilgisiz olduğu düşünülür); gerçekte, "bir karakteri ve bir davranışı anlamaya yarayan şeyi iletmek" adına "genelde pek bilinmeyen temel bilgileri" araştırmaya çalışır.[30] İki büyük şahsiyeti karşılaştırırken, daha önce bilinen, kimi zaman yeni kurulan, hatta bilinmeyen benzerliklerden yola çıkar. Ancak araştırmacının görevi, belli bir durum değerlendirmesine götürecek, ödülleri kimin alacağını belirleyecek nihai kıyaslamaya (*sunkrisis*) varmadan önce, bu benzerlikleri en ince ayrıntısına kadar düşünüp aralarındaki farklılıkları ortaya koymaktan ibarettir. Bu yerel (bir çiftin içerisindeki) kıyaslamalar, daha genel (birçok yaşam arasındaki) kıyaslamalara da götürebilir bizi: Alkibiades'in cesareti Epaminondos'unkinden, Themistocles'in zekâsı Aristides'inkinden, Numa'nın adaleti ise Agesilaus'unkinden farklıdır. Örneğin cesaretle ilgili olarak, bir ucunda Alkibiades'in, diğer ucunda ise Epaminondos'un yer aldığı bir tür yelpaze tasavvur edebiliriz. Oysa Plutarkhos'a göre Phocion ve Cato, bir nevi aşırı vakadır: Yazgıları farklı olmasına karşın (Phocion ölüme mahkûm edilirken, Cato intihar eder), yine de birbirine son derece benzer erdemleri vardır. Ne kadar araştırma yapılırsa yapılsın, her ikisinin karakterinde hiçbir farklılık bulunmayacaktır; "hoşgörüden katılığa, cesaretten serinkanlılığa, başkasına karşı ilgiden kişisel huzura, kötülüğe karşı tiksintiden ruhun adalete

30 *Nicias*, 1, 3

yönelmesine kadar varan birçok nitelik eşit oranda ve benzer bir uyum içerisinde" her ikisinde de mevcuttur.[31]

Başka bir açıdan *Yaşamöyküleri*, politikayla ilgili bir ders kitabı, bir öğüt, bir kısa öykü ve (her konuda) bir tarihi sözler derlemesi olarak da okunabilir.[32] Öte yandan Plutarkhos, politikada kariyer yapmak isteyen Sardes kenti eşrafından bir gence yönelik bir dizi öğütten oluşan *Préceptes politiques* (Politik Dersler) adlı bir kitap kaleme alır. Bu kitapla (2. yüzyıl başlarında yazılmış) *Yaşamöyküleri* arasında yüzden fazla benzer vaka ortaya çıkmıştır. "Canlı örnekleri izlemeye de politikaya atılmış bir filozofu takip etmeye de zamanı" olmayanlara –acelesi olan izleyicilere!– yönelik olarak çeşitli örneklerin derlendiği bir tür *digest* niteliğindedir bu kitap. Plutarkhos'un da belirttiği gibi, biyografilerde her şeyden önce *politeia* ve *hegêmonia*, yani somut politika ve askerî egemenlik söz konusudur. Cicero bir politika kuramcısı olarak değil, hemşerilerinin adlarının yanı sıra "her bir eşrafın oturduğu yeri, taşrada sahip olduğu malikâneyi, görüştüğü dostları ve komşularını" belleğine yerleştiren bir saha adamı olarak takdim edilmiştir.[33]

Eylem halindeki politikacının bu *vademecum*'unun ötesinde, sözgelimi *Vie de Phocion* (Phocion'un Yaşamı), kriz döneminde politikaya dair genel öneme sahip bir düşünceyle başlar: "Kentin, kendisine yaranmayı reddeden kişiyi öldürdükten sonra, ondan övgüyle söz eden kişiyi de kendisiyle birlikte yıkıma götürdüğü" bilindiğine göre, tavizin dozu nasıl ayarlamalıdır?[34] Gracchus kardeşlerin akıbeti, okuru saygınlık ve şöhret tutkusu konusunda düşündürmek için iyi bir fırsattır. "Aynı kişiden hem sizi yönetmesini hem de peşinizden gelmesini isteyemezsiniz": Bir politikacının

31 *Phocion*, 3, 7-8.

32 Trajan'a ithaf edilen *Apophtegmes de rois et de généraux*'da (Krallara ve Generallere Övgüler) bu ünlü sözlerin birçoğuna rastlanır.

33 *Cicéron*, 7, 2.

34 *Phocion*, 2, 5-9.

kendisini sıkıştıran kalabalığa vermesi gereken yanıt budur işte. "Tiberius'la Gaius Gracchus'un başına gelen felaketleri gördükten sonra onun [şöhret tutkusunun] sonuçlarını iyice kavradığım içindir ki bu tür düşünceler aklıma üşüştü" diye yazar Plutarkhos (maalesef günlük anketlerin parlak dönemini görecek kadar şanslı değildi!). "Her ikisi de çok iyi bir aileden geliyordu; çok iyi eğitim görmüş ve politikada çok iyi başlangıçlar yapmışlardı, ancak onları yıkıma götüren, aşırı şöhret tutkusundan çok sevilmeme kaygısıydı."[35]

Son derse gelince: Ölüm tamamıyla hayatın bir parçasıdır. Politikacılar nasıl ölür? Onların ölümlerinin de kente hizmet etmesi gerekir. Ölümleri kişisel bir mesele değildir. Genellikle tek başlarına da ölmezler. Marius gibi ölmesini bilmeyenler, Cato gibi en iyi şekilde ölmesini bilenler ve örneğin Demosthenes gibi korkusuzca ölmenin, zaaflarını telafi ettiği kimseler vardır. Tarihin cilveleri de hiç eksik olmaz: Antonius kendisini öldürmesi için Eros adında bir köle görevlendirir, ancak Eros kılıcını çekip kendi kendini öldürür! Cicero ise, erkek kardeşi tarafından azat edilen Philologus'un ihanetine uğrar!

Bununla birlikte, Plutarkhos dönemindeki politika ile günümüz politikası arasında büyük bir boyut farkı vardır. Kentlerin meseleleri, savaşların yönetilmesine, diktatörlüklerin yıkılmasına ve büyük ittifakların yapılmasına olanak sağlamaz artık.[36] Bundan böyle politikanın büyük hedefleri yoktur. Pericles'in "Pericles, özgür insanları, Atinalı yurttaşları yönetiyorsun" diye sürekli hatırlaması gerekirken, günümüz politikacısı şu sözleri hiç unutmamayı görev bilmelidir: "Yöneten sen olsan da sonuçta sen de bir uyruksun, çünkü konsül yetkisine haiz valilere, Caesar'ın valilerine tabi bir kenti yönetiyorsun. 'Savaşların zamanı geçti artık.'"[37]

35 *Agis*, 2, 7.
36 *Préceptes politiques*, 805 A.
37 *A.g.y.*, 813 E. Cümlenin son bölümü, Sophocles'ten bir alıntıdır.

Aslında ataların kazandığı görkemli savaşları hatırlatmaya ve yiğitlik taslamaya gerek yoktur: Güçlü bir Romalıyla dostluk kurmak daha iyidir. Artık pek heyecan uyandırmayan, vasat, neredeyse bitik ama yine de değerli bir tarihe sahip olma duygusu, hayatının son yıllarında Plutarkhos'un kehanetlerle ilgili yazdığı kitaplarda açık bir şekilde dile getirilmiştir. Gerçekten de günümüzde kâhinlerin sesleri yankılanmamakta, her yerde sessizlik hüküm sürmektedir artık; sayısız olağanüstü çareye gerek yoktur. O nedenle, kâhinlere sorulan sorular insanın günlük uğraşlarıyla ilgili olup (evlenmek gerekir mi? Şu ya da bu yolculuğa çıkmalı mı? Bir sonraki hasatlar nasıl olacak?) verdikleri yanıtlar basit, doğrudan ve kısadır.[38] Bu dönem, aynı zamanda *büyük Pan*'ın* ölümünün ilan edildiği dönemdir. İtalya'ya gitmek isteyen, ancak rüzgâr olmadığı için gidemeyen yelkenli bir geminin kaptanı, büyük Pan'ın ölümünü ilan etmesini buyuran bir ses duyar. Kaptan geminin arka tarafına geçip de kara parçasına doğru dönerek gecenin karanlığında bu haberi verince, büyük bir hıçkırık ona yanıt verir.[39]

Yaşamöyküleri her şeyden önce geçmiş bir zamandan bahseder. Yunanların, 338'de Makedonya kralı Philippos'a karşı yapılan Chaeronea Savaşı'nda özgürlüklerini kaybetmelerinden önceki dönemden söz eder; daha önce Delfi kâhinleri (Pythia), bu savaşla ilgili korkunç kehanetlerde bulunmuştur. Chaeronea yenilgisini kent devletinin sonu olarak gören başlıca kişilerden biri de Plutarkhos'tur; modern "klasik Yunanistan" tasavvuru büyük ölçüde bu görüş üzerine bina edilmiş ve ayakta kalmaya devam etmiştir. Bahsedilen zaman Romalılar için de geçmiş bir zamandır: İç savaşlar cumhuriyetin çalkantılı sonu

38 *Sur les oracles de la Pythie*, 408 C.

* Pan: Yarı keçi yarı insan biçiminde tasvir edilen, çobanların ve hayvanların koruyucu tanrısı. –ç.n.

39 *Sur la disparition des oracles*, 419 C.

olmuştur. Yazgıları birbirine çok benzeyen, imparatorluğun en büyük iki hatibi Demosthenes ve Cicero'nun ölümü, hemşerileri için özgürlüğün sonuyla aynı zamana denk gelir.[40] Phocion ve Cato ise çok sonraları gelir: Cato, "mevsim dışı bir meyvedir"; sanki Platon'un *Cumhuriyet*'inde yaşıyormuş gibi davranır.[41]

Bununla birlikte, Yunanistan'a karşı hoşgörünün ağır bastığı dönemler de olmuştur: Flamininus, Makedonya Kralı V. Philippos'u yendikten sonra (196'da), İsthmia oyunları* münasebetiyle Yunanistan'a özgürlüğünü geri verdiğini ilan eder. Flamininus, geçmişteki birçok Yunan generalinden çok daha iyi şeyler yapmıştır. "Kuşkusuz, savaşları yönetme ve denizde olsun karada olsun savaş kazanma konusunda Agesilaus'ların, Lysandros'ların, Nikyas'ların ve Alkibiades'lerin üstüne yoktu. Ancak başarılarını, bağışlayıcı, iyi ve soylu bir icraata dönüştürmeyi hiçbir zaman beceremediler. Marathon Savaşı'ndaki başarı, Salamis Deniz Muharebesi,** Platea Savaşı, Termopylae Muharebesi*** ve Cimon'un Eurymedon'da ve Kıbrıs yakınlarında elde ettiği başarılar hariç, Yunanistan'ın yaptığı tüm savaşlar kendisine karşı dönmüş ve onun köleleşmesine yol açmıştır. Zafer anısına diktiği tüm anıtlar onun felaketini getirmiş, onun için bir utanç konusu olmuş ve komutanlarının rezilliğiyle kıskançlığı onun mahvına neden olmuştur. Oysa eski Yunan ırkıyla sadece belli belirsiz akrabalık izleri

40 *Démosthène*, 3, 4; 19, 1.

41 Platon'un dönemi çok gerilerde kaldığı ve *Cumhuriyet* hiç var olmadığı için bu, iki açıdan "mevsim dışı"dır.

Antik Yunanistan'da, Korint Kıstağı (Isthmos Korinthos) bölgesindeki Korint Kanalı çevresinde iki yılda bir düzenlenen ve adını bu bölgeden alan (Isthmos) Panhelenik oyunlar. –ç.n.

MÖ 480'de, Grek kent devletleri ittifakı ile Persler arasında Salamis Adası yakınlarında patlak veren ve Yunanlıların zaferiyle sonuçlanan bir deniz muharebesi. –ç.n.

MÖ 480'de, Grek kent devletleri ittifakı ile Persler arasında olan ve Perslerin galibiyetiyle sonuçlanan savaş. –ç.n.

taşıyan ve Yunanistan'ın en ufak bir öğüt ya da faydalı bir düşünce almaya katiyen gönül indirmeyeceği birçok yabancı, bile bile en büyük tehlikelere ve engellere göğüs germiş, sonuçta Yunanistan'ı zorba hükümdarlarla zalim diktatörlerin elinden kurtarıp özgürleştirmiştir!"[42] Plutarkhos'un olaylara tanık "Yunanların düşünceleri" olarak sunduğu bu sözler, Roma'yla "işbirliğinin" ideolojik temelini oluşturur ve bir türlü birliğini sağlayamaması nedeniyle başarısızlığa uğrayan bir Yunanistan'a ilişkin bir başka büyük modern temayı (özellikle 19. yüzyılda ve Almanya'da) besler: Zamanının büyük bölümünü kendisine karşı savaşarak geçiren Yunanistan, bir bakıma Romalılar tarafından eski durumuna kavuşturulmuştur.

Bu düşünceler, bir buçuk yüzyıl sonra, Pompeius'la Caesar'ın karşı karşıya geldiği Pharsalus Savaşı'nın başlamasından hemen önce Plutarkhos'un birkaç Yunana –bunlar öncekilerden başka olduğu kadar aynı kişilerdir de– ve "az sayıda en iyi Romalıya" isnat ettiği düşüncelerde karşılık bulur. Bu kez anlaşmazlık Roma'nın içindedir: O ana dek yenilmez olarak bilinen iki general, "uğruna vatanlarını feda ettikleri şan ve şöhret için acımasızca" savaşırlar. "Aynı kente ait akraba ordular, kardeş örgütlenmeler, müşterek flamalar, bunca yiğitlik ve güç kendilerine karşı döner; bu, hırsın etkisiyle insan doğasının ne kadar körleştiğini, nasıl da çılgına döndüğünü gösterir."[43] Hiç kuşkusuz Roma var olmaya devam edecek ve gelişecektir, ancak büyük ve eski Cumhuriyet artık belini doğrultamayacaktır. Caesar'ın katili Brutus'un bir tek amacı vardır: Romalılara "atalarının anayasasını" geri vermek, "ancak, öyle görünüyor ki, devletin artık birçok kişinin kontrolünde olmaya tahammülü yoktu ve bir monarşi gerekiyordu."[44] İmparatorluğun zorunlu-

42 *Flamininus*, 11, 5-7.
43 *Pompée*, 70, 1.
44 *Brutus*, 56, 11; 47, 7.

luğu demişken, hiçbir "Romalı", Romalıları onları bölen ayrımlardan kurtaramamıştır.

Bu *Yaşamöyküleri*'ni *Yaşamöyküleri*'yle açıklama görevini tamamlamak için iş üstündeki biyografi yazarına tekrar dönelim: *Yaşamöyküleri* nasıl, bir de neden yazılır ve niçin paralellik kurulur? Daha önce sözünü ettiğimiz felsefi bakış açısına göre, yaşamak seyretmesini bilmek demekse şayet, *Yaşamöyküleri* de derhal taklit arzusunu uyandırabilecek mahiyette, gösteri içinde bir gösteridir. Plutarkhos, kaderin yüzüne güldüğü Korinthoslu *General Timoleon'un Yaşamı*'nın ilk sayfalarında çok önemli bir açıklama yapar: "Bu *Yaşamöyküleri*'ni, *başkaları yüzünden* yazmaya karar verdim, ancak bu görevi seviyor ve bunda diretiyorsam, bu benim yüzümdendir." Başkaları yüzünden (*dia*), şu anlama gelebilir: onları memnun etmek için ya da benden böyle bir istekte bulundukları için. Artaxerxes, Galba, Otho ve Aratos'unkiler (ki Aratos'un gerçekte bunları torunları onuruna, "aile örneği teşkil etsin" diye yazdığını belirtir) gibi aralarında herhangi bir paralellik kurulmadan daha önce ayrı ayrı yazılan *Yaşamöyküleri* bu ilk kategoriye girer.

Buna karşılık, "benim yüzümden" yazılmış olanlar, en azından ilk etapta kendi kullanımım için, benim için yazılmış olanlardır. Bu öyküler, "bir şekilde hayatımı güzelleştirmek, onu bu büyük insanların erdemlerine uygun yaşamak amacıyla baktığım bir aynaydı benim için. Gerçekten de adeta onlarla oturuyor, onların içinde yaşıyorum. Onları anlatırken, sanki her birini sırayla karşılayıp evimde konuk ediyor, yanı başımda tutuyor, 'onlarda yüce olan şeyi ve kim olduklarını' (*İlyada*) görmeye çalışıyor, onun davranışları arasında en iyi ve en soylu olanları seçip okuyucuya tanıtıyorum."[45] Buradaki amaç, âdetleri "düzeltmektir." Montaigne, Plutarkhos'un üzerinde fazla durmadığı

45 Timoléon, Önsöz, 1-3. Akhilleus'la ilgili olarak *İlyada*'dan alıntılanmıştır, 24, 630.

başkalarından örnek almanın bu "domestik ve özel" boyutundan yola çıkacaktır. Büyük insanlarla haşır neşir olmak gerçekten bize ne kazandırır? Taklit vasıtasıyla gitgide onlar gibi olmamıza mı yoksa daha layıkıyla kendimiz olmamıza mı yarar? Plutarkhos açısından sorun sırf bu sözlerle ortaya koyulamaz. Kuşkusuz Plutarkhos, anlattığı yaşamların aynasında kendi yaşamını görüp güzelleştirmek için olduğu kadar onların en iyi niteliklerini tanıtmak için de taklit yapar. Plutarkhos bu aynada onu gitgide kendileri gibi olmaya çağıran bu yaşamları görürken, aynı aynaya bakan Montaigne, orada giderek kendini keşfedecektir.

"Onda yüce olan şeyi ve kim olduğunu düşünüyorum" Homeros'tan yaptığı bu alıntıyla Plutarkhos ayrıca, günümüzde *Yaşamöyküleri*'nin, zamanında destanın oynadığı (ya da oynadığı sanılan) rolün aynısını oynama niyetini belirtir. Aristokrasinin değerlerini yansıtan destan, örnek olarak gösterdiği ünlü savaşçıların anılarını dile getiriyordu. Geçmiş bir dönemi (kahramanlar dönemini) çağrıştıran destan, tamamıyla anısal bir eserdi. *Yaşamöyküleri*'nin de geçmiş dönemleri ve anısal bir boyutu vardır: Yunanistan'da özgürlüğün ve Roma'da cumhuriyetin sonundan önceki dönemdir bu. *Yaşamöyküleri*, "en iyi ve en saygın" insanların "hatırlamasına değer şeyleri" derler. Destandan öyküye, ozandan, yazılı belgelere dayanarak çalışan biyografi yazarına geçilmiştir, ancak biyografi yazarı bir kültürün ve onun belli bir şekilde ele alınışının sürekliliği içerisinde yer alır. En iyi tarihsel örnekleri inceleyerek, daha önceki edebî türlerin (destanın yanı sıra, sıklıkla tragedya ve öykünün) vermek istediği mesajlara başvurur ve (kâh birinci kâh ikinci düzeyde ele alabileceğimiz) çok sayıda alıntı yaparak onları özetler.

Gerçekte bu felsefi nitelikli proje, hiçbir şekilde paralelliği gerektirmiyordu. Taklit yaparken illa paralelliğe gerek yoktu. Bununla birlikte, takriben 100'lü yıllardan başlayarak Plutarkhos dâhiyane bir buluşla bir Yunanla

bir Romalıyı kıyaslayıp aralarındaki benzerlikleri biyografik yazılarının temel ilkesi haline getirdi. Bu durumda, örnek ikiye bölünür ya da tekrar edilir; kıyaslama yoluyla ortak bir Yunan-Roma anısı oluşturacak şekilde bir Yunan anısıyla bir Roma anısını bir araya getirir. Paralellik, her defasında, Yunanlarla Romalıların aynı mizaca sahip olduklarını, aynı değerlere inandıklarını ve aynı tarihi olmasa bile en azından aynı geçmişi paylaştıklarını varsayar ve (her ikisi için geçerli örnekler vererek) bunu teyit eder. Günümüzde, her ikisi de ortak bir dünyada yaşamaktadır. Sosius Senecion'un dostlarından önemli bir Romalı ya da Yunan, ister *Epaminondas*'ın (bu metin kayıptır) veya *Timoleon'un Yaşamı*'nın, ister *Scipion'un Yaşamı*'nın aynasına bakabilir, aynada kendini görebilir, aynı taklit arzusuna kapılıp bunlardan davranış kurallarına dair aynı dersi çıkarabilir. Hâlâ ahlak felsefesinin alanındayız, ancak aynı zamanda politikanın da içindeyiz, daha doğrusu hep politikanın içinde olduk; tabii bu şekilde kurulan paralelliğin, kendini Yunan-Romalı olarak gören bir İmparatorluğu meşru ve anlamlı kılması ölçüsünde.

Yaşamöyküleri'nin Ötesinde Yaşamöyküleri: Prenslerin Aynası ve Hümanistlerin İnsanı

Plutarkhos adı ortaçağda hepten unutulmuş değildi, Trajan'ın ünlü eğitimcisinin ve gerçekliği su götürür *Institution des princes*'in (Prenslerin Eğitimi) yazarının adı olarak anımsanıyordu. Plutarkhos ilkin 1373'te Simone Atumano'nun, *Du contrôle du colère (Öfkenin Kontrolü Üzerine)* risalesini sözcüğü sözcüğüne Latinceye çevirmesiyle Avignon Papalık Sarayı'nda yeniden keşfedilir. Aynı kitap, yirmi yıl sonra Coluccio Salutati (Yunanca bilmiyordu) tarafından daha güzel bir Latinceye çevrilir. Bu şeklide başlayan yazım faaliyeti, genişleyerek ve hızla-

narak devam eder: *Sur l'éducation des enfants* (Çocukların Eğitimi Üzerine), *Apophtegmes* (Ulu Sözler) ve çok geçmeden *Vies* (Yaşamöyküleri) gibi yeni kitaplar dolaşıma girer.[46] 1509'da, Venedik'te *Œuvres morales*'in (Ahlaki Eserler) Yunanca metninin ilk baskısı Aldo Manuzio'nun matbaasından çıkar. *Henri Estienne,* 1572'de Cenevre'de bir yandan *Paralel Yaşamlar*, diğer yandan *Ahlak Üzerine Eserler* ile birlikte ilk eksiksiz baskıyı yayımlar. Bizanslı keşiş Maksimos Planudes'e borçlu olduğumuz karşılaştırma ve kopyalama çalışması sayesinde, 13. yüzyıldan itibaren bu iki eser kesin olarak kabul görür.

İlk hümanistler Plutarkhos'u büyük bir hayranlıkla okur ve çevirirler. Guillaume Budé ve Erasmus, kitaplarının birçoğunu Latinceye çevirmeye koyulur. Beklenmedik cümle kuruluşları ve karışık düşünce yapısı nedeniyle kesinlikle anlaşılması zor, eski geleneklere oldukça bağlı olmasına karşın çok önemli, dolayısıyla araştırılması ve özen gösterilmesi gereken bir yazar olarak görürler onu. Zira her ne kadar prenslerin eğitimcisi olmak gibi özel bir işi olsa da –19. yüzyıla dek sürekli söylendiği gibi (ki Michelet de böyle olduğuna inanmak ister), İmparator Trajan'ın eğitimcisiydi–, onunla hasbıhal etmek herkesin yararınaydı. Erasmus'a göre, Sokrates felsefeyi gökten yere indirdiyse, Plutarkhos da felsefeyi evin ta içine, hatta yatak odasına kadar sokmuştu. Dolayısıyla Plutarkhos'un neden herkes tarafından okunmadığını ve neden "ahlak alanında bize aktardıklarını çocuklara öğretmediğimizi" anlamakta zorluk çekiyordu.[47] Guillaume Budé, o sırada sekreteri olduğu I. François'yı eğlemek için çoğunlukla Plutarkhos'tan (*Ahlak Üzerine Eserler*'den ve *Yaşamöyküleri*'nden) alınan bir dizi

46 R. Weiss, *Medieval and Humanist Greek. Collected Essays*, Padoue, Antenor, 1977, s. 204-217.

47 Erasmus, "À Alexius Thurzo", (Plutarkhos'un *De non irascendo* ve *De curiositate* adlı eserlerinin Latince çevirisine önsöz), *La correspondance d'Érasme* içinde, Brüksel, Presses de l'université, 1977, s. 90.

Apophtegmes'i Fransızcaya çevirir. Bununla birlikte eser, Hz. Süleyman'dan alınan bir dizi özdeyişle başlar. Budé'nin ölümünden sonra, pek de titiz olmayan kimi yayıncılar tarafından gözden geçirilen kitap, *Le Livre de l'institution du prince* (Prensin Eğitim Kitabı) adıyla 1547'de yeniden çıkacaktır.[48]

Aynı şekilde Erasmus, 1531'de, "en iyi yazarlardan" derlediği *Apophtegmes*'i *Ulu Sözler*'i dük Guillaume de Clèves'e ithaf eder. Zira genç bir prense, önemli özdeyişler derlemesinden daha çok yaraşan bir şey olamazdı. "İktidar için doğan biri, boş zamanlarında erdem üzerine konuşmak yerine, ediminde erdemi gerçekleştirmelidir."[49] Platon'un labirentlerinde kaybolmaya zamanı yoktur onun. Oysa Plutarkhos bu türün ustasıdır: "Eylemlerle sözlerin birlikte aktarıldığı *Vies des hommes illustres* (Ünlü Kişilerin Yaşamları) konusunda son derece yararlı bir eser yayımladıktan sonra, Caesar adını taşıyanlar arasında en saygın olan Trajan için değişik kişilerden sözler derler, çünkü bu sözlerde, onları söyleyenin karakteri, tıpkı bir ayna gibi gerçeğe uygun olarak yansır." Yalnızca antikçağ insanlarından söz edilen on kadar sayfadan sonra, bu uzun önsöz-mektubun son cümlesi, yine de, "Hıristiyanların değil de Paganların sözleri"ni okuduğunu hatırlamaya davet eder genç adamı. Onları, belirtmek gerekirse, "temkinle" okusun diye.

O zamanlar Fransa'nın en yüksek din adamı ve Auxerre piskoposu olan Jacques Amyot, *Ahlak Üzerine Eserler*'in (o zamanki adıyla *Œuvres Meslées*'nin) çevirisini IX. Charles'a sunduğunda daha da açık konuşur: Ahlak üzerine yazılan bu

48 Louis Delaruelle, *Guillaume Budé. Études sur l'humanisme français*, Paris, H. Champion, 1907.

49 Erasmus, "À Guillaume, duc de Clèves", *La correspondance d'Érasme* içinde, *a.g.y.*, s. 180-190. La Popelinière, herhangi bir yazardan daha çok, Plutarkhos'un prens tarafından okunmayı hak ettiğini düşünmektedir (*Histoire des histoires*, 1599, s. 294).

kitapçıkların "kutsal kitaplarla aynı amaca hizmet etmesi", yani "insanları erdemli kılması" nedeniyle onlara "bilgeliğin sesi" adını vermiştir.[50] O halde Plutarkhos'un Hıristiyan bir okumasını yapabiliriz. Yine de Amyot, ilkin ve özellikle yeni çevirideki adları *Vies des hommes illustres Grecs et Romains comparées l'une avec l'autre* (Ünlü Yunan ve Romalı Şahsiyetlerin Karşılaştırmalı Yaşamları) olan *Paralel Yaşamlar*'ı çevirdiği için ünlü kalmıştır. O zamanlar kralın çocuklarının eğitimcisi olan Amyot'nun II. Henri'ye ithaf ettiği bu kitap, 1559 yılında Paris'te yayımlanır. En azından Fransız geleneğinde kalıcı olarak benimsenecek olan *illustre* (ünlü) sıfatının *hommes*'a (şahsiyetler) eklenmesi küçük bir rötuştur ama sonuçta önemli bir adımdır (Amyot zamanında bunun farkında bile değildi belki de). Zira bu sayede Plutarkhos, Rönesans şahsiyetlerinin yalnızca esinleyicisi değil, neredeyse çağdaşı da olur: Onlara kendilerini ilgilendiren şeylerden söz eder.

Petrarca'dan ve onun *De viris illustribus*'undan (Ünlü Şahsiyetler Üzerine) (1338-1353) itibaren döneme damgasını vuran şey, ünlü kişilerin verdikleri ilhamdır: Herkes onları tanımak, taklit etmek, onlarla tanışmak, onların madalyon ve büstlerini evlerinde görmek ister. Bireyin gelişimi ile modern şöhret arasındaki bağı vurgulayan Jacob Burckhardt, o dönemin gerçek imzasını onlarda görüyordu.[51] Sonuç olarak Plutarkhos, açıkça ve kaçınılmaz olarak bir aracı, daha doğrusu değerli bir arkadaş haline gelir. Her şey madalyon ve antik büstlerle başlar, ardından neredeyse her yerde ünlü kişilerin portrelerinin derlendiği kitaplar çıkmaya başlar. İlk kitap, Raffaello'nun çalışma arkadaşı Andrea Fulvio tarafından 1517'de yayımlanır;

50 Çeviri (*Yaşam*öyküleri'nin çevirisinden sonra) 1572'de yayımlanır. Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des moralia au XVI^e siècle.* Cenevre, Droz, 1965.

51 Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Plon, 1958.

yazar bu kitapta, Büyük İskender'den başlamak üzere birçok ünlü kişinin portresini bir araya getirir.[52] Lyonlu yayıncı Guillaume Rouillé ise, 1553'te şu isimde bir kitap yayımlar: *Promptuaire des médailles des plus renommées personnes qui ont esté depuis le commencement du monde, avec une briève description de leurs vies et faicts, recueillie des bons auteurs* (Dünyanın Başlangıcından Bu Yana En Ünlü Kişilerin Madalyonlarının Elkitabı: Yaşamlarının ve Gerçeklerinin İyi Yazarlara Göre Kısa Tasviri) (Âdem'den II. Henri'ye kadar uzanır). Doktor, tarihçi ve krallık sarayında piskopos olan Paolo Giovio'nun derlediği koleksiyon, kısa sürede en fazla ünlenen koleksiyon olmuştur. Giovio, hayal ürünü olarak değil de asıllarına "uygun olarak yaptığı" (en azından öyle varsayılıyordu, özellikle de madalyonlar) dört yüz kadar portreyi Como'daki villasında bir araya getirir.[53] Her birinin altında kısa bir biyografi yer alan portreler birkaç başlık altında toplanır: geçmişin "yaratıcı dehaları," günümüzün "yaratıcı dehaları," sanatçılar ve son olarak da papalar, krallar ve generaller. Giovio'nun doğrudan esinlendiği kişi Plutarkhos değil, *Imagines*'in yazarı büyük Romalı bilgin Varro'ydu. Bu ünlüler "müzesi", özellikle prensler tarafından gönderilen yabancı ziyaretçiler yüzünden etkisini kaybeder. Birçok kopya yapılır; bu kopyalar tekrar tekrar kopyaedilir ve nihayet derleme eserler yayımlanır. Böylece, 1559'da (Amyot'nun *Yaşamlar*'ıyla aynı yıl) *Les Éloges et Vies des plus illustres hommes de guerre qui se voyent à Côme* (Como'da Sergilenen En Ünlü Savaşçıların Yaşamları ve Onlara Övgüler) adıyla, kısa biyografik notların yer aldığı Fransızca bir eser yayımlanır. 16. ve 17. yüzyıllar boyunca art arda piyasaya çıkan Amyot'nun yayınlarının da resimli olduğunu unutmamak gerekir.

52 Francis Haskell, *L'Historien et les Images*, Paris, Gallimard, 1995, s. 64-77.

53 *A.g.y.*, s. 66.

Aynı gelenekten gelen, Brezilya ve Ortadoğu'ya ilişkin gezi öyküleriyle tanınan, daha önce karşılaştığımız kral kozmografyacısı André Thévet, ancak öldükten bir yıl sonra yayımlanacak olan büyük eserini hazırlamaya otuz yılını verir: *Les Vrais Portraits et Vies des hommes illustres grecs, latins et payens, recueillis de leurs tableaux, livres, médailles antiques et modernes* (Antik ve Modern Tablo, Kitap ve Madalyonlara Göre Ünlü Yunan, Latin ve Pagan Şahsiyetlerin Gerçek Portreleri ve Yaşamları) (Paris, 1584).[54] Ona göre "biyografi bilimi" (*prosopographie*), evrensel bilgi olarak görülen "kozmografyanın" tamamlayıcısıdır. O da, gerçek portreler sayesinde "çok ünlü şahsiyetlerin küllerini, eylemlerini, davranışlarını ve ünlerini eskiliğin iç karartıcı ve unutulmuş mezarından çıkarıp onları yeniden canlandırmak" ister. Kitabın adından muhtelif bölümlerine kadar ve (Amyot'dan aktarılan) birçok biyografik notta adı anılan Plutarkhos'un kendisi de, hem sakallı güzel bir portreyi, hem de "onun özdeyişlerini kendi çalışma odalarına kazımaları gereken" prenslerin eğitmeni olarak kendisinden övgüyle söz edilen bir notu hak etmektedir. Hiç kuşkusuz, sadece Yunanların ve Romalıların değil, aynı zamanda Paganların da yaşamöyküleri, hatta özellikle de portreleri söz konusudur. Paralellik böylece devreden çıkar. Ancak gerçekte, bu ilk (ve savunulamaz) üçlü çok geçmeden yerini bir başka üçlüye bırakır: Hıristiyanlar, Paganlar, Barbarlar. Dolayısıyla Fransa kralları, Cortés ve Pizarro gibi kâşiflerin yanında Meksika kralı Motzume, Breziya kralı Quoniambec, Mısır kralı Selahaddin Eyyübi ya da Fas kralı Şerif de bulunur. Yabanıllar, ilk kez ünlü kişiler topluluğunda yerini alır.

Peki, "portrelerin" amacı nedir? Thévet'nin yazdığı "Okura Mektup", resim konusunda bir düşünceyle başlar: Resim, "portresini çizdiği kişiyi sadakatle temsil eder;

54 Bkz. üstte, s. 37.

uzun süre önce vefat eden ya da aramızdan ayrılan, ancak gözlerimizin önünden gitmeyen kişiyi yeniden canlandırır". Resmin bu çağrıştırıcı gücüne, görme duyusunun üstünlüğünün açık bir şekilde savunulması eklenir: "Doğrusunu söylemek gerekirse, portrelerle resimler, erdemi sevmenizi ve kötülükten nefret etmenizi sağlayacak içsel bir enerji ve erdeme sahiptir." Gerçekte Thévet, bir Platoncu sıfatıyla Plutarkhos'un yalnızca ruhun portresine atfettiği bu taklit arzusu uyandırma kapasitesini tamamen bu resmedilen portreye yöneltir: Plutarkhos görünürden, bir dizi işaret sayesinde kavranabilen görünmeze doğru gidiyordu. Biyografik yazı, bir yaşama şekil vererek, onu bir şekle sokarak (*eidopoiein*) görünür (ve taklit edilebilir) kılıyordu. Oysa Thévet, "görme duyusunun insan duyuları arasında en etkilisi olduğundan" oldukça emin bir halde, portreyi görünmezin mekânı ve gerçeği olarak algılar: Bir bakıma ters yönde, görünmezden onu "temsil eden" görünüre doğru gider. Benzerliğin gerekliliği de işte bundan ileri gelir.

O halde, *Ünlü Kişilerin Yaşamları*'nın tarih alanına girdiği konusunda hiç kuşku yoktur. Amyot'nun "Okura Mektup"u her şeyden önce, bir hatırlatma ve bir "basiret okulu" olarak tarihe övgüdür. Burada resim (tam olarak tarihin resmi) tekrar karşımıza çıkar: "Vaktiyle güçlü halkların, kralların, yüce gönüllü prenslerin, bilge yöneticilerin, cesur generallerin ve üstün nitelikli şahsiyetlerin yapmış olduğu anılmaya değer şeyleri tıpkı bir tablo gibi gözlerimizin önüne seren bir resimdir." Eğer tarih pek çok kişi için yararlıysa, haklı olarak "prenslerin eğitmeni" olarak da görülebilir, çünkü dalkavukların tersine prensleri "hiç pohpohlamaz" ve onlarda taklit arzusu uyandırır. Bu noktada, zirvede Plutarkhos'la Trajan'ın buluşması bir kez daha kutlanır. Amyot'ya göre başlıca iki tür tarih vardır: biri, "cins isim olarak tarih" ("insanların yaptıklarıyla serüven-

lerini uzun uzadıya anlatır"); diğeri ise *Yaşamöyküsü*'dür ("insanların niteliklerini, sözlerini, âdetlerini açıklar"). Biri daha çok "toplumsal" bir nitelik arz ederken, diğeri daha "domestik"tir; biri daha çok "olaylarla", diğeriyse daha çok "öğütlerle" ilgilenir. Ancak her ikisi de tarihtir.

Örnek ve Model

Aynı terimleri kullanan Montaigne özellikle bu ikinci tür tarihten tat alacaktır. Tarihçiler arasında, diye yazacaktı, "yaşamöyküsü yazanlar bana en uygun olanlardır. İşte o nedenle, her bakımdan aradığım kişi Plutarkhos'tur."[55] "Aradığım kişi" mi? Kendine dönüş, hangi konuda ve neden Plutarkhos'tan geçer? Montaigne, Amyot'nun çevirisiyle Plutarkhos'u, onun deyimiyle "bizim Plutarkhos"u tekrar tekrar okur. Bu ikisi arasındaki uzun ve karmaşık hasbıhalin, yalnızca model sorununu ilgilendiren kısmına değineceğim.[56] Montaigne de "bir şeyin nasıl ve neden olduğunu anlamaktan ve kendi yaşamlarını düzenlemek adına başka insanların yaşamlarını izlemekten başka çıkarı olmayanlardan" söz ederken, *Pythagoras*'ın (Pisagor) sözlerine ve kuramsal yaşam modeline başvurur. Peki, yaşamı nasıl düzenlemeli? Tabii ki Cato'yu, Phocion'u ve Aristides'i bütün isteklerimizin "denetçisi" yaparak. Zira model, "sıradışı (*ex-emplum*) olması nedeniyle taklide ve genellemeye yol açan, dolayısıyla bireyi kendi erdemli özgünlüğü içerisinde güçlendirebilen bir figürdür: Birey, eşsiz cesaret örnekleri sergileyenlere kendini sürekli benzetmeye çalışarak, kendi kendine benzemeyi öğrenecektir."[57] Burada,

55 Montaigne, *Essais*, I. Kitap, 26. Bölüm.

56 Jean Starobinski'yi kendime kılavuz alıyorum: *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

57 *A.g.y.*, s. 29.

"konuklarını" evine kabul ederek kendi hayatını "güzelleştirmek" ve onların en güzel davranışlarını "tanıtmak" isteyen Plutarkhos'a göre "modelin" olası amacının ötesine gidilir. Gerçekte olay iki yönlüdür. Cato'ya, Phocion'a ve Aristides'e bakarak, kendimi de sürekli olarak onların bakışı altında ele alırım: "Modelin yasasının" içimde yaşamasına izin verdiğim için, bir Cato ya da bir Phocion değil de gerçek anlamda kendim olmaya yönelirim. Model, geçmişle geleceği birleştirebilen bir figürdür; her ne kadar uzak bir geçmişten, antikçağdan gelmiş olsa da "içinde gizliden gizliye, 'gerekli-olmak' fiilinin gelecek zamanını taşır". Model zaten mevcut, el altındadır, "nasıl ki İtalyan tarzı sahne salondan ayrıymış gibi durur, o da dünyamızdan ayrıdır". Model, unutulmaz bir sahnede sergilendiğinde, hem "hüküm" hem "eylemdir;" bizi değerlendirir, yükümlü kılar ve yargılar.[58]

Ancak, bir modelin karşısına her zaman onunla çelişen başka bir modeli koyabileceğimizi fark ettiğimiz andan itibaren örneklerin *çokluğu* kuşkuya yol açar. *Denemeler*'in ilk bölümünün başlığından da anlaşılacağı üzere, "aynı sonuca değişik araçlarla varılır". Artık ayrılmış, yalıtılmış, engellenmiş olmadığına ve değişik zaman ve mekânlarda yeniden ortaya çıktığına göre model, *tekilliğe* doğru kayar: "Bu düzensiz dünyanın bir unsuru, onun normatif otoriteden yoksun keşmekeşinin bir anıdır."[59] Model geçersizleşir. Kaldı ki *Denemeler*'in "Deneyim Üzerine" başlıklı bölümündeki olağanüstü düşünceler, bizi kolayca şu mantıksal sonuca götürür: "Sonuç olarak model, model olmaktan çıkar; kendi hayatımız bize ne kadar model olabilirse Caesar'ın yaşamı da ancak o kadar örnek teşkil edebilir artık." Modelin desteği olmasa da yaşamaya çalışmak gerekir yine de.

58 *A.g.y.*, s. 30-31.
59 *A.g.y.*, s. 32-33.

O halde, Montaigne'in ilkin Cato, Phocion ve Aristides'e atfettiği işlev, kitabın (onun kitabı, başkalarınınki değil artık) payına "rol" olarak düşecektir. "Yaşamını doğrudan düzenlemeye ve onu normatif bir örneğe tabi tutmaya çalışarak elde edemeyeceği şeyin sorumluluğunu kitabına –bir heykeltıraş ya da bir ressam gibi orada gerçeğe sadık bir şekilde kendi temsilini yaratarak– yükleyebileceğini keşfedecektir."[60] "Okura" başlıklı hitabesinde, "Resmettiğim kişi benim," der. Fakat *Denemeler* adlı dev yapıt, sonuçta model teşkil etmeyen, daha doğrusu diğerlerinden daha az model teşkil etmeyen –çünkü "her insan, insani durumun tüm görünümlerini kendinde taşır"– "sıradan ve şatafatsız bir yaşam" önerir.[61] Ardından, tüm kat edilen yolun deneyimleriyle yüklü olan şu son tümce gelir: "Bence en güzel yaşamlar, ortak ve insani bir modeli, nitelikli ancak mucizevi ve abartılı olmayan bir modeli benimser."[62] *Denemeler*'in yazıldığı dönem çok önemlidir, zira örneklerin toplandığı, övüldüğü ve de sorgulandığı bir zamana denk düşer. Plutarkhos, Montaigne için "bir elkitabı" ise, *Denemeler* de Plutarkhos için bir mezardır: Övülen, kesinlikle inkâr edilmeyen, ancak sürekli hareket halindeki bir dünya tarafından aşılan ve *historia magistra*'nın sabit zamanından sıyrılan bir eser. Model istikrarsızlaşmıştır bir kere.

Bir yazım projesi olarak *Denemeler*'in şahitlik ettiği ve yanıt verdiği, antikçağın ünlü insanlarının aşırı sahiplenildiği onlarca yıl süren dönemi (16. yüzyılın son çeyreğinde) bir modellik krizi izleyecek; ünlü kişiler ve paralellik, ancak "şöhret" kaygısıyla hareket eden büyüklerin yararına olacak şekilde 17. yüzyıl Fransa'sında tekrar yoğun bir şekilde ortaya çıkacaktır. Paralellik kurulurken, doğal olarak Caesar ile Büyük İskender figürleri seçilir. Ancak bu iş için bir süre General Condé (ihanetinden önce) ve Turenne,

60 *A.g.y.*, s. 46.
61 Montaigne, *Essais*, kitap II, bölüm 2.
62 *A.g.y.*, kitap III, bölüm 13.

hatta La Rochelle kuşatmasının Büyük İskender'in Sur* kuşatmasını çağrıştırması nedeniyle, bir "Fransız İskender'i" olarak görülen Richelieu bile kullanılır. Ancak kuşkusuz en çok hükümdarlar arasında benzetme yapılır: XIII. Louis bizzat girişir benzetme yapmaya, XIV. Louis, en azından hükümdarlığının ilk yıllarında yapılan benzetmelerden zevk alır.[63] 1666'da krala sunduğu *İskender* adlı tragedyasının ithaf yazısında Racine, kralla Büyük İskender arasında benzerlik kurmaya çalışır.

Daha ziyade iktidarın uygulamasına yönelik olan eğitimindeki eksikliklere üzülen XIV. Louis, *Anılar*'ında şöyle der: "Kanımca, antikçağın bu ünlü kişiler ve benzersiz davranışlar konusunda bizlere sunduğu model, bizlere hem savaş hem barış mevzularında çok faydalı fikirler verebilir. Böylesi parlak erdemleri düşünmeye alışkın, doğası gereği güzel ve cömert olan biri, onları taklit etmeye daha da istekli olacaktır."[64] Başka bir deyişle, (doğrudan yararlı) örnek ve (taklide teşvik eden) model şeklinde çifte anlamıyla *exemplum*'un değeri burada bir kez daha teyit edilir.

Colbert'in kralın tarihini yazmakla görevlendireceği kişiler açısından da XIV. Louis'nin –kendi deyimiyle– en değerli şeyini, yani "şöhretini" emanet ettiği kişiler açısından da antik modellere başvuru işlevseldir. Böylece, *Projet de l'histoire de Louis XIV* (XIV. Louis'nin Tarih Taslağı) adlı kitabında Paul Pellisson da, "eskiler tarzında" önemli kişilerin tarihini savunur ve açıklar: "Her yerde kralı övmeli, doğru, ancak daha gerçekçi olmak adına, bunu, tabiricaizse övgü olmaksızın yapmalı. Önemli olan, hak ettiği sıfat ve eşsiz övgüleri sıralamak değildir; bunları, yaptıklarını anlatarak

---

Antikçağda önemli bir Fenike kenti olan Sur ya da Tyre, günümüzde Lübnan'a bağlı bir kıyı kentidir. –ç.n.

63 Chantal Grell ve Christian Michel, *L'École des princes ou Alexandre disgracié*, Paris, Les Belles Lettres, 1988. Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature*, Paris, Gallimard, 2000, sur les divers usages d'Alexandre (İskender'in değişik âdetlerine dair), s. 275-292.

