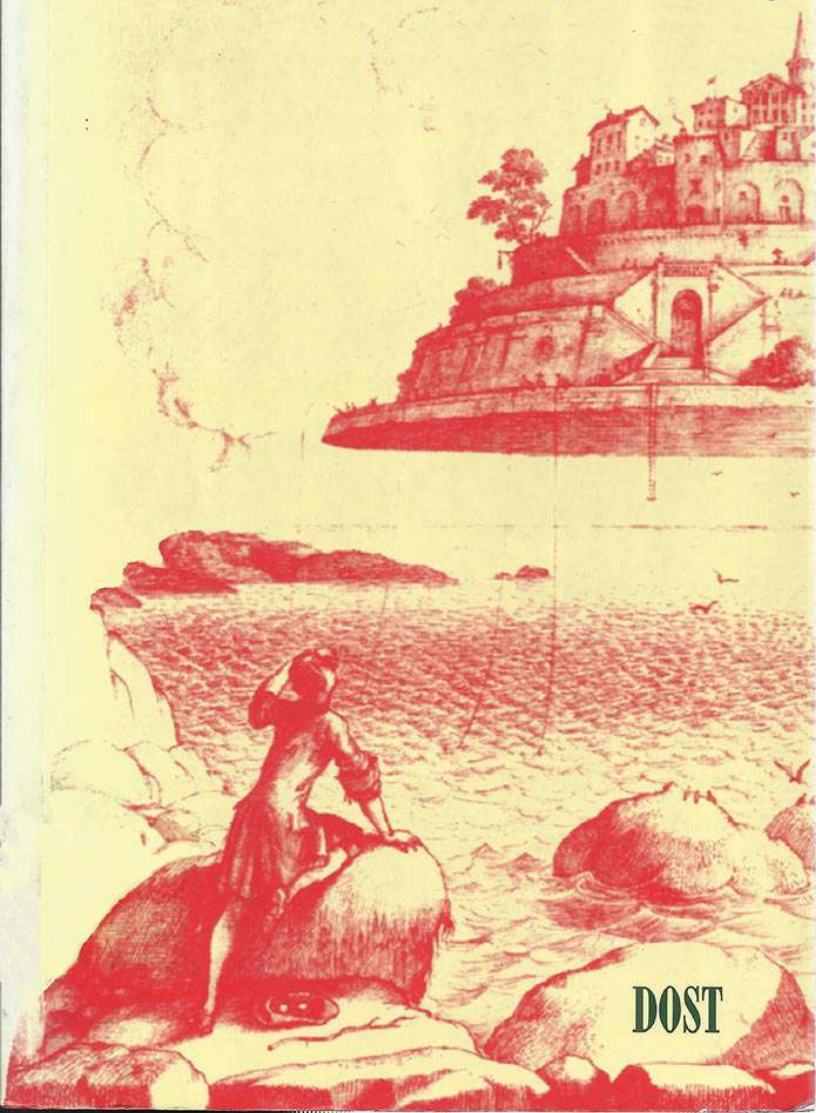
TARİH • BAŞKALIK • ZAMANSALLIK

François Hartog



DOST

Bu dizi Levent Yılmaz'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Tarih, Başkalık, Zamansallık

François Hartog
(1946)

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris), tarihyazımı tarihi seminerleri veren François Hartog, klasikçağ ve modern tarihyazımlarını eksen alan araştırmalar ve başkalık sorununu ele alan yazılar yayımladı. Peter Burke'ün deyişiyle "bir tarihçinin yine bir tarihçi üzerine yaptığı en etkileyici çalışma" olan ilk kitabı *Herodotos'un Aynası* (1980, ikinci baskısı 1991; Türkçesi Dost Kitabevi Yayınları, Mayıs 1997) Fransız Akademisi'nin Montyon Ödülü'nü kazandı. 1988 yılında, Fustel de Coulanges'ı konu alan *Le XIX^e siècle et l'histoire*'ı (P.U.F.), 1996 yılında da Eski Yunan'da sınır kavramı üzerine varolan anlatıları incelediği *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce Ancienne*'i (Gallimard) yayımladı. Coulanges'ın *La Cité Antique*'inin yeni baskısının önsözünü kaleme aldı (Flammarion, 1996). Les Belles Lettres yayınlarında *La Roue à Livres* başlıklı diziyi yöneten Hartog, İtalya'da 1996 yılında yayımlanmaya başlayan 5 ciltlik *I Greci* (Einaudi) başlıklı, Yunan dünyası üzerine yüzden fazla uluslararası araştırmacının yazılarını biraraya getiren ansiklopedik yayının, tasarım ve yönetim kurulunda yer almaktadır. Fransa'nın en önemli Antikçağ araştırmaları merkezi olan Centre Louis Gernet'nin yöneticisidir.