64 C. Grell ve C. Michel, *a.g.y.*, s. 65.

bizzat okura söyletmek gerekir. Ne Plutarkhos ne de Quintus Curtius, Büyük İskender'i başka şekilde övmedi, ancak yine de onun epey övüldüğü görülür." *Louis Martin*'in ilginç bir deyişini tekrarlayacak olursak, (Plutarkhos tarzında) bir tarihçinin ustalığı "anlatımda epidiktiğin (övgünün) yerini değiştirmeyi" bilmesinden ibarettir.[65]

Racine'in kralın tarihçisi sıfatıyla ilkin krallığın tarihini yazması gerekiyordu; ancak rica üzerine, hasta düşen XIV. Louis'ye metinler okur halde bulmuştur kendini. Bu okumalar için, birçok kitap arasından Amyot'nun çevirdiği *Paralel Yaşamlar*'ı (ki krala "Keltçeyle" yazılmış gibi geliyordu!) seçmiştir. Racine'in Plutarkhos'la tanışması daha eskilere, 1655'e dayanıyordu. O sırada on altı yaşında olan Racine, Petites-Écoles de Port-Royal'da öğrenciydi ve Plutarkhos'un tüm eserlerini Latince olarak okumuştu: ilkin *Yaşamöyküleri*'ni, ertesi yıl ise *Ahlak Üzerine Eserler*'i. *Yaşamöyküleri*'ni okurken sayfa kenarlarına düştüğü notlar, kitabın bir bakıma özetini veriyordu. Bu özet, başlıca bölümler şeklinde değil, çıkarılacak dersleri belirten özdeyişler şeklindeydi. Mesela: *Fabius Maximus'un Yaşamı*: "Hatalardan ders alınız"; *Cimon'un Yaşamı*: "Gereksiz yere övmeyiniz. Kusurlara fazla takılıp kalmayınız. Mükemmel insan diye bir şey yoktur. Kişisel düşmanlıklar, yerini kamu yararına bırakmalıdır. Meşru düşmanlarla savaşınız." Başka eski yazarlarla bazı benzerlikler kurulurken, daha açık kimi notlarda bir cümlenin ya da bir deyimin Hıristiyanca bir okuması ya da çevirisi önerilir: Dolayısıyla *tuchê* (yazgı), *daimôn* (şeytan) ya da *pronoia* (öngörü), bazı durumlarda "Tanrı" ile açıklanabilir. Güne uyarlanan yazılar (bizim açımızdan) daha da ilginçtir: Aratos'un davranışının filanca niteliği şu

65 Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981, s. 49-51. Ch. Jouhaud (*a.g.y.*), 17. yüzyıl boyunca kralın iktidarı tarafından sipariş verilip onu memnun edebilecek şekilde çağdaş tarih yazınına, nasıl imkansız bir girişi olduğu üzerine kayda değer bir bölüm (s. 151-250) ayırır.

açıdan Richelieu'ye benzetilir ya da Coriolanus'un politik yaşamı, İspanyolların safına geçen Condé'ninkini anımsatır ya da Lykourgos'un kurduğu ve halkla krallar arasında yer alan Eskiler Kurulu, sayfa kenarına "parlamento" notunun düşülmesine yol açar.[66] Racine'in bu çalışması, gerçekte, metinle sayfa kenarları arasında bir kopukluk olmadığını açıkça gösteriyor. Plutarkhos, bu kesintisiz ve homojen alanda hep mevcuttur, çağdaştır ve *exemplum* kusursuz işler.

Bununla birlikte, hâlâ kullanılan paralellik 1680'den sonra temelden sorgulanacaktır. Gerçekte, mutlakıyetin sadece mantığı bile paralellik fikrinin reddine yol açar, çünkü ne Büyük İskender ne de Augustus mutlak hükümdarın bir modeli olamaz. O artık bizzat modeldir. Charles Perrault'nun şiirler düzdüğü Louis, gelmiş geçmiş bütün krallar arasında "en mükemmel model" olur.[67] Oysa aynı Perrault, ünlü *Eskilerle Modernler Arasındaki Paralellik* adlı eseriyle eskilerle modernler arasındaki kavganın öncüsü ve başoyuncusu olur. Dolayısıyla, yeni kitaplar ortaya çıktıkça paralellik kurmanın artık savunulabilir bir tarafı olmadığı görülür, çünkü sonuçta modernler her konuda eskilere göre üstündür ya da eskilerin yetkinliği modernlerinkinden farklıdır. Zaman, sınırlarını genişletmek ya da onu göreceleştirmek üzere bu paralellik kavramının içine nüfuz etmektedir.[68] Yine Perrault, ayrıca bir portreler derlemesinin de yazarıdır: *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle* (Bu Yüzyılda Fransa'da Ortaya Çıkan Ünlü İnsanlar) (1697-1700). Her ne kadar hep ünlü insanlar sorunsalı çerçevesinde kalsa da, Perrault, örneklemesini bu kıyaslanamaz "yüzyılla" sınırlar: Bu elbette Güneş Kral'ın*

66 Jean Racine, *Œuvres*, yay. P. Mesnard, Paris, Hachette, 1865, s. 291-302.
67 Charles Perrault, *Le Siècle de Louis le Grand*, 1687.
68 Bkz. üstte, s. 32 ve *altta*, s. 271-280.
* Fransa'nın en uzun süre tahtta kalan kralı XIV. Louis (1643-1715), Louis Le Grand (Büyük Louis) ya da le Roi-Soleil (Güneş Kral) olarak da anılır. –ç.n.

yüzyılıdır. Şöyle der: "Her meslekten olağandışı insanı burada bir araya getirmek ve içinde bulunduğumuz yüzyılla yetinmek bizim için son derece keyif verici olmuştur."

Büyük İnsanlar

Le Siècle de Louis XIV (XIV. Louis Yüzyılı) (1738) üzerine uzun süre çalışan Voltaire, işi buradan devralacak, ama hükümdar figürü yerine "kafalı adam" figürünü koyacaktır: "Yalnızca XIV. Louis'nin yaşamını yazma iddiasında değiliz; daha geniş bir amacı hedefliyoruz. Gelecek kuşaklara salt tek bir adamın icraatlarını değil, gelmiş geçmiş en aydınlık yüzyıla ait insanların ruhunu anlatmaya çalışacağız." Bu anlamlı değişim, yeni bir şahsiyet, yani büyük insan lehine ünlü insanlar ya da kahramanlar kategorisinin sorgulanmasını beraberinde getirir. Fontenelle'in *Nouveaux dialogues des morts* (Ölülerin Yeni Diyalogları) (1683) adlı eserinde kahraman mitini çoktan yıktığını belirtmek gerekir. Samsatlı Lukianos'tan esinlenen Fontenelle, hicve başvurarak beklenmedik *post mortem* karşılaşmalar sunuyordu. Örneğin kitap, Büyük İskender'le onun yıktığı Thebai surlarını kendi parasıyla yeniden inşa etme teklifinde bulunan Phyrne adında kibar bir fahişe arasında geçen bir diyalogla –aslında bir "paralellikle"– başlıyordu. Sonuçta her ikisi de ne çok fethe imza atmıştı! Aristoteles'e gelince, Anacreon adı altında bir "şarkı yazarıyla" kıyaslanmayı pek tasvip etmiyordu. Özetle şöyle diyecekti Voltaire: "Yararlı ya da hoş şeyler konusunda muazzam başarı göstermiş herkese büyük insan adını veriyorum. Yabancı ülkeleri yağmalayanlarsa olsa olsa kahramandır."[69]

69 Voltaire, Thiériot'ya mektup, Temmuz 1735.

Doğuştan gelen ayrıcalıklara ve mutlakıyetçiliğe karşı Aydınlanma Çağı'nın verdiği taahhütlerden birisi de kahramanlardan büyük insanlara geçmekti. "Şöhret tutkunu bir kral –diye yazıyordu Fénelon (18. yüzyılın o "eşsiz Fénelon'u"), Akhilleus ve Homeros'la ilgili olarak–, şöhreti iki şekilde aramak durumundadır: İlkin erdemiyle ona layık olması, daha sonra Musaların besinleriyle kendini sevdirmesi gerekir."[70] Erdem ve onu yüceltmek için edebiyat. Büyük insan, bundan böyle, artık Plutarkhos'tan ya da sırf antikçağdan çıkacak diye bir şart yoktur; zamanın insanı da olabilir. Büyük insanla görüşüp konuşabiliyor, onu ziyaret edebiliyor olmamız gerekir. Bu yüzyılda gerçekten büyük insan ve ilkin Voltaire'le birlikte de büyük yazar kültü oluşacaktır.[71]

XIV. Louis'yi eleştiren, bu yüzden Fransız Akademisi'nden atılan Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, Başrahip Séran de la Tour'un *Histoire d'Épaminondas* (Epaminondas'ın Tarihi) adlı eseri (kayıp olduğu için sürekli yeniden yazılan *Yaşamöyküsü*) için, 1739'da yayımlanacak olan *Discours sur les différences du grand homme et de l'homme illustre* (Büyük İnsan İle Ünlü İnsan Arasındaki Farklara Dair Söylev) başlıklı önsözü kaleme alır. Bundan, hiç kuşkusuz, Epaminondas'ın büyük bir insan olduğu sonucu çıkar, oysa Büyük İskender yalnızca bir fatihtir, o kadar. Zira "sırf yüreğin ve ruhun içsel nitelikleri ve topluma yapılan büyük iyilikler sayesinde büyük insan olunur ancak". Bu yüzden Solon, Scipion ve Cato, Caesar'dan daha önemlidir. O halde, Charles-Irénée Castel, Plutarkhos'tan kesinlikle vazgeçmiş değildir; sadece onu farklı bir şekilde okur, farklı ayrımlara gider, farklı sınıflandırmalar yapar: Onun "büyük insanları", bundan böyle salt ünlü insan ya da ünlü kral olanlara ağır basar. Bununla birlikte, Charles-Irénée Castel'e

70 Fénelon, *Dialogue des morts* (1711), "Achille et Homère".
71 Jean-Claude Bonnet, *Naissance du Panthéon*, Paris, Fayard, 1998.

göre modern biri vardır ki "tartışmasız" büyük insanı ifade eder: Descartes. Bu filozof, "insan aklını geliştirerek genel anlamda topluma büyük hizmetler sunmak dışında herhangi bir şöhret beklentisi içinde olmamıştır."[72]

Akademi, 1758'de hitabet yarışmalarının yerine ulusun ünlü kişilerine methiyeler sunulan bir gün düzenlemeye karar verir. Charles-Irénée Castel'in bir önerisini (büyük insanların tarihinin Plutarkhos'un *Yaşamöyküler*'i tarzında yazılması önerisini Akademi'ye götüren Castel'in kendisiydi) yeniden ele alan bu karar, "Fransa'da büyük insan kültünün resmî doğum belgesi" sayılır.[73] Bu çerçevede methiye, özellikle Diderot'nun "Fransız Plutarkhos" adını verdiği ve Jean-Claude Bonnet'nin kısa bir süre önce yeniden dirilttiği biri sayesinde büyük başarı elde edecektir: Antoine-Léonard Thomas (1732-1785). Katı biri ve filozoflar topluluğunun destekçisi olan Thomas'nın övgüleri olağanüstü bir başarı yakalamış ve Aydınlanma Çağı'nın yeni erdemlerine ilişkin niteliklerin saptanması ve yayılmasına katkı sağlamıştır. Onun sayesinde Plutarkhos'a biraz daha yakın olmakla birlikte onunla sınırlı kalmayız, çünkü artık zamanla yeni bir ilişki kurulmaktadır. Telafisi imkânsız bir kırılmadır bu: Devrim döneminin kargaşası içerisinde bu kırılma umursanmasa, inkâr edilse, hatta "unutulsa" bile yine de hep etkin kalacaktır. Zaman ilerler, onu ileri taşıyansa büyük insandır. İnsanlığın yetkinleşebilirliği kuramının, özellikle de dâhi kişiler sayesinde elde edilebileceği bir geleceği müjdeler. Aslında, büyük insanın yaşamı, zamanın hızlandığı bir momenti, bizzat kendi yaşamında görülen (büyük insanın

72 Charles-Irénée Castel'le ilgili olarak, Jean-Claude Perrot'nun yazdığı kısa biyografiye bakınız: *Une histoire politique de l'économie politique (XVII^e-VXVIII siècles)*, Paris, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992, s. 38-59. Charles-Irénée Castel'in politik düşünceleri ile büyük insanlara ilişkin düşünceleri arasındaki bağ, tam olarak Descartes'a ayrılan bölümde görülebilir.

73 J.-C. Bonnet, *a.g.y.*, s. 10.

erken gelişmesi) momentini dile getirir. O halde, tür olarak methiye birkaç antik modeli yeniden canlandıran geçmiş hayranı bir tür olmaktansa geleceğe dönüktür, çünkü gerçekte önemli bir amaca, "büyük insanları onurlandırma ve büyük insan yaratma", dolayısıyla zamanı hızlandırma amacına katkıda bulunma işlevi görür.[74]

Tarih, okullarda öğretildiğinin tersine bir ahlak okulu olarak görüldüğü sürece bildiğimiz Plutarkhos her zaman karşımıza çıkacak ve onun bilgisine hep başvuracağız. 17. yüzyıl biterken, (herkes için) ahlak olarak tarihle (yalnızca Büyüklere mahsus) politika olarak tarih arasında ayrım yapma eğilimi mevcuttu.[75] 18. yüzyıldaysa bu ayrımdan vazgeçilir ve çıkarılan derslerin en azından başkaları için olduğu kadar yöneticiler için de geçerli olduğu ileri sürülür. Mably, Parma prensine verdiği derslerde son derece açıktır. Hemen şu hatırlatmada bulunur: "Tarih bir ahlak ve politika okulu olmalıdır"; "Efendim, Plutarkhos'un *ünlü insanlar*ının yaşamöykülerini tekrar tekrar okuyunuz [...]. Plutarkhos'un kahramanlarının neredeyse tümü sade vatandaşlardır, ancak en güçlü prenslerin onları model alması durumunda gerçek ve mantık açısından büyük olabilirler. Aralarından taklit etmek istediğiniz birini seçiniz. [...] Model olarak sade bir Yunan ya da Roma vatandaşını seçip, onu yargıcınız kabul ediniz ve kendinize şu soruyu sık sık sorunuz: 'Aristides, Fabricius, Phocion, Cato ya da Epaminondas da böyle davranır mıydı acaba?' O zaman ruhunuzun yüceldiğini hissedecek ve onları taklit etmek isteyeceksiniz [...]. Ancak, tarihi sırf bir ahlak okulu olarak görmeniz yeterli değildir, efendim. Doğduğunuz koşullarda yalnızca kendiniz için erdemli

74 Bonnet'nin alıntıladığı bu sözler Thomas'ya aittir, *a.g.y.*, s. 111; Thomas ve övgüyle ilgili olarak bkz. *a.g.y.*, s. 67-111 ve zamanla olan ilişki için özellikle bkz. s. 87-89.

75 Annie Bruter, *L'Histoire enseignée au Grand Siècle. Naissance d'une pédagogie*, Paris, Belin, 1997, s. 122-135.

olmanız yetmez, bizlere de yararlı olmanız gerekir, bunun için de toplumu kollamakla yükümlü bir prenste olması gereken bilgileri edinmeniz şarttır."[76]

Rahip Rollin, ondan önce defalarca Plutarkhos'un pedagojik değeri üzerinde durmuştu. Paris Akademisi eski rektörü olan ve Jansenistlerin eğitim yöntemlerini benimseyen Rollin, *Yaşamöyküleri*'inin o ana dek yazılan en başarılı eser olduğunu düşünüyor; ister toplumsal yaşam ve kamusal görevler ister özel yaşam ve aile yaşamı konusunda eğitim için en uygun eser" olduğunu öne sürüyordu. Hiç şüphesi yoktu üstelik: "Büyük insanların karakterine dair detaylı bilgiler tarihin vazgeçilmez bir parçasıdır."[77] Alt sınıflarda öğrenciler ilkin Cornelius Nepos'u okuyor, ardından Plutarkhos'a geçiyordu. Eserlerini çeviren Dacier'ye göre Plutarkhos, "sadece tüm insanların değil, tüm çağların kitabıydı."[78] Kısacası, *historia magistra* paradigması hiç olmadığı kadar makbul gibi görünüyordu.

Aynı şey resim sanatı için de söylenebilir. Tarihsel resimler ya da tarih tasviri alanındaki duygusal ve öğretici akım, doğrudan büyük insan kültünün önünü açar. 1767'de, Louvre Müzesi'nin Seine Nehri üzerindeki kolunun "Ünlü Fransızlar Galerisi'ne" dönüştürülmesini öneren bir broşür yayımlanır. 1750'lere doğru, Rousseau'dan esinlenen tarih tasviri kuramcısı La Font de Saint-Yenne, "büyük insanların erdemli ve kahramanca eylemlerini" gözler önüne seren bir "ahlak okulu" olarak algılar tasviri. Eski Ahit'le Yeni Ahit'in, Yunan, Latin, İtalyan ve Fransız tarihçilerin örneklik açısından birer kaynak olduğu düşünülürse, "Plutarkhos tek başına tüm Avrupalı ressamların fırçalarına yaraşır

76 Mably, *De l'étude de l'histoire* (1775), Paris, Fayard, 1988, s. 13-14 (bunun altını çizen benim) (Vurgu bana ait?).

77 Charles Rollin, *Histoire ancienne*, 6, 258; *Traité des études* (1732), s. 198; bkz. Chantal Grell, *Le Dix-huitième Siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 cilt.

78 André Dacier, *Les Vies des hommes illustres de Plutarque* (1694), önsöz.

mevzular sunar": Cyrus'un erdemleri, Agesilaus'un acımasızlığı, Aristides'in hakkaniyeti, Epaminondas'ın yiğitliği ya da Fabricius'un "tüm Romalılar arasında en fazla Romalı niteliğe sahip konsül" olması, vs. Caylus'a göre resim sanatının, "gelecek kuşaklara, özellikle vatanı onurlandıran mühim şeyleri, ahlak ve kahramanlık örneklerini aktarması" gerekir.[79]

Bu noktada, kaçınılmaz olarak Rousseau'yla yollarımız kesişir; ki Plutarkhos onun hayatında büyük rol oynamıştır. Gerçekte, bir yanda Rousseau'ya göre Plutarkhos ya da Rousseau'nun Plutarkhos'u, diğer yandaysa Rousseau'nun aracılığıyla tanınan ve okunan Plutarkhos vardır. Bonnet'nin de yazdığı gibi, "Rousseau'nun yazarlık yeteneğinin kökeninde, en erken çocukluk döneminden gelen çok şiddetli bir heyecan yatmaktadır;"[80] bu şiddetli heyecan, ilkin *Ünlü Kişilerin Yaşamöyküleri*'yle beslenmiştir. *İtiraflar*'da şöyle der Rousseau: "Özellikle çok okuduğum yazar Plutarkhos'tur. Durmadan onu okurken aldığım zevk sayesinde az da olsa Romalılarla yıldızım barışacak, çok geçmeden Agesilaus, Brutus ve Aristides'i Orondates, Artamenes ve Juba'ya yeğ tutacaktım. Bu ilginç yazılar ve bu yazılar üzerine babamla yaptığım tartışmalar sayesinde oluşan özgür ve cumhuriyetçi düşüncem, bu baş eğmez ve gururlu, boyunduruk ve tutsaklığa tahammül edemeyen karakterim, gelişimine hiç uygun olmayan bu ortamda hayatım boyunca bana ıstırap verdi. Aklı fikri hep Roma ve Atina'da olan, adeta onların büyük insanlarıyla yaşayan, bizzat Cumhuriyet vatandaşı olarak doğmuş olup en büyük tutkusu vatan sevgisi olan bir babanın oğlu olarak ben, onu örnek alıp kendimden geçiyor, kendimi Yunan veya Romalı zannediyor, hayatını okuduğum kişiye dönüşüyordum: Beni

79 Jean Locquin, *La Peinture d'histoire*, Paris, H. Laurens, 1912, s. 163-164.

80 J.-C. Bonnet, *a.g.y.*, s. 202.

etkileyen cesaret ve dirayet öyküleri, gözlerimi parıl parıl ediyor, sesimin gür çıkmasını sağlıyordu. Bir gün masada Scevola'nın serüvenlerini anlatırken, yaptığını göstermek için kalkıp ocağın üzerine elimi koyunca herkesin yüreği ağzına gelmişti."[81]

Birkaç yıl sonra Rousseau'nun hayatında, "Vincennes Aydınlanması" gerçekleşecek ve –bu kez, doğrudan *Pyrrhus'un Yaşamı*'ndaki acımasız konsül Fabricius'la– başka bir özdeşleşme gündeme gelecekti: Fabricius'un antik Roma'nın "yalınlığının" kaybolmasından yakındığı ünlü söylev, 1750'de Dijon Akademisi'nce ödüllendirilen ilk çalışma olan *Discours sur les sciences et les arts*'ın (Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev) başlangıç noktası olur. Şöyle der Rousseau: Bu öykü, "babamın, vatanımın ve Plutarkhos'un çocukluğumda yüreğime ektiği ilk kahramanlık ve erdem tohumunu sonunda yeşertti."[82] Baba, vatan ve Plutarkhos sözcükleri hep birlikte anılır. Gerçekte Plutarkhos bütün yaşamı boyunca ona eşlik edecekti, nitekim Ermenonville'e taşınan az sayıdaki kitap arasında onunkiler de vardı.

O halde, *Émile ou De l'éducation*'da (Émile ya da Eğitim Üzerine) (1762) Plutarkhos'la yeniden karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Peki, Émile'in eğitiminin hangi aşamasında onunla karşılaşıyoruz? Genç adam için "tarihsel an" gelip çattığında. Bu eğitim sayesinde, "insanları, ilgisiz ve tutkusuz basit bir izleyici [burada izleyici bir kez daha karşımıza çıkıyor] olarak görüyordu: suçortağı ya da müşteki olarak değil yargıç olarak". Thucydides "tarihçilerin gerçek modeli" olsa da ne yazık ki hep savaştan söz etmiştir. Dahası, tarih, "insanlardan çok olayları" açıklar; "yalnızca toplum içindeki insanı anlatır". Rousseau, Montaigne'i hatırlayıp

81 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1959, cilt I, s. 9.

82 *A.g.y.*, s. 356.

ondan alıntı yaparak Plutarkhos'la ilgili şöyle der: "İnsan yüreğiyle ilgili araştırmalara özel yaşamöyküleri okuyarak başlamak isterdim [...] Plutarkhos, bizim artık girmekten çekindiğimiz bu ayrıntıları vermekte çok başarılıdır. Küçük olaylarda büyük insanları tasvir etmek konusunda taklit edilemez bir yeteneğe sahiptir [...]; kahramanını nitelendirmek için çoğu kez bir sözcük, bir gülücük ya da bir hareket onun için yeterlidir."[83] Bu metinler, amacına uygun olarak okutulduğu takdirde, öğrenci için çok yararlı "bir pratik felsefe dersi" olacaktır, ancak bunun olmazsa olmaz bir şartı vardır: "kendinden ibaret olmaktan hayıflanmasına" yol açmamalıdır. "Emile'ime gelince, o, bu kıyaslamalarla bir kez kendisinden başka biri olmayı yeğlerse, bu Sokrates de olsa, Cato da olsa, her şey boşa gitmiş demektir. Kendine yabancı olmaya başlayan kişi kendini tümüyle unutmakta gecikmez."[84] O halde, küçük Trajan'lara, İskender'lere ya da kolejli Cicero'lara hayır! Aynı şekilde, çırak Mucius Scaevola'ya da, "toplum ve insanlar konusunda hayalperest olan, bu hususta yanlış düşüncelere kapılan" Parisli Fabricius'a da hayır![85]

Öte yandan, kimileri için bu yıllar Plutarkhos'un kahramanlarıyla *özdeşleş*me yıllarıdır. "Bu *Yaşamöyküleri*'ni okurken," diye yazıyordu Mirabeau'ya Vauvenargues, "sevinçten ağlardım: Alkibiades, Agesilaus ve diğerleriyle konuşmadığım bir gece bile yoktu; Gracchus kardeşlerle söyleşmek ve insanlar tarafından taşlanan Cato'yu korumak için Roma meydanına iniyordum."[86] Madam Roland, cumhuriyetçiliğini Plutarkhos'u okumasına borçludur: "Kutsal bir hafta olmasına karşın onun kitabını kiliseye götürdü-

83 Jean-Jacques Rousseau, Émile ou De l'éducation, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1969, s. 362, 365, 367.

84 *A.g.y.*, s. 371.

85 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, "Deuxième dialogue", *Œuvres complètes* içinde, a.g.y., cilt I, s. 819.

86 Vauvenargues, 22 Mayıs 1740 tarihli mektup, *Œuvres posthumes* içinde, 1857, s. 193.

ğüm 1763 Büyük Perhiz'ini* asla unutmam; o zaman daha dokuz yaşındaydım. Aklımda henüz böyle bir şey yokken cumhuriyetçi olmamı sağlayan izlenimlerle düşünceler işte o zamana dayanır."[87] O sırada Parlamentoları desteklemek, mutlakıyetçiliğe karşı savaşmak ve Rousseau'nun deyimiyle, insanların oldukları şeyden olabilecekleri şeye ulaşmak için kaynaklar aranıyor, antik cumhuriyetler örneğinden yararlanılıyordu. Bununla birlikte, daha önce de gördüğümüz gibi, büyük insanlar kuramı, Plutarkhos'u referans almaya devam etmesine karşın, gerçekte ünlü insanlar modelinden vazgeçilmesine neden oluyordu, çünkü yetkinleşme imkânına ve zamanın hızlanmasına dayandığından, zamanla yeni bir ilişki kurulmasını öngörüyordu.

Bu ilk yıllardan devrim dönemine geçildiğinde dikkatimizi çeken şey, büyük insanlarla ilgili konuları da kapsayan zamanın hızlanması olgusudur. Gerçekten de, 1789'dan itibaren "büyük insan kültünde epey yoğun ve çalkantılı" bir dönem başlar. Mirabeau'nun ölümü üzerine, yeni Sainte-Geneviève Kilisesi bu yeni yeni ortaya çıkan anma işine tahsis edilir ve 4 Nisan 1791 tarihli kararnameyle Descartes, Voltaire ve Rousseau dışında yalnızca çağdaş büyük insanların ("özgürlüğümüzün başladığı dönemden itibaren") "Fransız Panteon'una"[88] kabul edilebileceği bildirilir. "Vatan büyük insanlara minnettardır": Plutarkhos'un da yazarlarından biri olduğu uzun övgü geleneğinde Panteon, bir kurum olarak azımsanmayacak bir kırılma noktasıdır pekâlâ. İki açıdan: İlkin, yalnızca çağdaşlar büyük insan sayılır; ikincisi, birini Panteon'a almak, gelecek kuşakların yargılarını öncelemek, daha doğrusu, o anın sarhoşluğu içinde kendini bizzat gelecek kuşakların yerine koymak

---

Büyük Perhiz (Carême): Hıristiyanlıkta Paskalya döneminde, Hz. İsa'nın çölde aç kaldığı günlerin anısına hayvansal gıda yemeyerek 40 gün boyunca tutulan oruç. –ç.n.

87 Mme Roland, *Mémoires*, Paris, Mercure de France, 1986, s. 212.

88 J.-C. Bonnet, *a.g.y.*, s. 255 *vd.*, 269. Descartes ise oraya gömülmeyecektir.

demektir. "Adi, aşağılık, yaltakçı olup bir de ölümsüzlüğün yargıçları olduklarını öne süren bir insan topluluğunun sunduğu aşağılanmayı" ifşa eden Marat'yla Mirabeau'nun Panteon'a böylesine hızla girip çıkmaları bundandır.[89]

O yıllarda Plutarkhos'tan daha mütevazı düzeylerde nasıl yararlanılıyordu? Model denilince iki şey anlaşılır. Bay Acher'in yazdığı *Abrégé des hommes illustres de Plutarque, à l'usage de la jeunesse*'de (Plutarkhos'un Gençlere Yönelik Ünlü İnsanlar Elkitabı) (1796), *Yaşamöyküleri*'nde yer alan önemli modellerin gençler üzerinde olumlu bir taklit etkisi yarattığı ısrarla vurgulanır. Yazar, geçmiş ve şimdiki hallerin benzerliğini gözler önüne serer: "Tanık olduğumuz olayların benzer seyrettiği görülüyor", yalnızca faillerin adları değişiyor. Oysa Ricard tarafından yapılan ve 1798'de yayımlanan *Yaşamöyküleri* çevirisinde, Plutarkhos "yenilikçilerin" karşıtıymış gibi gösterilir. Burada şöyle denir: "Bir insanın, neler yapması gerektiği konusunda seleflerinin örneklerinden dersler çıkarmasına gerek yoktur; aklı ona yeterlidir: Başkasının izinden gitmeyi bırakıp, kendi kendini geliştirmeye yoğunlaşması ve politikada halklar için şöhret ve mutluluk kaynağı olabilecek yeni yollar açma cesaretini göstermesi gerekir." *Historia magistra*'nın amaçlarından birinin basit bir teyididir bu: Plutarkhos'un örnekleri, aynı zamanda tarihin değerinin bir savunusu ve ifadesidir.

Volney'in daha önce değindiğimiz 3. yıl tarihli *Leçons d'histoire* (Tarih Dersleri) adlı yapıtındaki düşünceleri bu ikisi arasında yer alır. Ona göre, çocuklar için en uygun tarih türü açıkça "biyografidir". İlkin *Vies de saints* (Azizlerin Yaşamları), ardından "Plutarkhos'la Cornelius Nepos'un *Ünlü İnsanlar*'ı rağbet gördü". Bu (din dışı) modellerin, "toplum halinde yaşayan insanların kullanımına artık uygun olmadığını" inkâr edemeyiz Volney'e göre; "üstelik bizleri âdetlerimizden uzaklaştırma ve çok büyük hatalara

89 Marat, *L'Ami du peuple*, 5 Nisan 1791 (bkz. J.-C. Bonnet, *a.g.y.*, s. 288).

yol açabilecek yanlış kıyaslamalara götürme gibi sakıncaları da yok değildir". O halde en iyisi, bu modelleri kendi ülkemizden seçmektir ve eğer şu an ortada böyle modeller yoksa, "onları yaratmak gerekir."[90] Sparta, Atina ve Titus Livius üzerine and içen bu "yeni tarikata" çatan Volney, hatalı (Sparta, sandığı gibi değildir) ve yersiz (Fransa, antik bir cumhuriyet değildir) taklidi reddeder.[91] "Hatalı kıyaslamalara" dayalı taklit, Terör Dönemi'ne yol açmıştır. Plutarkhos doğrudan bundan sorumlu değilse bile tamamen masum olduğu da söylenemez.

Büyük İnsan

Büyük insanlardan ziyade büyük insan vardır: Napolyon. Sonraki dönem, İmparatorluk dönemi, daha doğrusu amcadan yeğene uzanan dönem (III. Napolyon) ya da Hugo'nun *Châtiments*'ında (Azaplar, 1853) yer alan *L'Expiation* (Kefaret) şiirinin ifade ettiği dönem işte bu ayırt edici simgeyle anılır.[92] Kuşkusuz genç Bonapart (Rousseau ve Beethoven gibi), Plutarkhos'u elinden hiç düşürmez; onu okur ve seyyar kütüphaneleriyle birlikte her yere götürür. Öyle ki Korsika bağımsızlık hareketinin lideri Paoli ona şöyle diyecektir: "Ey Napolyon! Senin hiçbir modern yanın yok! Sen tamamen Plutarkhos'a aitsin!"[93] Gerçekte, taklide pek düşkün olan ve diğerleriyle kendisi arasında benzerlikler kurmaya –ve bunları göstermeye– can atan Napolyon, sırayla birçok antikçağ kahramanına

90 C. F. Volney, *Leçons d'histoire*, yay. J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, s. 114-115.

91 *A.g.y.*, s. 140 ve üstte, s. 68-69.

92 Suç 18 Brumaire ise, başlıkta geçen châtiment yani "ceza" da yeğen ve onun kiralık katilleridir: "Herkesin önünde ona büyük insan deseler de, onlara göre budaladan başka bir şey değildir o."

93 Las Cases, *Mémorial*, Paris, Garnier, 1961, cilt I, s. 681.

başvurur. İlkin *Hannibal*'la (İtalya seferi) başlar, ardından İskender'e (Mısır), Caesar'a, Solon'a, Pericles'e ve en son olarak da Themistokles'e (krallık naibi prense gönderilen 13 Temmuz 1815 tarihli mektup) değinir: "Themistokles gibi ben de Britanya halkının ocağına kurulmaya, onun kanunlarının himayesine girmeye geldim." Yine de, Konsül Hükümetinin başında Tuileries Sarayı'na yerleştirilen Junius Brutus'ün büstünü ve birçok modern insana (XIV. Louis ve Frédéric) da başvurulduğunu unutmamak gerekir.[94] İyi bir Plutarkhos okuru olan ve kafasını hep gelecek kuşakların yargısıyla meşgul eden imparator, bir yandan da kendi kendinin Plutarkhos'u olmak istiyordu.

Ancak, aralarında birtakım benzerlikler olsa da, modellerin çokluğu dahi sonuçta onun benzersizliğinin bir belirtisidir: Eşi benzeri olmayan Napolyon, kendini taklit edilemez kılmayı da bilmiştir. O, hem eski hem moderndir. Kendisinin de sürekli tekrarladığı gibi, geçmiş geçmiştir. Soyağacının kendisiyle başladığının bilincinde olarak, kendi "yeniliği" üzerinde duruyor ve zaman ile kendisi arasında Plutarkhos'la hiç ilgisi olmayan bir ilişki kuruyordu. Büyük insanın belirleyici niteliği olan bu zamanı hızlandırma olgusunun somut örneğini oluşturan Napolyon, aynı anda hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek olmak istiyordu. Daha doğrusu, günümüzde her şeye geleceğin gözüyle bakmak gerekir. "Bizzat kendi gelecek kuşaklarını olmak ve Corneille gibi büyük bir şairin bana hissettireceği, düşündüreceği ve söyleteceği şeylere tanık olmak istiyorum," diyor-

94 Bir kararname (7 Şubat 1800 tarihli) ile, Tuileries Sarayı'nın büyük galerisine yerleştirilecek heykellerin listesi belirlenir: Demosthenes, İskender, Hannibal, Scipion, Brutus, Cicero, Cato, Caesar, Gustave-Adolphe, Turenne, Condé, Duguay-Trouin, Marlborough, Prens Eugène, Mareşal de Saxe, Washington, Büyük Frédéric, Mirabeau, Dugommier, Dampierre, Marceau, Joubert. Liste birçok kez değiştirilecek ve bazı büstler ilkin Saint-Cloud'a, ardından Fontainebleau'ya gönderilecektir. Bkz. Annie Jourdan, *Napoléon, héros, imperator, mécène*, Paris, Aubier, 1988, s. 210-213. 95. A. Jourdan, *a.g.y.*, s. 290.

du Joseph'e. Kuşkusuz aceleci biriydi Napolyon –"O kadar acelesi vardı ki geçtiği yerlerde neredeyse soluk almaya bile fırsatı yoktu," diyordu Chateaubriand–; şimdiki zamanı, kendini çoktan içinde varsaydığı gelecekten ("Ben hep iki yıl sonrasını yaşıyorum") hareketle düşünüyordu. Kısacası, yazılarıyla ve elbette imajıyla olduğu kadar Avusturyalı biriyle evlenerek de bir tür "kadimlik" üretip kendi "yaşlanmasını" hızlandırmak isteyen bir kurucudur o.[95]

Bununla birlikte Napolyon, Paul Valéry'nin tarihin işlediği kabahatler tezine çok iyi bir örnek teşkil edecektir. Gerçekten de Napolyon, tarihin yol açtığı "taklide teşvik" olgusunun bir kurbanıdır: O bile kendini bundan kurtaramamıştır. Erişmek, aşmak demek olan taklidin karşısına Valéry keşfetmeyi, yaratmayı koyar. O, "Plutarkhos ve dostları yanında küçük bir çocuk" olmayı sürdürmüş, nihayetinde imgelem yetisi güçlü olmasına karşın imgelemden yoksun kalmıştır. "1803'te, elinde bulundurduğu iktidarı ve onun olanaklarını nasıl kullanmalıydı? Belki de 'rütbede yükselme' gibi askerî bir düşünce hitap edebilirdi ona. Nihayetinde tarih kitapları, en yüksek sivil ve askeri rütbenin imparator rütbesi olduğunu fısıldar kulağına. Geleceğine *gerisin geri giderek* girer. Kendine sözde bir soy kurar."[96] Bunun ardından da onun için artık yoldan çıkmak değil çöküş söz konusu olacaktır.

Büyük İnsanlar, Toplum, Tarih

İlyada'yı elinden hiç düşürmeyen İskender'in Homeros okuru olduğu gibi bir Plurakhos okuyucusu muydu Napolyon? Uzun bir taklit zincirinin son halkası mıydı, Korsika'da başlayıp Saint Helena Adası'nda biten bir

95 A. Jourdan, *a.g.y.*, s. 290.

96 Paul Valéry, *Cahiers*, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1974, cilt II, s. 1542.

dünya tarihini yazan "denetlenemez bir güç", modern bir kahraman mıydı? Kuşkusuz bu ikilem, 19. yüzyıla miras kalmış ve Avrupa'da büyük insanla ilgili tüm düşünceleri etkilemiştir. İlkin Hegel, 1806'da işgal altındaki Jena'da bu konudaki düşüncelerini dile getirir: "İmparatoru –dünyanın ruhunu– keşif yapmak için şehirden çıkarken gördüm; at üstünde tek bir noktaya odaklanmış halde dünyaya yayılıp egemen olan böyle bir insanı görmek gerçekten de çok harika bir duyguydu."[97] Farkında olmasa da Napolyon, dünyanın Tininin o günkü çehresidir. İngiltere'de, 1840'lardan sonra Carlyle, insanın bu dünyada yaptığı şeylerin tarihi olarak evrensel tarihin aslında büyük insanların tarihi olduğu fikrine varacaktı. Büyük insanlar, tarihin ruhu gibidir.[98] Tolstoy'sa nihayet Avrupalı bir kahraman olan, olaylara yön verdiğini sanan "sözümona halkların yöneticisi" Napolyon'un karşısına Kutuzov'un "basit, mütevazı, dolayısıyla gerçekten büyük" şahsiyetini koyar. Görünürde pasif ve hareketsiz olmasına karşın, "önsezi" ondan yanadır. Zira "tüm gücü ve duruluğuyla" halkın duygularının taşıyıcısıydı, başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, "Tanrı'nın iradesini anlayıp, kendi iradelerini ona tabi kılan" şu ender bireylerden biridir.[99]

1815 sonrası Fransa'sına geri dönelim şimdi. Bireylerin tarihteki rolü yeniden sorgulanıyor, antik kahramanları taklit etmenin sakıncaları yeniden ortaya koyuluyor ve özellikle Balzac'ın da yazdığı gibi, "Napolyon saltanatıyla başlayan bir yüzyılda artık büyük insan diye bir şey yoktur" şeklinde-

97 G. W. F. Hegel, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1990, cilt I, s. 114-115.

98 Thomas Carlyle, *Les Héros. Le culte des héros et l'héro que dans l'histoire* (1841), Paris, Armand Colin, 1908.

99 Léon Tolstoï, *La Guerre et la Paix* (1869), Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1952, s. 1423, 1426. Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, Londra, George Weidenfeld and Nicholson Limited, 1953.

ki ortak kanıdan ötürü düş kırıklığı almış başını gidiyordu. Bundan ötürü bu yüzyıl, 1820'li yıllardan itibaren tarihin yüzyılı olarak takdim edilecekti. Liberal tarihçiler, uygarlıklarla, ulusun gelişmesiyle, halkla, daha sonra da kurumlarla ilgileneceklerdir.[100] Thiers ve Mignet, tarihin özgür aktörü olarak büyük insan düşüncesine karşı, koşulların gücüne önem veren kaderci ekolü temsil ederler. Altın çağına girmiş olan roman Plutarkhosçu olamaz. Balzac'ta Plutarkhos'un etkisi henüz hâlâ görülse de, bu yalnızca ironik olarak öyledir, çünkü ünlü dışında her şey olan *Ünlü Gaudissart* veya *Paris'te Taşralı Büyük İnsan'ın* şahsında hiç de öyle büyük falan olmayan Lucien de Rubempre karakteriyle karşılaşırız! 1842 tarihli "*Önsöz*"de de ifade edildiği gibi, *La Comédie humaine*'in (İnsanlık Komedyası) konusu aslında toplumdur; romancı da, doğabilimcinin zooloji için yaptığının aynısını soytarısı olmak istediği toplum için yapmak isteyen kişidir. Değişik "insan tiplerini" tasvir ederken, tarihçilerin hiçbir zaman yazamadıkları şu hakiki "gelenekler tarihini" yazmayı amaçlar. "Tarihçi rolünü toplum üstlenecekti, bana yalnızca onun yazmanı olmak kalıyordu." Böylece insan tipleri edebiyata girmiş olur.

Aşağı yukarı aynı dönemde Michelet, imparatorluk kültüne kendini kaptırdığından şüphelendiği dostu Mickiewicz'e şöyle yazıyordu: "Söylenenin aksine, ortaya çıkan en son kahraman Napolyon değil, Devrimdir." Ne Fransa'nın ne de Polonya'nın "mistik otoriteye" sahip bir adama ihtiyacı vardır. "Biz diğer Batılılar, gittikçe daha kolektif oluyoruz", öyle ki karşımıza çıkan gerçek sorun "eşit insanlar topluluğunda birlik" sorunudur.[101] Bununla birlikte, tarihte birçok kahraman vardır (Jeanne d'Arc,

100 Alice Gérard, "Le grand homme et la conception de l'histoire au XIX^e siècle", *Romantisme*, 100, 1998, s. 31-48.

101 Jules Michelet'nin 1845 tarihli notu, Paul Viallaneix tarafından alıntılanmıştır, *La Voie royale*, Paris, Flammarion, 1971, s. 99.

Luther, Danton), *Le Peuple*'de de keza "dâhi insanla" ilgili bir bölüm vardır. Nasıl ki onu harekete geçiren bir halk güdüsü olmadan kahraman hiçbir şey değilse, aynı şekilde halk da kahramansız yapamaz: "Halk en üstün gücüne ancak dâhi insan sayesinde ulaşır." Bundan şu sonuç çıkar: *Vox populi, vox dei* özdeyişi* tamamıyla doğrudur ve "dâhi insan, her şeyden önce sıradan bir insandır, çocuktur, halktır."[102] Böylelikle Michelet, büyük insan tipinin Hıristiyan-pleb bir versiyonunu ortaya koyar.

Büyük insana dair Hegel'den mülhem ancak Fransa bağlamına uyarlanmış bir düşünce için filozof Victor Cousin'e bakmak gerekir. 1820'de Guizot'yla birlikte öğretmenlikten azledilen Cousin'e, 1828'de tekrar görev verilir. Her ikisinin o yıl Sorbonne'da verdiği dersler, entelektüel ve politik açıdan çok büyük bir yankı uyandırır. Cousin'in onuncu *Ders*'i büyük insanlarla ilgilidir. Bu derste ortaya koyulduğuna göre Plutarkhos'a ve 18. yüzyıl modeline nazaran çok belirgin bir kırılma görülmektedir, çünkü burada işlevsel olan temsil kavramıdır. Büyük insan, yalnızca halkını "temsil" ettiği ölçüde büyük insandır. Bundan şu sonuç çıkar: O, "keyfi bir yaratık" değil, tam tersine, "tikelliğin ve genelliğin uyumudur": Büyük olabilmesi için, "özgünlükten de bayağı insandan da uzak" durması gerekir. O halde, büyük insanlarla uğraşmak doğru bir davranıştır, tarih, gerçekten de büyük insanların tarihidir, ancak onları olduğu gibi, yani birer "hâkim" olarak değil de "tarih sahnesinde ön plana çıkmayanların temsilcileri" olarak göstermek gerekir. Büyük bir insanın iki yönü vardır: "büyük insan tarafı ve

---

* Bu Latince özdeyişin anlamı şudur: "Halkın sesi, Tanrı'nın sesidir". –ç.n.

102 Jules Michelet, *Le Peuple*, Paris, Flammarion, 1974, s. 182. 1819'da Michelet, Fransızca tezini, *Examen des Vies des hommes illustres de Plutarque*'a (Plutarkhos'un Ünlü İnsanlarının Yaşamlarının İncelenmesi) ayırmıştı (*Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1974, cilt I, s. 31-43). Bu kısa metinde Rousseau'yu yakından izler. *Yaşamlar*, "pratik bir ahlak dersi"dir. Tarihsel açıdan, "yerel renk" değerindedir.

insan tarafı. Birincisi tamamen tarihe aittir; ikincisiniyse, anılara ve biyografilere bırakmak gerekir." "İskender'in oldukça büyük kusurları olduğu söylenir, Caesar'ın da. Yine de onlardan büyük insan yoktur." Onların ne yapmak istediklerinin de kusurlarının da hiçbir önemi yoktur; önemli olan yalnızca, büyük icraatlarına değer vermek ve "temsil ettikleri düşünceyi"[103] araştırmaktır. Bizi toplumsaldan bireysele götürme ve Michelet'nin deyimiyle, "olağanüstü insanlardaki tutarsızlıkları" ortaya koyma yeteneğinden ötürü (Montaigne'den Rousseau'ya) sürekli övgüler düzülen, büyük insan ruhunun "emarelerini" aramakla meşgul Plutarkhos'tan çok uzaktayızdır artık.[104] Nihayet, ki tarih filozofunun bu konuda hiçbir tereddüdü yoktur, "büyük insanın emaresi, başardığı şeylerdir. Başarı sağlamayanın dünyaya hiçbir faydası yoktur". Dolayısıyla, hep galibin tarafında olmak gerekir; zira "mağlubun tarafı her zaman geçmişin tarafıdır". Philippos'a karşı mücadele veren Demosthenes, "Yunanistan'ın geçmişini" temsil eden büyük bir hatipten başka bir şey değildir.

Yüzyılın ilerleyen dönemlerinde özellikle 1852'den ve 1870'ten sonra desteklenmesi gittikçe zorlaşan bir bakış açısıdır bu: Alman felsefesine karşı bir güvensizlik ortamı oluştuğunda, mağlup biri olarak büyük insan fikri rağbet görür. Mağlup bir kahraman olan Vercingetorix de bu durumdan "yararlanır"; Camille Jullian, Mommsen'in Caesar'ının karşısına onu koyar. Cumhuriyetçi Pierre Larousse, *Sözlük*'ünün (1866-1879) "Caesar" maddesinde, seçilmiş insanlar kuramının "diktatörlüklerin kutsal hukukunu" yarattığını yazar. Buna karşılık, "*Paralel Yaşamlar*" maddesi, onları hâlâ "biyografilerin modeli" olarak takdim eder. "Plutarkhos" maddesiyse, Kleber'in çantasın-

103 Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991, s. 253-275.

104 J. Michelet, *Examen...*, *a.g.y.*, s. 33.

da Plutarkhos'la Quintus Curtius'un kitaplarını taşıdığını hatırlatmakla başlar; bunlar, "Bonapart'ın favori yazarı muğlak Ossian'ınkilerden her zaman çok daha iyidir"! Ancak, aradaki mesafe epey açılmıştır bir kere ve taklit ya da kendini başkasıyla özdeşleştirme söz konusu değildir artık. Eğer Plutarkhos günümüzde bile önemini hâlâ koruyorsa, "Montaigne'in, Montesquieu'nün ve Rousseau'nun eğitimcisi" olduğundandır. Artık doğrudan değil de ikinci dereceden bir öncü olarak tarihe mal olur ve Fransız edebiyatı tarihine girer.

Bununla birlikte, Restorasyon'dan *Üçüncü* Cumhuriyet'e kadar, pedagoji adına ya da aracılığıyla Plutarkhos'u yeniden gündeme getirmek ya da canlandırmak için birçok girişim yapılır: ilkin, eski bir göçmen olan J.-F. Girard de Propiac'ın yazılarıyla. Seine Vilayetinin arşiv sorumlusu ve iflah olmaz bir kumarbaz olan bu yazar sonu gelmez derlemeler yapmıştır! İmparatorluk ve daha sonra Restorasyon dönemlerinde gençlere yönelik Plutarkhos'la ilgili birçok kitap kaleme almıştır. Böylece, *Le Plutarque de la jeunesse, ou Abrégé des vies des plus grands hommes de toutes les nations* (Gençliğin Plutarkhos'u ya da Her Ulustan En Büyük İnsanların Yaşamlarının Özetleri) adlı temel eseri (1804), en eski zamanlardan günümüze dek iki yüz on iki büyük insanın portrelerinin yer aldığı yaşamöy*külerini içerir*. Eserin amacı, gençlerin ruhunu yüceltmek ve onlara erdem aşılamaktır. Ayrıca, *Le Plutarque des jeunes demoiselles, ou Abrégé des vies des femmes illustres de tous les pays* (Genç Bayanların Plutarkhos'u ya da Her Ülkeden Ünlü Kadınların Yaşamlarının Özetleri) adlı bir eser yazar Propiac (1810); Kleopatra'dan Marie-Antoinette'e kadar birçok ünlü kadının davranışlarıyla icraatlarını açıklamalı dersler halinde anlatır. Ve elbette ardından şu eser yayımlanır: *Le Plutarque français, ou Abrégé des vies des hommes illustres dont la France s'honore, depuis le commencement de la monarchie* (Fransız

Plutarkhos'u ya da Monarşinin Başlangıcından İtibaren Fransa'nın Gurur Duyduğu Ünlü İnsanların Yaşamlarının Özetleri) (1825). Sipariş üzerine yazılan tüm bu derleme eserler birçok baskı yapar. Aynı yıllarda az çok benzer başlıklar taşıyan başka eserler de yayımlanır.[105] Demek ki, bu tür edebî yazılar için belli bir piyasa mevcuttur ve hâlâ ön planda yer alan Plutarkhos adı artık yalnızca bir türün –neredeyse bir koleksiyonun– alameti olmaya yüz tutmuştur: *Ünlü Kişilerin Yaşamları.* Arada paralellikler kurmak ise söz konusu değildir artık.

Octave Gréard'ın doktora tezi olan *De la morale de Plutarque* (Plutarkhos'un Ahlakı Üzerine) adlı kitabı (1866), oldukça farklı bir türe girer. İlkin belagat hocası, ardından Fransız Akademisi'nde müfettiş olan Gréard, yıllar boyunca ilköğretim kurumlarında müdürlük yapacaktır. Bu kitabında Plutarkhos'un ahlakını ele alır. Ona göre Plutarkhos, şöhretini, hem de hak ettiğinden fazla olan şöhretini, ölümünden sonra bu ahlakı sayesinde yakalamıştır. Bu aşırılığı değerlendirmek için ilkin Plutarkhos'u kendi döneminin koşullarında ele almak ve onu "döneminin ahlakının temsilcisi" olarak görmek gerekir. Bu "indirgeme" işlemi Plutarkhos'a veda etmeye varır; ancak bunun, altmış yıl önce Paul-Louis Courier'nin yaptığı vedayla hiçbir ilgisi yoktur. Plutarkhos Courier'ye hâlâ yakındı. Savaşın ve imparatorluk ordusunun gerçekleri, Courier'yi şöyle haykırmaya itecekti: "Plutarkhos bize yalan söyledi!" Gréard içinse tarihsel mesafe ağır basar. Plutarkhos, iki açıdan geçmişin insanıdır: Onunla bizim aramıza Hıristiyanlık girmiştir ve o, kendi döneminde bile geçmişe yönelmiştir.

105 Örneğin, Pierre Blanchard, *Vies des hommes célèbres de toutes les nations, ouvrage élémentaire faisant suite au "Plutarque de la jeunesse" et rédigé par le même auteur* (1818). L. Aimé Caron, *Le Petit Plutarque de la jeunesse, ou Abrégé de la Vie des hommes les plus marquants* (1827). Alphonse Viollet, *Nouveau Plutarque de la jeunesse, ou biographie de tous les personnages illustres de l'antiquité* (1830).

Paganizmi yeniden canlandırmakla meşgul olan Plutarkhos, daha ziyade Yunan bilgeliğini güzel bir şekilde özetlemiştir. Hıristiyan ahlakı şöyle dursun, yeni hiçbir şey ortaya koymaz; o, Delphi'nin her şeyi bireyin mutluluğuna bağlayan "kendini tanı" sözünden daha öteye gidememiş, "birbirinizi seviniz" sözünüyse hiç anlamamıştır.[106] Bu, Fustel de Coulanges'ın, ondan iki yıl önce çıkan *Antik Kent* adlı eserinin son bölümünü aklımıza getirir, burada Hıristiyanlığın zaferi antik dünyanın sonunu ilan eder. Plutarkhos her haliyle, artık bizim olmayan bu kent dünyasına aitti: O halde o bizden biri değildir artık. Sonuç olarak o, "ne büyük bir şahsiyet ne de büyük bir düşünce adamıdır."

Gerçekten de tüm sayfalarda bu "iyi insan Plutarkhos" karakteri göze çarpar: *Günlük* meselelerde, özellikle pratik ahlaka sahip bir vicdan muhasebecisidir. Gerçeği söylemek gerekirse, Fransa'daki Yunan araştırmaları alanına yaklaşık yüz yıl boyunca Plutarkhos'un bu yönü hâkim olmuştur. Gelenekçi (Sulpicius tarzı) eğitimdeki bozulmanın doruk noktasını, Bayan Jules Favre'ın yazdığı kitapçık oluşturur. Lutherci bir papazın kızı, yeni kurulan École normale de Sèvres'in* müdiresi ve cumhuriyetçi Jules Favre'ın dul eşi olan Bayan Favre, *La Morale de Plutarque* (Plutarkhos'un Ahlakı) (1909) başlığı altında Plutarkhos'tan seçme metinler toplar. Geçmiş modellerin ve eğitimin önemini vurgulayan bu derleme metinler, son olarak din konusuna değinir. Okul mensuplarına yönelik bu Plutarkhos, eğitim üzerine kitapların hevesle yapılan ilk çevirileriyle birlikte gerçekleşen Rönesans tarzı bir aydınlanmanın son ışığı sayılabilir.[107]

---

106 Octave Gréard, *De la Morale de Plutarque*, Paris, Hachette, 1866, s. 417.

* 1880'de Sevr'de kurulan yüksek öğretmen okulu. –ç.n.

107 Mme Jules Favre, *La Morale de Plutarque. Préceptes et exemples*, Paris, H. Paulin, 1909.

Her şeye rağmen Cumhuriyet dönemi de, ünlü klasik yazarlar dizisini hazırlarken, sözgelimi Grenoble Üniversitesi profesörü J. de Crozals da, Plutarkhos'un hizmetlerine değinir.[108] Kitabın can alıcı noktasını, gerçekten de, yine *Yaşamöyküleri*'nden yola çıkarak kaleme alınan kısa bir Roma ve Yunan tarihi oluşturur; ilk ve son bölümlerse bizzat Plutarkhos'la ilgilidir. Gréard'ın aksine, yazar, "Fransa'nın gurur duyduğu sayısız düşünce adamının vicdanı sayılan" Plutarkhos'un ne kadar "bizden biri" olduğunu göstermeye çalışır. O nedenle, "çağımızın gençleri için tekrar iyi ve faydalı bir vicdan olabileceğini düşünmek kuruntu" değildir belki de.[109] Kitabın son cümlesi daha açıktır ve bundan da ileri gider. Şu an, ahlaki açıdan kendimizi yeniden donatmanın ve yurtseverin özverisine başvurmanın tam zamanıdır: "Gerilemekte olan 19. yüzyıl gençliği, umarım, kendinden önceki kimi kuşaklar gibi, bu kitap sayesinde düşünce konusundaki merakını gidermekle kalmaz hayatta zevk, şöhret ya da çıkardan başka şeyler olduğunu anlar; en üstün düzeyde görev bilinci ve saygısı, gerekirse kendini vatan uğruna feda etme iradesi, büyük bir avuntu ve intikam kaynağı olan ölümün üzerine serinkanlılıkla ve korkusuzca gitme cesareti edinir!"[110] 1914'te Albert Thibaudet, Thucydides'le diyalog içine girerek,

108 J. de Crozals, *Plutarque*, Paris, Lecène et Oudin, 1888. Bu dizide çıkan tüm ciltlerin, okul ve halk kütüphaneleri için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından önerildiği belirtilmektedir. Ayrıca belirtelim ki Auguste Comte, *Yaşam*öyküleri'ni, "Pozitivist Kütüphane"yi oluşturan 150 seçme cildin arasına alır.

109 *A.g.y.*, s. 11. Montaigne, Rousseau ve Mme Roland'ın yanı sıra IV. Henri'nin, karısı Marie de Médicis'e yazdığı sahici olup olmadığı belirsiz bir mektup zikredilir kitapta: "Küçük yaşlarda uzun süre benim öğretmenim oldu. Kendisine her şeyimi borçlu olduğum iyiliksever annem, oğlunun ünlü bir cahil (onun sözleri) olmasını istemediğinden, süt çocuğu döneminden daha yeni çıknuştum ki bu kitabı elime tutuşturdu. Benim vicdanım gibiydi bu kitap; davranışlarımı düzeltmem ve işlerimi yürütebilmem için bana erdemli olmayı öğretti, kulağıma en güzel özdeyişleri fısıldadı."

110 *A.g.y.*, s. 239.

hatta yazışarak onunla sefere çıkmış, "bütün zamanlara ait olan şeyi"[111] o "anın" içinde bulmuşsa; Jean de Pierrefeu de, savaştan sonra Plutarkhos'a *karşı* bir sefer başlatmıştır. Barrès'in öğrencisi ve *Journal des débats*'da edebiyat eleştirmeni olan Jean de Pierrefeu'nün o ana dek içinde yaşamış olduğu "tarihsel düş", savaşla birlikte yok olur. "Bundan böyle sadece deneyimi kendime kılavuz edineceğime ve ataların mirasını oluşturduğu söylenen bu cafcaflı basmakalıp düşünce, sahte kavram ve yapmacık duygu yığınını reddedeceğime ant içtim."[112]

Plutarkhos yaşayan tarihin dışına çıkmıştır; büyük insan artık Plutarkhosçu değildir; Guizot'dan Fustel'e, Thierry'den Michelet'ye kadar yüzyılın en önemli tarihçileri biyografiden uzaklaşmıştır, ama bu ne büyük insanlardan ne de biyografiden vazgeçtiğimiz anlamına gelir. Tam tersine! Christian Amalvi 1814-1914 dönemine ait yaklaşık bin beş yüz kişisel biyografi ve iki yüz kolektif biyografi derlemesi saptamıştır. Ancak, halka ve öğrencilere yönelik bu biyografilerin konusu "büyük Fransızlar"dı:[113] Bunları Katolik dünyasının önemli şahsiyetleri ve din adamı olmayan ünlüler oluşturuyordu. Ancak tarihin bir ahlak okulu olduğu konusunda bu iki Fransa da mutabıktı. 1870'lerden sonraysa, bir tür "ulusal ünlüler" kavramı ortaya çıkacaktı (bu, aynı şahsiyetlerin aynı şekilde yorumlanacağı anlamına gelmez). Doğal olarak, en çok Napolyon'la Jeanne d'Arc üzerinde duruldu (o dönemde Napolyon'un 205, Jeanne d'Arc'ınsa 191 biyografisi yazıldı).[114] Her hâlükârda, antikçağa başvurmak için pek de haklı bir neden yoktu artık.

---

111 Albert Thibaudet, *La Campagne avec Thucydide*, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1992.

112 Jean de Pierrefeu, *L'Anti-Plutarque*, *a.g.y.*, s. 129'daki 3. not.

113 Christian Amalvi, "L'exemple des grands hommes de l'histoire de France", *Romantisme*, 100, 1998, s. 92-93.

114 *A.g.y.*, s. 96-101.

Büyük insan, "ulusala" bu yönelişe karşı koyamadı. Perrault, "ünlü insan" diye nitelediği kişileri seçerken, hâlâ bir süredir (bütün krallar arasında "en iyi model" olan) XIV. Louis yüzyılı olarak anılan yüzyılı kıstas alıyordu: Hepsi, imparatorun şöhretini paylaşıyordu, dolayısıyla hepsinin bu şöhretle az çok benzer yanları vardı. Louvre Müzesi'nde ünlü Fransızlar için bir galerinin açılmasını öneren 1767 tarihli broşürü anımsayalım. Tuileries Sarayı'nın büyük galerisinde sergilenecek büstlerin listesi, 1800'de kanun hükmünde bir kararnameyle belirlenir; listede birkaç (on kadar) eskinin yanı sıra modern, Fransız ve yabancı şahsiyetler de yer alır. Louis-Philippe tarafından tasarlanan ve yaptırılan tarihî Versailles Müzesi, "Fransa'nın tüm ünlülerine" ithaf edilmiştir. İmgesel ve ulusal bir Panteon'dur bu. III. Napolyon 1854'te Louvre Sarayı'nın kare biçimindeki avlusunu süslettirirken, buraya yüzyıllar boyunca Fransa'yı Fransa yapan ve yücelten büyük "Fransızların" büstlerini koydurmuştur.

Üçüncü Cumhuriyet kahramanlığı "ulusallaştırır": Tarih kitaplarındaki resimler, Fransız tarihindeki birçok kahramanı görmemize olanak sağlar.[115] Tarih tedrisatının büyük organizatörü Ernest Lavisse, öğrencilere hitaben şöyle der: "Klasik antikçağ hâlâ vatanımız; samimi ve capcanlı bir hisle, kendi öz tarihimizi araştırmak üzere ciddi ve sürekli bir çaba sarf etmemiz gerektiğini ısrarla belirtiyorum." Daha sonraları, *Anılar*'ında şu itirafta bulunacaktır: "Bize dayatıldığı biçimiyle klasik dil ve edebiyat öğretimini, Fransa'nın ufkunu daraltmasından dolayı kınıyorum."[116] Cumhuriyet Hugo (1885) –ki onun için Panteon'un kapıları tekrar açılır– ve Pasteur (1895) için

115 Christian Amalvi, *Les Héros de l'histoire de France. Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la III^e* République, Paris, Éd. Phot'œil, 1979.

116 Ernest Lavisse, Questions d'enseignement national, Paris, Armand Colin, 1885, s. 115-116; *Souvenirs*, Paris, Calmann-Lévy, 1912, s. 225.

ulusal düzeyde cenaze törenleri düzenleyecektir. Heykelleri, Sorbonne'un avlusunda karşı karşıya bulunur: İkisi birlikte –biri şair, diğeri bilim adamı– Fransa'nın yaratıcı gücünü temsil eder. Bu yüzyıl boyunca meydanlar büyük insanların heykelleriyle süslenir: Hatta ve hatta modele dayalı pedagoji o noktaya varır ki, eğlence olsun diye vilayetin en büyük kazasının "büyük insanlarının" belirlenmesine kadar varır iş.[117] 1906'da *Le Petit Parisien*, "19. yüzyılda yaşayan ve vatanımızın şanına en fazla katkıda bulunmuş en ünlü on Fransız kimdir?" konulu bir yarışma düzenler: İlk sırayı Pasteur alır, ardından Hugo, Gambetta ve Napolyon gelir. "Büyük insan" illa büyük vatansever demektir; zira bu vatansever ulusun biyografisinin şanlı bir sayfasını yazmıştır.

Büyük İnsanlar mı, yoksa Starlar mı?

O halde Plutarkhos kamusal alanı bıraktıktan sonra modelin "ulusallaştığı" pedagoji alanından da uzaklaşır.[118] Hiç olmasa, kendi evi sayılacak klasik araştırmalar alanında vardır. Yunan-Latin dili ve edebiyatı öğretimi savunucularının, hümanizmaya ve değerlerine bu denli ve uzun süre katkı sağlayan birini iyi karşılamaması mümkün müdür? Maalesef onu hiç de öyle ön planda tutmazlar. Ondan vazgeçemezler, ancak onu yazdıkları için okumaktan ziyade ondan yararlanma yoluna giderler: O bir madendir. Geri kalanlar içinse, ilkin Gréard'ın yapıtlarında ortaya çıkan ve Croiset kardeşlerin kaleme aldığı *Histoire de la littérature grecque*'te (Yunan Edebiyatı Tarihi) tekrar

117 Maurice Agulhon, "Sur les statues des grands hommes au XIX^e siècle", *Romantisme*, 100, 1998, s. 11-16.

118 Bir asır sonra, 1960'lı yılların sonunda, tarih kitaplarındaki özel adların yerini grafikler alacaktı: adsız ve tarihsiz kitaplardı bunlar.

ele alınıp genişletilen "iyi insandır."[119] Felsefeleri kaynak araştırmaktan ibaret olan bilgiç filologlar onun orijinal olamayacak kadar derlemeci olduğunu ileri sürer. Chaeronea yenilgisini kent devletinin sonu olarak gören –ki ilginçtir, Plutarkhos'un da bu kırılmanın öncülerinden biri olduğunu "unutma" gafletinde bulunurlar!– ve klasik Yunanistan'ın ateşli savunuculuğunu yapanlarsa, üzerinde fazla durmaya değmeyecek kadar geç kalmış biri olarak görürler onu. Başlangıçlardan başkasını beğenmeyen, Sokrates-öncesi filozofların sözleri üzerine fikir yürütenler için de çok geç kalmıştır. Hatta ve hatta aşırı maneviyatçı, eklektik, safdil, bayağı bile bulunur!

Aynı dönemde, klasik öğretim ciddi olarak yeniden tartışma konusu olacaktı. Sözgelimi Émile Durkheim, hümanistlerin anlattıkları soyut insanı eleştiriyordu. "Çocuklara yaşattığımız Yunan-Roma ortamı, gerçekte tarihte yaşamış olsa da sanki hiçbir tarihsel yanı yokmuş gibi gösterilen şahsiyetlerle doldurulmuş, tüm Yunan-Romalı niteliklerinden arındırılmış, gerçekdışı, hayalî bir ortama dönüştürülmüştü. Bunlar, insanlığın erdem, kötülük ve büyük tutkularının simgesel figürlerinden başka bir şey değildi artık. [...] Böylesi genel, böylesi belirsiz insan tipleri, Hıristiyan ahlakının temel ilkelerine rahatlıkla model olabiliyordu."[120] Bu pedagojik yöntem iki temel ilkeye dayanıyordu: İnsan doğasının her zaman ve her yerde aynı oluşu ve "onu insanlığın en iyi okulu yapan antik edebiyatın özellikle de Latin edebiyatının üstünlüğü". Zira (Durkheim, Bréal'dan alıntı yapar) "ahlakta, iki kez anlatma gereği duymadığımız bazı gerçekler vardır. [...] Bu ahlak, vatandaşlık ve

119 Alfred ve Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, Fontemoing, 1899, cilt V, s. 484. Her iki yazar, "dâhi insanların hemen altında" yer alan bir insanın "hayranlık uyandırıcı bilgeliği"nden söz eder.

120 Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France. De la Renaissance à nos jours*, Paris, F. Alcan, 1938, s. 99.

onur arka planı, yani görevin kutsallığını, haram malın küçümsenmesini, vatan aşkını, özgürlük düşüncesini, davranışımızı kamu yararına göre düzenleme zorunluluğunu salık veren antik bilgeliğin müşterekleri modern yazarlarda görülmez çünkü bunlar eskilerde zaten vardır ve haklı olarak bunları tekrar ele almaya gerek görülmemiştir."[121] Plutrakhos'la diğer birkaç kişi bu işi zaten yapmıştı.

Durkheim eleştirisinin bu noktasında, Yunanlardan ve Romalılardan vazgeçmeyi değil de klasik öğretimin yerine tarihsel öğretimi getirerek öğrenciyi "*şaşırtmayı*" önerir, çünkü insanı kendi çeşitliliği içinde anlamanın tek yolunun tarihsel öğretimden geçtiğini düşünür. Daha önce de gördüğümüz gibi, Lévi-Strauss da şaşırtma tekniği olarak Latince ve Yunanca öğretiminden söz eder. Zamandaki ve mekândaki değişiklikleri anlamak ve bu konuda bir söylem geliştirmek yalnızca kıyaslama sayesinde mümkündür. Akla Jean-Pierre Vernant'ın adını getiren, sonraları tarihsel antikçağ antropolojisi adıyla anılacak olan tarihsel psikoloji konusunda (1950'li yıllardan itibaren) başlatılmış pedagojik bir araştırma programının taslağıdır bu. Antikçağa yeni bir açıdan bakma ve o dönemin metinlerini tekrar okuma önerisi yavaş yavaş oluşacaktı. O sırada etnolojinin incelediği toplumlara daha "yakın" görülen arkaik dönemden başlayan bu yeni okuma, ilkin klasik döneme, ardından Helen dünyasına dek uzanacaktı. Son olarak da, başka konularda bir kaynak olarak değil de kendi başına incelenen Plutarkhos'a dönülüyordu.[122] Ancak bu arada hiç beklenmedik biçimde, 1968'de altıncı sınıftaki Latince dersleri kaldırıldığından hümanizm öğretimi kan kaybetmeye devam ediyordu. O sırada

121 *A.g.y.*, s. 190, 192, 193.

122 François Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, Paris, Gallimard, 1996, s. 78-79, 164-167; Plutarkhos, *Grecs et Romains en parallèle. Questions romaines – Questions grecques*, M. Nouilhan'ın giriş, çeviri ve yorumları, J.-M. Pailler ve P. Payen, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

kimilerinin dediği gibi bu, bir "kültleştirmenin" sonu muydu? Yoksa daha basit bir şekilde *hümanizm zamanla tükenerek ölmüş müydü?*[123]

Tarih ilmi ise, 1860'lı yılların sonundan itibaren pozitif bir bilim olduğunu öne sürerek profesyonelleşmiş; 1920'den sonra ulusal bayramları kutlamaktan vazgeçmiş olduğundan, büyük insanların biyografisiyle ilgilenmek için bir nedeni kalmamıştı artık. Ulus onu büyük insanlardan halka; sayısal terimlerle ifade edilen "toplumsal olguların" bilimi olarak görülen istatistikse onu kitlelere doğru yönlendirir. Tarih felsefesinde, örneğin Louis Bourdeau bu konuda birçok sonuca varır.[124] Büyük insan, tam anlamıyla bir perspektif hatasından kaynaklanır: Güden olmaktan çok güdülen olarak insan, kitle bağlamında ele alınıp açıklanmalıdır. Böylece kitlelerin çağına, taklit ve telkin sorunsalına doğru yol alınır.

Değişik arayışlar içerisine giren yeni tarih, amaç olarak toplumu, referans ya da model olarak da ekonomiyi alır. Yine Fernand Braudel'le birlikte, "keyfi olarak yüceltilmiş kahramanların rolüne indirgenen bir tarihe karşı" çıkar ve çıplak gözle görülemeyen birtakım yapılarda yavaş yavaş gelişen temel toplumsal hareketleri kavramaya çalışır. Treitschke'nin "Tarihi insanlar yapar" şeklindeki "tek yönlü kibirli sözüne" karşı, "Tarih de insanları yapar ve onların yazgısını belirler; anonim, derin ve çoğu kez sessiz bir tarihtir bu" iddiasını ileri sürer.[125] Braudel bu düşünceleri ileri sürerken (1950), Claude Lévi-Strauss da Marx'ın

123 Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, *a.g.y.*, s. 319.

124 Louis Bourdeau, *L'Histoire et les Historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*, Paris, Alcan, 1888 ve Henri Berr'in, bireyi hesaba katmayan "tarihsel matematik"e yönelik eleştirileri için, "La méthode statistique et la question des grands hommes", *La Nouvelle Revue*, LXIV, Mayıs-Haziran 1890, s. 516-527 ve 726-746.

125 Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, s. 21. Tarih, görünen ve görünmeyenle ilgili bkz. F. Hartog, Évidence de l'histoire. *Ce que voient les historiens*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.

"İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar, ancak bunun farkında değillerdir" cümlesini "birinci bölümünde tarihi ve ikinci bölümünde etnolojiyi doğruladığını" göstermek amacıyla tekrar ele alır (1949). Tarih toplumsal yaşamın "bilinçli görünümlerine göre"; etnoloji ise, "bilinçdışı koşullara göre" kendi verilerini düzenler.[126] Hiç kuşkusuz önemli ve ilginç olan, Marx'ın sözünün ikinci bölümü, etnolojinin uygulama alanı olarak görülen bu toplumsal bilinçdışıdır. Burada tarih-etnoloji ilişkisini tekrar tartışmaya açmak gibi bir niyetimiz yok; ne olursa olsun Braudel'in önermeleriyle Lévi-Strauss'unkiler arasına hiçbir büyük insanın giremeyeceğini belirtmekle yetinelim.

İnsan olaylarını istatistiksel açıdan değerlendirme yoluna giden, niteliklere göre sınıflandırmalar yapan, göstergeler hesaplayan ve grafikler çizen tarih, artık büyük insanları değil de kitleleri araştırma konusu yapar. Çok sayıda arşivi inceler, ancak "tanıkları" kendiliğinden konuşmaz artık, onları konuşturan odur; söylediklerini sandıklarından daha farklı şeyler söyletir onlara. 1970'lerde haklı olarak etnolojiye dayanarak kendine düşünceler tarihi adını verdiğinde hedefi kolektiftir: Başka bir deyişle, Jacques Le Goff'un da belirttiği gibi, "tarihte bireyleri aşan –düşüncelerinin kişisel olmayan içeriğini açığa vurduğu için aşan– şeyi, Caesar'la lejyonundaki son askerin, Saint Louis'yle topraklarındaki köylünün ve Kristof Kolomb'la gemisindeki tayfanın ortak yanlarını"[127] hedefler. Öte yandan Sartre, *L'Idiot de la famille*'i (Ailenin Budalası) yazarken, birey/toplum ayrımını reddeder ve Flaubert'i "tekil evrensel" olarak görür. "Şahsi olmayanın" tarihçiler tarafından bir

126 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, s. 25, 31. Bkz. F. Hartog, "Le regard éloigné : Claude Lévi-Strauss et l'histoire", *L'Évidence de l'histoire. Historiographie ancienne et moderne* içinde, Paris, Éd. de l'EHESS, 2005.

127 Jacques Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë", *Faire de l'histoire* içinde, J. Le Goff ve P. Nora yönetiminde, Paris, Gallimard, 1974, cilt III, s. 80.

"müşterek" olarak incelenmesi, her hâlükârda, Robert Musil'e referansla "niteliksiz adam" diye adlandırabileceğimiz kişi üzerindeki vurguyu yerinden eder.

Mantıksal olarak, düşünceler tarihine ilişkin bu program, bizi anonim kişilere götürür. Ancak hedeflenen anonimlik değişik anlamlara gelebilir ve gerçekten de anonimlerin tarihi çeşitlilik gösterecektir. Bu türlerden ilkinde Caesar anonim biri olarak ele alınır; onun, en mütevazı askeriyle paylaştığı şeylerle ilgilenir, onu Caesar olduğu için önemsemez. Kısacası, Caesar hakkında birçok şey bilindiğine ve askerlerinin hakkında hiçbir şey –ya da neredeyse hiçbir şey– bilinmediğine göre, tarihçinin onun aracılığına başvurması gerekir. Ne var ki ilk adımı atmak o kadar kolay değildir. Bir başka yaklaşım ise anonimden bir tür yaratmaya çalışır. Yazar artık kimilerini *model olarak ödüllendir*mez, onların belli açılardan *tipik* olduklarını belgelendirir. Plutarkhos'tan Balzac'a, oradan da sosyolojiye geçilir. "Bu biyografilerde yerel nitelikte pek çok dışsal işaret gördükten sonra, şu köylünün ya da bu güzel kızın, falanca ailenin ya da filanca soyun tipik olduğundan kuşku duymaya kim cesaret edebilir?"[128] Bu anonimlik yarışında tarihçi Alain Corbin'i hiç kimse geçemez: "Toplumsal bir atomun rastlantısal seçimine" dayanarak "bilinmeyen bir bütünü" ele almak ister. Nasıl peki? Kasıtlı olarak bırakılmadığından önümüze konulmadığından emin olduğumuz bazı izleri elimizde bulunan bir meçhul kişiyi gözü kapalı seçip ona (ölüm sonrasında bile) bir kader yazarak. Buradaki amaç, "tanıklık etmek" değil, "sıradan bir yaşamın cılızlığı konusunda" araştırma yapmaktır. Rastlantısal olarak seçilen bu bilinmeyenin adı, "hayatında hiç ekmek çalmayacak bir Jean Valjean" olan Louis-François Pinagot'dur.[129]

128 Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991, s. 197.

129 Alain Corbin, *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu, 1798-1876*, Paris, Flammarion, 1998, s. 8, 9.

Tipik olmakla tekil olmak arasında gidip gelen, bir süre paradoksal "olağan istisna" deyimini bile kullanmış olan bir başka tarz daha vardır. Bu tarz, tarihin o ana kadar görmezden geldiği, susturduğu ve yok ettiği erkek ve kadınların sesini duyurmaktan ibarettir. Adli arşivler burada çok önemli bir yer tutar. Gerçekten de, Michel Foucault'nun *La Vie des hommes infâmes* (Rezil İnsanların Yaşamı) adlı çalışması bu noktada anlam kazanır: Plutarkhos tersyüz edilmiş, ünlü insanların yerini rezil insanlar almıştır, ancak yine de bu Plutarkhosçadır. "Her türlü söylemin teğet geçtiği ve hiç dillendirilmeden kaybolmaya mahkûm" yaşamların bir seçkisi olmalıdır; "bu yaşamlar, ancak iktidarla anlık bir ilişki içerisine girince iz [...] bırakabilmiştir". Bu insanlar kesinlikle "rezildir," çünkü "onları insanların hafızasında yer almaya değmez kılan birkaç kötü sözcükle anılırlar ancak."[130] O halde, onlarınki müstesna bir modelliktir.

1978'de Foucault "Paralel Yaşamlar" adlı bir koleksiyon bile çıkarır: "Birbirinden belli belirsiz ayrılan paralel yaşamlar tasavvur edelim", diye yazar. "Her ünün kaybolduğu ve ifade özgürlüğünün olmadığı bir karanlığa doğru yol alırken arkalarında bıraktıkları anlık ve parlak izleri yeniden bulmamız gerekir. Bu, Plutarkhos'un tam *zıddı* gibidir: asla birbirine değmeyecek paralel yaşamlar."[131] Tarihçi Arlette Farge, kitaba dönüştürülmesi hiçbir zaman düşünülmeyen, adli arşivlerden –kendi deyimiyle– "aşırılan bu sözlere" ilgi duymuş ve bu izler konusunda çalışmalar yapmıştır. O zaman, "tarihsel birey kavramı üzerinde kafa yormaya; tarihin içinde kaybolmuş anonim kişilerle onları

130 Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, cilt III, s. 241-243.

131 Sadece iki başlık yayımlanır: Herculine Barbin, *Mes souvenirs*, sunan: M. Foucault, Paris, Gallimard, 1978; Henri Legrand, *Le Cercle amoureux*, Paris, Gallimard, 1979.

içinde barındıran toplum arasında kurulması zor bir bağlantı bulmaya çalışmaya" bizi çağıran, tekilliğin "tomurcuklanışıyla" karşı karşıya kalırız.[132]

O halde anonime giden pek çok yol vardır: Öncelikle, kolektifle ilgilenen toplumsal tarih uzmanlarının izlediği yol; daha yakın bir zamanda, aktörlerin tarihteki rolünün yeniden değerlendirildiği ve bireyin "dönüşünün" her yerde ilan edildiği sırada tekilin hakkını vermek isteyenlerin izlediği yol; son olarak da tekille kolektifi en anlaşılır şekilde birbirine eklemleme derdinde olanların gittiği yol, ki bu, izlenmesi en zor olandır. Bu âna (yetmişli yılların ortalarından itibaren), yazın açısından biyografiyle otobiyografinin başarısı damgasını vurur.[133] Bilhassa biyografileri önemlidir, çünkü çok değişik türü vardır: ilkin, anonim sözcüğünün tüm anlamlarında anonim kişilerin –sıradan kişiler olsun ya da olmasın– biyografileri; ayrıca, Jacques Le Goff'un *Saint Louis*'sinde olduğu gibi konusunu bir sorunsal olarak görüp inceleyen biyografiler. İlk soru, Saint Louis ile topraklarındaki köylüler arasındaki ortak noktalarla değil, bunun neredeyse tersiyle ilgilidir: "Saint Louis diye biri var mıdır?" Saint Louis krallık ve papalık denilen bu iki üst makamın *exemplum*'undan (örnek teşkil eden örnek) farklı bir şey midir? "Gerçek" tarihsel bir Saint Louis'ye ulaşmak mümkün müdür, yoksa "bir ortak noktalar toplamına" mahkûm muyuz?[134] Son olarak, geleneksel, çizgisel ve olgusal sayısız biyografi de vardır; tarihin belli başlı baş kahramanları olarak görülen, anmaların da yardımıyla artık yeniden keşfedilmesi, yararlanılması, tanıtılması gereken (bölgesel ya da ulusal) bir miras haline gelen büyük insanlar bu biyografileri doldurur.

---

132 Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989, s. 97, 112.

133 Giovanni Levi, "Usages de la biographie", *Annales ESC*, 6, 1989, s. 1325-1336; Sabina Loriga, "Faiseurs d'histoires ou mannequins", *Critique*, Ocak-Şubat 2000; François Dosse, *Le pari biographique*. Écrire une vie, Paris, La Découverte, 2005, s. 17-55.

134 Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, s. 17.

O halde büyük insan, bireyin bilgi dağarcığına yeniden mi girmiştir? Her şeyden önce, birey gibi o da aslında hiçbir zaman yok olmamıştır. Sonrasında, 20. yüzyıl kahramanlar, anti-kahramanlar (ve de *Karşı-Anılar*) üretmiş, özellikle de starı keşfetmiştir.[135] Ünlü insan, erişilmiş kusursuzluğun ufkunda belirir böylece: Model, geçmişten şimdiki zamana doğru ilerler, *historia magistra*'ya ait belli bir zaman ekonomisine dahil olur. Zaman, büyük insanlarla birlikte tarihe giriş yapmış ya da tarihin kendisi zaman olmaya yüz tutmuştu. Büyük insanlar tarihi hızlandırmak ister; onlar tarihin "ebeleridir." Napolyon, tarihi atıyla kat eder. Bir star ise kendini zamana kaptırır. Bir zamanlar gazetelerden düşmeyen Hollywood aktrisleri gibi o da kesinlikle geçicidir. Star sadece şimdiki zamandan gelir ve kendini orada tüketir, hatta yok eder. Medya ekonomisi, "günün kahramanları"nı ya da bir günlük kahramanı üretir, tüketir ve yok eder: Gerçekte ikame edilebilir ve ender de olsa dönüştürülebilir birer tüketim ürünü olan bu kahramanların kendileri de tüketim aracı olmaktan kurtulamaz. Kuşkusuz, starlar için bambaşka bir zaman ekonomisi söz konusudur: Şimdiciliğin, yani kendinden başka hiçbir ufku olmayan, her yerde bulunan ve her şeyi tüketen bir şimdiki zamanın ekonomisidir bu. *Şimdiki zamanın* genişlemesi her şeye rağmen, kalıcı olan yani seyircileriyle birlikte değişen, yaşlanan ve ekranlarımızın tanınmış figürü olarak kalan bir starın ortaya çıkışına (ender de olsa) olanak verebilir.

Sporun kısa süre önce geçirdiği dönüşümlerle birlikte görsel medyada yoğun bir şekilde ele alınması nedeniyle, toplumlarımız kendine yeni kahramanlar veya yeni starlar buldu: şampiyonlar ("stadyumun tanrıları", "dağın devleri") ve günümüzde onları örnek alarak "kazananlar". Ancak sporun model teşkil edişi ve ahlaki değeri, saflığı –ki bu özellikler, Baron de Coubertin (Pierre Frédy de

135 Edgar Morin, *Les Stars*, Paris, Seuil, 1957; Galilée, 1984 (resimli baskı).

Coubertin) için çok önemliydi–, spor çevrelerinin söyleminde artık yer almaz. Eğlenceden, gösteriden ve telif haklarının tutarından bahsedilir. Ayrıca, liyakat ve cesaretten de söz edilir: Şampiyon kendi kendini yetiştiren kişidir. Ancak kendini kötü bir şekilde de yetiştirebilir (yeter ki bu ona zarar vermesin). Şampiyon aşağıdan, hatta dışarıdan gelir. "Kendi" zamanının kısıtlı olduğunu, belki de ölümle yüzleşeceğini bilir. Demokratik bireyciliğin bir figürü olarak, bireysel başarıyı temsil eder ve insanlar onu taklit etmeye, kendilerini onunla özdeşleştirmeye çalışırlar.[136] Politikacılar onunla görüşüp konuşmaya can atar ve spor dilini kullanmaya özen gösterirler: Élysée Sarayı'nın şeref avlusu, zafer kazanan sporcunun olmazsa olmaz uğrak yerlerinden biri haline gelir.

1998 Dünya Futbol Kupası ve ardından 2000 Avrupa Kupası zaferlerinden sonra şampiyon, daha doğrusu şampiyonlar –çünkü bireyden ekibe ("kolektife") geçilir– aynı zamanda "kazanan Fransa"nın da simgesi oldu ve "çoğulcu Fransa"nın temsilcileri (neredeyse ulusal temsilcilik anlamında) olacak kadar yükseldi. Ne var ki o günden bu yana yenilgiler de yaşandı.

Her hâlükârda, karmaşık değilse de dağınık, az çok yaşayan ve paylaşılan bir aidiyet duygusunu onlara borçluyuz. Hem olağan hem de farklı olan bu adam ve kadınların günlük gazetelerdeki varlıklarının ardındaki nedenlerin, gerçek anlamda bir hayranlık mı, basit bir metalaştırma mı (sponsorların rolü), yoksa bir kültleştirme mi (örneğin, futbolculara verilen yüksek ücretin çocuklar üzerindeki etkisi) olduğunu kestirmek oldukça zor. Çok sayıda arzunun taşıyıcısı olan bu insanlara, sözcüğün tüm anlamlarında büyük yatırımlar yapılır ve azımsanmayacak taleplere maruz kalırlar.

Ünlü insanlar, büyük insanlar, starlar: Bu üç ad Rönesans'tan günümüze değin toplumlarımızın kendine kah-

136 "Le nouvel âge du sport", *Esprit*, özel sayı, 4, 1987.

ramanlar bulmasının, dün olduğu gibi bugün de onları adlandırmasının, kullanmasının ve kimi zaman kötüye kullanmasının üç biçimini oluşturur. Kötüye kullanmaya gelince, lideri ve proleter kahramanı bir tarafa bıraktım. Gerçekte "kahraman imalatının"[137] pek çok bileşeni ve koşulu vardır, ben yalnızca bunların birkaçını belirttim; doğrusunu söylemek gerekirse, kendimce en önemli olanına, yani zamanla olan ilişkiye öncelik verdim. Hiç kuşkusuz, ardıllığın hiçbir mekanik yönü yoktur: Büyük insan, ünlü insan biçiminde çoktan kendini gösterebilir, ünlü insan da hâlâ büyük insanda mevcut olabilir. Tam da Plutarkhos'a başvurmak suretiyle birinden ötekine, İskender'den Cato'ya ya da Epaminondas'a geçilebilir. Adlandırmalar tek anlamlı değildir: Son derece "ulusallaştırılan" 19. yüzyılın büyük insanı, bir önceki yüzyılın büyük insanı değildir artık, çünkü devrim bir kırılma anı oluşturur. "Yunanlarla Romalıların portre ya da heykelleri, özgür Fransızların büyük başarı göstermeye başladığı yerde yer almamalı artık," diye belirtiyordu Quatremère de Quincy. Panteon'u düzenlemekle görevlendirilen bu mimar, Panteon'u bir ulusal hafıza anıtına dönüştürmek istiyordu. Ancak büyük insandan stara geçilince, başka bir kahramanlık ekonomisi ortaya çıkar; bu düzende Plutarkhos'un anladığı felsefi anlamda izleyicinin artık hiçbir geçerliği yoktur. Böylece, projektörlerin aralıksız yanıp söndüğü ve *şov*ların hızlı bir ritimle birbirini takip ettiği gösteri toplumuna girilir.

Bununla birlikte, çağdaş dağarcığımızdan muğlak bir sözcük kullanacak olursak, büyük insanlara yönelik bir "arzu" şurada burada dile getirilmiyor mu? Ancak büyük insanlar derken, sahne ışıklarına ve Plutarkhos tarzı madal-

137 *La Fabrique des héros* adlı kitaptan burada da söz ediyorum, P. Centlivres, D. Fabre ve F. Zonabend yönetiminde, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998; özellikle D. Fabre'ın şu uzun denemesine bakınız: "L'atelier des héros", s. 233-318.

yonlara aşina olmayan bozulmamış büyük insanları kastediyoruz. Hayatlarının belli bir anında büyük olmasını bilen sıradan insanlar tanıtılmak isteniyor: Şöhretin "işçileri," Direniş'in neredeyse bilinmeyen kahramanları, I. Dünya Savaşı'nın sıradan savaşçıları ve daha niceleri. O halde burada söz konusu olan nedir? Her şeyden önce tanıklıklar ve aktarım, anımsama ve unutuş; bir de, nesiller kaybolup giderken, iadeiitibar.

Julien Gracq'ın deyimiyle, "hem antik hem de Cizvit, soysuz bir Roma parçası" olan Panteon'un tekrar açılması, daha doğrusu cumhuriyetin sembolizminde ona aktif bir rol verme girişimleri, daha karmaşık bir ipucunu ortaya çıkarır. François Mittérand 21 Mayıs 1981'de Panteon'u ziyaret ettiğinde hangi ödül ya da nişan verme töreni yapılıyordu? Panteon'a yeni kabul edilenlerin statüsü nedir? Bu bize tamamıyla inandırıcı geliyor mu? Artık adını belirtmekten aciz bir *historia magistra* açısından, hangi mesajı ya da dersi vermelerini bekleyebiliriz? Kimdir bu yeni ünlü ölüler? 1964 yılının soğuk Aralık ayında Malraux, Panteon'un kapısında Jean Moulin için, "Bugün bu tören olmasaydı, Fransa'da kaç çocuk onun adını bilecekti?" diye soracaktı. Ve bizzat Malraux da arkasında onurlu yetimler bırakmadı mı? Bunlardan biri olan Régis Debray "en kaliteli insanları seçerek bize Blum'ların, de Gaulle'lerin, Malraux'ların, Bernanos'ların, Camus'lerin ve diğerlerinin ikinci sınıf kopyalarını bırakan tarihin satır atlayarak, bizden önce gelen sıradışı kaderlerin bir pastişi olmaya mahkûm ettiği B sınıfı bir kuşağa" ait olduğunu kabul ediyordu.[138]

Peki, ortak miras olarak büyük insanlar yeniden canlanmıyor mu? Onlara başvuruyor –onların tozunu alıyor, onları keşfediyor– az çok vurguyla ve yankıyla onları anıyoruz. Hatta tarih programlarında onların daha iyi incelenmesi

138 Régis Debray, *Loués soient nos seigneurs. Une éducation politique*, Paris, Gallimard, 1996, s. 26.

isteniyor bazen. 1980'lerden başlayarak toplumlarımızı saran güçlü ortak mirasa katma hareketinin bir parçasıdır bu insanlar. "Ortak miras", "anı" ve "anma töreni" terimleri sürekli dolaşımdadır. Miras, anı, anma, bu üç terim, bir sistem oluşturur ve hepsini düzenleyen dördüncü bir terime götürür bizi: kimlik. Daha doğrusu, anma töreni artık tek bir parça değildir, bölünmüş ve "ulusal niteliğini yitirmiş," hatta bireyselleşmiştir, diye yazar Pierre Nora, zira herkes kendi tekilliği içinde tamamen tanınmak isterken, kendine mahsus bir ayrımı savunur ve devreye sokar. En üst noktada ise, ortak miras olarak cumhuriyet (ve onun koruyucuları) bulunur. "Büyük insan" (erkek veya kadın) ister ünlü, ister itibarı iade edilmiş, inkâr edilmiş ya da unutulmuş biri olsun, sonuçta bir kimliğin taşıyıcısı ve aracı haline gelir. Tanınmış olabilir, belki de kötü bilinir veya henüz tanınmaz; ancak her hâlükârda daha fazla tanınmayı hak etmektedir. Peki, ama ne kadar süre için? Bir sonraki televizyon yayınına ya da bir sonraki kitap tanıtımına kadar mı? Yoksa bir sonraki anma törenine kadar mı?

5

Site ve Başkalık

Modernler için eskilerle ilgili bir referans, hatta en âlâsından örnek bir eski haline gelmeden önce Plutarkhos'u izlerken, antikçağdan 20. yüzyıla kadar Batı'nın kültürel tarihinin önemli bir bölümünün gün yüzüne çıktığını görürüz. O olmasaydı, büyük bir olasılıkla "paralellik" aynı yazgıyı izlemeyecek, *Yaşam Öyküleri* ve portre sanatı bir tür olarak bu kadar tanınmayacaktı. Onun sayesinde, paralel yaşamlardan ünlü insanların yaşamlarına geçilir. 18. yüzyılda büyük insanlar ünlü insanların yerini aldığında, yine 19. yüzyılda tek bir büyük insan kendini dayattığında da Plutarkhos'u görürüz. Günümüzde, biyografi oldukça yaygın hale geldiğinde ve çeşitli sorular doğurduğunda, anma törenleri furyasıyla birlikte büyük insanlar dosyası yeniden açılmaya başlandığında da, en azından arka planda, Plutarkhos tekrar karşımıza çıkar.[1]

Bu son bölüm, ne modernler arasında bir eski ne eskiler arasında bir modern ne de kendi aralarında değişik biçimlerde eşleştirilebilen eskiler, modernler ve yabanıllar kategorilerine göre düzenlendi. Bu bölümde daha ziyade,

1 François Dosse, *Le Pari biographique.* Écrire *une vie*, Paris, La Découverte, 2005. Jean-Noël Jeanneney ve Philippe Joutard, *Du bon usage des grands hommes*, Paris, Perrin, 2003.

ilkin Yunanistan'da ortaya çıkan, akabinde elbette birçok deformasyon geçirdikten, unutulduktan ve yeniden icat edildikten sonra bizlere ulaşan birkaç kavramı ele alacağız. Burada süreklilik arz eden bir tarihi değil, yalnızca antik-çağdaki anlamlarını ana çizgileriyle belirteceğimiz birtakım anları ele alacağız. O nedenle, kimi zaman bazı çelişkili sonuçlarla karşılaşacağız. "Avrupa" örneğinde durum budur. Çağımızın en önemli terimi ve gündelik yaşamımızın anahtar sözcüğü olan Avrupa kavramı, kuşkusuz Yunanlardan gelir, ancak o dönemde acaba nasıl bir öneme ve kullanıma sahipti? Kuşkusuz mütevazı bir kullanımdı bu, Romalılar içinse bu terimin pek de bir önemi yoktu. Bu söylediğimiz, Avrupa'nın "esas olarak Romalı" olduğunu ileri süren Rémy Brague'ın teziyle çelişmez. Zira Avrupa kavramının, Augustus döneminde yaşayan bir Romalı için ifade ettiği anlam ile onu "Avrupa'ya özgü olan şeyle" sınırlamaya çalışan çağdaş bir filozof için ifade ettiği anlamı karıştırmamak gerekir.[2]

Demokrasi, site –ya da *polis*–, özgürlük ve birey gibi sözcükler doğrudan Yunan politikasıyla ilgilidir. Her bir sözcükle ilgili sorun, taşıyıcısı olduğu başkalıktan aldığı paydan kaynaklanır. Daha ileride tekrar karşılaşacağımız Hannah Arendt'in şu cümlesi bu sözcüklerin her birine uygulanabilir: "Yunan *polis*'i, *politika* sözcüğünü ağzımıza aldığımız sürece politik var oluşumuzun temelinde, denizin dibinde var olmaya devam edecektir."[3] Başta bizzat Hannah Arendt olmak üzere Cornelius Castoriadis ve Jean-Pierre Vernant'la

2 Rémi Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999 (1. baskı, 1992), s. 35, 37. Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris, Seuil, 2003 (Le Goff'a göre, bin yılı dolaylarında, yanıt evettir: Avrupa gerçekten de ortaçağda doğmuştur); Patrick J. Geary, *Quand les Nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, Aubier, 2004; Stéphane Ratti, "L'Europe est-elle née dans l'Antiquité?", *Anabases*, 1, 2005, s. 193-211 (yazara göre, 4. yüzyılın sonunda).

3 Hannah Arendt, *Vies politiques*, s. 304.

birlikte 20. yüzyılın ikinci yarısında, totalitarizm ve savaş deneyimlerinden sonraki dönemde *polis*'in mevcudiyetinin üç tarzı üzerinde duracağız.

1. AVRUPA

"Marathon savaşı, İngiliz tarihine özgü bir olay olsa da Hastings savaşından daha önemlidir. Bu savaşın sonucu farklı olmuş olsaydı, Bretonlarla Saksonlar bugün hâlâ ormanda yaşıyor olurlardı." Bu cümle, John Stuart Mill'e ait. Belki de hafifçe gülümseten bir ciddiyetle, Batı dünyasının yazgısında Pers-Yunan Savaşları'nın ne denli önemli bir yer tuttuğunu anımsatır! Nasıl ki Araplar 732'de Poitiers'de durdurulmuştur, Persler de 490'da Marathon'da durdurulmuştur. Condorcet'ye göreyse asıl önemlisi, on yıl sonra yapılan Salamis Savaşı'ydı. "Yunanların kendi bilimlerini zenginleştirmek üzere o devirde başvurdukları az sayıdaki gerçeğin yanı sıra, sanatlarda başlattıkları gelişimler ve bağımsız felsefeleri, bunları borçlu oldukları özgürlükle birlikte yok olup gidecekti. [...] Orta Asya despotları arasında bölünmüş dünya, Afrika'nın yabanıl toplulukları ve Batı'yla Kuzey'in kaba yerleşimcileri barbar bir cehaletten ve çirkin önyargılardan başka bir şey sunamazdı artık."[4] Rousseau'ya göre Yunanistan, kahramanlardan geçilmediği dönemlerde "biri Truva önlerinde, diğeri bizzat kendi evinde"[5] Asya'yı iki kez yenecekti elbette.

Aynı şekilde Hegel'e göre, Avrupa ile Asya arasındaki ilk savaş Truva surlarının dibinde cereyan etmiştir.

4 Condorcet, "Fragment 6: Esquisse de la quatrième époque", *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes, 1772-1794*, J.-P. Schandeler ve P. Crépel yönetiminde, Paris, INED, 2004, s. 656.

5 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1964, cilt III, s. 10.

"*İlyada* bizlere açıkça gösteriyor ki Yunanlar ilk efsanevi savaşlarını Asyalılara karşı yapmışlardır; iki medeniyet arasındaki korkunç muhalefetin neden olduğu bu savaşın sonucu, Yunanistan'ın tarihinde bir dönüm noktası olacaktı." Sonuç: "Yunanların kazandığı zaferler, gerçekten de medeniyeti kurtarmış ve Asyalıların hükmünü tümüyle ortadan kaldırmıştır."[6] Böylece Avrupa, kendini artık Asya'ya nazaran, *polemik** üzerinden tanımlar, aslında uzun süredir de durum budur. Her biri diğeri sayesinde, yani her biri ilk olarak diğeri karşısında var olur.[7]

Kuşkusuz, bu karşıtlığın mimarları bizzat Yunanlardır: Bu karşıtlık hangi koşullarda ortaya çıktı ve Yunanlar ondan nasıl yararlandı? Hemen iki kısa hatırlatmada bulunalım. Homeros'u okuyan herkesin gayet iyi bildiği gibi, *İlyada*'da Avrupa-Asya karşıtlığı bulunmaz, keza daha önce Thucydides'in de belirttiği gibi Yunanlar-Barbarlar karşıtlığı da yoktur.[8] Gerçekte Truvalılar Akhalardan daha az "Yunan" değildir. Demek ki bu okuma geriye dönük olarak yapılmıştır, Perslere karşı verilen savaşlardan önce böylesi bir anlayış mümkün olamazdı. Ancak o andan sonra Marathon savaşını (ki muhtemelen Atinalılar tarafından daha önce hiç de öyle algılanmadığı halde bir *great event*'e** dönüştürülmüştür) Truva savaşı üzerinden ele alabiliriz. Pers-Yunan Savaşları'nın çağdaşı, âlim Miletli Hekataios'un *Coğrafya* adlı eseri bildiğimiz kadarıyla iki kitaptan oluşuyordu: Biri Avrupa'yla, diğeriyse Asya'yla ilgiliydi.

---

6 G. W. F. Hegel, *Esthétique*, III, Paris, Aubier, 1944, s. 114 ve *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1979, s. 197.

* Yunanca kökenli bu sözcük "savaş" anlamına gelir –ç.n.

7 Gh. Ceausescu, "Antik edebiyatın bir *toposu*: Avrupa ile Asya arasındaki bitmek bilmeyen savaş", *Latomus*, 50, 1991, s. 327-341. *L'Europa nel mondo antico*, M. Sordi yönetiminde, Milano, 1986. J.-B. Duroselle, *L'Idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, 1965.

8 Thucydide, 1, 3, 3. Sadece Karyalılar "barbarofon" olarak nitelenmiştir.

** Büyük olay –ç.n.

O dönemde dünyanın bu şekilde ikiye ayrılması, nasıl bir etki alanına sahipti?

"Avrupa"yı Asya'yla bu yüzleşme bağlamında, onun üzerinden ele alacak olursak, modernlerin de Avrupa'yı böyle ele aldığını, bu bağlamda onun üzerine çalıştığını düşünürsek Avrupa'nın kökenlerini ya da tarihöncesini iyice kavrayamayız. Apollon gelecekte Delphoi'da bir tapınak inşa etmek istediğini şu sözlerle ifade eder: "Kehanet konusunda bana danışmak için sunaklarıma yüzlerce sığır getirecek insanlar –Avrupa'da ve denizle çevrili adaların yanı sıra bitek Mora yarımadasında oturanlar– için görkemli bir tapınak kurmak istiyorum burada: Bu tapınakta buyruklarımı bildirip sarsılmaz irademi herkese göstermek istiyorum."[9] Avrupa adı, o sırada Yunan kıtasının sadece bir bölümünü belirtiyordu. Etimolojik açıdan bu adın *eurus*'la (geniş toprak parçası) benzerlik taşıdığını ve Asya adının Hititçedeki *assus* (iyi toprak parçası) sözcüğünü çağrıştırdığı öne sürüldü.[10] Sırf bölgesel bir adlandırmadan bütün bir kıtanın adlandırılmasına nasıl geçildi acaba?

"Tek parçadan ibaret bir kara parçasının neden üç farklı adla, hem de kadın adlarıyla anıldığına hiç anlam veremiyorum", der Herodotos: Asya, Libya ve Avrupa (Europa). "Avrupa'ya gelince", diye ekler, "onun tamamen suyla çevrili olup olmadığını nasıl ki kimse bilmiyorsa, bu adın kökeni hakkında da pek bilgimiz yok [...]. Tabii ülkenin bu adı Surlu Europa'dan aldığı gerçeği dışında. [...] Ancak

---

9 *Hymne homérique à Apollon*, 290-291. Ne zaman yazıldığı bilinmemektedir: İlk bölümünün, MÖ 7. yüzyılda, ikinci bölümünün ise 6. yüzyılda yazıldığı sanılmaktadır.

10 *Dictionnaire* étymologique *de la langue grecque*'in (Yunan Dilinin Kökenbilim Sözlüğü) yazarı Pierre Chantraine'e göre, bu sözcüğün kökeni bilinmemektedir. Ortaya atılan varsayımlar arasında şu vardır: *eurus* (geniş) ve *ôps* (yüz) ya da *eurôpos* (karanlık yani Batılı) ya da Yunan-Sami karışımı bir sözcükten geliyor olabilir, bkz. C. Milani, "Note etimologiche su *Eurôpê*", *L'Europa nel mundo antico*, s. 3-11. D. Asheri: Erodoto, *Le Storie IV*, Fondation L. Valla, 1992, s. 268-269.

belli ki bu Europa, Asya kökenliydi ve Yunanların Avrupa adını verdiği bu ülkeye hiç gitmemişti; Fenike'den Girit'e, oradan da Likya'ya gitmişti o kadar."[11] Peki, nasıl oluyor da Asyalı bir kadın hiç gitmediği Avrupa kıtasına adını veriyor? "Avrupa'nın uzunluğunun dünyanın öbür iki bölümü kadar olduğu" kesin olsa da, dünyayı ikiye bölerken neden üçe bölmeye başladık? En azından boyut bakımından Avrupa'nın diğer iki parçaya denk olduğunu söylemektir bu, sanki üçe bölme hâlâ daha önceki ikiye bölmenin etkisi altındadır. Ne yazık ki Herodotos bu konunun üzerinde daha fazla durmaz ve şu sıkça kullandığı sözlerinden biriyle baş başa bırakır okuyucuyu: "Bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız!".

Polemik Avrupa

Yunanların, sonradan *politik* bir Avrupa'ya dönüşecek olan *polemik* Avrupa'sına geri dönelim. Pers-Yunan Savaşları kuşkusuz, Yunanlar/Barbarlar karşıtlığının oluşmasında katalizör işlevi görmüştür. Peki sonuçta ikisi arasındaki temel fark nedir? Yunanlar sitelerde yaşarken Barbarlar site dışında yaşar: Birileri "özgür" iken, diğerleri efendilerine tabidir; çünkü onlar krallardan vazgeçemez, diye açıklar Herodotos. Barbarlar, *Tarihler*'in ilk cümlesinden itibaren karşımıza çıkar ve Yunanlarla zıt bir çift oluşturur: "Thourioi'lu Herodotos, insanların icraatları hafızalardan silinmesin ve gerek Barbarlar gerekse Yunanlar tarafından elde edilen büyük ve muhteşem başarılar hep bilinsin diye, araştırmalarını, özellikle de Yunanların Barbarlarla savaşa girmesine neden olan şeyleri burada bir bir açık-

11 Hérodote, 4, 45. Belirtelim ki Herodotos'a göre Girit, Avrupa'ya dâhil değildir. Avrupa'nın boyutuna gelince, Herodotos bu konuda iddialıdır: "Uzunluğu biliniyor, dünyanın öbür iki bölümü kadardır".

lar." Pek doğaldır ki Yunanlar tarafından ve Yunanlar için yapılan bu ikici ve asimetrik sınıflandırma, sadece onların kullanımına uygundur. Bu sınıflandırma daha sonra basmakalıp bir deyim –tüm dünya anlamına gelen "Yunanlar ve Barbarlar"– haline gelmeden önce, Pers-Yunan Savaşları sayesinde daha kesin bir anlam kazanır; bu karşıtlığa bir çehre –bir Persli çehresi– ve kendisine ait olduğunu ileri sürdüğü bir toprak parçası –Asya– bahşeder.[12]

Aiskhylos'un 472'de sahnelenen *Persler* adlı tragedyasında kraliçe Atossa gördüğü rüyayı şöyle anlatır: "Biri Pers diğeri Dor tarzında giyinmiş iki kadın gördüm [...]; öz kardeş olmalarına rağmen iki farklı ülkede yaşıyorlarmış: Yazgı gereği, birinin payına Yunanistan diğerinin payına barbar ülkesi düşmüş. [...] Oğlum onları arabaya koşmaya çalışıyor: Biri sesini hiç çıkarmıyor diğeri ise tepinerek zincirini ikiye ayırıyor." İki düşman kız kardeş –biri Dor diğeri Pers– figürüyle tasvir edilen Avrupa-Asya karşıtlığı, Yunan-Barbar karşıtlığıyla uyuşmaktadır; hatta o kadar ki, bu bakış açısı Truva savaşına da uygulanır ve Truvalılar geriye dönük olarak hem Asyalı hem de Barbar olarak gösterilir.

"Persler, Asya'yı ve Asya'da yaşayan barbar halkları kendinden sayar ve Avrupa ile Yunan dünyasını apayrı birer ülke olarak görürler."[13] Perslerin dünyaya bakış açısını yansıttığı kabul edilen ve Herodotos'un Pers "*âlimlerine*" söylettiği bu cümle, Yunanlarla Barbarlar arasındaki husumetin kökenleriyle ilgili açıklamaya son noktayı koyar. Her şey, uzun zaman önce Argoslu Io'nun Fenikeliler tarafından

12 François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontiere en Grece ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, s. 90-92.

13 Hérodote, 1, 4. Bu "ile"nin gerçek değeri nedir: *tên Europên kai to Hellênikon*? İkincisi birincisine dâhil mi ya da, daha doğrusu, her ikisi birbirine neredeyse denk midir? Cümlenin ilk bölümünde "Asya ve Asya'da iskân eden barbar halklar" denildiğine göre, Avrupa, "Yunan" mıdır? Öyleyse, Asya'ya Avrupa, barbar halklara ise *to Hellênikon* karşılık düşer. O zaman, Asyalı Yunanların statüsü sorunu kalır geriye.

kaçırılmasıyla başlar. Yunanlar, Sur kralının kızı Europa'yı (yani Asyalı bir kadını) kaçırarak karşılık verir. Daha sonra Yunanlar, Kolkhis kralının kızı Midia'yı kaçırarak inisiyatifi tekrar ele geçirirler. Paris ise Helena'yı kaçırarak onlara karşılık verir. Yunanlar buna bu kez savaşla yanıt verirler; kral Priamos'u devirene kadar savaşırlar ve böylece "savaşı Asya'ya taşıyan ilk halk" olurlar.[14] Asya'yla Avrupa'nın oluşturduğu bu iki kutup arasında sürekli cereyan eden tarihsel olaylardan birkaçı bu şekildedir.

Verilmek istenen mesaj gayet açıktır: *Tarihler*, Arktayktes'in cezalandırılmasıyla biter. Sestos valisi olan bu Pers, Kserkses'in (I. Serhas) boğaz üzerinde kurduğu köprünün tam da karşı kıyıdaki ucunda Yunanlar tarafından çarmıha gerilir. Peki, neden orası seçilmiştir? Kralın Asya'daki yerinden "çıkıp" Avrupa'ya ayak bastığı yer orasıdır da ondan. Peki, neden özellikle o kişi seçilip bu şekilde cezalandırılmıştır? Arktayktes "dinsizdi"; Protesilaos tapınağının mallarını hileyle gasp etmişti. Kimdi Protesilaos? Gemisinden Truva kıyısına tam atladığı sırada öldürülen bir kahraman, Truva savaşında ölen ilk kişi. Demek ki Arktayktes'in ölümü, tam da Protesilaos'un ölümüne bir karşılıktır: İkisi de "eşikte" ölmüştür. O halde bu karşılık, geç de olsa, Yunanlarla Barbarlar, Avrupa'yla Asya arasındaki kavga döngüsüne simgesel olarak son verir.

Bu *polemik* Avrupa'nın sınırları, Yunanistan'ın ya da daha doğrusu Yunan kimliği anlamında *to Hellênikon*'un sınırlarıyla kesişir ve kesişecektir de. Gerçekte 4. yüzyılda İsokrates, Yunan tarihiyle ilgili yorumunu, dolayısıyla politik programını dünyanın bu şekilde bölünmesine dayandırır. "Barbarların kölesi olmadıysak", diye yazar *Helena'ya Övgü*'de, bunun nedeni Truva savaşıdır. "Onun

14 Marek Wecowski, "The Hedgenoc and the Fox: Form and Meaning in the Prologue of Herodotus", *Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, s. 143-164.

sayesinde ortak bir duygu etrafında birleşen Yunanların Barbarlara karşı ortak bir ordu kurduğunu ve Avrupa'nın ilk kez Asya'ya karşı zafer kazandığını görüyoruz."[15] Bu sözler, Hegel'e aittir. Yani Hegel, İsokrates'in düşüncelerini ifade etmekten başka bir şey yapmamıştır. Ayrıca İsokrates, bu zaferi tarihin bir dönüm noktası olarak görür. O ana dek Barbarlar Yunan kentlerinde yönetici olmak için Yunanistan'a göç ediyordu. Örneğin Mısırlı Danaos Argos'a, Surlu Cadmos ise Thebai'ye gider. O günden sonra, daha çok ters yönde bir hareket görülür: Yunanlar da göç etmeye başlar ve Barbarlarla savaşarak birçok kent ve geniş araziyi ele geçirirler.

İlk başlarda Avrupa tamamen Yunanistan'la özdeşleştirilirken, *to Hellênikon* da yalnızca Yunanistan'la sınırlandırılıyordu. Ancak Büyük Kral'ın tüm Asya üzerinde hakları olduğunu teyit eden Antalcidas Barışı (MÖ 387) karşısında İsokrates, Yunanistan'ın, dolayısıyla Avrupa'nın daha geniş, daha dinamik ve daha saldırgan bir tanımına öncülük eder. Kuşkusuz Makedonya'yı da kapsayan bu tanım, Asya'nın Avrupa tarafından istilasını haklı gösterme amacını taşıyordu.[16] Asya/Avrupa ayrımı, Yunanların Barbarlar üzerindeki üstünlüğü adına hem yeniden teyit ediliyor hem de tartışılıyordu. Kral Philippos'u Asya'ya geçmeye ve Asyalı Yunanları Kralın boyunduruğundan kurtarmaya ikna etmek için *İsokrates*, tekrar tekrar şu argümana başvuruyordu: "Asya'nın Avrupa'dan daha müreffeh ve Barbarların Yunanlardan daha zengin olmasına göz yummak ne kadar da utanç verici."[17] Gerçekten de Asya'nın fatihi olan, ancak Asya'yla Avrupa'yı birleştirmek

15 Isocrate, Éloge *d'Hélène*, 67-68.

16 Arnaldo Momigliano, "L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei", *Sesto Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1980, s. 89-101.

17 Isocrate, *Philippe*, 132.

isteyen kişi olarak da takdim edilen Büyük İskender'le birlikte, *oikoumene** terimi tamamen gündeme oturur; bundan böyle *Hellenismos*'un (daha geniş bir kültürel kimlik olarak) yayılmasından ziyade (kısıtlı bir Yunan kimliği olarak) *to Hellênikon*'un korunması söz konusu olacaktır.[18]

Avrupa ve İklim

Avrupa/Asya ayrımı astronomi, meteoroloji ve tıbbı birleştiren iklim kuramlarında da yer bulur kendine. Yeni bir kavram ve düşünce tarzı getiren bu kuramlar, bütüne daha bilimsel bir nitelik kazandırır. Hippokrates'in *Hava, Su ve Toprak* adlı tıp kitabı bu bakımdan çok önemlidir. Bu kitap, bilmediği bir kente varan gezici hekimin yolunu bulmasını, (çevreyle ilgili) ihtiyaç duyduğu bilgileri hızlıca edinmesini sağlar. İlk bölümde, çevrenin belli bir topluluğun sağlığı üzerindeki etkileri ortaya konur; öncelikle, mevsimlerin ve mevsimsel değişikliklerin etkileri (ayrıca, rüzgârın etkileri ve suların kalitesi) üzerinde durulur. Bu iklimsel değişkenler, organizmanın içsel eğilimleriyle doğrudan ilintilidir ve bunların doğru karışımı sağlığı oluşturur.

İkinci bölümde (ne yazık ki eksiktir) yerel iklim kuramı, *oikoumene* düzeyinde genelleştirilir. Farklılık mefhumunun uygulanması, "Avrupa'yla Asya'nın, özellikle bu iki kıtada oturan halkların morfolojisi bakımından, birbirinden tamamen farklı olduğu" gerçeğini kavramamızı sağlar. Gerçekten de Asya'da şiddetli iklim değişikliklerinin olmaması nedeniyle uyuşuk, pek erkeksi ve savaşçı olmayan,

---

* Bu Yunanca sözcük, "yaşanılan dünya", "evren" anlamına gelir –ç.n.

18 F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse, a.g.y.*, s. 162-167. Claude Mossé, *Alexandre. La destinée d'un mythe*, Paris, Payot, 2001. Johann Gustav Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, eksiksiz baskı, P. Payen'in önsözü, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, cilt 1, s. 335, cilt 2, s. 1208.

zevkine düşkün bir insanlar topluluğu oluşmuştur. Ancak olumlu şeyler de yok değildir: Orada her şey daha güzel ve daha büyüktür; ayrıca, toprak ürünleri daha iyidir. Ancak ürünlerinin kalitesini öve öve bitiremediğimiz bu Asya'dan kasıt ilkin ve özellikle İyonya'dır. Coğrafi olarak ortada bulunan bu karma ülke, güneşin yaz ve kış mevsimlerinde doğuşunun "ortasında" yer alır; sürekli bir ilkbahar gibidir. Yine de Asya tekdüze değildir; ancak Avrupa'da daha fazla, daha ani ve daha sık değişiklikler görülür. İskitlere daha fazla yer ayıran bu kitap, ne yazık ki Avrupa'yı tam olarak betimlemez (örneğin, sınırları nerede başlar nerede biter, sorusunun yanıtı yoktur), ancak mevsim farklılığı kriterini yeniden ele alıp genelleştirir. Asya ve Avrupa arasındaki farkı belirten bu kriter, Avrupa'nın içinde de geçerlidir ve neden Avrupa'da Asya'ya nazaran daha geniş morfolojik çeşitlilik bulunduğunu açıklar.

Ancak, iklim her şeyi açıklayamaz. Asyalıların "zayıf" olarak nitelendirilmesinin nedeni, belirgin iklim değişikliklerinin olmaması ve gelenekleridir (*nomoi*): Asyalıların çoğu, krallar tarafından yönetilir. Herodotos'un sözlerini anımsarsak, Barbar olmalarının en belirgin göstergesi de budur. Simetrik olarak, *nomos*'un bu şekilde açıklamaya dahil edilmesi, İyonyalı Yunanların "zayıf" olmadığını göstermek açısından kaçınılmazdır, nitekim onlar da herhangi bir krala tabi değildirler. Halikarnassos'un (ki bir Dor sitesidir) yerlisi olmasına karşın Herodotos Pers krallarının, İyonların "köleliğe elverişli" olduğu yönündeki görüşlerine başvurmakta tereddüt etmez.[19]

Aristoteles, Strabon ve özellikle Montesquieu'nün de aralarında bulunduğu birçok modern de iklim açıklamasına başvuracaktır. İlginç olan bu başvurudan ziyade, mekânların bu açıklama içindeki yerinin nasıl değiştiğidir. "Soğuk bölgelerde yaşayan uluslar, özellikle de Avrupalı uluslar çok

19 Hérodote, 4, 142.

cesur olmalarına karşın," diye yazar Aristoteles, "zekâ ve teknik beceri konusunda zayıftırlar; bu nedenle, nispeten özgür uluslar halinde yaşasalar da örgütlenme konusunda yetersizdirler, dolayısıyla komşuları üzerinde üstünlük kurabilecek durumda değildirler. Oysa Asyalı uluslar zekidir ve yaratıcı bir dehaya sahiptir, ancak hiç mi hiç cesaretleri yoktur ve sürekli bir bağımlılık ve kölelik içerisinde yaşarlar. Ne var ki coğrafi açıdan ara bir konumda bulunan Helen soyu (*genos*), her iki grubun niteliklerini de taşır, cesur ve zekidir. Üstün siyasal kurumların idaresinde özgür bir yaşam sürmesinin sebebi de budur; örgütlenmesini tamamladığı takdirde tüm dünyayı yönetebilir."[20]

Gerçi Hippokrates'in kitabının buradaki etkisi tartışma götürmezdir, ancak yorumsal çerçevenin belirgin şekilde genişlediği görülüyor. Aslında ortada olan yalnızca İyonya değildir artık; Asya'ya ve Avrupa'ya eşit mesafede durduğu varsayılan Helen "soyu"nun (*genos*) tümüdür. Demek ki Yunanlar pekâlâ hem cesur hem de zeki olabilir, boyunduruk altında değil de üstün kurumların idaresinde özgürce yaşayabilir, hatta başka halkları da yönetebilir; oysa Avrupalı uluslar bu konuda acizdir. Asya ile Avrupa arasında bulunan Yunan *genos*'u (Aristoteles, Yunanistan demez) her iki kıtanın kusurlarını bir tarafa bırakarak yalnızca iyi niteliklerini kendi içinde toplar. O halde Helenosantrizm (Helen merkezcilik) ile bilim bir arada bulunur.

Augustus döneminde yazan Asyalı bir Yunan olan Strabon da yine iklimsel açıklamalara başvurur, ancak bu kez bunu Avrupa'nın tamamına uygular, zira Avrupa'nın eskiden olduğu gibi sırf kıta Yunanistan'ının sınırlarıyla bir tutulması artık söz konusu değildir. Böylece, her türlü iklim ve yaşam tarzını sunan Avrupa'nın diğer iki kıta üzerindeki üstünlüğü "bilimsel olarak" açıklanır. "Avrupa'dan başla-

20 Aristote, *Politique*, 7, 7, 1327 b 20-33. M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Turin, Boringhieri, 1988, s. 99-127.

mak gerekir," diye yazar Strabon, "çünkü Avrupa büyük bir biçim yelpazesine sahiptir, doğası gereği değerli insanlarla ve politik rejimlerle en iyi şekilde donatılmış, kendine özgü nimetleri öteden beri dünyaya dağıtagelmiştir; üstelik soğuklar nedeniyle meskûn olmayan küçük bir bölümü hariç her yerinde yaşanabilir. [...] Yaşanabilir nitelikteki sert iklimli ülkeler ya da dağlık bölgeler, doğaları gereği esnek yaşam koşullarına sahiptir; ancak iyi idare edildikleri takdirde, sefil ülkeler ve eşkıya inleri bile *uygarlaşabilir* (*hêmerountai*). Örneğin, ülkeleri dağlık ve kayalık bir yer olmasına karşın Yunanlar, *site halinde* yaşama yetenekleri, sanatlardaki ustalıkları ve genel olarak yaşama sanatıyla ilgili bilgileri sayesinde *iyi* (*kalôs*) yaşamasını bilmişlerdir."

"Sarp, limanlardan yoksun, aşırı soğuktan ya da bir başka nedenden ötürü yaşanması zor yerleri yurt edinmiş birçok halkı egemenliği altına alan Romalılar ise, daha önce hiç olmayan ilişkiler kurmuş, yabanıl topluluklara *sitede* yaşamayı öğretmiştir. Avrupa'nın ılıman (*eukratos*) iklime sahip tüm düzlük kesimleri, doğal olarak, böylesi bir yaşam tarzına yönelir: Mutlu bir ülkede her şey barışa katkı sağlarken, sefil bir ülkede her şey savaşa ve kör cesarete götürür. Ancak halklar birbirlerine hizmet de edebilir: Birileri silahlarını; diğerleri ise ürünlerini, teknik bilgilerini ve ahlaki eğitimlerini sunabilir. Ancak, birbirlerine yardım etmedikleri gibi, birbirlerine büyük zararlar da verebilirler. Kuşkusuz, silahı olanlar, karşı taraf onlardan sayıca çok üstün olmadığı sürece güç kullanarak savaşı kazanacaktır. Bu kıtanın, bu açıdan da doğal olarak üstün olduğu görülür, çünkü tamamıyla ova ve dağ mozaiğinden oluşur, öyle ki her yerde toprağı ekme ve sitede yaşama eğilimi savaşma yetenekleriyle bir arada bulunur. Barışa yol açan ilk öğe baskın olduğundan, barış bütüne egemen olur. Buna, egemen halkların yani ilkin Yunanların, ardından da Makedonyalılarla Romalıların mücadelelerini eklemek gerekir. Böylece, barış için olduğu kadar savaş için de Avrupa herkesten çok ken-

dine yeter (*autarkestatê*): Savaşmak, toprağı işlemek ve kentleri yönetmek için bitmez tükenmez bir insan rezervine sahiptir. Bir başka üstünlüğü de yaşamak için gerekli olan meyvelerin en iyisini ve tüm faydalı mineralleri kendisinin üretmesidir; sadece varlığı ya da yokluğu insanın mutluluğuna pek katkı sağlamayan çok pahalı parfümleri ve taşları dışarıdan getirir. Avrupa, ayrıca çok sayıda evcil az sayıda da yabanıl hayvan üretir. Bu kıtanın doğası genel olarak böyledir."[21]

Strabon'a göre Avrupa, Herakles Sütunlarıyla başlar, Doğuda Tanais'e (Don nehri) kadar uzanır ve Istros'un (Tuna nehri) kuzeyinde Sarmatlar ülkesini içine alır. Daha ilginç olanı, bu Avrupa kıtası "son derece kendine yeter" diye tanımlanan tek bir sitenin toprağı olarak gösterilmiştir. Kuşkusuz Strabon Avrupa'nın tek bir site olduğu düşüncesini açıkça dile getirmez, ancak Aristoteles'in klasik site tanımının temel öğesi olan kendine yeterlik kavramını kullanması, en azından zımni olarak bu düşünceyi paylaştığı ihtimalini akla getirir.[22] Her ne kadar kullandığı sözcükler genelde Aristoteles'inkilerle uyumlu olsa da, tek bir surla çevrili olmasına rağmen Peloponnesos'un (Mora yarımadası) bir *polis* (site) sayılamayacağını ileri süren Aristoteles'in düşüncesiyle hiç uyuşmaz.[23] Peki, öyleyse nedir bu Avrupa? Sonuçta, çeşitliliğin birbirini tamamlayacak şekilde birleşebildiği, barışın savaşa üstün gelebildiği ve doğanın kısıtlamalarının veya kusurlarının "politik" bir yaşam tarzının öğretilmesiyle giderilebildiği bir kıtadır. *Nomos* (gerektiğinde zorla) *phusis*'i düzeltebilmektedir.

Dağlık bir ülkeye yerleşen Yunanlar medeniyeti, kibarlığı ve yurttaşlığı bağdaştıran bu "politik" çalışmayı ilkin

21 Strabon, 2, 5, 26 (G. Aujac'ın biraz değişikliğe uğramış çevirisi; bu not, bize aittir).

22 Aristote, *Politique*, I, 1252 b 8.

23 *A.g.y.*, III, 3, 1276 a 24-30.

kendi çıkarları için yapmayı bilmişlerdir. Ancak Strabon'un çizdiği tarihsel tabloda Yunanlar, Avrupa'nın tek bir kantonunun yerleşimcilerinden ve tek bir anın ifadesinden başka bir şey değildir artık. Gerçekten de Yunanların yerini ilkin Makedonyalılar, ardından Romalılar alır ve Romalılar uygarlığın güçlü kurucuları olurlar. Böylelikle, Avrupa'yla Roma adı arasında bazı bağlantılar kurulur. Sonuçta Strabon'un Avrupa diye önerdiği, bu tabloda ima edilen tek kent Roma değil midir? Avrupa, adına Roma denebilecek bir *polis*'in topraklarıdır adeta. Böylece Roma'nın merkeziliği Yunan mantığına göre oluşturulur. Ancak, bu merkezilikle ilgili Romalı bakış açısını *Yunancaya* çevirmek, bir sitenin ne olduğuyla ilgili Yunanların yaptığı özgün tanıma bir tür ihanettir aynı zamanda. Yani bu Avrupa güzellemesi, Roma'yı övmenin bir biçimidir aslında.

Yunan mantığı derken ne kastediyoruz? *Avrupa* kesinlikle Roma'lı olmaktan çok bir Yunan kavramıdır. İlkin karasal Yunanistan'ın bir bölümünü belirtmek için kullanılan bu ad, gitgide Asya'yla karşıt anlamlı bir sözcüğe dönüşür. İkiye bölünen bir dünyada *polemik* ve *politik* bir Avrupa'dır bu. Dünya üçe bölündüğünde bile, Avrupa-Asya ayrımı uzun süre başlıca ayrım olarak kalacaktır. Buna karşılık, Roma kısa sürede tüm dünyayı kapsayacak şekilde ufkunu genişletecektir.[24] Roma imparatorluğu kendi ideolojisine göre, *oikoumene* sınırlarından başka sınırları olmaması gereken bir imparatorluk olarak tasarlanır. MÖ 76-75 yıllarından itibaren Roma cumhuriyet paralarının üzerinde dünya figürü yer alır. MÖ 61'de kazandığı zafer münasebetiyle Pompeius, "Roma imparatorluğunun sınırlarını dünyanın öbür ucuna kadar genişlettiğini" ilan eder. Augustus ise *Res Gestae* adlı vasiyetnamesinde "dünya-

24 Jean-Louis Ferrary, "L'empire romain, l'*oikoumène* et l'Europe", *L'Idée de l'Europe au fil de deux millénaires* içinde, Paris, 1992, s. 39-54.

yı Roma imparatorluğuna tabi kıldığını" belirtir.[25] Aynı Pompeius, Asya'yı (Anadolu'yu) "sınır eyaleti" olarak devralıp İmparatorluğun "merkez"i haline getirmekle övünüyordu –bu, Roma devletinin eski bölgesel ayrımları umursamadığının açık bir işaretidir: Asya bir eyalettir –önce bir sınır eyaletidir– ve sonrasında imparatorluk topraklarına katılmıştır. Ancak Roma'nın hasımları olan Partlar ve ardından Sasaniler, Darius'un kurduğu imparatorluğun sınırlarına geri dönülmesini talep ederek Romalıları Avrupa'nın sınırları içinde tutmak istiyorlardı.[26]

Roma ülkesi, sözcüğün tam anlamıyla Roma İmparatorluğunun topraklarıdır. Coğrafi açıdan ele alacak olursak Avrupa anlamlı bir sınır değildir ve *Urbs* ile Avrupa ilişkisi metonim türünde bir ilişki değildir. Buna karşılık, şehir ve dünya (*Urbs/orbis*) sözcükleri etrafında dönen varyasyonlar anlamlı ve yaygındır. Burada doğru bir metonim söz konusudur. Bir yanda şehir, diğer yanda dünya vardır; dünyanın efendisi şehirdir ve sonuçta şehrin sınırları dünyanın sınırlarıdır. İlkinin toprakları bir bakıma ikincinin alanıyla aynı sınırlara sahiptir: "*Romanae spatium est Urbis et orbis* idem"*, diye yazar Ovidius, tanrı Terminus'a** hitaben.[27]

Politik olarak Romalılar eski Avrupa/Asya ayrımına pek itibar etmeseler de kültürel olarak bu ayrımı, hatta bizzat Roma'da, kendi çıkarları doğrultusunda yeniden canlandırırlar. Hatta ve hatta sınırı "Yunanistan"ın tam ortasından geçirir; iyi" ya da "gerçek" Yunanistan'ı, 2. yüzyılın sonunda Iuvenalis'in şu sözlerle anlattığı doğru yoldan

25 Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde*, Paris, Fayard, 1988, s. 46, 48.

26 J.-L. Ferrary, *a.g.y.*, s. 43. P. Nidal-Naquet, "Flavius Arrien entre deux mondes"; Arrien, *Histoire d'Alexandre* içinde, Fransızca çeviri, Paris, Minuit, 1984, s. 311-330.

* Roma ülkesi, hem Şehir hem de dünyadır. –ç.n.

** Terminus: Roma mitolojisinde sınırların tanrısı. –ç.n.

27 Ovide, *Fastes*, II, 684; Cl. Nicolet, *L'Inventaire*, *a.g.y.*, s. 126-127.

sapmış ve yozlaşmış Yunanistan'dan ayırırlar: "Yunan bir Roma'ya tahammül edemiyorum. Hem, her şeyiyle Akha'lı (kıta Yunanistan'ı) olan bu çöplükte böyle bir şey ne ifade edebilir? Bir Suriye nehri olan Orontes (Asi Nehri), uzun zamandan beri bu ülkenin dilini, geleneklerini, eğik telli harpını, flüt çalgıcılarını, egzotik teflerini ve sirkin önünde seyircilerin yolunu gözlemekle görevli kızları beraberinde taşıyarak Tiberis'e (Tiber Nehri) dökülüyor."[28] Asyalı Yunanlar kesinlikle Yunan değillerdir artık; tıp kitabında da belirtildiği gibi, rahatına ve zevkine düşkün Asyalılardır yalnızca. Gerçek Yunanistan'sa –Eski Atina'yla Sparta'nın Yunanistan'ı– çoktan tarihe karışmıştır ve onun harabeleri üzerinde dolaşmaktan başka bir şey gelmez elimizden.

2. DEMOKRASİ

Demokrasi: Bu Yunanca sözcük, 2 500 yıl önce insan toplumlarının tarihinde yepyeni bir düşüncenin taşıyıcısı olmuştur, o kadar yeni ki Fransız Anayasası, Cumhuriyetin temel kuralının "halkın halk tarafından halk için yönetilmesi" olduğunu belirtir. Peki, Yunancada ve Yunanistan'da bu sözcük ne anlama geliyordu?

Halkın iktidarı anlamına geliyordu kuşkusuz. Ancak *demos* sözcüğü hem tüm kamuyu hem de kitleleri ifade ediyordu. Tabii cumhuriyet düşmanları her zaman sözcüğün ikinci anlamını kabul ediyordu yalnızca: "Kötü" ya da "zavallı" olarak gördükleri kitlelerin kitleler tarafından yönetilmesi. Sözcüğün ikinci öğesi olan *kratos* konusundaysa hiç görüş belirtilmez. İktidar demektir bu; ancak, *kratos*'u elinde bulunduran kesim egemen olduğu ölçüde, hâkimiyet de demektir: Egemen olan, üstünlüğü ele geçirir. Bu şekilde oluşan sözcüğün, olumlu bir anlam kazanmadan

28 Juvénal, *Satires*, III, 60 ve sonrası.

önce belki de küçümseyici bir anlam taşıdığı düşüncesi buradan kaynaklanır. Nicole Loraux *kratos*'un, bu "laubali sözün" inkârında, çekişmenin esasen politikanın yapısına içkin olduğuna dair, temelde huzurlu bir yer olarak takdim edilen site yararına, bir belirti hatta karine bulmaya kadar varır. Aralarındaki uyumsuzlukları kesinlikle iptal etmeden, bölünmüş kenti barışçı kentle ilişkilendirmeye çalışır ve buna, şehri anlaşmazlık üzerine "tesis etmek" ya da "tekrar siyasallaştırmak" der.[29]

Tarih

Demokrasi Atina'da keşfedildi ya da tarihçi Moses Finley'in *Démocratie antique et démocratie moderne* (Antik Demokrasi ve Modern Demokrasi) adlı kitabında belirttiği gibi, Kristof Kolomb Amerika'yı nasıl keşfettiyse, Atinalılar da demokrasiyi öyle keşfetmiştir.[30] Bu, belki de Atinalıların bu konuda ilk hele hele tek olmadıklarını, ama dünden bugüne Atina adının demokrasi adıyla özdeşleştiğini söylemenin bir biçimidir. Atina daha önce de gördüğümüz gibi, demokrasi konusunda yüzyıllar boyunca hem model hem özendirici –çünkü bir defa olabilen, tekrar gerçekleşebilir– hem de uzun süre itici bir kuvvet olmuştur. Benzer şekilde, Fransa'da devrimcilerin model olarak yüzünü "fazlasıyla" eski cumhuriyetlere dönmesi karşısında, liberaller çok geçmeden eskilerin özgürlüğü ile modernlerin özgürlüğü arasına ilkesel bir fark koymuş, antik kentte devletin her şey, bireyin ise hiçbir şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. İngiltere'de

29 Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, s. 41-58.

30 Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Fransızca çeviri, Paris, Payot, 1976. Claude Mossé, *Périclès. L'Inventeur de la démocratie*, Paris, Payot, 2005. John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democraty*, Londra, Atlantic Books, 2005, s. 7-14.

ise, ilk büyük Yunan tarihinin yazarı George Grote'tan itibaren Atina, bireysel özgürlüklerin üzerine titreyen gerçek bir liberal demokrasi olarak görülmüştür.

Bununla birlikte Atina'nın tarihi, tam tersine, yalnızca bir demokrasi tarihi olmamıştır. Bunun öncesi ve sonrası vardır. Bir aristokrat olan Kleisthenes, MÖ 507'de "demokrasiyi kuran" kişi olmuştur; demokrasi, Atina'yı yarım yüzyıl boyunca yöneten tiran (bu sözcük, aşağılayıcı bir anlam kazanmadan önce tek kişinin iktidarını belirtiyordu) Peisistratos hanedanının sürülmesinden sonra, bir iktidar mücadelesi bağlamında kurulmuştur. Daha sonra, 322'de Makedonyalılar oligarşik bir düzen getirecek ve bu demokrasiyi yıkacaklardır. Ondan sonra da monarşiler dönemi başlayacaktır. Bunu, çok geçmeden keşifler ve (demokrasinin hiç söz konusu olmadığı) Roma'nın uzun süren egemenliği izler. Demokrasi böylece sona erer: En fazla iki yüzyıl sürmüştür. "Eski" demokrasi olmakla övünenler de dahil, bizim demokrasilerimiz kaç yaşındadır?

Bu dönemde Atina, tüm alanlarda Yunan dünyasının en etkin, kısa bir süre sonra da en güçlü, en zengin ve en çok toprak fetheden kentiydi. Herodotos, bu gelişmeyi ısrarla "özgürlük"ün nimetlerine bağlar, zira Atinalılar artık, bir "efendi" için değil, kendileri için çalışıyordu. Gerçekten de Atina, Pers-Yunan Savaşları'nın sonu (480) ile Peloponnesos Savaşı (431) arasında kendine bir imparatorluk kurmuş; hem kent hem de sakinleri için çok büyük bir gelir kaynağı oluşturmuştu. Demokrasi ile barış arasında aslında öyle özel bir yakınlık yoktu ya da tersine, emperyalizm ile demokratik rejim birbiriyle gayet iyi bağdaşıyordu.

Aynı dönemde Atina'nın iç tarihi de az çok şiddetli krizlerden etkilenmiştir. Sürekli eleştiri ve tehditlere maruz kalan demokrasi, süregiden bir yaratım olmuştur. 4. yüzyıl demokrasisi 5. yüzyıl demokrasisinden belirgin bir şekilde ayrılır. Halk egemenliğinin yerini, bu

konuda yazılmış yeni bir incelemenin başlığıyla söyleyecek olursak, yasanın egemenliği alır.[31] Kurumsallaşma doğaçlamanın önüne geçer. Ancak oligarşik düzeni savunan rejim karşıtları (aristokratların büyük çoğunluğu) hiçbir zaman mücadeleden vazgeçmez. 462'de, demokratların lideri Ephialtes katledilir. Atina ile Sparta arasındaki Peloponnesos savaşı bağlamında, demokratik rejim iki kez yürürlükten kaldırılır: Birincisi 411'de, demokrasinin birkaç aylığına yürürlükten kaldırılması bizzat Halk Meclisi tarafından onaylandığında; ikincisiyse 404'te, yenilginin etkisiyle ve Spartalıların yardımıyla "iktidarı elinde bulunduran Otuzlar Kurulu'nun" adına atıfla "Otuz Tiran" rejimi Atinalı oligarklar tarafından kurulduğunda. Ancak kentten kaçan demokratlar, çok geçmeden bir direniş hareketi örgütler ve oligarkları bozguna uğratıp Atina'ya muzaffer olarak geri dönerler. 403'te yeniden kurulan demokrasiyle birlikte genel af ilan edilir: Tarihte bilinen ilk genel aftır bu. Her vatandaş, "felaketleri hatırlatmama" konusunda ant içer. Nicole Loraux'nun deyimiyle, bu "unutulmazı unutma"yı kararnameyle buyuran site, daha doğrusu tek tek bütün vatandaşlar, sanki hiç bir toplumsal kırılma olmamış gibi katliamlarla sürgünlerin üzerine sünger çekmek ve siteyi tek, bölünmez bir bütün olarak görmek üzere bir uzlaşmaya varırlar.[32] Öyle ki, buna uymayanlar hain sayılacaktır. Atina'ya yönelik övgünün *topos*'unun gücü işte buradan ileri geliyordu; arka planında muhtemelen bu yeniden kurucu "unutma"nın yer aldığı zorunlu bir geçişti bu.

Bu sıkıntılı yıllar trajik bir sonla biter. 399'da, aradan ancak dört yıl geçmişken Sokrates, gençleri yoldan çıkardığı gerekçesiyle halk mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilir. Her türlü görüşü (*doxai*) eleştiren ve tutarsızlıklarını

31 Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, California University Press, 1986.

32 Nicole Loraux, *La Cité divisée, a.g.y.*, s. 146-172, 256-277.

ortaya koyan Sokrates, adeta bir demokrasi oyunu oynuyordu, zira demokrasi de görüşlerin ortaya serilmesi ve onlara meydan okunmasıydı. Ancak, daha da ileri gidip bizzat *doxa*'ya karşı savaş açınca ölçüyü kaçırır: "Bildiğini sanıyorsun, ama aslında bilmiyorsun. Gerçi ben de bilmiyorum, ancak bilmediğimi bildiğim içindir ki seni bilgisizlik konusunda suçüstü yakalayabilirim". İster bilmeme ister gerçek veya mutlak bilgiye sahip olma adına olsun, bu tavır kendini ortak *agora* alanının dışında tutmakla eşdeğerdir. Sokrates'in ölümü, demokratik rejimi sürekli eleştiren Platon'un düşüncesinde bir dönüm noktası oluşturur. Tekrar *doxa*'ya karşı savaşa girişen Platon, hem kendi felsefesini hem de felsefenin kendisini ve mutlak ve sonsuz hakikati aramaya doğru yönlendirir. Onun dolayımıyla Sokrates'in hayaleti batı felsefesinin yakasını uzun süre bırakmayacaktır.

Daha sonra, 4. yüzyıl, demokrasiye geri dönüşün yıldönümünü kutlamaya ve tanrıça Demokratia'ya tapınmaya başlar. Daha da önemlisi, bundan böyle "aşırı ya da radikal" olarak görülen 5. yüzyıl demokrasisine karşı politikacılar, büyük ölçüde kurgusal olan ve yeniden bulunup kurulması gereken "Ataların Anayasası"ndan yana olduklarını ilan ederler. Çok "demokrat" olarak görülen Kleisthenes değil bir 6. yüzyıl reformcusu olan ve zenginlerle fakirler için "aynı şekilde" kanun yazan Solon, geçmişin tekrar harekete geçirildiği bu yıllarda, ılımlıları uzlaştırıp bir araya getiren pasifize edilmiş, ölçülü bir demokrasinin "baba"sı olur. Oysa demokrasi aslında hiç demokrat olmamış olan Solon'un kafasından çıkmamıştı (en azından çağdaşlarından hiç de öyle daha demokrat değildi)! Demokrasinin bu jeneolojisi ya da demokrasinin tarihinin böylesine "ihmalci" bir biçimde yazılması, modernler demokrasi mirasına sahip çıktığı ölçüde ortaya çıkarılmayı hak etmektedir. Bu jeneoloji, diğerlerinin yanı sıra, yasakoyucu mitinin sürmesine katkı sağlayacaktır. Bu mit o zamanlar Atina demokrasisine henüz

pek sıcak bakılmadığından Solon'dan ziyade Sparta'nın efsanevi yasakoyucusu Lykourgos'a yönelmiş olsa da, daha önce de gördüğümüz gibi 18. yüzyılda oldukça güçlüdür, özellikle de Fransız devrimi döneminde son derece etkili ve aktiftir. Pierre-Charles Lévesque, Solon'un ilk savunucularından biri olacaktır.

Teori ve Pratik

Bir şaşkınlıktan yola çıkalım: Demokrasi genellikle demokrasi karşıtlarının da düşünüp konuşmasına izin vermiştir. Demosthenes'in belirttiğine göre, Sparta'da yalnızca Sparta anayasası övülebilirken Atina'da Sparta anayasasının da övülmesi serbestti.[33] Bu ifade özgürlüğü, demokrasiyle oligarşi arasındaki farkı gösteriyordu. Peki, bu demokrasi bizzat kendisiyle ilgili olarak neler söylemiştir? Aslında, çok az şey.[34] Gerçekten de, demokrasi önderleri tarafından belli bir plana göre yazılan doğru dürüst bir yazı yoktur elimizde. Bu önderler politik etkinliklere ve günlük mücadelelere kendini o kadar kaptırmıştı ki deneyimlerini kuramlaştırmaya ya da hasımlarını çürütmeye pek zaman bulamıyordu. Kaleme alıp oylamaya sundukları yasalar ve kararlar dışında hiç politik yazıları yoktu. Bu sözleri (*logoi*), aynı zamanda kendinden menkul eylemler (*erga*) olarak mı görmek gerekir? Nitekim demokrasinin altın çağını simgelemesine karşın, Perikles'in en küçük bir yapıtı ya da söylevi (tabii ki Thucydides'in ona mal ettikleri, özellikle de Ağıt Söylevi hariç) yoktur elimizde. Bununla birlikte, demokrasinin önemli noktalarını, özellikle de bunlarla ilgili ilk

33 Démosthène, *Contre la loi de Leptine*, 105-108.

34 Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, La Haye, Mouton, 1981, s. 176-182.

açıklamaları daha çok yazılı olarak ortaya koyan birkaç metin bulunmaktadır. Ancak bunlar, ne politika ne de anayasa hukuku kitaplarıdır.

Herodotos'un belirttiğine göre, Samos tiranı Polykrates ölmeden önce iktidarı adamlarından birine bırakır. Bu tiran, "en adil" insan olduğunu göstermek için tüm yurttaşları toplantıya çağırır ve kendisiyle "eşit" olan insanları yönetmek istemediğini ilan eder. Hemen ardından, "iktidarı ortaya koyar" ve "*isonomia*"yı, yani herkesin yasalar önünde eşit olduğunu ve politik hakların eşit bir şekilde paylaşılacağını ilan eder. Ancak, kendisine ve kendi soyundan gelenlere belli ayrıcalıklar tanınmasını isteyerek bu güzel söylevini bitirir. Kendisinin farklı bir statüye sahip olduğunu kabul ettirerek eşitliği sağlamanın ne de ilginç bir biçimi! Hemen biri ayağa kalkar ve ondan malı mülkü konusunda "hesap verme"sini talep eder. Tiranın kâtibi olduğuna göre, diye belirtir Herodotos, bu şahıs çok şey biliyor olsa gerek! Bunun üzerine sarayına dönen tiran, hasımlarını çağırıp hapsettirir.[35]

Bu alegori tarzında yazılmış öykü, birçok bakımdan epey anlamlıdır. İlkin, isonomianın bir mücadele olduğunu hatırlatır. Aynı zamanda başarısızlığa uğramış bir reformun öyküsüdür de. İsonomia yukarıdan bahşedilmez; istibdat rejimine karşı çıkan, sonunda kendini "eşit" olarak görmeye başlayan herkesin meselesidir. İsonomia eşitlik konusunda oyunun sonuna dek oynanmasını gerektirir: İktidar artık yalnızca bir kişinin mülkiyetinde değilse ve gerçekten de "orta"ya konmuşsa, o zaman kimse bir tarafa çekilip yurttaşların oluşturduğu dairenin dışında kalamaz. İsonomia (henüz) demokrasi değildir, ancak demokrasinin çekirdeğini oluşturur. Onun sayesinde, Yunan kentinin politik merkezini oluşturacak olan, "ortak meseleler"in çözülebileceği bir kamusal alan kurulur. 4. yüzyılda Aristoteles, yurttaşı, sırayla yöneten ve yönetilen kişi olarak tanımlayacaktır.

35 Hérodote, 3, 142-143.

Bir adım daha ileri gidelim. Herodotos bir başka ünlü paragrafında, değişik politik rejimlere ve bunların sıralamasına ilişkin ilk düşünceleri tartışma biçiminde ele alır: Bir kişinin iktidarı, birkaç kişinin iktidarı, birçok kişinin iktidarı. "Demokrasi" sözcüğü bile burada anılmazken, konuşmacılardan biri, "çok sayıda kişinin iktidarı"[36] diye nitelediği *isonomia*'yı yere göğe sığdıramaz. Orada bir isonomia-demokrasi olduğunu nasıl anlayabiliriz? Bir kere tüm tartışmalar halka açıktır –ki bu, "herkesin eşit konuşma hakkı"nı gerektirir–, üst görevler kurayla belirlenir ve devlet memurları hesap vermek zorundadır. Konuşmacı iddialarını şu alışılmamış ifadeyle bitirir: "Her şey çoğunluktadır". Doğruluğu tartışmalı olsa da, demokrasi için vazgeçilmez olan çoğunluk kuralını en iyi açıklayan ifade budur. Hiçbir aracı olmaksızın karşılıklı tartışan ve doğrudan demokrasiye sahip olan bu toplumda, "her şey" ve "çoğunluk" kavramları soyut kavramlar değildir.

Oylama ve çoğunluk kuralı bir başka metinde, bu kez adalet alanında tekrar karşımıza çıkar. Aeschylus'un 458'de Atina'da oynanan *Oresteia* adlı oyunu, Athena tarafından kurulan bu yeni yargı sistemini ve yeni hukuku olağanüstü bir şekilde sahneler. Annesini öldürerek babasının öcünü alan Orestes, Athena'nın kararıyla en iyi yurttaşlardan oluşan bir mahkeme heyeti tarafından yargılanacaktır. Buradaki amaç, bitmez tükenmez bir intikam lanetini bozmak ve kısasa kısas kanununa son vermektir. Zira "doğru karar"lar vermek insanlara düşer. Duruşmanın sonunda Athena, Orestes'ten yana oy kullanır ve oyların eşit olması durumunda bile Orestes'in aklanacağını duyurur. Sayım sonucunda, evet ve hayır oylarının eşit sayıda olduğu görülür ve Orestes, ilginçtir, beraat eder.[37] Böylece, son derece ağır, önden belirlenmiş ve skandal niteliğinde bir vakada

36 *A.g.y.*, 80-82.
37 Eschyle, *Euménides*, 740-741.

bir şekilde yargının sınırları gözler önüne serilir. Ne var ki yargılama, bundan böyle, oylama yöntemine dayalı bir yurttaşlık görevi olarak görülecektir.

Nihayet son bir metin, düşünce bazında demokrasiyi kuracaktır. Platon aracılığıyla okuduğumuz politik "sözleşme" mitiyle, sofist filozof Protagoras, gerçekten de, toplumsal bağı tanımlamaya çalışır. Tüm saygılı ve adaletli insanlar arasında eşit bir dağılım olmasaydı, insan toplulukları ne oluşabilir ne de ayakta kalabilirdi. Her insanın politik yaşama eşit istidada sahip olduğunu ileri sürdüğüne göre, Protagoras da bir demokrattır.[38] Tüm insanlar arasında eşit bir dağılım mı? Yine de demokrasinin ve daha geniş anlamda politik bir sistem olarak sitenin köleleri, kadınları ve yabancıları vatandaşlıktan muaf tuttuğunu gayet iyi biliyoruz. Her ne kadar –en azından Aristophanes'in tiyatro oyunlarında– kadınların iktidarda olduğu bir dünya tasavvur edilebilse de, kölesiz bir site tasavvur etmek kesinlikle söz konusu değildi.

Site de site demokrasisi de, hem pratikte hem teoride evrensel bir eğilimden yoksundu. Yine de Kleisthenes'in, kimi yabancıları ve köleleri de dâhil ederek yeni yurttaşlar yarattığını hatırlatmak gerekir. Yine oligarkların, Atina'da her ikisi de medeniyetsiz olan köleler ile yabancılar grubunu halktan ayırmaya yarayan hiçbir toplumsal işaretin olmamasından yakındığını da hatırlatalım.[39] Bu olgular, Atina'yı açık bir site yapmak için yeterli değildi, ancak demokrasi ile yabancıların dışlanması arasında her zaman bir ilişki olduğu ve olması gerektiği iddiasını çürütmek için yeter de artar

38 Platon, Protagoras, 322 c-d; Michel Narcy, "Quels modèles, quelle politique, quels Grecs?", *Nos Grecs et leurs modernes* içinde, B. Cassin yönetiminde, Paris, Seuil, 1992, s. 99-113.

39 Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, 1, 10. Nicole Loraux'nun analizine bkz., "La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Atina, Paris)", *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes* içinde, Paris, Seuil, 1996, s. 190-216.

bile. Bunlar, kimilerine göre eski demokrasinin gücüydü ve modern bir demokrasinin de amacı olmalıydı.

3. SİTE

Site sözcüğü Latince *civitas*'tan gelir, ancak bir olgu olarak pratikte daha önce Yunandır *(polis)*. Hint-Avrupa kökenli *polis* sözcüğü, Sanskritçe *pur* –"kale, hisar"– sözcüğüne tekabül eder. Ancak *polis* sözcüğünün *polus*'tan geldiğini ileri süren Yunan dilbilimcilere göre, bu sözcük, başlangıçta "kalabalık, topluluk" anlamına geliyordu.[40]

Polis

Tarihsel bakımdan yeni ve özgün bir politik biçim olarak site MÖ 8. yüzyılda Yunanistan'da ortaya çıkmıştır. Bunu hazırlayan etkenlerden bazıları şunlardır: demografik devrim, tarımın gelişmesi, arazi sahiplerinin sayıca artması. O dönemde site sözcüğü, "politik" bir toprağa sahip, politik açıdan bağımsız ve bazı köylülerin (toprak sahiplerinin) ilk kez –ve modern döneme kadar son kez– tüm haklara sahip vatandaşlar olarak tanındığı bir kenti belirtiyordu. Sitenin gelişmesi, tüm Akdeniz dolaylarında cereyan eden büyük sömürgecilik hareketinden ayrı tutulamaz.[41] Metinlerden ziyade arkeolojik araştırmalar gösteriyor ki bu toprak sistemi aynı zamanda esas itibariyle dinle ilintilidir; merkezle

40 Sözcüğün anlamıyla ilgili olarak, bkz. Michel Casevitz, "Mon *astu*, sa *polis*", *Ktêma*, 8, 1983, s. 77-83; Mogens H. Hansen, *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, s. 31-54. Burada yazar, antik *polis* ile modern devlet arasındaki çarpıcı benzerliklerin varlığını" doğrulamaya çalışır, s. 24.

41 Anthony Snodgrass, *La Grèce archa que*, Paris, Hachette, 1986; Annie Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce, XIII^e-VIII^e siècles. La genèse du politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

çevre arasındaki kentsel alanı oluşturan tapınakların varlığı bunu kanıtlar.[42]

Modernler için (Sparta'yla Roma yerine) Atina nihayet site paradigmasına model olsa da, ölçeği kadar rejimi ve tarihiyle de Atina'nın apayrı bir yer işgal ettiğini unutmamak gerekir. Ne var ki *polis*'in altın çağı MÖ 6 ila 4. yüzyıllar arasına tarihlendirilse de uzun süreden beri Roma vatandaşı olan kimi Yunanlar için site, etkin bir politik biçim, bir yaşam alanı, zihinsel bir ortam ve bir düşünce ufku olarak kalacaktır. Bu konuda ikna olmak için MS 2. yüzyılın başlarında politik kariyer yapmak isteyen bir gence hitaben Plutarkhos'un yazdığı *Politik Öğütler*'i okumanız yeterlidir.

Site gerçeklik alanıyla ilgilidir. Yunanlarla diğerleri (Barbarlar) arasındaki temel fark, politiktir: Birileri site halinde yaşamı keşfederken, diğerleri monarşinin despotluğundan başka bir şey görememiştir. O nedenle Herodotos –ki *Tarihler** adlı kitabı bu dünya görüşü etrafında şekillenir–, eski Mısır uygarlığını ve bilimini tanımasına karşın, tereddüt etmeden Mısırlıları Barbarlar sınıfına yerleştirir, çünkü onların eskiden olduğu gibi bugün de kralsız yaşayamayacağını düşünmektedir.

Daha önce de gördüğümüz gibi, *Tarih*'te Yunan dünyasının içinde de *isonomia*ya dayalı bir sitenin kurulduğu anlatılmaktadır. Bir kişinin iktidarı demek olan despotluğu devirmenin tek yolu, "iktidarı ortaya koymak", yani iktidar tek kişide değil de herkeste olsun diye onu krallık sarayından *agora*'ya taşımaktır. Gizlinin yerini halk tartışmaları, yasağın yerini ifade özgürlüğü (*isêgoria*) alırken, şiddet de yerini iknaya bırakır. *İsonomia*, herkes –daha doğrusu sadece yurttaşlar– hem yasalar hem de yasakoyucular önünde eşit olacak şekilde hukukun üstünlüğünü sağlar. Jean-Pierre

42 François de Polignac, *La Naissance de la cité*, Paris, La Découverte, 1995.

* Türkçeye *Herodot Tarihi* olarak çevrilmiştir. –ç.n.

Vernant kendi site modelini oluştururken bu düşünceleri tekrar ele alıp şekillendirecektir.[43] Simetri, eşitlik ve geri çevrilebilirlik –çünkü yurttaş sırayla yöneten ve yönetilendir– kavramlarıyla düzenlenen dairesel ve merkezi bir alan olan site, "tanrıların ve insanların meseleleri" dâhil "ortak meseleler"in herkesin önünde tartışılıp çözüldüğü ortak bir alanı kapsar. Zira tanrılarla olan ilişkiler her zaman ortak bir mesele olarak görülmüştür ve *agora* hiçbir zaman laik bir alan olmamıştır. Kendi antik sitesini tasarlayan Fustel de Coulanges'ın yanı sıra dinin toplumdaki yerini sorgulayan Durkheim da bunu hatırlayacaktır. Dahası, bu isonomia modeli Yunanların dünya konusunda düşünce üretmesine yardımcı olacaktır: Sağlığı değişik unsurlar arasında *isonomia* olarak tanımlamak veya yeryüzünü, mükemmelen dairesel bir evrenin merkezinde hareketsiz olarak düşünmek buna örnek teşkil eder.[44]

Antik dünyanın maddi ve entelektüel ufku olan site, ilkin Yunanların kendi kökenleriyle ilgili birçok düşünce ve kurama yol açmıştır. Dağınık yabanıl yaşamdan site halindeki yaşama geçişi mümkün kılan nedir? Özellikle sofistler şöyle yanıt verecektir: sözlü dile hâkimiyet ve ikna kabiliyeti anlamına gelen *logos*'un varlığı.[45] İnsana özgü *logos*, politik yaşamın temelini oluşturur. O nedenle her yurttaş hatip olmak zorundadır, çünkü en iyi hatip en iyi yurttaş sayılır.

Protagoras demokrasinin kökenine ilişkin öyküsünde oldukça farklı bir görüş sergiler. Gerçekten de insanların değişik teknik bilgileri (*technai*) pekâlâ öğrendiklerini, ancak onlara Zeus tarafından politika sanatı (*technê politikê*) bahşedilmediği sürece site kurmalarının, dolayısıyla hayatta kalmalarının kesinlikle mümkün olamayacağını

43 Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.
44 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, s. 235-237.
45 Isocrate, Nicoclès, 5-9; Cicéron, *De l'orateur*, 1, 8, 33.

ileri sürer. Peki, toplumsal bağın önkoşulu olan bu politika sanatı nelerden ibarettir? Saygıdan ve adaletten (*Aidôs* ve *Dikê*) diye yanıt verir Protagoras, Hesiodes'in sözlerini tekrarlayarak. Ve "dostluk" *(philia)* bağları, tüm insanlarda eşit derecede bulunan bu iki özellik sayesinde kurulabilir ancak.[46] *Philia* olmadan iletişim olmaz; adalet duygusu ve başkasına saygı olmadan da *philia* olmaz. Bundan böyle başkasıyla ilişki kurmanın yolu şiddetten değil, ikna edici konuşmadan geçecektir. O halde, politika bir bilim değil "sanat"tır ve site doğadan değil de kültürden gücünü alır insan yapımıdır.

Buna karşılık, Aristoteles sitenin "doğal" olduğunu ileri sürer. Peki, hangi anlamda? "Daha iyi bir yaşam" için kurulan site, "eksiksiz" (*teleios*) ve "kendine yeter" (*autarkês*) bir kent olarak tanımlanır ve gerçekte aile ve köy şeklinde örgütlenen ilk toplulukların "ereği"dir (*telos*). Dolayısıyla, bir şeyin doğası onun "ereği" de olduğundan, site "doğası gereği" vardır ve doğası gereği insan "politik bir hayvan"dır (*politikon zôion*). Ayrıca insan hayvanlar arasında, haklıyla haksızın algılanıp ifade edilmesine yarayan bir araç olan *logos*a sahip tek varlıktır. İşte bu kapasiteye herkesin ortaklaşa sahip olması, aileyi ve siteyi "oluşturur". Bütün, kaçınılmaz olarak parçadan önce geldiğinden, doğal ve eksiksiz bir topluluk olan sitenin aileden ve tek tek bireylerden önce geldiğini varsaymak mümkündür.[47]

Sitenin bu tarihinde, Sokrates'in ölümü "politik yaşam tarzıyla" "teorik yaşam tarzı," politik insanla felsefe arasında bir kırılma oluşturur. Sokrates'in öğrencisi ve onu ölüme mahkûm eden Atina demokrasisinin kararlı bir muhalifi olan Platon'un yapıtları hep bu kırılmayı işler. Peloponnesos savaşı ve Atina yenilgisi, sitenin kendi kendini sorgulamasına yol açar. Oligarşik Otuz Tiranlar rejiminin başarısız-

46 Platon, *Protagoras*, 322 c-e.
47 Aristote, *Politique*, 1, 1252 b 9-1253 a 14.

lığı bu politik seçimi kalıcı bir biçimde geçersiz kılsa da, entelektüeller "demokraside aksayan şeyler"i uzun uzadıya sorgulamaktan geri kalmaz.[48] Modernlerin politik felsefesi de, büyük ölçüde buna dayanacaktır.

MÖ 4. yüzyıldan itibaren site ve sitenin tanımları üzerine kafa yoranların söylemleri, *polis*'ten *politeia*'ya doğru bir kaymaya işaret eder: Rejim ve sitenin özü, "ruh"u olarak görülen anayasa mevzu edilir.[49] *Politeia* yalnızca sitenin türünü tanımlamakla kalmaz, neredeyse *polis*'in ta kendisi olur. *Politeia*, *polis*'i kendi içinde eritmeye çalışırken, monarşiyi, aristokrasiyi ve demokrasiyi "harman" yapan rejimin en iyi anayasa olduğu düşüncesi de doğrulanmış olur. Didaktik vaka Sparta anayasasıdır. Platon'dan Cicero'ya, Sparta'dan Roma'ya "karma anayasa" konusu modern politik felsefe tarafından yeniden keşfedilip reddedilene dek hep kendini dayatır.

Émile Benveniste'e göre, siteye ilişkin iki dilbilimsel model vardır. Latincede *civis*'ten (yurttaş) *civitas*'a (site) geçilirken, Yunancada tam tersine *polis*'ten (kent) *politês*'e (yurttaş) geçilir.[50] Tarihsel planda olduğu kadar kavramsal planda da, *politeia*'nın her iki model arasında bir aracı işlevi gördüğü söylenebilir. Kaldı ki Polybius da Roma'nın gücünü açıklarken bu kavramlardan yararlanmıştır. Ona göre Roma, anayasasının mükemmelliği sayesinde dünyayı yarım yüzyıl zarfında fethetmiştir: Fetih yapabilme kapasitesi olarak sitenin gücü kendi anayasasında bulunur.

Site antikçağ boyunca yaşam ve düşünce merkezi olmaya devam etti. Augustinus *De Civitate Dei* (Tanrı'nın Kenti) adlı eseri yazarken, bu siteye pek çok kez, tekrar tekrar başvurdu. Cicero'nun *res populi* (halkın meselesi) olarak

48 Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 5.

49 Isocrate, *Aréopagitique*, 14; *Panathéna que*, 138.

50 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974, s. 272-280.

respublica tanımından hareketle, Roma'nın her zaman –cumhuriyetçi rejimin dorukta olduğu Büyük Scipion dönemi dâhil– gerçek bir cumhuriyet olduğu yolundaki düşünceye karşı çıktı. Roma'da "gerçek adalet" hiçbir zaman sağlanamadığından, yozlaşmadan geçilmiyordu ve cumhuriyetin durumu da hep kötüye gidiyordu.[51] Gerçek adalet, ancak İsa'nın kurucusu (*conditor*) ve yöneticisi olduğu sitede bulunabilirdi: Sadece ve sadece Tanrı'nın sitesi, gerçek anlamda bir "devlet" olarak görülebilirdi. Biçim ve temsil olarak site hâlâ her haliyle mevcuttu, ancak artık "politik niteliğinden arınmıştı". Onun hakiki kurucusu sadece Tanrı'nın oğluydu.

Modernlerin Sitesi

Aktif politikadan el etek çeken Niccolò Machiavelli, 1513'ten sonra Roma cumhuriyetini yeniden keşfetmek üzere bir yolculuğa çıkar. Kilise tarafından verilen eğitimi eleştirdiği *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Titus Livius'un İlk On Yılı Üzerine Söylev) adlı yapıtında, eskileri açıkça "yeniden politikleştirir" ve onların taklit edilmesini salık verir. Kitap bir şaşkınlıkla başlar: Eskilere karşı, taklit arzusundan çok hayranlık duyarız. Kuşkusuz hukuk ya da tıp söz konusu olduğunda doğrudan eskilere başvururuz, ancak bir devletin nasıl kurulması ya da daha doğrusu korunması gerektiği konusunda kafamıza soru işaretleri takıldı mı, çoğu kez onları bilmezden geliriz. O nedenle Titus Livius'u rehber edinen Niccolò Machiavelli Yeni Dünya'ya doğru denizlere açılan kâşifler gibi "yeni bir yol" keşfetmeye davet eder. Zira Eski Dünya haline gelmekte olan bir dünyada eskilerin dünyası da, kendince "yeni" bir dünya olarak görülebilir. İster bilmezden gelinmiş olsun,

51 Augustin, *Cité de Dieu*, II, 21.

ister unutulmuş ya da saptırılmış olsun, onu (yeniden) keşfetmek için haklı nedenlerimiz vardır. Şimdiki zamanı yenilemek ve bu dünyadan "yeni" bir dünya yaratmak istiyorsak başka çaremiz yoktur. Yüz yıl sonra Francis Bacon, bu güçlü imaja tekrar başvuracak ve bunu sadece modernlerin kullanımına sunmak için yapacaktı.

Yeni Dünya ile Eski Dünya arasındaki bu oyun bir paradoks mudur acaba? Özellikle Machiavelli gibi bir Floransa yurttaşı iseniz ve damarlarında henüz Roma kanı akmakta olan kimi hemşerilere hitap ediyorsanız, evet! Floransa'nın, Roma kolonisi olmakla övünen, kuruluşu kesinlikle cumhuriyet dönemine dek varan bir kent olduğunu belirtmek gerekir. Kaldı ki Antik Roma'yla Floransa arasındaki sürekliliği ve yakınlığı vurgulayan Floransalı hümanistler, halkın disipliniyle Senato'nun bilgeliğinin buluştuğu ve kamu yararının gözetildiği bir uzlaşma kenti, bir Roma kurmak istemekteydiler.

Ancak Machiavelli, Titus Livius'u ve Polybius'u okumakla bu Roma'ya zarar vermekteydi. Nitekim kısa süre önce yeniden keşfedilen Polybius değeri anlaşılamamış bir Roma'ya doğru yeni bir yol bulmak için izlenmesi gereken bir başka rehberdi. Roma Lykourgos Sparta'sının tersine, mükemmel "karma rejimine" ancak evreler halinde ulaşabilmişti. Machiavelli şu gözlemde bulunur: Senatoyla halk arasındaki derin ve uzun süreli anlaşmazlık, Roma'yı –zayıflatmak şöyle dursun– güçlü ve özgür kılmıştır. "Roma'yı nifak tohumlarından arındırmak, onu güçlü kılan etkenlerden de arındırmak demekti."[52] Bu anlaşmazlık tam olarak rejime ilgiliydi ve Roma Floransa'nın tersine, bundan yararlanmasını iyi bilmişti. Tarihi, geçmiş ile şimdiki zaman arasında bir kıyaslama olarak gören Machiavelli antik

52 Nicholas Machiavel, "Que la désunion entre la plèbe et le sénat romain rendit libre et puissante cette république", *Discours sur la première décade de Tite-Live*, kitap I, bölüm 4; Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972; Giuseppe Cambiano, *Polis. Histoire d'un modèle politique*, Paris, Aubier, 2003, s. 103-106.

Roma'yla çağdaş Floransa arasında mekik dokur; biri diğerinin anlaşılmasını mümkün kılar: Polybius, Floransa'nın anlaşılmasına yardımcı olurken, Floransa da Polybius'un okunmasına yardımcı olur. Bununla birlikte, eskileri taklit etmek yalnızca şimdiki zamanı karalamak için geçmişi övmek demek değildir; şimdiki zamanı daha iyi anlamak ve etkilemek için "eski Romalıların zamanını yüceltmek" de demektir. Machiavelli'ye göre taklit, ne kendini başkasıyla özdeşleştirmeyi ne de salt itaati gerektirir.

Klasik dönemin –hükümdarlar döneminin–, hikmet-i hükümetin ve mutlakıyetin gelişi, eskilerin gözden düşmesine ya da unutulmasına kesinlikle yol açmaz; ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, imajlarında bir değişme ve statülerinde bir kayma oluşur. Artık politik model olma işlevini yitiren eskiler, kişisel davranış ve ahlak (kahramanlık, kendini bilme, namus duygusu, itaat) konusunda hâlâ *çok güzel örnekler oluştururlar*. Aristoteles yerini Plutarkhos'a, politika ise yerini etiğe bırakır.[53] Rahip Rollin'in *Traité des études*'de [*Öğretim Kitabı*](1726-1728) belirttiği gibi, din dışı tarihi öğrenmek, iyi bir vatandaş değil, sadece iyi bir Hıristiyan yetiştirmeye katkıda bulunabilir.

Machiavelli'nin (dolayısıyla Aristoteles'le Polybius'un) yanlışlığını ortaya koyan Jean Bodin, *Méthode de l'histoire* (Tarihin Yöntemi, 1566) adlı kitabında "karma rejim" kavramını bile reddeder. Ona göre, yalnızca üç hükümet biçimi (bir kişinin hükümeti, azınlık hükümeti, halk hükümeti) vardır, ancak egemenlik bölünebilir bir şey değildir. Polybius ve Cicero döneminde Roma gerçekten de bir halk hükümetiydi. Lykourgos'un Sparta'sı da öyleydi. Bu hükümet biçimlerine ilişkin tarihsel kayıtlardan anlaşılıyor ki krallık en iyi hükümet biçimidir, çünkü "doğaldır, başka bir değişle, bizzat doğanın yaratıcısı Tanrı tarafından kurulmuştur". Kısacası, o dönemde prenslerin tarihçisi ve

53 Bkz. üstte, s. 54-57.

tarihçilerin prensi Titus Livius değildir, ya da artık değildir; hikmet-i hükümetin kuramcısı ve mutlak monarşinin avukatı olan, yöneticilerin yazarı olarak bilinen Tacitus'tur, Tacitusçuluğun Tacitus'udur.[54]

Buna karşılık, daha önce de gördüğümüz üzere, 18. yüzyıl mutlakıyete karşı mücadelesinde ahlaktan politikaya yeniden geçmek ve eski cumhuriyetleri "yeniden politikleştirmek" durumunda kalır. Birer erdem örneği olan eskiler, aynı zamanda politik bir model de oluşturur. Nitekim *L'Esprit des lois* (Kanunların Ruhu Üzerine) adlı eserinde Montesquieu "erdem" denince ahlak ya da din değil, politik erdemin anlaşılması gerektiğini açıkça belirtiyordu. Yunanlar ve özellikle Romalılar, düşüncelerinde çok seçkin bir yer işgal ediyordu. Yazılarında, bununla ilgili kuşku götürmez birçok kanıt mevcuttur. Eski yazarları bildiği, onlara hayranlık duyduğu bellidir: Bunun için, *Mes pensées* (Düşüncelerim) ya da *Spicilège* adlı yapıtlarına şöyle bir göz atmak yeterlidir; bu sonuncu eserin sayfalarını karıştırırken, kitabımızın epigrafında yer verdiğimiz şaşırtıcı cümleye, Yunancanın hem değer verilen hem de pek az bilinen bir dil olduğuna işaret eden cümleye rastlarız.

Ancak izlediği yöntem, eski cumhuriyetlerin "ilkelerini" ve "ruhunu" araştırmaya yöneltir Montesquieu'yü. "Antikçağa başvurduğumda, birbirinden oldukça farklı kimi vakaları benzer gibi göstermemek için antikçağın "ruh"unu ön planda tutmaya çalıştım", diye yazar *Kanunların Ruhu Üzerine*'de. Bu doğrultuda ilkin, cumhuriyetler arasındaki farkı, özellikle de modern devletlerle aralarındaki farkı tespit etmeye çalışır.[55] Bu cumhuriyetler, sınırlı bir toprak ve düşük nüfus gerektiriyordu; onlar için şatafat tehlikeliydi, oysa monarşileri tehlikeye sokan şey sefaletti; temsili sistem

54 Arnaldo Momigliano, "Le premier commentaire politique de Tacite", *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* içinde, Paris, Gallimard, 1983, s. 210-243.

55 Bkz. üstte, s. 98, 99.

nedir bilmiyorlardı (veya halk, sorunları tartışmaktan acizdi) ve monarşinin ne olduğu konusunda çok net bir düşünceleri yoktu. Antikçağa ilişkin liberal bakış açısının temelini oluşturan bu farklılıklar listesi, antikçağı büyüklüğü ve tutarlığının yanı sıra mesafesiyle de bir deneyim olarak inşa eder: Antikçağ bir daha yaşanmayacaktır.

Montesquieu'nün üç hükümet türü (cumhuriyet, monarşi, despotluk) arasında yaptığı ayrım, antik politik felsefeyle bir kopuş gerçekleştirir.[56] Özerkliğini yitiren aristokrasi ve demokrasi, aslında iki cumhuriyet biçiminden başka bir şey değildir artık. Yunan politik felsefesinin "karma rejimine" gelince, bilinen haliyle tartışmada bir yeri yoktur artık. Güçler ayrılığı (yasama, yürütme, yargı) kuramıyla ilgili kitaplarda onunla ilgili bir şeylere rastlayabiliriz belki. Ama Polybius'un Roma rejimiyle ilgili kitabında yaptığı gibi, Montesquieu da aslında, bu üç gücün ayrılığından ziyade, gerçekte nasıl birleştiklerini ve birbirilerini nasıl dengeleyip ılımlı hale getirdiklerini inceler.[57] Kısacası, mesafe yakınlığa üstün gelir: Eski cumhuriyetlerin zamanı geçmiştir. O nedenle, onları model olarak almak saçmalıktır. "Eski şeyleri tanımak gerekir," diye ekler Montesquieu, "ancak bunun amacı yeni şeyleri değiştirmek değil onlardan daha iyi yararlanmaktır."[58] Yeni şeylerden daha iyi yararlanmak için antikçağdan daha iyi yararlanmak! Machiavelli'ye kıyasla, program daha dar bir çerçeveye indirgenmiş, aradaki mesafe daha çok vurgulanır olmuştur. Özellikle de antikçağı kötü amaçlarla kullanmaktan ve istismar etmekten kaçınmak gerekir.

Histoire de Lacédémone'u (Lakedemonya Tarihi) yazmayı planlarken Rousseau, "insanların daha önce ne

56 Giuseppe Cambiano, "Montesquieu e le antiche repubbliche greche", *Rivista di Filosofia*, 65, 1974, s. 93-144; G. Cambiano, *a.g.y.*, s. 298-300.

57 Montesquieu, *L'Esprit des lois*, *a.g.y.*, XI, 6, s. 397. Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity : A Critical Analysis of Polybius Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954.

58 Montesquieu, *Mes pensées*, 1873, s. 574.

olduklarını bizlere göstermek suretiyle ileride ne olabileceklerini kestirmemizi sağlayan bu değerli örnekleri toplamayı" amaçlar. Bu ünlü cümlede *exemplum*'a hem hedef koyma hem de konum değişikliği gereği başvurulduğu görülür. Şimdiki zamana ve onun bayağılığına karşı eskilerin geçmişine –insanların ne olduklarına- bakılır; böylece insanların gelecekte ne olabilecekleri öngörülür ya da en azından tasarlanabilir. Böylece nostaljiden ütopyaya geçilir: Birincisi ikincisini besler. Sparta, Roma ve onların büyük insanları, yeni ve oldukça farklı bir toplum kurmak için toplumun şu anki durumunu gözler önüne seren birer araçtır. Hümanistler, antik örnekleri taklit ederek şimdiki zamanlarını zenginleştirmek ve onların sayesinde şimdiyi yüceltmek, mümkünse onların düzeyine çıkarmak istiyorlardı. Rousseau'ysa, yeni bir şimdiki zaman kurmak ister.

Aristoteles'in *polis*'i ile Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'si arasında birtakım benzerlikler vardır. Aristoteles *doğa* ve *erek* terimlerini kullanırken, Rousseau *anlaşma* ve *genel irade* terimlerini kullanır; ancak Paul Ricœur'ün de belirttiği gibi, temelde bunlar aynı şeyi ifade eder. Zira "her iki durumda da asıl amaç, sitenin *telos*'u ile genel iradeyi oluşturan *anlaşma* sayesinde insanın insanlığını sivil bir yasaya ve zorunluluğa tabi kılmaktır."[59] Peki, eski cumhuriyetlerin model olarak önerildiği sonucuna varabilir miyiz buradan? Hayır, çünkü bu durumda, bir Cenevre yurttaşı olan Rousseau ne tür bir itirazla karşı karşıya kalacağını çok iyi biliyordu (bir cumhuriyet küçük olmalıdır); ayrıca Saparta'da olduğu gibi birilerinin, yani yurttaşların özgürlüğünün başkalarının, yani kölelerin köleliğini gerektirdiğini de biliyordu. Her ne kadar temsili sistemi yok saydıkları için eskileri kutlasa da, modernlerin bu sisteme başvurduklarını ya da onu övdüklerini de biliyordu. Kısacası, insanların ne olduklarından ne olabileceklerine geçerken, gerçekte ne

59 Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, s. 267.

oldukları konusunu atlamak gerekir. "Eski Halklar modernler için model değildir artık, diye yazar *Lettre sur la montagne*'da (Dağ Üzerine Mektup) , çünkü her bakımdan onlara yabancıdırlar". Cenevreliler ne Romalı ne de Atinalıdır; "özgürlüğün bile hiçbir engelle karşılaşmadan bir şeyler elde etmek ve güvenli bir şekilde mülk edinmek üzere bir araçtan başka bir şey olmadığını" düşünen tüccarlardır yalnızca.[60] Eskilerden onları kati bir biçimde ayıran mevzu –ki bu, daha önce de gördüğümüz gibi, çok geçmeden önemli bir hal alacaktır– daha şimdiden kendini göstermeye başlar: Modernlerinkine kıyasla eskilerin özgürlüğüdür bu.

Antikçağa başvuru –antik sahne– sayesinde kurulan bu politik alanda, devrime kadar çok önemli bir figür baş gösterir: yasakoyucu. Lykourgos ya da Numa gibi bir halk oluşturmaya çalışan bir insan, hatta insanüstü bir insandır bu. Yasakoyucunun devreye girmesi, gerçekten de hem bir kırılma hem de bir düzenleme demektir. Kurulu olanla kurucu olan arasında bir mesafe, daha da kötüsü bir uçurum oluşmaya başlayana dek her şey normaldir. Bu büyüleyici ve güven verici düş, devrimle birlikte son bulur. O nedenle, Benjamin Constant 1819'da şu çağrıyı yapar: "Lykourgos'a ve Numa'ya boş verin artık!"[61] Modern toplumların, bu can sıkıcı kişilere ve onların modern taklitçilerine hiç mi hiç ihtiyacı yoktur.

Constant'a ve liberallere göre devrim, insanların kendilerini eskilerle özdeşleştirdiği ve Fransa'nın yeni bir Sparta'ya dönüştürülerek tekrar canlandırılmak istendiği kanlı ve aşırı bir dönem olmuştur. Şimdiki zamanla geçmiş zamana ilişkin bu yanılsamadan, olsa olsa başarısız bir devrim çıkabilirdi. Onlar, zamanları birbiriyle karıştırdılar (Fransa, hiç de öyle küçük bir cumhuriyet değildi) ve geçmiş konusunda

60 Jean-Jacques Rousseau, "Réponse à Bordes", *Œuvres complètes* içinde, *a.g.y.*, cilt III, s. 83.

61 Benjamin Constant, bkz. üstte, bölüm 2, not 37.

yanılgıya düştüler (Sparta'da eşitlik, gerçekte, eşitsizliğin daniskasıydı). O halde bu tür karışıklıklara (ilkin entelektüel düzeyde) tekrar meydan vermemek için, eskilerle bizim aramızda, onları politik model olarak almamızı engelleyen bir uçurum olduğunu açıkça ortaya koymamız gerekiyordu: Onların özgürlüğü, bizim özgürlüğümüz değildi artık ve (egemenliğin fiili icrası anlamında) tamamen katılımcı bir nitelik arz ediyordu. Birey hiçbir şey, devlet her şeydi. Oysa modern özgürlük, sivil özgürlük demekti, yani temsili sistemsiz yapamayan "kişisel tasarruf" özgürlüğüydü. Bundan böyle katılımın yerini temsil alacaktı.

Her ne kadar gerçekte Jakobenlerin eski cumhuriyetleri açıkça model alarak geri getirmeye çalışması tartışmaya epey açık olsa da, Constant'ın ileri sürdüğü bu sav, daha önce de gördüğümüz gibi, 19. yüzyıl boyunca epey rağbet gördü. J. J. Winckelmann'ın daha önce belirttiğimiz sözlerini yineleyecek olursak, taklit etmenin nedeni "taklit edilemez"[62] olmaktır. Doğurtmak istedikleri gelecek, söz konusu olan cumhuriyet bile olsa geçmişe bir geri dönüş olamazdı. Kaldı ki son kez, bu defa sorgulamak için başvurulan paralellik kurma işlemi, her iki özgürlüğün, dolayısıyla eskilerin dünyasıyla modernlerin dünyasının kıyaslanamayacağını gösteriyordu.

Bunlar bir yana, Strasbourg Üniversitesinden bir tarih profesörü, daha 1864'te, ilkin yazarı tarafından masrafları karşılanarak bastırılan, ancak gelecek vaat eden bir kitabın ilk sayfalarında, iki özgürlüğün birbirine karıştırılması nedeniyle kavramın maruz kaldığı tehlikeleri hatırlatmaktan geri kalmaz. Bu tarihçi, *Antik Kent*'in yazarı Fustel de Coulanges'dır. "Eskilerin özgürlüğü konusunda boş hayallere kapıldık, sırf bu yüzden modernlerin özgürlüğünü tehlikeye attık. Son seksen yıl açıkça gösterdi ki hep Yunan ve Roma antikçağını örnek alma alışkanlığı, modern top-

62 Bkz. üstte, s. 109, 122.

lumun işleyişini engelleyen büyük zorluklardan biridir."[63] Eskilerin nispeten bir kere daha "yeniden politikleştirilmesi" için üçüncü cumhuriyeti, bilhassa da onun "radikal" halini beklemek gerekecekti. İki özgürlük paradigması o dönemde sorulan soruların hiçbirine yanıt vermiyordu ve Fustel'in sitesi, yani içinde bireye yer olmayan bu kilise gerçekten umutsuz durumdaydı. Bundan böyle gündemde demokrasi olacaktır. O nedenle de insanlar, uzun süre "an-arşi"si* yüzünden reddedilen "Atina Cumhuriyeti"ne yönelecek; Gustave Glotz, *Cité antique* (Antik Site) adlı yapıtında bu cumhuriyetin daha incelikli biçimini ele alacaktı.[64] Atina artık kelimenin tam anlamıyla bir model değil, ayrıcalıklı bir başvuru kaynağı, bir köken, bir uyarı, ve demokratik belagat figürü olacak; bir mucizenin mekanı haline gelecekti.

4. ÖZGÜRLÜK, SİTE, BAŞKALIK

16. yüzyıldan 20. yüzyıla dek, eski cumhuriyetlerden *Antik Site*'ye, ardından *Yunan Sitesi*'ne dek eskilerle olan ilişkilerde birçok "politikleşme" ve "depolitikleşme" aşaması birbirini izlemiştir. Ancak her defasında koşullar ve kuşkusuz sonuçlar çok farklı olmuştur. Taklit, bir-iki vaka dışında, sıradan özdeşleşmeyi her zaman reddetmiştir. Eskilerin politik model olarak ele alınmasının nedeni şimdiki zamanı geçmişle karşılaştırmaya dayalı bir bakış

63 Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 1984, F. Hartog'un önsözü, s. 2 ve 466-473 (aile ve devlet konulu 1862 tarihli dersin açılış konuşması). F. Hartog, *Le XIX^e Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Seuil, 2001, s. 30-38 (Fustel'le ilgili bibliografyayla birlikte).

Anarşi: olumsuzluk bildiren *an* (-sizlik) öneki ile *arkhia*'nın (düzen, yönetim) birleşmesinden oluşan Yunanca *anarkhia*'dan gelen bu sözcük "düzensizlik", "yönetimsizlik" anlamına gelir. –ç.n.

64 Bkz. *altta*, s. 246-249.

açısının hâkim olmasıdır; şimdiki zamanı ikinci plana iten bu bakış açısını getiren kişiyse "modern şeylere dair engin deneyimini sürekli okuduğu eskilerle" birleştirmek isteyen Machiavelli'dir. Charles Perrault, yetkinlik sorunu aracılığıyla, her biri kendi zamansallığı içinde bu iki sınırsız evrenin –eskiler ve modernlerin– kökenlerini ele alır. Montesquieu'ysa, yeni şeylerden daha iyi yararlanmak için eski şeyleri bilmek istemişti ve politikleşmeyle eskilere karşı mesafeli bir duruşun bir arada gidebileceğini belirtiyordu. Constant'la birlikte, bakış açısı politik bir nitelik kazanır ve kötü bir politikleşmeyi kınamaya kadar varır. Yanılsamaya dayalı bu politikleşmenin zararlı olduğu görülmüştür. Bundan böyle, iyi politika yapmak ya da kötü politikayı tekrarlamamak için, antikçağa ilişkin bakış açısını depolitikleştirmemiz ve onunla aramızdaki mesafeyi açmamız gerekecektir. Kuşkusuz, eskilerle ilişki açısından devrimin öncesi ile sonrası arasında fark vardır. Constant'dan Fustel'e dek depolitikleştirme çabası gündemde kalır ve tarihin bir önkoşulu olur.

Politik Başkalıktan Dinsel Başkalığa

Modern özgürlük sivil ya da bireysel özgürlüktür, eskilerin özgürlüğü ise egemenliğin icrasına yurttaşların toplu katılımıdır. Eskilerde birey kamu işlerinde egemen olmasına karşın, "tüm özel ilişkilerinde köleydi". Ancak bu kuramsal kurgunun mevzubahis ettiği şey antikçağdan ziyade şimdiki zamandı. Her ne kadar Edinburgh'da geçirdiği iki sene dolayısıyla Yunan kültürüne hâkim olsa da Benjamin Constant Platon'u, Aristoteles'i, hatta ve hatta *İsokrates'i* okumaktan çok Rousseau'nun hatalarını ortaya koymak istiyordu. O dönemde ikide bir sorulan "Fransa'ya hangi rejim gerekir?" sorusuna

yanıt verebilmek için, temsili rejimin –modern özgürlüğün icrası onu gerektirdiği için– mutlak bir zorunluluk olduğunu göstermek gerekiyordu. İki özgürlük modeli, ayrıca, devrimin başarısızlığını anlamamıza yardımcı oluyordu çünkü her iki özgürlüğün belirsizliğinden kaynaklanan bir yanılsama anı olarak tanımlayabileceğimiz korkunç Terör olgusunu aydınlığa kavuşturuyordu. O halde, (bir dereceye kadar özlem duyulsa da) artık politik model olarak alınamayan ve alınmaması gereken eskilerden ancak bu politik zemine yerleşilerek köklü ve kesin bir şekilde vazgeçiliyordu.

Oysa *Antik Site*'de, bu model hâlâ, veya yeniden karşımıza çıkar. Giriş bölümünden itibaren Fustel, bu iki özgürlüğün birbirine karıştırılmasının neden olduğu hataları hatırlatmaktan geri kalmaz. 1862 yılında Strasbourg Üniversitesinde verdiği Aile ve Devlet adlı dersin açılış bölümü gayet açıktır: Eskilere hayranlık, "acemice bir taklide" yol açar ve "Terör Dönemi'ni *biraz da* bunu borçluyuzdur."[65] Son olarak eskilerin başkalığı vurgulanır ve onlarla her türlü özdeşleşme çabasından kaçınma zorunluğu –politik bir zorunluktur bu– bir kez daha teyit edilir ki bu da liberal görüşlerin harcıalem bir tekrarına benzer.

Ancak, hemen ardından çifte bir kayma görülür. Constant politik bir aktör saydığı bireyi Atina'da veya Roma'da yurttaş olarak ele alırken, Fustel daha farklı bir noktadan hareketle bizzat sitenin ortaya çıkışının tarihine bakar. Araştırmanın bir bölümü tamamen siteden önceki, başka bir değişle yurttaşın ve sitenin oluşumundan önceki dönemle ilintilidir. Daha sonra site, her organizma gibi oluşmaya yüz tutar tutmaz *statis*'in (sınıf savaşımının) etkisiyle çözülmeye başlar ve "devrimlere" maruz kalır. 19. yüzyılın

65 Fustel de Coulanges, *a.g.y.*, s. 473.

yönelimlerinden biri olan bu kökenlere yeniden dönüşe Fustel'in eskilerdeki başkalığın gerçek nedeni olarak gördüğü bir başka kayma eklenir: politikadan dine kayma.

O ana dek yalnızca bireyden ve devletten söz edilirken, üçüncü bir terim ortaya çıkar: 19. yüzyılın dertlerinden biri olan aile. Liberal görüşlerden uzaklaştığımız anda Rousseau'ya (ilkin Voltaire, ardından karşı-devrimciler tarafından) yöneltilen sayısız eleştiriyle karşılaşırız. Hayır, toplumsal sözleşme diye bir şey yoktur, toplumsal devlet "doğaldır" ve insan türü "aileyle başlar". Bu görüşü, diğerleri gibi Joseph de Maistre de paylaşıyordu. Fustel'e göre, her şey (çekirdek) aileyle başlar, ancak Maistre'in düşündüğü gibi ortada her şeye kefil bir Tanrı olmadığına göre, aile doğal bir kurumdan öte dinsel bir kurum olarak görülür. Zira aile babası ilkin, bir rahip olarak atalarının kültünden sorumludur ve de evlilik bu kültün sürekliliğini sağlamaya yarar. Demek ki toplumsal bağın temelinde ölüm, ölüm kültü vardır. Peki, böylesi bir şemada bireyin yeri nedir? Ne ailede ne *gens*'te, ne klan ne kabilede, birey diye bir şey vardır, bunlar ortak bir ata ve mezar tanındığı ölçüde mevcuttur: Bireyin barınabileceği kendine özgü bir yeri yoktur. Zira aile dışında herhangi bir "toplumsal birlik" yoktur ve Fustel'in yazdığına göre, birey de ailenin "ayrılmaz bir parçasıdır."[66] Site tesis edildiği sırada da ortada birey yoktu. Kadir-i mutlak aileden (baba-rahibin) kadir-i mutlak devlet erkine geçilmiştir, o kadar. Sitenin de "bir kilise olarak" görülmesi gerekir: "Kadir-i mutlak devlette eskiler bireysel özgürlük nedir bilmiyordu". Bu ibare *Antik Site*'de bir bölümün başlığıdır.[67] Eskilerde özgürlüğün tanımıyla tekrar karşılaşırız burada, ancak güçlendirilmiş, hatta kesinleştirilmiş ve değiştirilmiş bir

66 *A.g.y.*, s. 124.
67 *A.g.y.*, kitap III, bölüm 18.

şekilde. Çünkü bu kadir-i mutlak konumun temelini din oluşturur: Din ve devlet birbirinden ayrılamaz ve her ikisi "ruhla bedenin aynı şekilde hizmet ettiği neredeyse insanüstü bir güç" oluşturur.[68] Sitenin tarihine ilişkin bu araştırmanın sonunda, eskilerin başkalığı ikiye katlanmış gibi olur, çünkü sitenin tarihi, site-öncesi ve hatta tarih-öncesi bir zamana, çok uzun bir süre önce ortadan kalkan bir inancın hüküm sürdüğü bir zamana kadar geri götürülür.

Bu antik inancın yerini bir başka inanç aldığı anda antik sitenin ölümü tamamlanır ve böylece kitap biter. Zira Hıristiyanlık bireyin tanınmasına yol açmıştır; birey, bundan böyle, kadir-i mutlak konumunu yitiren siteden soyutlanabildiği gibi aileden de soyutlanabilir (vaftizle kendisine özel bir ad verilir). Kuşkusuz Stoacılık tarafından hazırlanan Hıristiyanlık, yine de bireyin özgürleşmesinde düzenleyici bir kırılma oluşturur. (Üç yüzyıl boyunca devletten ayrılmış olan) yeni dinin gelişi, "eski politikayı modern politikadan ayıran sınırı" belirtir.[69] *Antik Site*'nin bu son bölümü, çok geçmeden itirazlara ve ardından da yazarının "kilise yanlısı" olmakla suçlanmasına yol açar, ki aslında, dinin gereklerini yerine getirmek şöyle dursun, inançlı bile değildi. Kitap sonuçta Hıristiyanlığın övgüsünü yapıyormuş izlenimini veriyordu. Gerçekten de, özgürlük – ve onun doğal sonucu olan birey– sorunu açısından Fustel, özgürlüğün Cermen kökenleri konusunda liberallerin ileri sürdüğü alışılmış tezden vazgeçer. Bağımsızlığa ve bireyselliğe olan tutkuları nedeniyle (Tacitus'un sözünü ettiği) Cermenlerin, o ana dek bilinmeyen bir öğeyi Avrupa'ya –Guizot'nun deyimiyle, "insanın kendini hep kiliseye ya da devlete adadığı" kıtaya– getirdiği kabul ediliyordu. *Self-government*'ın (öz yönetim) tohumları onların sayesinde

68 *A.g.y.*, s. 265.
69 *A.g.y.*, s. 464.

bizlere ulaşmıştı. Böylece, iki özgürlük çiftinden yola çıkan Fustel, bu çifti değiştirir, onu başka bir tarihle yükler ve sonunda özünü boşaltır, nitekim politika artık kendinden önce gelen dinle açıklanmaktadır.

Aile ile Devlet Arasında: Birey

Üçüncü Cumhuriyet'le birlikte, 1890'lı yıllardan itibaren kendini yavaş yavaş kabul ettirmeye başlayan entelektüel çalışma, Émile Durkheim'a aittir. 1888'den itibaren, yani çok erken bir zamanda, Fustel'in, eski öğrencisinin hırslarına karşı tarihçinin "alanının" savunulması gerektiğine inandığını belirtmek oldukça ilginçtir: "Birkaç yıl önce 'sosyoloji' sözcüğü icat edildi. Oysa, 'tarih' sözcüğü onunla aynı anlama geliyor ve aynı şeyleri ifade ediyordu, en azından bunun farkında olanlar için. Tarih toplumsal olayların bilimidir yani sosyolojinin bizzat kendisidir."[70] Genç Durkheim için önemli bir kitap olan *Antik Site*, entelektüel yaşamı boyunca ona hep eşlik etmiştir. Durkheim bu kitabı eleştirmiş, reddetmiş, ancak yine de elinden hiç düşürmemiştir. Aslında Durkheim, Fustel'le rue d'Ulm'de (Ulm Sokağı*) tanışmıştı: Kendisi orada öğrenciyken, Fustel müdürdü. Durkheim Montesquieu konusundaki Latince tezini ölümünden üç yıl sonra 1892'de ona ithaf etmişti.[71]

Durkheim'a göre, yöntem açısından kıyaslamacılık, bir parola ve onay işareti işlevi görür. 1896'da *L'Année sociologique*'in birinci sayısında üzerine basa basa hatır-

70 Fustel de Coulanges, *L'Alleu et le Domaine rural*, Paris, Hachette, 1889, s. IV-V.

* Paris'te École normale supérieure'ün (Yüksek Öğretmen Okulu) bulunduğu sokak; bu okulun kendisini de ifade eder. –ç.n.

71 Fustel, 1889'da ölür.

lattığı gibi, kıyaslama yapmayan bir insan iyice göremez: "Bir olguyu, hakkında elimizde doğru dürüst örnek bulunmayan bir olguyu iyice ifade edemiyorsak eğer, onu iyice göremediğimizdendir." Bu konuda Fustel'e hak verir ama mesafe de alır: "Böylece Fustel, tarihsel olayları iyice kavrayabilme yeteneğine sahip olmasına karşın gens'in niteliği konusunda yanılgıya düşmüştü; onları, geniş bir baba soylu aileye mensup kişiler olarak görüyordu yalnızca çünkü bu tür bir ailenin etnografik benzerlerini bilmiyordu." Buradan, genel öneme sahip bir sonuca varırız: "Tarih kıyaslamaya başladı mı, sosyolojiden ayrılamaz bir hal alır."[72] Fustel'in tarih ve sosyoloji konusundaki cümlesine bir yanıt olarak da görebiliriz bunu.

1893'te yayımlanan tezinde Durkheim, ilkel toplumların belirgin özelliği olan "mekanik dayanışma"dan, daha ileri toplumların (klan halinde) "organik dayanışma"sına nasıl geçildiğini gösterir. Durkheim şöyle der: "Sırf klasik metinleri inceleyerek benzer bir döneme kadar giden Fustel, toplumların ilkel örgütlenmesinin aile olduğunu; öte yandan, ilkel ailenin oluşumunda dinin temel bir rol teşkil ettiğini ortaya koyar." Buraya kadar her şey tamamdır. Ancak Fustel kıyaslama yapmaması nedeniyle ciddi sonuçlara yol açan bir hata yapar: "Nedenle sonucu birbirine karıştırır. Dinsel düşünceyi ortaya koyduktan sonra, hiç yoktan, gözlemlediği birtakım toplumsal sonuçları bu düşünceye dayandırır; oysa tersine, dinsel düşüncenin gücünü ve niteliğini açıklayan bu toplumsal sonuçlardır. Çünkü tüm bu toplumsal kitleler homojen unsurlardan oluşmaktadır; başka bir değişle, kolektif tip çok gelişmiş ve ilkel bireysel tipler

72 Émile Durkheim, *L'Année sociologique*, I, s. 1-7.

hiç gelişmemiş olduğundan, toplumun tüm psişik yaşamı kaçınılmaz olarak dinsel bir nitelik almıştır."[73] Fustel'e göre, Yunanlarla Romalıların birbiriyle kıyaslanmasının, daha doğrusu birbirine eklenmesi ve hatta benzetilmesinin temelinde her ikisinin ortak kökeni yatıyordu: Aralarındaki yakınlığı bilimsel olarak meşru kılan Hint-Avrupa *olgu*suydu bu. Durkheim'in getirdiği bakış açısına göre, bunların ilk örgütlenmesi, etnografyanın belgelediği başka toplumların örgütlenmesine "tamamen benziyordu;" başkalıkları olsa da, bu her şeyden önce bizzat toplumun içine kayıtlıydı. Böylece, din adamı Fustel'den toplumbilimci Fustel'e, Hint-Avrupa *olgu*sundan etnografik *olgu*lara ve de doğru kıyaslamaya geçilir. Bir Yunan "mucize"sine gerek yoktur.

Durkheim'in araştırmasında hareket noktası, "bireysel kişilik ve toplumsal dayanışma ilişkileri" sorunudur. Mekanik dayanışmayla ilgili ilk bölüm, ceza hukukuna çok geniş yer ayırır, halbuki organik dayanışma iş bölümüyle gelişir. Eski tarihe gelince, bu kıyaslamalı yöntemden yana olduğunu ısrarla ve hatta coşkuyla ilan eden ilk kişi, Gustave

73 Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, s. 154. Bilindiği üzere, Durkheim bu tavrını sürdürmeyecektir. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'de (Dini Hayatın İlkel Biçimleri) (1912) din adamı toplumsal sistemi yaratır. Arnaldo Momigliano'nun da gözlemlediği gibi ("La Cité antique de Fustel de Coulanges", *Problèmes d'historiographie* içinde, *a.g.y.*, s. 422), Fustel'e göre "Katolik olarak doğan biri, ataların ölümsüzlüğünü bireysel olarak algılar, oysa bir haham ailesinden gelen Durkheim'e göre bireysel ölümsüzlük, yüzyıllar boyunca varlığını koruyan ve kurallar koyan bir topluluğa olan ortak aidiyet duygusundan daha az önemlidir. Belirtmekte yarar var: Avustralya'da toteme tapan toplum, Durkheim tarafından Yahudileştirilir ve 1858 doğumlu Durkheim'ın, erken ve ağır çocukluk döneminde Alsace-Lorraine'de rastladığı ve artık tüm gizemciliğini yitiren bu küçük topluluklardan birisine benzemeye başlar". Jean-Claude Chamboredon'a göreyse, nasıl ki *Division* modern bir kent olarak okunuyorsa, *Formes Elémentaires, "ilkel bir Kent* olarak, *Antik Site*'nin arkaik ve sadık çifti olarak da okunabilir". Yazarın belirtmek istediği şudur: "Durkheim'ın dini meşgalesinin, Fustel'in savlarıyla ilişkilendirilerek incelenmesi gerekir ve incelenebilir de" ("Émile Durkheim: Bilimin Konusu Toplumsallık. Ahlaktan Politikaya mı?", *Critique*, Haziran-Temmuz 1984, s. 512).

Glotz olacaktır. Sorbonne'da Yunan tarihi konusunda okutman (1907) ve profesör (1913) olan Glotz, yarım yüzyıldan fazla bir süre zarfında Fransa'da Yunan tarihi öğretimine damgasını vurmuştur. Kendi adıyla, Le Glotz diye anılan tarih kitabı, 1986'da hiç değiştirilmeden yeniden basılmıştır! 1907'de, dersinin açılış konuşmasında, "pozitif bilimler açısından, yedi bilgeyle* başlayan ve ancak Bacon'la son bulan dönemi aşamayan" tarih felsefesinin fiyaskosundan söz eder: Keşifler zamanı kapıdadır. Glotz, yeni tarih felsefesinin yerini sosyolojinin alacağını müjdeler.[74]

Glotz'un 1904'te yayımlanan tezinin adı *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Yunan Ceza Hukukunda Aile Dayanışması) idi. Bu *dayanışma* ve *ceza hukuku* terimlerinden, Glotz'un Durkheim'la aynı kanıyı paylaştığı açıkça görülür. *Aile* kavramınınsa burada Fustel'i temel aldığı kuşku götürmez. Aile, site ve aileden siteye geçiş sorunları bu kez ceza hukuku açısından tekrar ele alınır. Ayrıca Glotz, Durkheim'in kıyaslamayla ilgili çağrısını ya da hatırlatmasını tamamıyla kendine mal eder. "Kıyaslamalı yöntem, diye yazar, kaynak yetersizliğini telafi etmeli" ve yasaların düzenlenmesine katkı sağlamalıdır. Oysa "bir araştırmacı için en büyük ödül, geleceğin sosyolojisiyle ilgili bir belge daha hazırladığını bilmesidir."[75]

Bundan daha iyi bir amaç olamazdı! Peki, sonuçta ne işe yarar bu? Kıyaslama, Yunanların "orijinalliğini"

Aralarında Miletli Thales ve Atinalı Solon'un da bulunduğu, Antik Yunan uygarlığının altın çağı sayılan MÖ 7. ve 6. yüzyıllara damgasını vuran yedi filozof, devlet adamı ve kanun koyucuya verilen ad. –ç.n.

74 Gustave Glotz, "Tarihin amacı ve yöntemi üzerine düşünceler", *Revue internationale de l'enseignement*, LIV, 1907, s. 488.

75 Gustave Glotz, *La Solidarité de la famille*, Paris, Fontemoing, 1904, s. XII. Glotz'un tezinin savunulmasıyla ilgili olarak Durkheim, "tarihle sosyoloji arasında kesin bir ayrım olmadığı gerçeğinin tarihçiler tarafından daha iyi idrak edildiğini görmekten mutlu" olduğunu belirtir. Ancak, aynı *genos* adı altında, çok değişik aile örgütlenmelerini birbirine karıştırmakla suçlar onu (Durkheim, *Textes*, Paris, Minuit, 1975, cilt I, s. 242-243).

anlamamıza olanak sağlar. Zira birçokları gibi patriarkal sistemden hareket eden Yunanlar, diğerlerinden çok daha hızlı bir şekilde "toplumsal intikam ve sorumluluktan toplumsal dayanışmaya ve bireyselliğe geçmişlerdir."[76] Yunanlar mı? Hayır, hepsi değil, yalnızca Atinalılar: "Seçilmiş ırk, dehasının en üstün ifadesini Atina'da bulmuş ve insanlığın geleceği için faydalı şeyler yapmıştır."[77] "Seçilmiş ırk" övgüsüne dönüşen kıyaslamacılık, birden bire yön değiştirip "Yunan mucizesi"nin yeni, yani Atinacı bir biçimine doğru kayma gösterir. Renan Yahudi mucizesinin yanında, *Akropolis Üzerindeki Dua*'sında açıkça övdüğü bir Yunan mucizesi –kusursuz güzellik mucizesi– olduğunu kabul ediyordu. Çeyrek yüzyıl sonra Glotz, Yunan mucizesinden söz ederken, Yahudi mucizesinden devraldığı söz varlığını kullanacaktı.

Fustel'in ailenin yıkıntılarına dayandırdığı site şeması ilk dönemde Glotz'a uygun gelse de, Glotz onu iki noktada değiştirir ki bu, onun önemini büyük ölçüde etkiler. Mevzuyu yalnızca Atina'yla sınırlar ve bireye, özellikle *genos* ile site arasında bir yer ayırır. Zira Fustel'in de belirttiği gibi, "kadir-i mutlak" bir kurumdan diğerine geçmekle yetinilmemiştir. Kuşkusuz, Kitap I'deki "egemen aile"den Kitap III'teki "egemen site"ye geçilir, ancak Kitap II'nin konusunu oluşturan "aileye karşı site" kavramı bu geçişe damgasını vurur. Ve bu "karşı" sözcüğünde açıkça bireyin teyidi yatar. "Yunan antikçağında devletin erki bireyin haklarına karşı değildi; aksine onu, ayakta kalmaya direnen aile rejiminin zulmünden koruyordu."[78] Bireyi aileden kurtarmak için güçlü bir devlet gerekir ilkin. Atina'nın büyüklüğü işte tam bu noktada kendini gösterir. "Atina'da büyük olan her şeyin kökeninde, toplumsal ifadesini demokrasi rejiminde ve hukuki ifadesini kişisel sorumluluk kuramında

76 *A.g.y.*, s. 599
77 *A.g.y.*, s. I.
78 *A.g.y.*, s. 606.

bulan güçlü bir *bireycilik* bulunur."[79] Peki, bunu yeterince kavrayamayan kimdi?

İlkin Fustel. Yirmi beş yıl sonra Henri Berr'in "İnsanlığın Evrimi" dizisinde çıkan *Cité Grecque* (1928) adlı yapıtının giriş bölümünde Glotz bunu açıkça teyit eder. Glotz, Fustel'i "kadir-i mutlak siteyle bireysel özgürlük arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmesinden" ötürü eleştirir. Halbuki tam tersine, her ikisi eşit mesafededir ve kamu gücüyle bireycilik onların sayesinde gelişir". Bundan böyle, kadir-i mutlak devlet –geçici de olsa– söz konusu değildir; ancak devletle bireyin çelişkili olması şöyle dursun, burada ilginç olan, her ikisinin birlikte ortaya çıkması ve aynı hızla gelişmesidir. Glotz'un Atina cumhuriyeti modeli özetle budur. O halde, Yunan kurumlarının tarihi üç döneme indirgenebilir.

Birinci dönemde, aile ağır basar. İkincisinde, kentin "özgürleşmiş bireylerin yardımına başvurarak aileyi kendine bağımlı kıldığı" görülür. Üçüncüsünde ise, "kentin yıkımına yol açan aşırı bireycilik" ağır basar."[80] Geleceğin *Cité Grecque* (Yunan Sitesi) tasarımı, aslında, öncesinde *La Solidarité'de* (Dayanışma) yer almaktadır. Aradaki bu uyum, Moses Finley'in kullandığı istiareyi çağrıştırır: Atina'da "kölelikle özgürlük el ele" yürüyordu. Bireyle devlet arasında değil de kölelikle özgürlük arasında böyle sıkı bir bağlantı kurulduğunda, Glotz'a ironik biçimde göz kırpılır.

Atinalıların güçlü bireyciliği konusundaki bu düşüncelerle Glotz, hem iki özgürlük şemasından hem de Fustel'in politik-dinsel modelinden tamamıyla ayrılır. Bu savını desteklemek için ne gibi kanıtlar getirir? Ceza hukukunun "gelişme"leri konusunda yaptığı araştırmada, kurumlarla inançlar, hukukla ("eski düşünceler"in baki olduğu) teoloji arasında Fustel üzerinden ortaya konan o çok sıkı

79 *A.g.y.*, s. 607.

80 Gustave Glotz, *La Cité grecque*, Paris, *La Renaissance du livre*, 1928, s. 6. J. A. Dabdab Trabulsi, *La Cité grecque positiviste*, Paris, L'Harmattan, 2001.

bağı gevşetmeye çalışır; oysa hukukun, tam bir özerkliği değilse de en azından kendine özgü bir alanı vardır. Ayrıca, ailesel sorumluluğun azalması ve bireysel sorumluluğun eş zamanlı olarak artması arasında bir bağlantı kurarak kendi gözlemlerini destekleyen Spencer'ın bir "yasa"sından söz eder Glotz.[81] Özellikle Atina devletiyle birey konusundaki düşünceleri, sosyalizmin kökenleriyle ilgili bir kitabı eleştirirken Durkheim'ın devlet konusunda yazdıklarıyla neredeyse harfiyen uyuşmaktadır: "Devlet, bireyin kurtarıcısı olmuştur. Bireyi, güç kazandıkça kendi içinde eritmeye çalışan özel ve yerel gruplardan –aile, kent, lonca, vb.– kurtaran devlettir. Bireycilik, tarihte devletçilikle at başı gitmiştir.[82] "Bir kez daha Fustel'den yola çıkan Glotz, kentin *genos*'un yıkıntıları üzerinde kurulduğu düşüncesini korur, ancak bireye layık olduğu yeri vermek ve Fustel'in kadiri mutlak sitesinden kurtulmak için Durkheim'a yönelir. Bundan, daha önce Henri Berr'in de yaptığı gibi iki sonuç çıkarılabilir. Bir *Antik Site*'nin (Roma'yla Yunanistan'ı birleştiren bir kitabın) yazılması söz konusu değildir artık; olsa olsa bir *Yunan Sitesi*, daha doğrusu Atinalı bir kent yazılabilir. Ve Constant'dan Fustel'e dek devrimin aşıladığı "özsel" başkalık sonunda onlarla bizim aramızdaki başkalığa indirgenir. Tam tersine, devletin ortaya çıkışını anlatan bu tabloda, Atina'nın özgünlüğü ya da Yunan "mucize"si bundan böyle radikalleşen cumhuriyete (ki ilk yıllarının tersine, artık cumhuriyet ile demokrasi birbiriyle örtüştürülmek istenir) tam anlamıyla bir model önermez; uzak kökeni andıran bir şey, daha doğrusu ortaçağa ve kilisenin egemen olduğu yıllara dayanarak bir meşrulaştırma, cumhuriyetçi bir retorika ve cumhuriyetçi bir hümanizmanın rahatça gelişebileceği –hem profesörlerin hem de seçmenlerin yarar-

81 G. Glotz, *La Solidarité*.., s. XI: "toplumsal örgütlenmenin, yapı biriminin aile olduğu türden yapı biriminin birey olduğu türe geçmesini sağlayan değişiklikle uyuşum içinde görünen" ilerleme ve düşüş.

82 Émile Durkheim, "Une révision de l'idée socialiste" (1899), *Textes* içinde, V. Karady'nin sunuşuyla, Paris, Minuit, 1975, cilt III, s. 171.

lanabileceği– mucizevi bir konum önerir. Gambetta, kurulacak cumhuriyetle ilgili, 1874'te, "Atina cumhuriyeti"nden bahseder. Aslında şu iki özelliği vurgular: Eğitimin önceliği ve dönemin en büyük sorunu olan aristokrasinin birleşmesi. Dahası, ona göre "radikal demokrasi", bireysel haklarla devlet haklarının uzlaştığı bir yer olmalıdır: "Bireyin egemenliğini güçlendirmek için halkın egemenliğinden yola çıkar ve insanın kendi kendini yönetme arzusuna binaen, ülkenin ülke tarafından yönetilmesi gerektiği sonucuna varır."[83] Bu durumda, Durkheim'dan aldığı bilgi sayesinde, Glotz Gambetta'nın izlediği yoldan gitmiş olmaz mı? Glotz, Perikles'in yazdığı *Ağıt Söylevi*'nde* "adeta İnsan Hakları Beyannamesine ilham veren özdeyişler" bulur.[84]

Çok geçmeden Yunan özgürlüğünün bu şekilde yeniden temellük edilmesi çağrısıyla tekrar ele alınan bu Atinalılar, yeni bir Sparta'nın (Almanya Sparta'sının) ortaya çıkmasına neden olacak kadar meşru görülür. O halde Sparta-Berlin ekseninin karşısında bir de *Atina-Paris* ekseni vardır. Daha sonra –yenilgiden ve işgalden sonra–, tarihçi Jules Isaac bir yazısında, Vichy Fransa'sını Otuzlar Kurulu'nun zulmü altında inleyen Atina'ya benzetir. 1942'de yazdığı (ve saklanmak zorunda kaldığı için ancak 1945'te yayımladığı) *Les Oligarques: Essai d'histoire partiale*'de (Oligarklar: Yanlı Tarih Denemesi), Fransız devletinin gerçek yüzünü okuyuculara göstermek için, 404 yenilgisinden sonra oligarkların eline geçen Atina örneğini verir. Bu deneme, eskilerle modernler arasındaki paralelliğe, kısa bir süreliğine de olsa yeniden hayat verecektir; ancak kitabın en güçlü yanı, modernlere hiç değinmeden yalnızca Atinalılardan

---

83 Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, s. 481-482.

Savaşta ölen Atinalı askerlerin onuruna Perikles'in yaptığı bu ünlü konuşma, Atinalı tarihçi Thucydides'in *Pelopones Savaşı* adlı kitabında yer alır. –ç.n.

84 G. Glotz, *La Cité grecque*, *a. g.y.*, s. 169. Bkz. ayrıca L. Lévy-Bruhl, "L'idéal républicain", *La Revue de Paris*, 15 Şubat 1924, s. 812.

söz etmesidir.[85] Bu yanlı tarih, öncelikle kısmidir. Benzerlik sessizlikle geçiştirilmiş, gizlenmiştir: Modernler her zaman oradadır, ancak üstü kapalı olarak. Öte yandan kitabın önsözü ve son cümlesi gayet açıktır: "[...] yazar ile konusu arasında iki bin üç yüz kırk altı yıllık –tarihsel zamanların yarısı– bir mesafe vardır. Yer değişikliğinden hazzetmediğinden, mekândan ziyade zamanda kaçmayı yeğlemiştir. Ve orada bulduğu, işte budur". Derken, rejimin devrilmesine, Otuzlar'ın zulümlerine ve demokrasinin baştan aşağı yeniden kurulmasına ilişkin öykü gelir. Kitap, her yurttaştan "felaketleri hatırlatmama" konusunda ant içmesini isteyen genel af bölümüyle biter. Bu son bölüm, Isaac'ın kafasını kurcalayıp durur: "Sonuç olarak, bu şaşırtıcı öyküde [genel af tercihi] birilerinin *–iyilerin–* kötülüğü, ancak diğerlerinin *–kötülerin–* merhametiyle aşılabilirdi. [...] Bu son satırlarımı, 17 Ekim 1942 Cumartesi günü Fransa'da –Fransa denilen ülkede– bir yerlerde yazıyorum: *İyiler*, hep bu kadar kötüdür; ancak asıl sorun, *kötüler*in hep bu kadar merhametli olup olmadığıdır..."[86]

Bundan üç yıl önce, yani 1939'da Louis Gernet, meslektaşlarını "eskilerin modernliği" sorunu üzerinde düşünmeye davet ediyordu, zira "hiçbir entelektüel etkinlik, kendi alanında tek olsa bile, vicdan muhasebesinden vazgeçemez"di. Hiç de öyle Yunan mucizesini savunmayan Gernet, kriz zamanlarında bir hümanizmayı yeniden tanımlamanın aciliyetine inanıyordu. Böylece, "sitenin yurttaşlar üzerindeki

85 Junius, *Les Oligarques. Essai d'histoire partiale*, Paris, Minuit, 1945; Pierre Laborie, "Geçmişten Günümüze Alışkanlıklar: Jules Isaac'ın Oligarkları", *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité* içinde, S. Caucanas, R. Cazals ve P. Payen yönetiminde, Toulouse, Privat, 2001, s. 163-169. Pierre Jouguet, 1942 yılında Kahire'de *Révolution dans la défaite, études athéniennes* adlı eserini yayımlıyordu; bu eserinde, şimdiki zamandan söz ederken aynı hikâyeyle birlikte aynı dolambacı kullanıyordu.

86 *Les Oligarques*, s. 201 (yeni baskıda sayfa 191, P. Ory'nin önsözüyle, Calmann-Lévy, 1989); "iyiler" ve kötüler"le ilgili olarak, bkz. üstte, s. 215.

o ünlü egemenliği"yle (başka bir değişle, eskilerin özgürlüğüyle) ilgili olarak şu hatırlatmada bulunmayı uygun görür: "Sitenin kadir-i mutlak işleyişine en uygun görünen sistemleri [Yunanistan'da] geliştirenlere göre, insanın ereği devlet değildir, devletin ereği insandır". Bu saptama, "gerçek Helenlerin iyi Aryalılar" olduğunu ileri sürenlere yönelikti kuşkusuz; bunlara göre, "birey yalnızca grup için vardır". İrrasyonellik meselesine gelince, antik düşüncenin kimi zaman bu soruna geniş bir yer ayırsa da, onu hiç "göklere çıkarmadığını" vurguluyordu. Kısacası, söylemek istediği gayet açıktır: "Bizim gerçek geleneğimiz budur."[87] Onların Yunanları bizim Yunanlarımız değildir, ya da başka bir deyişle *onların* Yunanları Yunanlar değildi. Ortalık sahtecilik ve aldatmacadan geçilmemektedir.

Bireyden Siteye: Oldukça Ilımlı bir Başkalık

Başkalığın bu yollarında, ister istemez, sıra dışı bir Yunan dili ve uygarlığı uzmanıyla (Helenist) karşılaşırız: Henri Jeanmarie. Louis Gernet onun anısını selamlayarak 1960'ta şöyle yazıyordu: "İngiliz antropolojisini erkenden icra etti, bize yakın insanlığı açıklamak için ondan epey yararlandı; bu antropoloji, sanki bir ayrıcalık ya da lütuf hali onu etnolojik yorum ve kıyaslardan koruyor gibiydi."[88] Gerçekten de, 1939'da yayımlanan tezi üç bakımdan farklıdır: etnolojik kıyaslamaya başvurması; Sparta'yı tercih etmesi; "sitenin rejimini ailesel kurumların gelişiminden çıkartan görüşün tersine" sitenin oluşmasında aile dışı toplulukların rolünü vurgulaması. Gernet bu düşüncenin, o ana kadar sanki çok doğal bir şeymiş gibi kabul gördüğünü belirtir. Bu düşünce, H. Summer Maine,

87 Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle, textes 1903-1960*, Paris, Maspero/La Découverte, 1983, s. 353-354, Riccardo Di Donato'nun sonsözüyle.
88 *A.g.y.*, s. 399.

L. Morgan ya da Fustel de Coulanges (tabii Glotz ya da her ne kadar belirtmese de Gernet'nin kendisi de dâhil) gibi biliminsanları tarafından savunuluyordu. Ancak, 20. yüzyılın başlarından itibaren, yeni tür çalışmalar değişik ezoterik örgütlenmelerin rolünü aydınlığa kavuşturur, der Gernet. Aristoteles'in haklı olarak "ilkin savaşçılar, hatta süvariler kenti" diye söz ettiği çok eski Helen sitesinde genç savaşçı birliklerin rolünü vurgulamayı bizzat Gernet de doğru bulmaktaydı.[89]

Her ne kadar Gernet 1939'da Yunanların başkalığından çok bize benzerliklerini vurgulasa da, düşünsel olarak her zaman oldukça ılımlı bir başkalığı savunmuştur. Kuşkusuz Yunanlar rasyonel bir düşüncenin ortaya çıkışına tanık olurlar, ancak yine de hiçbir şey onları etnolojik kıyaslamadan "muaf" tutmaz. Demek ki burada herhangi bir devlet ayrıcalıklı durum ya da mucize söz konusu değildir. Yunan zihniyeti, "mantık-öncesi" zihniyet ile "modern düşünce biçimleri" arasında *ara* bir konuma sahiptir ve her hâlükârda geçiş sorununa tarihsel açıdan önemli ve belgelere dayalı bir yanıt oluşturur. Sosyolojiden esinlenen yaklaşım ile titiz filoloji çalışmaları, dilbilimin desteği sayesinde bir araya gelir.

Gernet, tezinde birey sorununu da ele almıştır. Hem ceza hukukunu inceleyerek hem de dilin "veri"lerine dayanarak –ki bu yeni bir şeydi– bireyin "ortaya çıkış"ını açıklamak istiyordu. Nispeten belgelere dayalı olan Yunan deneyimi, "ayrıcalıklıdır, çünkü toplumsal oluşumun geçtiği evreler orada açıkça görülmektedir."[90] O halde, Gernet'nin

89 Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essais sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, tez, Lille, s. 591 ve s. 149-155. Kıyaslama yöntemi konusunda yazdığı bu kitapta yazar, H. Schurtz (1902), H. Webster (1908) ve L. Frobenius'un (1898) çalışmalarından söz eder. Ayrıca, *genos*un kurgusal bir yakınlığa referansta bulunduğunu düşünür.

90 Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Étude *sémantique*, Paris, Leroux, 1917; Paris, Albin Michel, 2001, s. 15.

hareket noktası, görünürde Glotz'unkiyle aynıydı: O da *genos*'tan siteye geçişe aynı derecede önem veriyordu. Her ikisi de (ki zaten Glotz, Gernet'nin tez hocasıydı) genel olarak Durkheim'dan etkilendiklerini açıkça belirtiyorlardı. Bununla birlikte Gernet, sonuç olarak Glotz'la epey çelişiyordu: İlkin, çok bariz bir şekilde Atina "mucize"sinden *söz etmesi* ve ikinci olarak, Durkheim'ı zenginleştirmek için Antoine Meillet'nin dilbilimine başvurması açısından. Böylece Gernet, *Antik Site*'dekine benzer bir yol tutturur. Dil sayesinde, diye yazıyordu Fustel, "geçmiş, insan için hiçbir zaman tamamıyla ölmez". Çünkü dil, aktardığı eski inançların izlerini taşır. Gernet'ye göreyse dil, "toplumsal bir olgu"dur; araştırmasına, "bir sözcüğün –*hubris*'in– tarihi"yle başlar. Kuşkusuz, eskilerin özgürlüğü modelini yeniden canlandırmak gibi bir kaygısı yoktur. Ancak, Glotz'un Atina Cumhuriyetini de pek onaylamaz. Fustel ve Glotz gibi o da, aileden siteye götüren yolu, ya da kendi deyimiyle ön-hukuktan hukuka geçiş yolunu inceliyorsa, karmaşık geçiş anı üzerine yoğunlaşmak istediği içindir. Glotz'un en çok uğraştığı konu olan "devlet olarak site"den çok "toplum olarak site"nin üzerinde durur Gernet.

Dolayısıyla, *genos*'tan siteye dek en fazla karşılaştığımız kavram, sürekliliktir: Site, *genos*'u "sürekli kılar"; site, "sürekli birleştirir". Süreklilik deyince, aynı şeyin basit bir devamı ya da tekrarını değil, sürekli yenileme ve düzenlemelerden oluşan bir süreci kastediyoruz: O halde, değişik anlamlarla yeni işlevlerin, hatta ve hatta yeni sözcüklerin ortaya çıkmasına yol açan bir süreçtir bu. Eğer sözcükler (örneğin suçu ve suçluyu belirtmek için) süreklilik kazanırlarsa, giderek yeni anlamlar da edinirler. O halde, "aileye karşı site" türünde bir formül Gernet için yalnızca yüzeysel bir anlam taşır: Bireyin ortaya çıkış sürecinin karmaşıklığına kıyasla kolaycı ve sakatlayıcı bir formüldür bu.

Genos'tan *polis*'e geçiş, bireyin aniden ortaya çıkışından daha çok onun soyut planda hak sahibi biri olarak algılan-

dığı anı ifade eder. Gerçekte Gernet'ye göre, ilk bireycilik tohumları bizzat ailenin içinde bulunur. "Bireyin bir değeri olduğu düşüncesi –ki bu, dinsel saygının temelini oluşturur–, diye yazar, ilkin aile çevresinde oluşur."[91] Zira ölüm timê'si düşüncesi, yas ve intikam törenlerinde ailenin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar; bu tür duygular, bireylerde henüz gizli olsa da, sonuçta yok sayılamaz: Ancak bundan daha genel bir kavrama varmak gerekir ki bu, kan mahkemelerinin kurulmasıyla doğrulanır ve kişiye saygı konusunda insanın bilincinde soyut bir duygu oluşturur."[92]

Bu tartışmalı *genos* sorunuyla ilgili olarak, Glotz'dan Gernet'ye kadar (ki aslında aralarında çok uzun bir zaman yoktur), hem bir kuşak değişimi hem de referans dünyasında bir değişim hâsıl olur. Eğer *genos*'tan siteye geçişle ilgili araştırmada rol oynayan tüm diğer unsurları bir süreliğine bir tarafa bırakacak olursak, aristokrasi ve demokrasi konusundaki bitmek bilmeyen soru işaretleriyle birlikte, eski rejimden modern devlete geçişin belirsizlikleri 20. yüzyılın başlarına dek devam eder. Buysa, bu sorunun araştırılmasını teşvik etmesi bakımından hem olumlu hem de yeterince mesafeli ya da yansız bir anlayışa epistemolojik bir engel teşkil etmesi açısından olumsuz bir etkiye sahiptir. Fustel Eski Rejim'e karşı herhangi bir özlem duymamakla birlikte, Tocqueville gibi "demokratik bir despotizm"in ortaya çıkmasından son derece korkuyordu ve bana kalırsa siteyi kadir-i mutlak bir kurum olarak gören bakış açısı bu korkudan oldukça etkilenmiştir.[93] Çok uzak bir geçmişte kalmış olsa da, antik site, eşitlik tutkusu nedeniyle modern bireyin boğulma riskini taşıdığı bir tür demokratik gelecek sağlayabilirdi.

Eski *genos* rejimine karşı siteyi savunan Glotz ise, kendinden emin bir şekilde, bireyi özgürlüğüyle birlikte oluş-

91 *A.g.y.*, s. 302.
92 *A.g.y.*, s. 433.
93 F. Hartog, *Le XIX^e Siècle et l'Histoire*, s. 78-79, 306-346 (Komün'den sonra kaleme aldığı *Essai sur l'aristocratie* adlı denemesi için).

turan bu demokratik cumhuriyeti meşru kabul eder. Oysa Gernet'nin, bu tartışmanın ya da mücadelenin oldukça dışında kaldığı görülür. Sorun böylece halledilmiş olur. *Genos*'tan siteye, bir kırılmadan daha çok bir geçiş söz konusudur. O halde önemli olan, tamamıyla yeni bir toplumsal ve politik oluşumun ortaya çıkışına dek birinden diğerine geçen her özelliği anlamaya çalışmaktır. Mit evreni ile site evreni arasında karma bir biçim ve ikisi arasındaki geçişin edebi ifadesi olarak gördüğü trajediye karşı Glotz'un duyduğu ilgi işte buradan ileri gelir. Kaldı ki Jean-Pierre Vernant da, bu konuyla ilgili çalışmalarında aynı ilgiyi duyacak ve bu çalışmaları daha da ileriye götürecektir. Yine de *genos*, bundan böyle, "sıcak" tarihin bir parçası olmaktan çıkmıştır, Yunan mucizesi ise hâlâ geçerli olduğu durumlarda, artık bir düşünce tembelliğinden ibarettir.[94]

Totalitarizm ve Savaş Karşısında Site

Gambetta'nın ve Glotz'un, sevgili "Atina Cumhuriyeti" ne totalitarizmlere ne de savaşa direnebildi. Bir yandan Sparta'nın ve Dorların yüceltilmesi, diğer yandan imparatorluk Roma'sının övülmesi karşısında demokrasinin (yozlaşmış, kozmopolit, iradesiz ya da burjuva denilerek) hemen her yerde reddedilmesi ya da eleştirilmesi galip gelmiş ve bireyciliğin "aşırılık"ları kapı dışarı edilmiştir. O yıllarda Jules Isaac da Atina örneğine başvuracaktı, ancak bunun tek nedeni 404'te Atina'da olduğu gibi yenilgiyi bahane edip demokratik rejimi devirmek isteyen oligarkları

94 *Genos*la ilgili olarak, bkz. Denis Roussel'in kitabı, *Tribus et Cités*, 1976 ve *genos*un koşullarına ilişkin Felix Bourriot'nun araştırması, *Recherches*, 1976. Her iki yazar, değişik zamanlarda değişik gerçeklikleri belirtmek üzere sıkça başvurulan genel bir terimle karşı karşıya oldukları konusunda hemfikirdir. Fustel'in iddia ettiği gibi, Yunan *genos*u ile Romalı *genos*unu aynı ve tek bir toplumsal gerçeklik (klan) olarak görmenin kesinlikle elle tutulur bir yanı yoktur.

(Fransız devleti içindeki oligarkları) ifşa etmek olacaktı. Peki demokratlar bir daha Atina'ya geri dönecek miydiler ya da dönseler ne yapacaklardı?

Savaştan sonra Yunan sitesinin başına neler geldi? O "karanlık dönem"e farklı şekillerde tanık olan ve hepsi de eylemlilik halinde bulunan üç düşünce insanının bu konudaki üç önerisi ya da yanıtı üzerinde kısaca duralım. Üçüne göre de eskiler –özellikle Yunanlar– önemli bir rol oynamıştır. Eskilerle ilişkilerin politikleşmesi veya daha doğrusu eskilerden miras aldığımız politik cevaplar bu düşünürler sayesinde mesele haline gelir. 1906'da doğan Hannah Arendt 1933'te sürgüne gider; 1914'te doğan Jean-Pierre Vernant Narbonne'da terhis olmasına karşın Haziran 1940'tan sonra direnmeye karar verir ve Gizli Ordu'nun (daha sonra FFI'nin*) Toulouse bölgesi sorumlusu sıfatıyla sonunda kendini yeraltı mücadelesinin içinde bulur; 1922 doğumlu Cornelius Castoriadis ise, 1945 sonlarında Atina'yı terk edip Fransa'ya yerleşir. Bunların arasında, savaştan sonra Yunanistan'ı mesleki nedenlerle seçen tek kişi Vernant'dır. Ancak Yunanistan her ne kadar onun sabit konusuysa da, hiçbir zaman Vernant'ın tek ufku olmamıştır; Arendt için de Castoriadis için de Yunanistan sürekli işledikleri bir konu olmuştur. Bunu anlamak için Arendt'in *La Crise de la culture*'ünü (Geçmişle Gelecek Arasında) ya da *La Condition de l'homme moderne*'ini (Modern İnsanın Durumu) okumak yeterlidir. Castoriadis'e gelince, seminerlerinin ders şeklinde yayımlanması, düşüncelerinin Yunanistan'la ilgili bu bölümünü gitgide daha görünür kılmıştır.[95]

Büyük çağdaş politik düşünürler arasında, Leo Strauss'la birlikte eskilerle alışverişi sürekli canlı olan tek kişi Arendt'tir

---

Forces françaises de l'intérieur (Fransız İç Kuvvetleri): Alman işgalinden sonra, Fransız Komünist Partisi öncülüğünde Fransa'daki tüm direniş gruplarının birleşmesinden oluşan direniş örgütü. –ç.n.

95 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait le Grèce. I. D'Homère à Héraclite, Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004, P. Vidal-Naquet'nin "Castoriadis et la Grèce ancienne" adlı metniyle birlikte.

kuşkusuz. Onun politikayla ilgili, bu bölümün başında aktardığımız cümlesi herkese bir fikir verebilir. "Karanlık dönemlerden" (Brecht'in bu deyimini sıkça kullanır) geçen Arendt, despotluk adını verdiği şeyin karşısına açıkça site kavramını çıkarır.[96] Şöyle der: "Düşüncenin hayatımızdaki olayların deneyiminden doğduğuna inanıyorum; ve düşünce ortada başka hiçbir başvuru noktası yokmuşçasına bu deneyimlere bağlı kalmalıdır."[97] Ona göre nirengi noktasını olan ya da politik düşüncesinin doğum günü sayılabilecek olay 27 Şubat 1933'teki Reichstag yangınıdır. O günden beri *polis* bir model ya da eşsiz bir başvuru noktası değil; Amerikan ve Fransız devrimlerinin, 1917 Sovyet ve 1956 Macar konseylerinin yanı sıra sürekli üzerinde düşünülen ayrıcalıklı bir referanstır. *Geçmişle Gelecek Arasında*'nın ilk sayfalarında sözü edilen ve Avrupa Direnişine katılanların da bir ara farkına vardığı "kayıp hazine"nin ilk ortaya çıkışını temsil eder *polis*.[98]

Yunan sitesi, gerçekten de *politika*nın doğum yerini ve anını belirler; modern zamanlar, totalitarizmle birlikte bu politikanın yepyeni bir hâkimiyet biçimine tanık olur: imha. *Polis* tam da totalitarizmin tersi, yani olumsuzun olumlusudur. Aristoteles verdiği tanımlara dayanan Arendt polisi eylemin paylaşıldığı bir yer olarak görür: Polis "*oikos*'a özgü özel meseleleri bir tarafa bırakarak, insanların kendini eşit olarak gördüğü ve tartışıp ortak kararlar aldığı bir kamusal alanın düzenlenmesidir."[99] Bu alan, ortak bir yaşamın koşuludur. O nedenle Perikles'in yazdığı *Ağıt Söylevi*

96 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Quarto-Gallimard, 2002. 1946'dan itibaren yazılmaya başlanan kitap, 1951'de yayımlanır.

97 Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, s. 26.

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

99 Claude Lefort, *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986, s. 66. Bu kitapta, Arendt'in çağdaş demokrasiyle hiç ilgilenmemesiyle ilgili eleştirel görüşleri de yer alır: "Temsili demokrasi söz konusu olduğu ve temsil kavramı ona yabancı olduğu veya onda tiksinti yarattığı için mi acaba?" (*a.g.y.*, s. 72).

–ki bu, Atina demokrasisi konusundaki düşüncelerin temelini oluşturur–, Arendt'in kültür ve politika konusundaki düşüncelerinde önemli bir yer tutar. "Güzelliği, politik yargının sınırları içerisinde takdir ediyor ve barbarlara özgü bir kusur olan rehavete kapılmadan felsefe yapıyoruz."[100] Çevrilmesi ve belki de ilkin anlaşılması zor olan bu cümlenin bu şekilde ifade edilmesi uygun görülmüştür. Bu çevirinin amacı, kullanılan kavramların tamamıyla politik olduğunu ve böylece güzellikle bilgeliğin "yalnızca *polis* kurumunun ortaya koyduğu sınırlar içerisinde" takdir edilebileceğini göstermektir.[101] Ancak, ortak dünyadan mahrum kalan modern insana bundan böyle yalnızca dil –ki burada "geçmiş, sağlam bir temel oluşturur"–, dolayısıyla politik söylem ve "denizin dibinde"ki Yunan *polis*'i kalır. Bir de yeniden kurmaya çalışılan modern bir kent.

Cornelius Castoriadis de Perikles'in bu metni üzerinde düşünür; onun "politik düşüncenin en büyük yapıtı" olduğu fikrindedir. Aynı cümleyle ilgili yorumu Arendt'inkinden ayrılır: "Perikles şöyle demez: İyi şeyleri severiz, o nedenle, onları müzeye koyarız; bilgeliği severiz, o nedenle, hocalara para öder ya da kitap alırız. Şöyle der: Güzellik ve bilgelik aşkı ile bu aşkın yol açtığı etkinlikle iç içeyiz; onlarla, onların sayesinde ve aracılığıyla, ancak aşırı bir rehavete kapılmadan yaşıyoruz."[102] İle, sayesinde ve aracılığıyla sözcükleri, bir politik eylem ve varoluş tarzını ifade eder; kesinlikle kültürel bir tüketimi değil.

---

100 Thucydide, 2, 40: Φιλοκαλουμεν τε γαρ εντελειας και ΦΙλοσοΦουμεν ανεν μαλακιας. Bu Yunanca cümlenin, J. de Romilly tarafından yapılan Fransızca çevirisi şöyledir: "Nous cultivons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté" (CUF, Les Belles Lettres).

101 Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, s. 274. Barbara Cassin, "Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger", *Ontologie et politique. Hannah Arendt* içinde, Paris, Tierce, s. 1989, s. 35-37.

102 Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinth 2*, Paris, Seuil, 1986, s. 381.

Troçkizmden gelen ve 1944'te Atina'da yapılan Stalinci darbe girişiminden sonra Yunanistan'ı terk eden Castoriadis, 1949'da Claude Lefort'la birlikte "Ya Sosyalizm Ya Barbarlık" grubunu kurar. O andan itibaren, Rus devrimi deneyimini kıyasıya eleştirmeye koyulur; Marksistliği bir tarafa bırakıp, ütopya olarak görmekten kaçındığı bir bireysel ve kolektif özerklik projesini savunur. Bunun, "sosyal-tarihsel bir proje" olduğunu ve ancak "bireylerin ve halkların ayakları yere basan mücadelesi"yle gerçekleşebileceğini ileri sürer.[103] Politik derken, dün olduğu gibi bugün de "toplumu toplum olarak kurmayı amaçlayan bir etkinlik"i kasteder.[104]Yunan deneyiminin devreye girdiği yer de kuşkusuz burasıdır. Yunanistan bir model olmadığı gibi, diğerleri arasında bir örnek de olamaz. Castoriadis onun etnoloji konusu yapılmasına karşı çıkar, olsa olsa bir "tohum"[105]olduğunu vurgular. "*Polis*'in yaratılması demek olan bu kırılmanın başlamasından itibaren, insanlar, kendi yasalarını yapan failler, dolayısıyla kentte olup bitenlerin sorumluları olarak ortaya çıkarlar; dolayısıyla, kolektivitenin konumu çok bariz biçimde şu olur: Hukuku, yani iyi olanı ya da olmayanı, doğru olanı ya da olmayanı –ki politik alanda durum böyledir– önceden bildiren toplumdışı, ilahi, deneyüstü bir kaynak yoktur."[106] Bu "heretonomi"den "otonomi"ye geçişte (ki özgürlükten epey farklı olarak otonomi, hem kolektif hem de bireyseldir ve kolektif ve bireysel özgürlüklerin orta noktasında yer alır) kent, bir defalığına değil de düzenli ve sürekli olarak kendini sorgulama, yani açıkça belirtecek olursak, demokratik hale gelme olanağını bulur. "Kentin oluşması neye yarar?" sorusuna

103 Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1977*, Paris, Seuil, 2005, s. 17.
104 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I*, s. 57.
105 Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, s. 328.
106 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I*, s. 36.

Atina'nın yanıtı, "güzellikle ve bilgelikle yaşayan ve kamu yararını gözeten insanların oluşması"dır.[107]

Kuşkusuz, Castoriadis'e göre hiçbir yasakoyucu yoktur; MÖ 8 ile 5. yüzyıllar arasındaki kentin tarihi demek olan bir kendi kendini kurma süreci söz konusudur. Arendt gibi o da, ortak bir kamu alanının oluşturulması üzerinde durur: "*Demos* herkesin ve bizzat kendisinin kontrol ve eleştirisine tabi olan, yani hiçbir geleneksel otoriteye dayanmayan bir söylem olarak *logos*'u yaratmak zorundadır."[108] Dolayısıyla, kentin karşı karşıya kalacağı en zor sorun, kendi kendini sınırlama sorunudur: Bu kendi kendini sınırlamanın koşulları nasıl oluşturulmalıdır? İşte Atina'nın başaramadığı şey budur. Bu noktada Yunanca *hubris* kavramını devreye sokran Castoriadis'e göre açıktır ki Atina demokrasisi "ölçüsüzlüğü" nedeniyle kendi yıkımına yol açmıştır. Gerçekte Atina ne kendini sınırlamayı ne de evrenselleşmeyi başarmıştır. Nitekim Peloponnesos Savaşındaki yenilgisi bunun bir kanıtından başka bir şey değildir.[109]

Arendt'in "hazine" simgesine karşı, Castoriadis "tohum" simgesini kullanır. Bununla, şunu demeye çalışır: "Yunanlar, 'sitenin oluşması neye yarar?' sorusu üzerinde hep kafa yordular; bu tohum yeniden yeşerebilir ve onun yeşertilmesi de bizim bilincimizin açıklığına bağlıdır."

Jean-Pierre Vernant'ın izlediği yolu Merleau-Ponty'nin şu cümlesi çok iyi ifade eder: "Olaylar esnasında bizim için kabul edilemez şeylerle karşılaşıyoruz; tez ve felsefeye dönüşen şey işte bu deneyimin yorumlanmasıdır."[110] "Bir saniye bile tereddüt" etmemiştir; Pétain, "o ana dek uğrun-

107 Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, s. 382.
108 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I*, "La pensée politique", s. 284.
109 *A.g.y.*, s. 305.
110 Claude Lefort, şu kitabında Maurice Merleau-Ponty'den söz eder: *Essais sur le politique*, s. 61.

da mücadele ettiği her şeyin sonucudur: yabancı düşmanlığı, antisemitizm, gericilik."[111] 1932-1939 yılları arasında komünist olan ve Marx'la tanışan bu henüz çiçeği burnunda felsefe doçentinin, savaşın sonunda Yunanlara bu ilgisi nereden kaynaklanıyordu peki? Yunanistan'a yapmış olduğu ilk gezinin kendisinde uyandırdığı hayranlıktan. Vernant değer kategorisi üzerine ana tezinin yanı sıra Platon'da iş kavramına ilişkin bir ek tez projesiyle uğraşmaktaydı ve özellikle Gernet'yle buluşmasının yarattığı "yıldırım aşkı" gibi tesadüfler ya da Ignace Meyerson'la başlattığı işbirliği de bu ilginin önemli bir parçası olmuştur. Bu iki ad; tarihsel mesafe üzerine çalışan yeni yaklaşımlar ve –Gernet'nin dilbilimi ve Durkheim'cı sosyolojisi; Meyerson'ın, tarihsel psikolojisi gibi– disiplinlerle dolayısıyla Yunanlarla bir ilişki kurmak demekti.

Vernant'ın çok ustalıklı soruları da, Gernet'ninki kadar tutarlı bir biçimde geçiş sorunu etrafında şekillenir; ancak bu geçiş, ilkin "kesin dönüşüm" boyutuyla ele alınır. Vernant'ın ilk kitabı olan *Les Origines de la pensée grecque*'in (Yunan Düşüncesinin Kökenleri) konusu budur. 1962'de yayımlanan bu kitabını Louis Gernet'ye ithaf eder. Kitabın amacı, imkan koşullarını belirleyerek "Yunan Aklı"nın ve felsefesinin "ortaya çıkış"ının doğum belgesini hazırlamaktır. Akıl dinsel zihniyetten nasıl "sıyrılmış"tır? Akıl mite ne borçludur ve onu nasıl "aşmış"tır? Burada elbette Yunan aklının farklı ve ayırt edici nitelikleri üzerinde durulmuştur. Bu sorun, her ne kadar yeni olmasa da, Linear B* Miken yazısının çözülmesiyle birlikte ilk Yunanca metinlerin beş yüzyıl kadar daha eski bir tarihe kayması nedeniyle, tekrar ele alınmayı hak etmektedir.

Çizgi yazısı B: Yunanistanıda Akhalar olarak da bilinen Mikenlerin MÖ 1450'lerde kullanmış olduğu, yaklaşık 87 hecesel ve 100'den fazla resimsel işaretten oluşan çizgisel bir yazı tipi. –ç.n.

111 Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004, s. 27.

Bundan böyle, "*polis*'in temelleri"ni atan Yunanistan'ın "yeni başlangıç"ı, –krallığın ortadan kalkmasının ardından– oldukça belirgin bir şekilde 8. ve 7. yüzyıllar arasında Miken saraylarının bu arka planında belirecekti.[112] Böylece geçiş, yeni bir başlangıç olarak düşünülür.

Kendi sarayına kapanan ve gizini koruyan monarşinin uygulamalarının tersine, Vernant, izleyen sayfalarda birçok kişinin benimseyeceği (ya da daha sonra kendilerinden bir şeyler bulacakları) "kendi" site modelini oluşturur. Diyaloğun, çekişmeli ve halka açık tartışmanın ön planda tutulduğu site, kesin olarak, ortak bir merkeze eşit mesafedeki tüm hak sahiplerinin eşit konumda olduğu dairesel bir alan şeklinde tasarlanır, iktidarın yeri olan merkez ise boş ve kimse tarafından sahiplenilemeyecek bir yerdir. Kimse kendi otoritesiyle böbürlenemeyecektir ve herkes düzenli olarak hesap verecektir. İleride de göreceğimiz gibi, böylesi bir model, ortak bir alanın paylaşılmasına ve halka söz hakkı tanımanın önemine yapılan vurgu açısından Arendt'in *polis*'ine ve özellikle Castoriadis'inkine yakındır.[113]

Aklın, gerçek anlamda "sitenin çocuğu" olup olmadığına ya da akılla sitenin birbirinden kolayca ayrılıp ayrılamayacağına bakılmaksızın siteyle aklı bağdaştırmaya çalıştığı incelemelerinde, Vernant, "halka açık ve özgür bir tartışmanın olmadığı yerde hakikatin asla var olamayacağını" ileri sürerek, "o sıralar Komünist Partide hâkim olan dogmatizmi ve düşünce tarzını yıkma"yı amaçlıyordu.[114] 1960

112 Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, s. 7-8.

113 Üç site birbirine benzemez, kaldı ki benim amacım aralarındaki farklılıkları incelemek değildir. Arendt'in Romalı yanı –kurumlara verdiği önem dâhil–, Vernant'a da Castoriadis'e de yabancıdır. Vernant, Arendt'i okumasa da, Castoriadis hem Arendt'i hem de Vernant'ı okumuştur, ancak açıktır ki "onun" sitesi, politika tanımıyla tamamıyla uyuşmaktadır.

114 J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières*, s. 24.

yılında SSCB'ye yaptığı bir gezi, sosyalist toplumun durumu konusunda onu yeterince aydınlatmıştı. Eski Yunanlara yansıtılan politik bakışın şimdiki zamanı hedeflemesi söz konusuydu. Yine de Yunanlar model olarak ele alınmamıştı, ancak en azından bir başka politikanın, bir başka politikacı kavramının mümkün olduğunu ve olabileceğini belirten bir işaret olarak karşımızda duruyorlardı.

Vernant bu Yunan deneyimini tanımlarken, ne "kayıp hazine"den ne de "tohum"dan söz eder; şairin birinden aldığı bir sözcüğü ihtiyatlı bir şekilde kullanır: art ülke. "İçinde yaşadığımız dünya manzaralarının içinde bulunan bir art ülkeden söz eden Yves Bonnefoy gibi ben de, derinden politik angajmana sahip olanların bu angajmanlarını anlamlı kılacak bir art-yaşam ya da üst-yaşamın var olduğunu belirttim. Kuşkusuz, ortak bir toplumsal ve politik değerler temeli, mücadeledeki dayanışmamızı pekiştiriyordu. Oluşturduğumuz insan grupları arasında dostluk hâkimdi."[115] Vernant'ın sitesinin, kısmen de olsa, adına dostluk denilen ve isterse art-yaşam isterse üst-yaşam söz konusu olsun, politik angajmanlarına anlam kazandıran bu art-ülkeye bağlı olup olmadığını merak ediyorum. Tam anlamıyla ne bir ütopya ne de geçmişe özenen bir oluşum olan bu site, her şeye karşın, krallıktan ya da Bir'in istibdadından çıkmış ve 8. yüzyıl Yunanistan'ında olduğu gibi "yeni bir başlangıç" yapmak durumunda olan bir dünya düşüncesini içeriyordu. Politikleşmeyi ve farklılığı bağdaştıran bu sitede, başkaları da, özellikle 1968'den sonra daha genç olan kişiler de, kendilerini buldular. Veya hem daha muğlak hem de daha açıkça söyleyecek olursak, kendilerine işaret eden bir şeyler gördüler: Belki de politik olanın başka türlü anlaşıldığı bir art-ülkeydi bu. Ama aynı zamanda antropolojinin savlarıyla da uyuşan bir başka Yunanistan'dı: Bu savları Claude Lévi-Strauss'un

115 *A.g.y.*, s. 25.

Hüzünlü Dönenceler ve *Mythologiques* adlı yapıtlarına borçluydular.

Esasında Yunanların başkalığını vurgulamaya daima özen gösteren Vernant, araştırmasında, "Yunan insanının" dünyadaki, toplumdaki ve kendinde hayatındaki varoluş tarzları arasındaki farklılıkların dökümünü çıkarmak için büyük çaba sarf eder. Kitabını ithaf ettiği Ignace Meyerson'ın öğretisine dayanarak, ilkin *Mythe et pensée chez les Grecs* (Yunanlarda Mit ve Düşünce) adlı kitabıyla bu Yunan insanının kişisel tarihini yazmaya koyulur.[116] Ancak başkalığın, tam bir yabancılığa doğru geridönüşü olmayan bir yolculuk ya da sürekli Yunanların ardından koşturma şeklinde anlaşılması gerektiğini asla ima etmemiştir. Eski Yunanistan'ın yarattığı eserler bizi "şaşırtacak" kadar farklı olsa da, bağlantı kurulamayacak kadar uzak değildir. Öyle ki son olarak Vernant'ın kendi eserlerinde çizdiği "siluet", "kendi olduğu haliyle bir Yunan"ın değil, "Yunanlar ve bizler"in siluetidir.[117] Collège de France'ta yaptığı ilk konuşmasında şöyle der Vernant: "Bizimle olan son bağları adeta gözlerimizin önünde kopmakta olan antikçağa doğru yönelirken, kıyaslama yoluyla ölü bir dini girdisiyle çıktısıyla anlamaya çalışırken, sonuçta elbette bir antropolog gibi kendi kendimizi sorguluyoruz."[118] Dolayısıyla, onlarla bizim aramızdaki bu git-geller, nihayet kendimizle aramıza bir mesafe koymamıza olanak tanır.

Vernant, "antropoloğun üslubuya" yazarken, etnoloğun yeri ve neden gerekli olduğuyla ilgili Claude Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'de yaptığı son uyarıları dikkate almış mıydı acaba? "İnsanların tek meşgalesi toplumu yaşanabilir kılmaksa eğer," diye yazar Lévi-Strauss, "uzak atalarımızı

116 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), Paris, Maspero, 1988, s. 5-10.

117 *L'Homme grec*, J.-P. Vernant yönetiminde, Paris, Seuil, 1993, s. 10-11.

118 J.-P. Vernant, *Religion grecque, religions antiques*, Paris, Maspero, 1975, s. 49.

harekete geçiren etkenler bizde de mevcuttur. Hiçbir şey bitmiş sayılmaz; her şeye yeniden başlayabiliriz. Zamanında yapılmış olup başarısızlıkla sonuçlanan bir şey tekrarlanabilir: 'Salt batıl inanç gereği arkamızda [ya da önümüzde] sandığımız altın çağ aslında *içimizde*dir'. İnsan kardeşliği, en sefil kabilede kendi imajımızı görerek ve başka pek çok deneyimle birleştirerek ders çıkarabileceğimiz bir deneyimi bizlere sunarak somut bir anlam kazanır."[119] Eski Dünya'yı ve onun içine kapanık uygarlığını terk eden Lévi-Strauss, bu kitabın başında da gördüğümüz gibi, Yeni Dünya'nın yabanıllarına doğru yelken açar; Vernant ise, Eski Dünya'yı terk etmeden tekrar yenilenmek üzere olan Yunanlara doğru "yelken açar", çünkü onlarla kendi arasına bir mesafe koymak, bu mesafe içinde ve onun aracılığıyla onları bir kez daha işitilebilir kılmanın ve "yeni bir başlangıç" demek olan siteyi var gücüyle sorgulamanın da bir yoludur. Biri, herkesin eşit insanlığa sahip olduğunu ileri sürerek Rönesans hümanizmasını kurtarıp geliştirebileceğinin bilincindedir; diğeri ise, Yunan-Latin dili ve edebiyatının hümanizmasını (savaştan özellikle zayıflayarak çıkan hümanizma, örneğin Fransız devletinde önemli görevler üstlenen seçkin Roma tarihi profesörü Jérôme Carcopino gibi bir isimle karşılaşmıştır) bir tarafa bırakarak, politikanın başka türlü algılandığı demokratik bir siteye doğru yol alır.

Sonuç olarak, profesyonel filozof olmayan iki felsefe doçentinin birinin yabanılları diğerinin Yunanları tercih etmesi, zıttan ziyade simetrik olan "karanlık dönemler" deneyimine ayrı yanıtlar olarak tek tek kendine özgü bir mantığa, tarihe, araçlara ve amaçlara sahip olmakla birlikte, sonuçta birbirini tamamlayan iki ayrı yolculuk gibi görünebilir. Biri, diğerine doğru yol alır; kuşkusuz 16. yüzyılda ve daha yakın bir dönemde ağır darbeler alan bir hümanizmayı kurtarmak amacıyla en yoksul ve

119 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, s. 471.

en küçümsenen toplumlara yönelir. Diğeriyse, başlangıçta olup bitenleri sorgulamak amacıyla görünürde en yakın olana, Yunan "vatanı"na ve Batı aklının (ki bu da, az darbe almamıştır) kökenlerine yönelir. Temcit pilavı gibi döndürülen bir hümanizmayı –Lévi-Strauss'un terk etmek istediği bu "kendi içine kapanık dünya"nın ve "gücünü yitirmiş tanrıça"nın hümanizmasını– sorgulamanın ve belki de onun yenilenmesine katkıda bulunmanın bir biçimidir bu. Lévi-Strauss ve Vernant, politik ve entelektüel nitelikleri birbirinden ayrılmaz olan bu yaklaşımdan ayrı olarak, "üzerinde düşünmeye değer" yabanıl ve Yunan tipler önerirler. Burada söz konusu olan, egzotizm ya da taklit edilecek modeller değil, üzerinde düşünülmesi gereken ve "bizzat kendi geleneklerimizin ıslahında uygulayabileceğimiz toplumsal hayatın ilkelerini bulma"mızı sağlayacak teorik modellerdir. Bu Yunanlarla bu yabanıllar, her hâlükârda, kendileriyle yalnız kalmamaları ve bu sayfalarda karşılaştığımız bu üç terimi başka bir düzeyde çapraz sorgulamaları için bir fırsat sunar modernlere.

Sonuç

Benzerlikten Kıyaslamaya

Bu çalışmanın sonunda, son bir kez eskiler, modernler ve yabanıllara geri dönelim. İlkin, eskilerle modernleri ele alalım ve Charles Perrault'dan Benjamin Constant'a dek sorgulandığı an ile reddedildiği an arasında bir araştırma biçimi ve aracı olarak, bir söylem unsuru olarak benzetmeyi göz önünde bulunduralım. Eskilerle modernler arasındaki benzerliğin doğruluğunu kaybedecek duruma gelebilmesi için, eskilerin kesinlikle modernlerden uzaklaşması ve yeni bir anlamda "taklit edilemez" olması gerekecekti. Ayrıca, zamanın deneyiminin değişmesi ve modern tarihsellik rejimine girilmesi gerekecekti. Modern kıyaslamanın zamanı, gerçekte, *ilerleyen* bir zamanın, gelişmenin ve evrimin zamanıdır. Ancak yeni kıyaslamanın, 20. yüzyılın ikinci yarısında insan ve toplum bilimlerinin alanı olacak olan bu alanda kendini kabul ettirip yerleşebilmesi uzun zaman alacaktı. Görünenden artık görünmeyene, şimdiki zamandan yitik bir geçmişe gitmeyi sağlayan bu kıyaslamadır. Adeta zamanla örülmüş olan, özelden genele giden, artık "ile kıyaslama"yı değil de "ikisi arasında kıyaslamayı"[1] sağlayan ve üzerinde düşünmeye değer vasfıyla Yunanlarla yabanılları seçecek olan odur.

1 "İle kıyaslama" ve "arasında kıyaslama": Bu iki ifade, Gérard Lenclud'a aittir.

Biraz daha ileri götürerek son bir kez sorgulayacağımız şey geçiş anıdır; benzerliğin bulgusal yeteneğini kaybettiğine ve sorgulandığına tanık olduğumuz bu ara zaman. Eski retorika tarafından kıyaslama biçimlerinden biri olarak kabul edilen benzerlik, *historia magistra*'nın en mükemmel aracıydı. Antikçağ onu tanımlayıp kullanmış, Plutarkhos onu örneklerle açıklayıp modernlere aktarmış, modernler de onu kullanıp sonunda terk etmişlerdir. 1830'da Pierre Fontanier, *Traité des figures du discours* (Mecaz Sanatı Üzerine) adlı kitabında benzetmenin tanımını şöyle yapar: "Benzerlik ya da farklılıkları gösterilmek istenen iki şey arasında, maddi ya da manevi açıdan bağlantı kurmaya yarayan –ardışık ya da girift– iki tanım"dan ibarettir.[2] *Rhetorica ad Herennium** benzetmeyi, "nesneleri gözler önünü seren" bir kıyaslama olarak nitelendirerek ona ilginç bir açıklama getiriyordu.[3]

Paralel Yaşamlar'da ise benzerlik, daha önce de gördüğümüz gibi, kendini tanıma ve geliştirme aracı olarak takdim edilmiştir.[4] Yunan ve Romalı iki kahramanın yaşamından yalnızca "en önemli" ve "en güzel" şeyler alınır, onların güçlü ve zayıf noktaları kıyaslanır (*sugkrisis*) ve kazanan belirlendikten sonra ikili tablo tamamlanmış olur. Plutarkhos'un taklidi göz önünde bulundurarak tasarladığı benzerlik, okuyucuya, olması istenen ya da olması gereken şeyin görüntüsünü ileten bir aynadır. O halde benzetme, bir çeşit *exemplum*'dur, ama iki yanlı bir örnektir. Geçmişten okurun şimdiki zamanına giderek, onu kendine

2 Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, s. 429.

* MÖ 1. yy'da Gaius Herennius'a hitaben, belagat üzerine Yunanca yazılmış bu kitap Cicero'ya atfedilmekteydi. –ç.n.

3 *Rhétorique à Herennius*, 4, 59.

4 Bkz. üstte, s. 148-150. Antikçağdan Eski Rejim'in sonuna ve hatta ötesine dek, okul çalışmalarında ve edebiyat öğretiminde benzerlik önemli bir yer tutar.

çeki düzen vermeye davet eder. Ancak benzerlik bundan ibaret değildir. Kendini oluşturma ya da yeniden oluşturma aracı olduğu gibi, kültürel bir politikanın da ifadesidir. Yunanlarla Romalıların aynı site dünyasına ait olduğunu, aynı doğayla aynı değerleri paylaştığını önceden varsayar ve tanıtlar. Yunanların kendilerine ait yerleri ve oynayacak rolleri olduğu bir Yunan-Roma İmparatorluğunun varlığını (Yunancada, kimi Yunan ve Romalı okuyucular için) meşru olarak görür. O halde, iki yönlü bir mekanizmadır bu. Bu şekilde kurulan benzetme sayesinde, ahlak ve politikayla birlikte insanın kendi üzerindeki eylemi ile dünya üzerinde eylemi birbirine bağlanır.

MÖ 4. yüzyılın başlarında Atina'nın Sparta karşısındaki yenilgisini izleyen kriz bağlamında, İsokrates, benzerliğin doğrudan politik alanda kullanılmasını önerir. Vuku bulan "değişiklikler"i (*metabolai*) göz önünde bulundurarak, bu defa kasten seçtiği "dönüş" kavramı çerçevesinde bir değişiklik daha önerir. Thucydides'in ilk sayfalarda belirttiği gibi, Atina'nın şimdiki zamanının kendi kendisiyle yetinmesine gerek yoktur artık; tam tersine, geçmişe yönelmesi ve onu taklit etmesi gerekir. "O halde, atalarımızın geçmişte içinde bulunduğu koşulları bizim için yeniden oluşturmak amacıyla düzeni değiştirmek gerekir: Zira aynı politikadan zorunlu olarak birbirine benzer ya da yakın davranışlar çıkar her zaman. Bizim görevimiz, en önemli davranışlar arasında benzerlik kurmak ve seçmemiz gerekenleri incelemektir."[5]

İkinci terimini *bizler*'in, yani şimdiki Atinalıların, modernlerin oluşturduğu bu benzerlik epey rağbet görür. Bu A ve B terimlerini eşleştirerek bir çift oluşturabiliriz; bu çiftte, A'dan önce gelen B, seçkin bir yer işgal eder ve gerçekten de insanların ders ya da en azından ilham alıp başvuracağı, taklit edeceği bir model oluşturur. Çiftin iki öğesi arasındaki

5 Isocrate, *Aréopagitique*, 78-79.

mesafe büyük olsa da, her ikisinin aynı referans dünyasına ait olmadığı anlamına gelmez bu. Modernler, eskilere yaklaşmaya ya da onların düzeyine çıkmaya ya da tersine onlardan ayrılmaya ve onlarla kendi aralarına bir mesafe koymaya çalışsalar da, sonuçta her şey bu eskilere bağlıdır.

Peki, benzerlik ikinci terimin kesin üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlayan bir stratejinin hizmetine girdiğinde ne olur? Charles Perrault benzerliği eskilere karşı bir savaş makinası ve eskilerin taraftarlarıyla modernlerinkiler arasında bir mücadele aracı olarak kullandığında, kırılma noktasına yaklaşmış olmaz mıyız? Öncelik hem olgusal hem de ilkesel olarak astlığa dönüştüğüne göre, benzerliği tahrip etmeden ters yönde işletmek mümkün müdür ? Ve *historia magistra* modeli, her ne kadar biçimsel olarak sürse de, baş aşağı yürüme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir.

Önceki vakanın bir başka çeşidi de net biçimde geleceğe yönelik benzerliktir. Yine öncekinin evreni içinde, Thucydides'e hatta *İsokrates'e* uzak olmayan bir yerdeyiz; ancak bu çerçevede benzerlik, fazladan bir şeyler sunar ve "aynı nedenler aynı sonuçlara yol açar" kuralını işleterek bir öngörü aracı olarak da kullanılır.[6] *Essai sur les révolutions anciennes et modernes*'i (Eski ve Yeni Devrimler Üzerine Deneme) (1797) yazarken Chateaubriand'ın da doğal olarak başvurduğu işte bu geleceğe yönelik benzerlik türüdür. Belirttiğine göre buradaki amacı, eski benzerlikler ışığında Fransız Devrimi'ni aydınlığa kavuşturmak ve özellikle onun sonucunu öngörmektir. 18. yüzyılın sonlarında, kriz dönemlerinde kehanet ile öngörü arasında, bu benzerlik

6 John Dryden, *Life of Plutarch*, 1683, s. 4: *"For mankind being the same in all ages, agitated by the same passions, and moved by the same interests, nothing can come to pass but some* precedent *of the like nature has already been produced, so that having the* causes *before our eyes, we cannot easily be deceived in the effects, if we have judgment enough but to draw the parallel."*

türüne sık sık başvurulur.[7] Kendini haber veren geleceğin o ana kadar vuku bulan her şeyden farklı olabileceğini hissetmemize karşın veya tam da bu yüzden geçmişi devreye sokmamız gerekir. İşte o zaman benzerlikten analojiye geçilir, bir zamansal kısa devre gerçekleşir, ikinci terim kaybolur ve böylece *özdeşlik kurma* zorunlu olur: Artık ne A ve B ne de A gibi olan B vardır; A olan ya da A haline gelen B vardır.

Charles Perrault'ya göre Benzerlik

Görünüşe göre benzerlik, Perrault'yla birlikte zafer kazanır. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz şu meşhur gemi ciddi zorluklarla karşılaşır: Model su almaktadır. 1687'de, Akademi önünde okuduğu *Le Siècle de Louis le Grand* (Büyük Louis Yüzyılı) adlı şiiriyle Perrault saldırıya geçer:

> *Güzel antikçağ hep saygın da olsa;*
> *Tapınacak kadar olduğunu hiç sanmam. [...]*
> *Ve kıyaslayabiliriz kapılmadan haksızlık duygusuna,*
> *Louis'nin yüzyılını Augustus'un parlak yüzyılıyla.*
> *[...]*
> *Büyük krallar arasında en iyi model olan*
> *Louis'nin yüzyılıyla.*[8]

---

7 P. Christophorov, *Sur les pas de Chateaubriand en exil*, Paris, Minuit, 1960, s. 82-87. 1789-1793 yılları arasında, benzerlikle ilgili olarak yazarın yirmiden fazla eseri bu yayınevinden çıkmıştır. Ancak daha önce Mably, 1740'ta *Parallèle des romains et des François par rapport au* gouvernement'ın yanı sıra 1791'de Rahip Guillon'un *Parallèle des révolutions*, 1793'te ise Rahip C.J. de Bévy'nin *Manuel des révolutions suivi du parallèle des révolutions des siècles précédents avec celle actuelle* adlı eserlerini yayımlıyordu.

8 Charles Perrault, *Le Siècle de Louis Le Grand*. Bu, *Parallèle des Anciens et des Modernes*'de tekrar ele alınmıştır, Slatkine Reprints, Cenevre, 1971, s. 79; bkz. üstte, s. 32.

Hiç kuşkusuz, övgünün bir retorikası, hatta hatta bir yaltakçılık söz konusudur burada. Ancak daha başka şeyler de görülebilir şiirde. "Saygın", "tapınılası" ve "model" sözcükleri, Kavga'yı başlatan sözcüklerden birkaçıdır. Bir yıl sonra, 1688'de, şiirin temelini ve gerekçelerini oluşturan *Eskilerle Modernler Arasındaki Benzerlik*'in ilk diyaloğu yayımlanır. Diğer üç diyalog ise, sırayla 1690, 1692 ve 1697'de yayımlanacaktır.

Doğal olarak Perrault kendisine, herkesçe kabul gören, tartışmasız ve üstelik polemik açısından oldukça tatminkâr bir biçim sunan benzerliğe yönelir. Çünkü her benzerlik kurma işleminin amacı, modernleri eskilerin yerine ve en sonunda da eskileri kendi yerlerine yerleştirmektir. Ancak, şu olgu bize daha da ilginç geliyor: Müteakip diyaloglar sırasında, bilinen biçimiyle, yani epistemolojik bir araç olarak benzerliğin zayıf yanları olduğu ortaya çıkacak ve bu işlem birtakım zorluklarla karşılaşacaktır. Yine de Perrault, ondan vazgeçmeyecektir. Bunun muhtemelen iki nedeni vardır: İlk neden, sırf kullanım kolaylığıdır; ikincisi, bu biçim dışında ya da bu çerçeve ötesinde düşünebilecek –dolayısıyla benzerliği bırakıp yeni tür bir kıyaslama yapabilecek– entelektüel araçlara sahip olmamasıdır. Benzerlik, her ne kadar sorgulanmaya başlasa da, bir kategori olarak kuşkuya mahal vermez ne de bir araç olarak geçersiz kılınabilir. Hiçbir şey çözüme bağlanmayacaktır, ancak Kavga'nın karşı tarafı (Akademi'ye yanaşanlar) kendi aralarında bir uzlaşmaya varacaklardır yine de.

Üç konuşmacı –papaz, şövalye ve başkan– arasındaki söyleşilerin çerçevesini, başkanın yirmi yıldan beri artık uğramadığı simgesel bir yer olan Versailles oluşturur. Tartışmayı başlatan ilk soru şudur: Eski av köşkünün dönüşümünde modernlerin zaferini mi yoksa eskilerin başarısını mı görmek gerekir? Bu konuda nasıl karar verebiliriz? Onlar sanatları, edebiyatı ve bilimleri didik didik irdeler-

ken, savlama açısından nazik ve önemli bir noktaya varılır : yetkinlik meselesi. O zamana kadar kutsal ve ideal bir vasıf olarak Hıristiyanların karşısına çıkartılan mükemmellik, "insanileşecektir". Dolayısıyla Fontenelle'e göre, "insanların her şeyde –kendilerini aşsa da– bir mükemmellik noktası belirlemesi gerekir" bunlar yanlış düşünceler olsa bile. Yok eğer erişimimiz dahilindeyse, yetkinlik insani bir ufuk içine yerleştirilebilir ve bir nokta olarak, mükemmellik noktası olarak tasarlanabilir.

Perrault, eskilerin savunucularına atfettiği anlayışın tam tersini savunarak işe başlar. Onlar, gerçekte, sözcüğün tam ve henüz dinsel olan anlamıyla "mükemmelliğin" eskilerde olduğunu ileri sürer.[9] Başkan, eskilerin savunucusu olsa da, bu görüşü açıkça –ancak boş yere– reddeder. Bu girizgâh, şövalye ile (Perrault'nun sözcüsü olan) papazın, gerçek eskilerin *bizler* olduğunu ileri sürmelerine olanak sağlama amacındadır aslında. Daha önce de söylediğimiz gibi Bacon, Descartes, Pascal ve Fontenelle tarafından kullanılan bu sav aşina olduğumuz bir savdır.[10] Peki, her zaman anlı şanlı olan bu modern eskiliği nasıl algılamalıyız? Bir bakıma hiçbir zaman gerçek anlamda eskimeyecek olan bir eskilik midir bu? Onlar da, bu konuda Fontenelle'le hemfikir olarak, dün olduğu gibi bugün de doğanın her zaman aynı olduğunu ileri sürerler: Modern bir meşe, antik bir meşeden daha az değerli değildir. O halde modern bir Vergilius'un ortaya çıkması önünde hiçbir engel yoktur. Dahası, papazın da ileri süreceği gibi, modern bir Vergilius antik Vergilius'tan da daha iyi olacaktır, çünkü "zamanın mükemmelleştiremeyeceği hiçbir şey" yoktur. O nedenle, "diğer her şeyin eşit olması halinde" "bir diğerinden sonra gelen yüzyıl ondan avantajlıdır".[11]

9 *A.g.y.*, s. 19.
10 *A.g.y.*, s. 28; bkz. üstte, s. 31.
11 *A.g.y.*, s. 29.

Bütün bu noktalar üzerinde anlaşıldıktan sonra, mükemmellik konusu açılır. Mükemmelliği nasıl düşünmelidir? Perrault, birçok imgeden yararlanır. Birincisi, yetkinliğin "derece"leridir. Yüzyılın, "üstün bir yetkinlik derecesine", hatta "bir bakıma yetkinliğin zirvesine" ulaştığı varsayılır. Yetkinlik, bir piramide ya da tırmandığımız bir dağa benzer. "Tek derdim eskilerden üstün olduğumuzu göstermek değil," diye belirtir; "amacım, onlardan ne kadar üstün olduğumuzu ve tüm sanatlarla bilimlerin [...], modernler arasında mevcut olan bu mükemmellik noktasına hangi aşamalardan geçerek ulaştığını göstermektir."[12] Mükemmellik noktasıyla ilgili olarak, geometri alanına giren bir başka simgeye başvurur Perrault: tepe noktası bulunan bir eğri ya da daire. Ancak bu yetkinlik noktası, tanımı gereği, bir anlıktır: Ona ulaşır ulaşılmaz, aşılır ve kaçınılmaz olarak tekrar inişe geçilir.

Perrault, tamamıyla döngüsel olmasa da, en azından eşyanın "çeşitliliğine ve kararsızlığına" tabi olan eski bir tarih modeline saplanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır döngüselden ziyade sinüzoidal bir modeldir bu.[13] Gökbilimsel bir istiareye başvurarak bu zorluğu hem vurgular hem de üstesinden gelmeye çalışır: "Gelişme bir kaç yıldır çok ağır, neredeyse fark edilmeyecek şekilde seyrettiğinden –nasıl ki günler gündönümüne yaklaşırken artık uzamıyormuş gibi geliyorsa–, bizden sonra gelecek olanların kıskanılacak pek fazla şeyleri olmadığını düşünüp sevinmekten kendimi alamıyorum." Geçtiğimiz yüzyıllarda "her şeyde bir doğuş ve gelişme"ye tanık olduğumuz gibi "içinde bulunduğumuz zamanda da, her şeyde "yeni bir büyüme ve canlılık" belirtisi görürüz.[14] Zaman, sürekli ve kümülatif

12 *A.g.y.*, s. 288.

13 Bkz. örneğin L. Leroy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575. Bkz. üstte, s. 28.

14 Ch. Perrault, *Parallèles*, s. 40-41.

bir şey olarak algılanmaktadır. Kısacası, günümüzde artık daha fazlası ve daha iyisi yapılmaktadır, ancak herhangi bir kırılma ya da köklü bir yenilik yoktur. Eskiler icat etmişse biz de mükemmele ulaştırmışızdır. Neredeyse zirvedeyizdir, ancak (henüz) onu aşmamız söz konusu değildir ya da bereket versin ki buna ramak kalmış olsa da, henüz tamamen gündönümünde değilizdir!

Yine de Perrault, bir önceki yüzyıldan üstün olabilmesi için bir yüzyılın ille de ondan sonra gelmesinin yeterli olmadığını kabul edecekti: Gördüğümüz gibi "Bu, ancak diğer her şeyin eşit olması durumunda geçerlidir", diye belirtmektedir. "Yüzyılın, son mükemmellik noktasına aşamalı olarak yükselebilmesi için" dinginlik, refah, yani büyük hükümdarların yönetimi gerekir[15] ki bu, mükemmelliği (tarihselleştirerek değil) görecelendirerek açıklamaya götürür onu: "Daha doğru ve insaflı ifade edecek olursam, eskiler ve modernler mükemmele eşit düzeyde eriştirler; eskilerin yapabildiği kadarını modernler, modernlerin yapabildiği kadarını da eskiler yapabilmiştir."[16] "Herkesin kendine özgü bir yetkinliği vardır" diyerek taviz verir Perrault. Ancak (nevi şahsına münhasır olan) bu açıklamadan modernlerde yetkinliğin görece hale getirilebileceği düşüncesine varmak hatalıdır. Her şeyden önce göreceleştirilen, eskilerin yetkinliğidir: Ellerinden geleni yaptılar yapmasına, ancak belli bir noktayı (kendi mükemmellik noktalarını) aşmaları imkânsızdı.

Eskilerinki ancak "nokta" olan bir yetkinlikti (çünkü antik dünyanın sonuna gelinmişti), yetkinliğin "zirve"-sine yaklaşan modernler ise "nihai yetkinliği" hedefler. Yetkinliğe ilişkin bu düşünceler benzerliğe sekte vurur, çünkü eskilerle modernler arasındaki kıyaslamanın geçerliğinin sorgulanmasına yol açar. Eskileri şevkle savunanlar,

15 *A.g.y.*, s. 54.
16 *A.g.y.*, s. 164.

onları –düzeylerine ulaşmanın imkânsız olması anlamında– *taklit edilemez* görür; modernlerin tutkulu savunucuları ise, karşılıklı referans dünyaları (âdetler, beğeniler) kıyaslanamayacağından, modernlerin bu konuda eskilerden geri kalmadığını ileri sürer. İlk gruba göre eskileri, taklit edilemez oldukları için taklit etmek gerekir; diğerlerine nispetle kıyaslanmayacaklarına göre, taklit edilmemeleri gerekir. Ancak Perrault yetkinlik üzerine bilimsel bir inceleme yazmaz; tek yapmaya çalıştığı etkili kanıtlar getirmektir. Kuşkusuz bir Herder değildir, ama her dönemin kendine özgü bir mükemmelliği olduğu yargısı, tüm dönemlerin aynı derecede Tanrı'ya yakın ve dolayısıyla kıyaslanamaz oldukları görüşünden çok da uzak değildir.

Yetkinliği bu şekilde (yani eskiler için yüksek bir nokta, modernler içinse dereceler ve zirve olarak) ifade etme tarzı, şimdiki zamanla ilgili olarak bir zorluğun, hatta bir körlüğün emaresidir. Perrault'nunkinden farklı bir dille söyleyecek olursak, her şey sanki eskilerde –ancak kesinlikle modernlerde değil– mükemmellik tarihselleştiriliyormuş gibi cereyan eder. Öyleyse bu düşünce neden yarıda kesilmiş gibidir? Herkesin kendine özgü bir mükemmelliği varmış, ama bizimkisi neredeyse en son mükemmellikmiş! Hay Allah, peki neden? Şimdiki zamanda bir tıkanma olduğu için. Sanki Perrault, iktidardaki hükümdarın zorunlu övgüsü bir tarafa, şimdiki zamanın ötesini, "Büyük Louis'nin yüzyılı"nın ötesini düşünemiyormuş gibidir ki bu esasında, şimdiki zamanın akıl almaz bir biçimde değer kazanmasıdır. Mutlakıyet, bir şimdiciliktir.

Şimdiki zaman konusunda iki farklı tavır vardır. Augustinus'un damgasını vurduğu Hıristiyan bakış açısına göre, şimdiki zaman insanın Tanrı'ya yer açabildiği eşsiz bir nokta olmasının yanı sıra tanrısal ebediyete doğru bir intikal noktası olarak değerlidir. Şimdiki zamanın bu kadar önemli olması bundandır. Tam tersine, şayet bir insan sırf

şimdiki zamana, yani Tanrı'sız bir şimdiki zamana bağlı kalırsa, yalnızca dünyanın ve dünyevi yaşamın yani hükümdarın ve modanın etkisi altına girer.[17] Tanrı'sız insanın sefaletidir bu. Ve güncel anlamıyla modernle tekrar karşılaşırız. "Ne atalarını ne de torunlarını düşünen" şu saray adamları, bu durumu çok da iyi açıklar: "Şimdiki zaman onlarındır; ancak ondan yararlanamazlar, onu suiistimal ederler."[18] Mutlakıyet rejiminde hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olduğuna göre, krallığa ait şimdiki zaman, şimdiki zamanla ebediyet arasındaki bu olası ilişkiden payını alır. Diğer yandan, günbegün modayı yaratmak yine krala düşer. "Moda; moda ve son moda diye ikiye ayrılır. Son moda, kralın tedavüle soktuğu son buluştan başka bir şey değildir; marifetli kral bir başka yeni buluş ortaya koymadığı sürece devam eder ve sonunda son moda olmaktan çıkıp moda olur: Paris'ten taşraya yayılır."[19]

Kral şimdiki zamanı iki açıdan cisimleştirir: Tanrı'nın vekili ve zarafetin hakemi olarak. Şimdiki zamanın merkeziliğini, onu zor aşılabilir bir ufuk yapacak kadar güçlendiren işte budur. Onun aşılabileceğini söylemek en büyük günahtır, dolayısıyla saray adamının bundan sakınması gerekir. Şöyle der La Bruyère: "Hükümdarın yüzünü görmenin bile nedimi mutlu etmeye yettiğini ve nedimin tüm hayatını, onu görmek ve onun tarafından görülmekle geçirdiğini bilen biri, Tanrı'yı görmenin azizler için ne kadar büyük bir mutluluk ve onur olduğunu anlayacaktır."[20] Böylesi bir tabloda şimdiki zaman, kendini bir başvuru

17 Marc Fumaroli, "La République des Lettres IV", *Annuaire du Collège de France*, 91, 1990-1991, s. 515-532.

18 La Bruyère, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, Paris, Garnier, 1962, s. 251.

19 Ange Mariani, *Il piu curioso e memorable della Francia*, 1673. M. Fumaroli tarafından alıntılanmıştır, *a.g.y.*, s. 531. *Les Caractères*'lerde "De la mode" adlı bölüme bkz.

20 La Bruyère, *a.g.y.*, s. 246.

noktası ve bir model olarak dayatarak, neredeyse doğallıkla, insanın geçmişe bakabileceği bir görüş açısı olmaya yüz tutar. Ve kralın artık bir model teşkil etmediğini söylemek banal hale gelir. Perrault'nun da şiirinde belirttiği gibi, kral bizzat, bütün kralların en âlâ modeli olur. Aynı şekilde, *historia magistr*, bundan böyle geçmişi ölçmenin ve bir şekilde ona isteklerini dayatmanın şimdiki zamana düştüğünü ifade eder.

Perrault *Eskilerle Modernler Arasındaki Paralellik*'ten hemen sonra yayımlanan bir başka kitabın da yazarıdır. Kapağında gravürler bulunan bu kitabın adı, *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*'dir (Bu Yüzyılda Fransa'da Ortaya Çıkan Ünlü Kişiler) (1697-1700). "Bu yüzyıl"dan, XIV. Louis'nin yüzyılını anlamalıyız kuşkusuz. Kitabın adı bile çok şey ifade eder. Perrault sonuç olarak, Plutarkhos'la az çok aynı konulara değinir. Plutarkhos *Ünlü Kişilerin Paralel Yaşamları*'nı yazarken, Perrault da *Eskilerle Modernler Arasındaki Paralellik*'i yazmaktadır, ki bu kitapta yazar, artık paralellikten vazgeçilmesi gerektiği sonucuna varır; ardından, doğal olarak paralelliğin artık söz konusu olmadığı *Ünlü Kişilerin Yaşamları*'nı yazar. 1736'da Voltaire, 1738'de yayımlanacak olan *XIV. Louis Yüzyılı* üzerine çalışmadan önce, uzun süre *Le Mondain*'i (Yüksek Sosyete) (şu meşhur "Benim Yaşadığım Yeryüzü Cenneti" dizesinin bulunduğu şiiri) yazacaktı. Bu şiirinde yazar, "insan aklının en şanlı yüzyılında tükenen insan aklının tarihi"ni konu edinir. XIV. Louis'yi tarihsel bir model olarak görmek isteyen bu şimdici yapı içerisinde yer alır (Elbette "ben" diye yazması ve mutlakıyete karşı çıkması dışında.). Ayrıca *Correspondance*'da (Mektuplar), "sonraki dönemlerin modeli olması gereken bu yüzyılın tarihi"nden söz eder."[21]

21 Voltaire, *Correspondance*, 1739, 1259 sayılı mektup; 1740, 1372 sayılı mektup.

Perrault'nun bu şekilde evirip çevirdiği benzerlik, taklitteki yanılgıyı sürdürmekten başka bir işe yaramaz. Taklidin açıklanması ve basit bir kopya olarak kınanması gerekir. Buna karşılık, eskileri savunan birinin, onun bir *aemulatio* olduğunu ileri sürmesinde hiçbir sakınca yoktur. La Fontaine'in verdiği yanıtı düşünmek yeterlidir: "Yürümeye cesaret ediyorum yalnız başıma çoğu zaman / Taklit bana boyunduruk olmadı hiçbir zaman." Bu sözler, Quintilianus'u da çağrıştırır; ona göre de, *inventio* (kanıt bulmanın yolu) olmadan *imitatio* olamaz.[22] Aynı şekilde, bu "eski", bir ahlakçının (moralist) özelliklerine sahip olsa da, şimdiki zamanı göreleştirme hakkını kendinde görür. Nitekim La Fontaine modayı eleştiren ve bu şimdiki zamana değer verme işlemini –aldatıcı (ve dine aykırı) diye– kınayan biri olarak geçinmiyor muydu? *Caractères* (Karakterler) adlı yapıtında La Bruyère'in de dediği gibi: "Oldukça modern olan bizler, birkaç yüzyıl sonra eski olacağız. [...] Kamu alanlarının, hamamların, çeşmelerin, amfitiyatroların, galerilerin, revakların, gezinti alanlarının olmadığı, ama yine de harika olan bir başkentten, büyük bir krallığın başkentinden söz edildiğini duyacaklar." Ayrıca, âdetlerimizin uyandırdığı tiksinti duygusunun, bizden sonra gelecek insanları, yapıtlarımızı okumaktan ve "tarihin şu ana kadar hiç karşılaşmadığı en güzel hükümdarlık"ı tanımaktan alıkoyacak olması ne kadar üzücüdür. Unutmayalım ki, eskilere karşı taşıdığımız bu önyargıları haleflerimiz de bize karşı taşıyabilir; dolayısıyla, onları göreleştirmeyi bilmemiz gerekir. "Doğanın tüm yalınlığıyla kendini gösterdiği ilk insanların yaşamlarına" karşı sergilemediğimiz önyargıyı "Atinalıların sade yaşamlarına" karşı da sergilememeliyiz. Theophrastus'un bize tasvir ettiği Atinalılarla ilgili hayranlık verici olan şey, geçen zamana rağmen onlarda bizzat

22 La Fontaine, Épître *à M. l'Évêque de Soissons*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Seuil, 1965, s. 493.

kendimizi görmemizdir. Zira "İnsanlar, kalp ve tutkular bakımından hiç değişmemiştir."[23]

Böylece, Theophrastus'u tekrar ele alıp daha da ileri götüren La Bruyère, eskilerin bir savunucusu olarak şimdiki zamanı ile arasına, onu çoktan geçmiş bir gelecek addederek mesafe koyabilir. Âdetler değişse de, insanın doğası gerçekte hep aynı kalır: "Dünya yüz milyon yıldır sürüyor olsa bile, ilk günkü körpeliğini korur ve neredeyse daha yeni başlıyor gibidir; bizler bile, ilk insanları ve ilk atalarımızı andırıyoruz; aradan yüzyıllar geçse de, onlarla karıştırılmamamız mümkün müdür? Ancak geleceği geçmişe göre değerlendirecek olursak, sanat, bilim, doğa ve muhtemelen tarih alanında bilmediğimiz ne kadar yeni şey çıkar! Altı ya da yedi bin yıllık bir deneyim ne kadar da hafif kalır![24] La Bruyère'in aklında herhangi bir gündönümü yoktur. Kendini en son varılan nokta olarak görmek isteyen modern biri bizi eskilerden ayıran mesafeyi (tüm dereceleriyle) vurgular ve âdetlerdeki farklılıktan destek alırken, eski biri ise tersine, başlangıç dönemiyle, eskilerle aramızdaki yakınlığı daha iyi ortaya koymak için geleceğe başvurur. Âdetler değişirken doğa olduğu gibi kalır. Geçmişin, geleceğin ya da Tanrı'nın gözüyle bakıldığında bu şimdiki zaman, kendini pohpohlasa da, artık bir noktadan (kaldı ki bir mükemmellik noktası da değildir bu) daha fazla bir yer işgal etmez. Ancak La Bruyère'i, tarihselcilik henüz ortada yokken ortaya çıkmış bir tarihselci gibi de görmemek gerekir.

Kesinlikle Kıyaslanamayan Eskiler

1819'da Benjamin Constant, daha önce uzun uzadıya sözünü ettiğimiz "Eskilerin Özgürlüğünün Modernlerinkiyle

23 La Bruyère, *a.g.y.*, s. 11-13.
24 *A.g.y.*, s. 384.

Kıyaslanması Üzerine" adlı konuşmasını yapar. Bu konuşmasında, antikçağın taklit edilmesini eleştiren yazarlarda 18. yüzyıl boyunca yavaş yavaş şekillenen bir temaya nihai biçimini kazandırır. Konuşması, en azından Fransa'da, eskilerle modernler arasındaki Kavga'nın politik sonsözü olarak görülür.[25] Estetikten yola çıkan Perrault, mutlak monarkın nitelikleri kisvesi altında politikayla ve onun (şimdici) şimdiki zamanıyla karşılaşmıştı; modanın geçiciliğiyle ebediyetin bir temsilini bir potada eriten bu şimdiki zaman Perrault'nun, söyleminde daha ileri gitme riskine girmemesine de sebep olmuştu. Geliştirdiği savlama, sonuç olarak yetkinlik kavramının istikrarsızlaşmasına yol açtı ve en kötü ihtimalle eskilerle modernleri "kıyaslanamaz" kıldı. O zamandan beri insanın "yetkinleştirilebileceğini" öne süren kuram, modernlerin mükemmellik sorununu tamamen dönüştürür ve 18. yüzyılda en kesin ifadesini Condorcet'de buluncaya dek kendini dayatır. Zira *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi bir Tablo Taslağı*'nda Condorcet, "olgular ve kanıtlar aracılığıyla, doğanın insan yeteneklerinin gelişmesine hiç sınır koymadığını ve insanın yetkinleşebilirliğinin gerçekte sınırsız olduğunu göstermek" istiyordu. Zekânın gelişmesi, "doğanın bizi savurduğu dünyanın süresiyle sınırlıdır o kadar."[26]

Constant'ın savı basittir: Eskilerle aramızda benzerlik mümkün değildir artık, zira onların özgürlüğü (yurttaşların egemenliğin icrasına toplu katılımı) artık bizim özgürlüğümüz ("kişisel bağımsızlıktan rahatça yararlanma" anlamında sivil, bireysel özgürlük) değildir. İki özgürlüğün birbirine karıştırılması, devrimin başarısızlığı, terör dönemi gibi "sınırsız acılara" yol açmıştır. Tarihe aykırılık (anakronizm) ölümcül bir hatadır. "İki bin yıllık tarihin insanın düşüncelerinde oluşturduğu değişiklikleri" (La Bruyère'den

25 Bkz. üstte, s. 75-80.

26 Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, s. 235.

uzak bir söylem) "tahmin edemeyen iki filozof [Rousseau ve Mably]", bu eski özgürlüğü "modern zamanlarımız"a taşımak istemiştir. Modern özgürlüğün işleyebilmesi için, eskilerce bilinmeyen ve modernlerin "icadı" olan temel bir öğeye ihtiyaç vardır: temsili sistem. Ayrıca, "modern zamanlarda yaşadığımıza göre, modern zamanlara uygun bir özgürlük istiyorum ben", der Constant.[27] Zaman, eskilerin buluşlarının geliştirilmesi demek değildir yalnızca; yepyeni buluşları da beraberinde getirir. Constant, benzerliğe son verir, *historia magistra*'dan çıkar ve iki özgürlüğün kıyaslanmazlığını ortaya koyarak modern tarihsellik rejimi adını verdiğim şeye girer. Zamanlar arasındaki kırılma işte bu şekilde kendini gösterir. Çıkarılması gereken en son politik ders şudur: Artık olası bir ders yoktur.

Ancak yine de Constant'ın yaptığı, tarih değildir! Gerçekte, "eskilerin özgürlüğünün" ne olduğunu sorgulamak gibi bir amacı yoktur. Her şeyden önce, Mably ve özellikle Rousseau'yu çürütmek istemektedir. O nedenle bu iki yazarın antikçağa ilişkin düşüncelerinden yola çıkarak ve bunları tersine çevirerek (yurttaşın "özgürlüğü", tüm özel meselelerde onun "esaret"i demekti), modern dünyada uygulanamaz olduklarını göstermek istemektedir. Bu anlamda, benzerliği Perrault'nun bıraktığı yerden devralarak, ama artık kesinlikle bir içerik olarak değil de bir biçim –ve ilkin bir polemik biçimi– olarak kullanır. Ancak bunu yaparken amacı eskilerin artık politik bir model olarak alınamayacağını ve alınmaması gerektiğini kesin olarak kanıtlamaktır. Bu ayrım, daha önce de gördüğümüz gibi, Fransa'da antikçağla olan ilişkileri uzun süre şekillendirmiştir.[28] Entelektüel açıdan imkânsız olan ve yanılsamalara yol açan benzerliğin politik açıdan zararlı olduğu ortaya çıkmıştır.

27 Constant, *De la liberté chez les Modernes*, s. 509.
28 Bkz. üstte, s. 75-81.

Peki ya Yabanıllar?

18. yüzyıl eskilerle olan ilişkileri yoğunlaştırdığı ve onların âdetlerini politikleştirdiği gibi, yabanıllar dosyasını da tekrar açar. Rousseau'nun yabanıl insanıyla Voltaire'in yabanıllarına kısaca değinmiştik. Ama Rousseau'nun yanı sıra Buffon, Helvetius ve Diderot da vardı.[29] Burada, çok önemli bir yapıtı, Kanada'da misyonerlik yapan Cizvit Joseph-François Lafitau'nun yapıtını unutmamak gerekir. 1724'te yayımlanan *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* (Amerikan Yabanıllarının Âdetlerinin İlk Zamanlardaki Âdetlerle Kıyaslanması) adlı kitabı çok önemli bir başarı sağlar.[30] Son günlerde özellikle de antropolojiye başvurmak isteyen antikçağ tarihçileri tarafından Lafitau, kimi zaman karşılaştırmalı etnolojinin babası veya atasıymış gibi takdim edilecek kadar yoğun bir ilgi gördü. Herodotos'un yardımıyla Amerika'da anaerkil bir toplum keşfederken, Momigliano'nun deyimiyle, "Yunanların da bir zamanlar yabanıl olduğu gerçeğini" dünyanın gözleri önüne serer.[31] "Gelenekler ve görenekler bilimi"ne ilişkin tüm projesini kıyaslama adı altında ele alır. Bize göreyse bu katkılarının en önemli yanı, bahsettiğimiz üç terimi de işlemesidir: Bir yanda yabanıllar ve eskiler, diğer yanda yapıtının gerçek muhatabı olan modernler yer alır.

Kitabını yazdığı sırada en acil sorun, eskilere (Thévet'nin Homeros'a ya da Plinius'a; teologların ise, Aristoteles'e) müracaat ederek yabanılları "evcilleştirmek" ve vahşiliklerini (yamyamlıklarını) tanımlayarak onları konumlandırmak

29 Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, La Découverte, 1971.

30 Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs*, Paris, La Découverte, 1984, s. 30-52. Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, s. 198-200.

31 Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, s. 185.

değildi artık. Fethi haklı çıkarmak ya da sömürü biçimlerini ve sınırlarını tartışmak da gerekmiyordu. Konu artık kökenler sorununa kaymıştı; bundan böyle, 19. yüzyılda olacağı gibi, iz sorunsalı üzerinden düşünülecek olan şey kökenlerdi: Lafitau için bu ilk din, filozoflar içinse başlangıçtaki insandı. Cizvit papaza göre, uzun zaman birebir temas kurduğu yabanıllar ile eskiler âdemoğlu oldukları ölçüde, aynı anda sorgulanması gereken tanıklardır. Belli ki Lafitau bir "monogenist"tir (tekoluşçu)*

Tek tek kıyasladığı bu "iz"ler sayesinde kökenlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamayı amaçlayan bir yorum getirir Lafitau. "Yabanılların niteliklerini tanımakla ve gelenek ve görenekleri hakkında bilgi edinmekle yetinmedim," diye yazar; "bu gelenek ve göreneklerde en eski antikçağa ilişkin *kalıntılar* aradım; halkların gelenek, görenek ve yasalarını ele alıp işleyen en eski yazarların kitaplarını dikkatle okudum; bu gelenek ve görenekleri birbiriyle kıyasladım ve itiraf ediyorum ki, nasıl ki eski yazarlar yabanıllarla ilgili bazı tahminleri doğrulamamda bana yardımcı olduysa, eski yazarlara ait birçok şeyi daha kolayca anlamak ve açıklamak için de yabanılların âdetleri bana yardımcı olmuştur."[32] Yine de okuyucu, kıyaslamanın, bilinen anlamıyla benzerliğin eşdeğeri olduğunu hemen fark eder: "Amerikalıların âdetleriyle eskilerin âdetleri arasında sürekli benzerlik kurdum."[33] Hiç kuşkusuz bu benzerlik, eskilerle yabanıllar arasında git-geller yapılmasına olanak sağlar; bu haliyle iki yönlü olarak işler. Nasıl ki eski yazarlar yabanılların bazı âdetlerinin anlaşılmasına katkı sağlıyorsa, yabanılların bazı âdetleri de eski bir yazarın şu ya da bu paragrafını "aydınlığa kavuşturur". Geçmişe

---

Varlıkların çok atadan değil de tek bir atadan geldiğini ileri süren kişi. –ç.n.

32 J.-F. Lafitau, *Mœurs des Sauvages*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724, cilt 1, s. 3.

33 *A.g.y.*, s. 18.

dönerek kurulan bu benzerlik, eksiklikleri tamamlamaya hatta onları ikame etmeye olanak sağlar; bir âdeti ya da bir metni konuşturur. Bulgusal bir araç olarak, yeni bir bilgi üretir ve bu açıdan modern kıyaslama gibi işler. Ancak, modern kıyaslamanın tersine zaman, bir farklılık ölçeği ve ölçüsü olarak geçerli bir etken değildir (henüz).

Bununla birlikte Lafitau'nun amacı hiç de öyle kıyaslamalı bir etnoloji kurmak değildir, çünkü kıyaslamaya dayalı bu araştırma derdi modernlere mahsustur, yabanıllarda ya da eskilerde böyle bir kaygı yoktur. Etnolojinin yolu, teolojiden geçer. Kıyaslamasının temeli tam da bir inanç konusudur. Bu kitabıyla Lafitau gerçekten de, eskiler gibi yabanılların da ilkel bir dinin varlığının "tanığı" olduğunu göstererek tanrıtanımazları ve kuşkucuları çürütmek istemektedir. Musa'nın dininden önce gelen bu ilk din insanın kökenlerine kadar gider. Aksi halde, geçmişte dinin olmadığı bir dönemin yaşandığını ileri süren ateistlere hak vermek gerekecektir; böyle bir örnek olsaydı, onu kendi yıkıcı faaliyetleri için kullanmaktan geri kalmazlardı. Lafitau'ya göre, bu ilk dinin en eski nüvesi (şimdiden büyük ölçüde bozulmuş olsa da), "kendilerini dünyanın ilk halkları olarak gören Frigyalıların, Mısırlıların ve ilk Giritlilerin dinini oluşturan gizemli ritüellerde" bulunmaktadır.[34] Bu din bozulmuştur, ancak "akıl almaz vahşilikte" olduğunu düşündüğümüz tarihsel ve etnografik belgelerde bile onun ilk saflığına ve dolayısıyla "gerçek dinle" olan benzerliğine ilişkin birtakım "izler" görebiliriz. Böylece, yabanıllar ve eskiler, böyle bir dini açıkça tanımadıklarını ve onun ne olduğu konusunda net bir düşünceye sahip olmadıklarını, kendilerinden ziyade insanlığın daha eski bir durumu açısından doğrulamış olurlar.

Projesinin ne olduğunu okuyucuya daha iyi anlatmak için Lafitau, kitabının kapağına bir gravür yaptırıp onu biz-

34 *A.g.y.*, s. 7.



Şekil 3. Erken antikçağı yazmak, J.-F. Lafitau,
Amerikan Yabanıllarının Âdetlerinin İlk Zamanlardaki
Âdetlerle Kıyaslanması, *Paris, 1724.*

zat yorumlar (Şekil 3). Haklı olarak, Pierre Vidal-Naquet ve Michel de Certeau da bu gravür üzerinde durur.[35] Yapıtının

35 Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, Paris, La Découverte, 1981, s. 179-180. Michel de Certeau, "Histoire et anthropologie chez Lafitau", Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?*, Paris, Cerf, 1985, s. 63-89.

aynası ve simgesi olan bu gravürde iki ayrı plan görülür. *Birinci plan*da bir koleksiyoncu odası vardır: En önde, bir eşya ve antik kalıntı yığınının yanı sıra (içinde özellikle İsis, Osiris, Astarte ve Efesli Artemis'le ilgili madalyon ve heykelcikler göze çarpar) solda, bir dünya küresiyle birlikte kitap, levha ve haritalar yer alır. Yapıtını kaleme alırken yazarın topladığı malzemelerdir bunlar. Daha yukarıda ve sağda, "yazma pozisyonunda" masaya oturmuş bir kişi ve onun karşısında, elinde tırpanı olan sakallı ve kanatlı bir ihtiyar görülür: Zaman tanrısıdır bu. Kimdir bu "kişi"? Bir Kleio* mu acaba? Bu ihtiyarın sağ tarafında ise, kanatlı iki "peri" bulunur: Biri, elinde bir barış çubuğuyla Merkür'ün bir asasını; diğeri ise, bir İrokua kaplumbağasıyla** antik bir çalgı aletini tutar. Kitabında yaptığı kıyaslama ve benzetmeleri tam olarak yansıtan bu tablo, Lafitau'nun "sistem"inin kilit noktasını oluşturur. Şöyle yazar: "Yapacağım kıyaslamalarda, herhangi bir ülkenin âdetlerini sıralarken, bu âdetler ile erken antikçağın âdetleri arasındaki bağlantılar dışında başka sonuçlara varmaya çalışarak işi yokuşa sürmeyeceğim."[36] Arada bağlantılar kurmak bile, olmayan (ancak zorunlu olarak olması gereken) bu en erken antikçağın varlığına delalet eder; ancak yazar tek başına bir şey ifade etmeyen bu dolaylı izler sayesinde bu ilk antikçağı tekrar ortaya çıkaracaktır.

Üst ve sol tarafta, zaman Tanrısı'nın arkasında bir "tablo" görülür; yaşlı Tanrı'nın sağ eliyle işaret ettiği bu "tablo", birinci plandan ayrı duran arkadaki ikinci plana aittir. Sanki yazmaya hazırlanan kişi onu görebilsin diye, bu planın önündeki perde açılır. Lafitau, "gizemli görüntü" diye söz eder bundan. Çift katmanlı bir bulutun orta-

---

Yunan mitolojisinde Mousa'larından, yani ilham perilerinden biri. –ç.n.

Amerikan yerlilerine göre kaplumbağa, Toprak Ana'yı simgeleyen önemli bir hayvandır. O nedenle, ritüellerde kullanmak üzere bir çubuğun ucuna kaplumbağa figürünü işlerler. –ç.n.

36 J.-F. Lafitau, *Mœurs des Sauvages*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724, cilt 1, s. 45.

sında Âdem ile Havva, üst tarafında ise yeniden dirilmiş İsa'nın yanı sıra kıyameti simgeleyen kadın görülmektedir. Kökene ilişkin bu görüntüyle birlikte zamandan çıkılır ve Lafitau'nun tüm çalışmasını dayandırdığı tekoluşçuluk (*monogénisme*) gerçeği ortaya çıkar. Her ne kadar bu zamandışılık Hıristiyanlık açısından sonuçta aksini doğrulasa da, yaşlı Tanrı'nın bu ikinci plan üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur. Kapaktaki resimde, nereye bakılacağını gösteren de perdeleme yapan da odur: Kökenin görülmesini ya da ebediyete geçilmesini kati suretle engeller. Zaman dışı olan köken ile zamanın az çok tahrip ettiği ve Lafitau'nun sabırla topladığı gerek maddi gerek yazılı gerek (yabanıllarla olan deneyiminden gelen) şifahi tüm kalıntılar arasında yer alan şey, görülemez ve ulaşılamaz olan, ancak yine de var olması ve onun kalemiyle ortaya çıkarılması gereken o ilk antikçağdır. Tanrıtanımazları susturmak için, onu başarılı bir şekilde ortaya çıkarmak zorundadır.

Teolojiyle etnoloji arasında gidip gelen Lafitau, bu üç terimin yenilenmiş bir kombinasyonunu öneriyordu. Her ne kadar modernlere başvursa da, bunlar, sonuçta doğrudan ilgili taraf değillerdi. Yunanlardan ve Romalılardan ibaret olmayan eskilere ve yabanıllara gelince, bunlar kendi hesaplarına değil, tanık olarak oradadırlar. Keza Chateaubriand bu üç terimi farklı şekilde kullanmanın büyük yararlarını dile getirir. Hatta bununla bir dönüm noktası oluşturur. Her ne kadar yabanılı araştırmak için 1791'de ilkin Amerika'ya doğru yolculuk yapsa da, 1806'da Yunanistan'a ve Kudüs'e de gider: Kendince bir nevi *Hüzünlü Dönenceler* olan *Paris'ten Kudüs'e Bir Seyyahın Günlüğü* adlı yapıtını yazar. Eski Dünya'nın harabelerinden önce, Yeni Dünya'nın çöllerini gezmeye başlar; Rousseau'yla ve özellikle Lafitau sayesinde edindiği antik referanslarla donanmış olarak yabanıla doğru yol alır. Amerika'ya yaptığı kısa gezinin dönüşünde Londra'da sürgündeyken kaleme aldığı ilk kitabında, eski-

lerle modernler arasındaki benzerliğin yanı sıra tabiatın insanı olarak takdim ettiği yabanılın ateşli bir savunucusu olarak kendini gösterir.[37] Gerçekten de *Deneme*, tamamıyla eski ve yeni devrimlerle ilgili bir araştırmaya tahsis edilmiş bir yapıtta, ilk bakışta uygunsuz gibi görünen bir sahneyle biter: Yeni Dünya'nın ormanlarında bir gece! Peki, Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya bu geçiş, daha doğrusu bu sıçrayış neden? Tek gerçek özgürlüğün yabanılın özgürlüğü olduğu belirtildiğine göre, *Exempla*'ya başvuruya ve benzerlik kurmaya dayalı olan tarih, birdenbire yön değiştiriyormuş ve kitap sanki geçmiş özlemiyle ütopyanın birbirine karıştığı bir perspektifle sonuçlanıyormuş gibi bir izlenim doğar.

O zamanlar Chateaubriand'ın hayranı ve öğrencisi olduğu Rousseau olmasaydı, bu sıçrayış mümkün olamazdı: *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'in yol açtığı bir sıçrayıştır bu. Genç Chateaubriand yabanıla şöyle sesleniyordu: "Ey doğanın insanı, insan olmakla övünmemi sağlayan bir tek sen varsın! Yüreğin bağımlılık nedir hiç bilmez..."[38] Her şey ortadadır; yabanıl bağımsızdır. Doğanın yasasından başka bir yasası; insan tarafından koyulan yasalara uymak gibi bir zorunluluğu –her ne olursa olsun– yoktur. Sonuçta, birinin ya da diğerinin adına giyotini boylarken, efendinin adı kralmış veya yasaymış ne önemi var.

Bu yabanıl bakış açısını benimsemek, Yeni Dünya'dan Eski Dünya'ya bakmak, antik politik özgürlüğün tamamıyla değersizleştirilmesine ve bu özgürlüğün düzenlenmesi ya da yeniden kurulması yönündeki modern (devrimci) girişimlerin reddedilmesine yol açar: Bu özgürlük, "hayal"den başka bir

37 Bkz. üstte, s. 47, 81. François René de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. "Bibl. de la Pléiade", 1978. François Hartog, *Régimes d'historicité*, *a.g.y.*, s. 77-107.

38 Chateaubriand, *a.g.y.*, s. 440.

şey değildir. Dolayısıyla *Deneme*, yabanıl özgürlüğe yönelik bir övgüyle biter bitmesine ama imkânsız bir özgürlüktür bu: Chateaubriand, göçmenler ordusuna katılmak için tekrar Atlantik'i kat eder ve Yeni Dünya artık bir anıdan başka bir şey değildir, olmayacaktır da. Kalın, çelişkili ve her zaman coşkulu olan bu kitabın seyri böyledir. Tek önemli sorunla, yani devrim sorunuyla ilgiliyse, eskilerle modernler arasında karmaşık olduğu kadar belirsiz birçok benzerlik kurduktan sonra yazar, her ikisini bir tarafa bırakıp yabanıla (düşmana yönelir gibi) yönelir, ne var ki yabanıl tarih dışıdır ve yabanıl "yaşam"a dönüş mümkün değildir artık.

Düşünsel açıdan *Deneme*, *historia magistra*'nın şu ünlü ve güçlü *topos*'una dayanır. Cicero'ya kadar giden bu yöntem, klasik tarih kavramını bir örnek ve ders kaynağı olarak görür. Bu ilkeden hareketle Chateaubriand, geçmişte olup bitenleri anlamak ve gelecekte olabilecekleri öngörmek için, devrimleri –ilkin eski devrimleri– Fransız Devrimi'yle olan ilişkileri *içinde* "değerlendirmek" istemektedir. Kısacası, kurulan benzerlikler bütün devrimlerin yıkıcı sonuçları olduğunu göstermektedir ve Fransız Devrimi'nde neredeyse yeni hiç bir şey yoktur, zira insan sadece "tekerrürden" ibarettir. Ancak tuhaf olan şu ki benzerliğe şu ya da bu şekilde başvuru, onun düşünsel planda yaptığı etkinin eylemsel plandaki karşılığından ibaret olan taklidi kesinlikle reddetmeye yol açar. Jakobenler antikçağın "fanatik" taklitçilerinden başka bir şey değildir. "Olympia'nın kalıntıları içinde bin beş yüz yıllık uykusundan uyandırılan ihtiyar Jupiter büyük bir şaşkınlıkla kendini Sainte-Geneviève'de bulur; Parisli aylağın başına Lakonyalı bir vatandaşın başlığı geçirilir [...] ve aylak, bu Arlequin* komedyasında Avrupa'nın gözüyle Pantolon'u** canlandırmaya zorlanır."[39]

İtalyan komedyasında, değişik renk ve parçalardan yapılmış bir giysi giyen soytarı. –ç.n.

** İtalyan komedyasında bir karakter. –ç.n.

39 *A.g.y.*, s. 266.

Ancak *Tarihsel Deneme*'nin tarihi bununla kalmaz. *Tüm Eserler*'ini yayımlama işine giriştiği zaman Chateaubriand, 1826'da *Tarihsel Deneme*'sini tekrar yayımlar; ancak bu kez, bundan böyle onu bu metinden ayıracak farkları her açıdan belirten kimi eleştirel notların yanı sıra bir uyarı ve bir önsöz de ekler. Oysa *Deneme*'yi eleştirel olarak yeniden okuma fırsatını ona veren Amerika'dır, ancak yeniden ziyaret edilen bir başka Amerika'dır söz konusu olan. Bu, kesinlikle 1791'lerdeki yabanıl düşün Amerika'sı değildir artık. Kaldı ki, yabanıl durumun ilkel bir yaşam değil de "yeni başlayan" bir uygarlık olduğu kavranamamıştır; artık yabanıllar, ölmekte olan dilencilerden başka bir şey değildirler ve pek fazla ömürleri de yoktur. Amerika zaman dışı değildir; zamanın ve zamana karşı mücadelenin içindedir.

Bununla birlikte, *Amerika'ya Yolculuk*[40] hepten ölen bir Amerika için bir ağıta dönüşmez, zira kitabın sonunda durum aniden tersine dönerek "mucizevî bir tablo" ortaya çıkar: Modern Amerika, "dünyanın en büyük politik olaylarından biri" olarak nitelenen modernlerin özgürlüğünün ya da temsili cumhuriyetin keşfedildiği yerdir. Sonuç olarak, bir yandan yabanıl özgürlük, diğer yandan yapmacık politik özgürlük diye bir şey yoktur artık; eskilerin özgürlüğüyle kendi arasında uçurum bulunan ve Aydınlanmanın çocuğu olan modern bir özgürlük vardır. Bundan böyle –ki burada üzerinde durmak istediğim tek sonuç budur–, benzerlik sistemi iflas etmiştir. Tarih bu şekilde yapılamaz artık: *Historia magistra*'nın *topos*'u geçerliğini yitirmiştir. Zamanın akışı böyle bir şeydir işte; eskilerin deneyimini bizimkiyle kıyaslanamaz kılar ve yabanıllarınkini de zamanın bir anına sabitler. *Deneme*'sini tekrar gözden geçirdikten ve *Yolculuk*'unu tekrar yazdıktan sonra Chateaubriand, yabanıllara ve eskilere ilişkin çifte bir tarihselleştirme işlemi gerçekleştirir.

40 *Œuvres complètes* çerçevesinde yeniden ele alınan, tamamlanan ve düzeltilen bu kitap, ancak 1827'de yayımlanır.

Modern Amerika'ya gelince, tamamıyla modern tarihsellik rejimi içerisindedir o. Eskiler, modernler, yabanıllar arasında yaptığı yolculuk, devrimci sarsıntının etkisiyle ve kartların yeniden dağıtılması nedeniyle Chateaubriand'ı oldukça aydınlatıcı bir vaka haline getirir. Benzerliğin gerçekliğinden farklılıkların saptanmasına, dolayısıyla ütopyadan tarihe geçer ve Rousseau'yu bir yana bırakıp Benjamin Constant'a yönelir. Yabanıl Amerika can çekişirken, diğeri, yani yeni olanı ve gelecek vaat edeni, Capitolium'a* yerleşir. Kendisini *Essai historique*'ten (Tarihsel Deneme) *Voyage en Amérique*'e (Amerika'ya Yolculuk) götüren yolu özetlemek için şöyle yazabilirdi Chateaubriand: "Elveda yabanıllar, elveda seyahatler!".

Yabanılın Gözlemlenmesi

1799'da İnsan Gözlemcileri Derneği'nin kurulmasıyla birlikte, her ne kadar modernler gündemde kalsa da yabanıllar birinci plana yerleşir; ancak, benzerlik kurmak söz konusu değildir artık ve eskiler sessizce aradan çekiliverir. İdeologların çoğunu (elli üye ve elli muhabiri) bünyesinde toplayan dernek, amacını, "değişik fiziksel, entelektüel ve ahlaki ilişkiler açısından insanı gözlemlemek" olarak tanımlar.[41] Gözlemlerde bulunup çok sayıda "kıyaslanabilir nesne" toplamak ve onları birbiriyle kıyaslamaktır amacı. Doğacı Georges Cuvier anatomi konusunda yapılacak araştırmalarla ilgili yönergeleri kaleme almakla görevlendirilir. Kıyaslamalı anatomi, o zamanlar "karşılaştırmalı bir antropoloji" oluşturmak amacıyla kıyaslama yapılmasını müm-

* Eski Yunan "acropolis"inin Romalı karşılığı; bir kentin dini ve idari merkezinin bulunduğu yüksek yer. –ç.n.

41 Jean Copans ve Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, Paris, Jean-Michel Place, 1994, özellikle s. 73-111.

kün kılan başlıca modeldir. Gerçekten de "karşılaştırmalı antropolojiyi aydınlığa kavuşturmak" için "gezici üyeler" ile "tarihçi üyeler" arasında sıkı bir işbirliği öngörülmüştür. Bu araştırmalar –tarihçilerin eski halklara, gezginlerin ise modern halklara ilişkin araştırmaları– karşılıklı olarak birbirini aydınlatacağı gibi, özellikle "*bizim* ilkel tarihimizin en karanlık noktalarını da aydınlatmaya" katkıda bulunacaktı.[42] Temelini felsefeden, besinini ampirizmden alan karşılaştırmaya dayalı bir insan biliminin kurulmasını amaçlayan işte bu projedir.

Dernek üyesi Joseph-Marie Degérando'ya ise, "Yabanıl halkları gözlemlerken izlenecek değişik yöntemler"le ilgili yönergeleri kaleme alma görevi verilir. Yirmi yedi yaşındaki bu genç filozof, çok geçmeden, bilgi üretimi konusunda sunduğu bir inceleme yazısı nedeniyle Berlin Akademisi tarafından ödüllendirilecek ve ardından İmparatorluk hükümetinde yargıçlık yapacak; *Rapport à l'empereur sur les progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789* (Bilim, Edebiyat ve Sanat Alanında 1789 Sonrasındaki Gelişmeler Konusunda İmparatora Rapor) adlı çalışmanın "Felsefe" bölümünü kaleme alacaktır.[43] Ancak bahsettiğimiz zamanda henüz gözlemleme protokolünü hazırlamakla meşguldür. Bu yönergeler, Güney denizlerine doğru yelken açan kaptan Baudin'in yanı sıra, Afrika içlerine doğru üçüncü yolculuğuna çıkmaya hazırlanan yurttaş Levaillant'a yöneliktir. Demek ki işler sırf kuramsal düzeyde kalmamıştır.

Yabanıllar ile gözlemcinin gözü arasına artık hiçbir şey girmemelidir. Yalnızca onlar ve bizler, yani modernler vardır artık; eskiler yoktur. O nedenle Degérando, o ana dek gezginler tarafından işlenen gözlem "hatalarını" ifşa etmekle başlar, çünkü bu gezginler şunu görememiş-

42 *Introduction aux Mémoires*, s. 58.

43 Bon-Joseph Dacier, *Rapports à l'empereur, IV, Histoire et littérature ancienne*, Paris, Belin, 1989, s. 233-286 (F. Azouvi ve D. Bourel'in Degérando'ya ilişkin sunumuyla birlikte).

tir: "Gözlemcinin belli bir çalışma tarzı vardır: Olguları, kıyaslamak için toplar ve onları daha iyi anlamak için kıyaslar. [...] Oysa seçebileceğimiz tüm kıyaslama terimleri arasında en ilginç olan ve bizi yararlı düşüncelere en fazla sevk eden terim, yabanıl halklar terimidir."[44] Kuşkusuz bu düşüncelerin yararlılığı 18. yüzyılın fikriyatına işlemiştir. Mekândaki gezi ile zamandaki gezi öteden beri birbirine denk görüldüyse de, bundan böyle, insanlığın kökenleri doğrultusunda gerçekleşmiş bir ilerleme olarak düşünülecektir. Zira "gurur"umuz nedeniyle küçümsediğimiz bu yabanıllar, gerçekte, "zamanların kökenine ait antik ve görkemli anıtlar"ı oluşturur. Bu "anıt" sözcüğü, neredeyse çelişkili bir sonuç ya da beklenmedik bir değişme ifade eder: "Yabanıllar, Nil kıyılarının gurur duyduğu şu meşhur piramitlerden bin kez daha fazla hayranlığımızı ve saygımızı hak etmektedir". Piramitler yalnızca adlarını pek bilmediğimiz birkaç kişinin "aşırı hırs"ını ifade ederken, yabanıllar "bizzat kendi atalarımızın tarihini bize anlatır."[45] *Bizim* gerçek anıtlarımızdır onlardır. Eskilerin aracılığı, her bakımdan yararsız ve yanıltıcıdır. O halde yabanılları *gözlemlemek*, modern olmanın bir biçimidir ve nasıl modern olduğumuzu daha iyi kavrayabilmemizi sağlar.

Belirtildiğine göre insan bilimi, "doğal bir bilim, gözleme dayalı bir bilimdir": "Doğa bilimleri adeta bir kıyaslama silsilesinden başka bir şey değildir. Her bir olay genelde birçok nedenin ortak etkisinin bir sonucu olduğundan, tek bir olayı diğerlerinden ayrıymış gibi düşünürsek, bizim için büyük bir muamma olarak kalmaktan öteye gitmez: Ancak eğer onu başka benzer olaylarla kıyaslarsak, birbirlerine karşılıklı olarak ışık tutarlar. Her bir nedenin özel etkisi, bize farklı ve bağımsız görünür ve sonuç olarak genel yasalara bu şekilde ulaşılır. Sadece analizler yaparak iyi bir gözlemde bulunula-

44 *A.g.y.*, s. 130-131.
45 *A.g.y.*, s. 131-132.

bilir; oysa felsefede benzerlik yoluyla, kimyada ise birleşme eğilimi yoluyla analiz yapılır."[46] İnsanın ne olduğunu belirlemek için, –kıyaslama terimi açısından– yabanıl halklar kadar faydalı hiçbir şey olamaz artık. Bu halkların yalınlığı, "varlığın temel ilkesi"ne ait olan şeyi belirtir ve adeta "kendi tarihimizin ilk dönemlerine" götürür bizi. "Çağları art arda kat eden" gezgin sayesinde, "değişik uygarlık derecelerinin kesin bir ölçütünü" oluşturabiliriz artık.[47] Bundan böyle "mükemmellik dereceleri" kesinlikle gereksizdir.

Atamız haline gelen yabanıl insan, ilkel insana dönüşmek üzeredir. Kimyadaki birleşme eğilimlerine referansta bulunan bu doğa bilimi, hangi nedenin hangi sonuca yol açtığını belirledikten sonra tekrar sonuçlardan nedenlere geri dönmek için kıyaslama yapar. Örneğin etrafımızdaki bireyde iklimin, eğitimin, kurumların vb. payı ne kadardır? Açıkça görülüyor ki entelektüel dünya benzerliğin dünyası değildir artık, ancak Perrault'nun oturmamış benzerliğinin içine düşme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı kıyaslanamazlık çelişkisine de düşmez. Tam tersine, anatomiye ve kimyaya başvuru yoluyla yeniden tanımlanan yeni kıyaslama, yeni bilimin *organon*'u olur. Bilginin bu erekliliğine, bir insan sevgisi boyutu eklenir. Bundan böyle yabanıl halkları, "tüm insanlığın temsilcileri" olarak ele almak ve "kardeşlik anlaşması" bahanesiyle onları "incelemeye" ve "köleleştirmeye" gelen "serüvencileri" ifşa etmek gerekir.[48]

Ancak, İnsan Gözlemcileri Derneği 1805'ten sonra kapanır ve yaptığı çalışmalardan geriye pek iz kalmaz. Etnoloji kurulurken, Degérando'nun kaleme aldığı temel metinlerden biri olan "Yabanıl halkları gözlemlerken izlenecek değişik yöntemlere ilişkin düşünceler" göz önünde bulundurulmaz. Hatırlatmakta fayda var: Napolyon 1803'lerden

46 Degérando, "Considérations", *a.g.y.*, s. 75.
47 *A.g.y.*, s. 76.
48 *A.g.y.*

başlayarak, İdeologların üssü ya da yuvası olan Enstitü'nün ikinci sınıfını –Törel ve Politik Bilimler sınıfını– kaldırır. *Mektuplar*'ında, ideologlarla ilgili şu açıklayıcı değerlendirmede bulunur: "Güzel Fransa'mızın karşılaştığı tüm felâketleri ideolojiye –bu karanlık metafiziğe– bağlamak gerekir; çünkü ideoloji, halkların yasalarını insan yüreğine ve tarihin derslerine göre düzenlemek yerine, onları sürekli peşinde koşturduğu temel ilkelere dayandırır."[49] O halde, insan doğası gibi sağlam bir temelle ve tarihin dersleri gibi kendini kanıtlamış bir araçla *historia magistra*'ya bir geri dönüş söz konusudur. İleri marş!

Restorasyonsa, her şeyden önce, devrimi politik ve de düşünsel olarak sona erdirmekle meşgul oldu ve Temmuz 1830'da bunu başardığını sanıyordu. Filozof sözcüğüne bile kuşkuyla bakılıyordu. Ulusal tarih en büyük saplantı ve en acil sorun haline geldi, Victor Cousin'in tinselciliği ise gözleme dayalı bir insan bilimine karşı hepten ilgisizdi. Demek ki kıyaslama gündemde değildi artık; yüzyılın sonlarına doğru bu kez genç Durkheim'cı sosyoloji bağlamında ve Charles Darwin'in kurduğu ve William Spencer'ın toplumlar için sistemleştirdiği evrim kuramlarını dikkate alıp kullanarak tekrar gündeme oturacaktı.[50]

Elbette Degérando'nun da yazarken dayandığı bir şeyler vardı. Özellikle gözlemdeki ısrar konusunda Condorcet'nin *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi bir Tablo Taslağı*'ndan, ayrıca Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'inden etkilenmişti. Felsefeyi şu sözlerle seyahate davet ediyordu Rousseau: "Dünya, adlarından başka bir şey bilmediğimiz uluslarla doludur, hal böyleyken bizler hâlâ insanları yargılamayı kafamızdan geçiriyoruz! Seyahat eden, gözlemleyen ve yazan bir Montaigne, bir Buffon, bir Diderot tasavvur edelim

49 J. Copans ve J. Jamin, *a.g.y.*, s. 9.
50 Bkz. üstte, s. 243-244.

[...]. Ardından, gördükleri şeylerin doğal, törel ve politik tarihini yazdıklarını varsayalım. Kalemlerinden yeni bir dünya çıktığını bizzat görecek, böylece kendi dünyamızı tanımayı öğreneceğiz."[51] "Şiddetli bir öğrenme arzusuyla yanıp tutuşan Platon'ların, Thales'lerin, Pythagoras'ların öğrenmek için en büyük yolculuklara çıktığı, ulusal önyargıların etkisini kırmak, insanları farklılıkları ve benzerlikleriyle tanımayı öğrenmek için uzaklara gittiği o güzel günlerin geri geldiğini" görmek istiyordu Rousseau. İnsan Gözlemcileri Derneği sayesinde Rousseau'nun bahsettiği varsayım, gerçekliğe ve bilimsel bir projeye dönüştü, ancak kapsamca daraldı da. Kuşkusuz benzerlik artık geçerli değildir ve yabanıl, yalnızca ilkel tarihimiz konusunda bilgi edinmek için gözlemlenir. Her ne kadar bu ilkel tarihin çağların seyrinde bir yeri olsa da, bizden epey uzaktadır ve kıyaslamanın amacı, eskiden olmuş olduğumuz ama uzun zamandır artık olmadığımız şeyi yeniden inşa etmektir.

Bu nihai projektör, benzerliğin, XIV. Louis "yüzyıl"ından devrimle başlayan çağa dek gerçekliğini ve üstünlüğünü nasıl kaybettiğini aydınlığa kavuşturur. Benzerliğin, Kavga'yla birlikte sorgulanmaya başlayan bilişsel ve politik yetersizliği, devrimle birlikte aşikâr hale gelir. Benzerlik, antikçağdan gelen bu mağrur gemi, yolculuğunun sonuna gelir; geçirdiği kaza sonucunda, kendisiyle birlikte eskilerle modernlerden oluşan çift de batar. Gerçeği söylemek gerekirse, yabanılı ortaya çıkaran, eskilerin dünyasını dönüştüren ve karşılığında bir Eski Dünya yaratan Yeni Dünya'nın sınavını atlatamamıştır. Bundan böyle, modernler kendileri dışında başkalarıyla kıyaslanamaz, "kendi içine kapalı bir uygarlık"ın kurucuları olarak, giderek daha çok kendi kendileriyle karşı karşıya geleceklerdir.

---

51 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, not X, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard, 1964, cilt III, s. 213-214.

Günümüzü anlamaya ve siyasal bir gelecek tahayyül etmeye çalışırken, geçmişle paralellikler kurar, kimi zaman da ideal tipler inşa ederiz. Antikçağ'ın bilgeleri *Eskiler* ve Yeni Dünya'nın yerlileri *Yabanıllar* bu tiplerden ikisidir.

Çalkantılı siyasal dönemlerde, sancılı değişim anlarında antikçağ okumaları bir kırılma ve başlangıç anı bulma arzusuyla şekillenir. Örneğin Fransız Devrimi sırasında Jakobenler, Fransa'yı yeni bir Sparta'ya dönüştürerek canlandırmak isterler. Roma Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Atina'da tiranların devrilmesi, gündelik siyasi kavgalar içinde referans haline gelir kolayca. Ve paradoksal bir şekilde geçmişle ve eskilerle analojiler kuran, onlar gibi düşünüp onları taklit etme arzusu duyanlar, aslında en modern olma iddiasındaki kişilerdir çoğu zaman.

Düşünceler tarihi disiplininin önde gelen isimlerinden François Hartog bu kitabında, "modernlerin" gelecek tahayyülleri ekseninde geçmişi nasıl kurgulayıp ondan ne şekilde yararlandıklarını sorguluyor.

François Hartog (d.1946) Fransa'nın saygın eğitim kurumu EHESS'in müdürü ve yine bu kurum bünyesindeki Modern ve Antik Tarihyazımı kürsüsünün sahibidir. Pierre Vidal-Naquet ve öğrencisi olduğu Jean-Pierre Vernant tarafından kurulmuş Louis Gernet Merkezi'nin idareciliğini de yapmıştır. Türkiye'de okuyucuların *Herodotos'un Aynası* (1980) ve *Tarih Başkalık Zamansallık* (2000) adlı yapıtlarıyla tanıdığı Hartog'un diğer önemli eserleri şunlardır: *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps* (2003), *Evidence de l'histoire. Ce que voient les historiens* (2005), *Croire en l'histoire* (2013).

THG
0694348
SDB

9 786254 051173

28 TL