D

anlam + **tarih**

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZIMI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998
5) TARİH ADALARI, Marshall Sahlins, Temmuz 1998
6) CENNETİN DİLLERİ, Maurice Olender, Eylül 1998
7) YENİDEN GEÇMİŞ, Roger Chartier, Kasım 1998
8) KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA, Philippe Borgeaud, Mart 1999
9) SANATÇININ BİR SİYASET DÜŞÜNÜRÜ OLARAK PORTRESİ, Quentin Skinner, Mayıs 1999

Hartog, François
Tarih, Başkalık, Zamansallık
ISBN 975-8457-36-5 / Türkçesi, M. Emin Özcan, Adnan Kahiloğulları, Levent Yılmaz / Dost Kitabevi Yayınları
Haziran 2000, Ankara, 244 sayfa.
Tarih-Tarihyazımı-Antikçağ

TARİH, BAŞKALIK, ZAMANSALLIK

François Hartog

DOST
kitabevi

ISBN 975-8457-36-5

Tarih, Başkalık, Zamansallık
FRANÇOIS HARTOG

© François Hartog, 2000

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 2000, Ankara

Fransızcadan çevirenler, M. Emin Özcan, Levent Yılmaz
İngilizceden çeviren, Adnan Kahiloğulları

Yayına Hazırlayan, M. Emin Özcan
Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

François Hartog'un anlam+tarih dizisi için özel olarak biraraya getirdiği ve yeniden gözden geçirdiği yazılarından oluşan bu kitap dünyada ilk kez Türkçe olarak yayımlanmaktadır

İçindekiler

Önsöz 9

I
Başlangıçlar

1 İlk Tarihçi Figürleri: Odysseus'tan Herodotos'a 15

2 Demokrasinin Başlangıcı 33

3 Avrupa Fikrinin Başlangıcı 39

II
Eskilerden Modernlere: Taklide Dair Çelişkiler

4 Eskiler Ve Biz 53

5 Model ve Kaynak: Johann Joachim Winckelmann 91

6 Fransız Devrimi ve Antikçağ 119

7 Vahşilerin Zamanı: François-René de Chateaubriand 159

8 Eskilerle Modernler Arasında Vahşiler: Claude Lévi-Strauss 183

II
Zamansallık Biçimleri ve Tarih Yazımı

9 Tarihsellik Rejimleri: Zamanın Düzeni **201**

10 Tarih ve Anlatı **227**

Kaynakça **237**

Dizin **239**

Önsöz

Bu kitapta biraraya getirilmiş metinler Eski Yunan'dan günümüze kadar uzunca bir zaman sürecini ele almalarına karşın bu sürecin tamamını kapsamak ya da her noktasına değinmek amacıyla yazılmadı. Bunun yerine bu metinler sadece birkaç başlangıç anı üzerinde, güvenlerin sarsıldığı, yeni/yenilenen ifadelerin henüz dile gelmekte güçlük çektiği birkaç gerilim ve bunalım anı üzerinde duruyor. Yani *artık olmayan* ile *henüz olmamış* arasında.

Aslında bu metinler bir tarihçi olarak bütün çalışmalarımda sürekli ve çeşitli yollardan karşıma çıkan, araştırdığım, açıkladığım birkaç sorun etrafında dönüyor. Okuyucu kitapta yıllar boyunca artık iyice alıştığım bazı figürlerle karşılaşacak: Odysseus, Herodotos, ama öte yandan Yeni Dünya'nın kâşifleri, Rousseau, Chateaubriand, Winckelmann, Claude Lévi-Strauss. Araştırmayı doğuran, çekip çeviren bazı kavramlarla da karşılaşacak. En başta da kitaba adını veren üçlüyle: *Tarih, başkalık, zamansallık*. Zaman

her şeyi bozar ve başkalaştırır, farkettirmeden ya da hoyratça yapar bunu. Tarih de geçmişin başkalığıyla sürekli karşılaşan, onu anlatan, kimi kez bilmezden gelen, çoğunlukla da onu indirgeyen anlatıdır.

Fransa ile Türkiye arasında becerikli, dost canlısı bir kültür elçisi olan Levent Yılmaz'ın –burada kendisine bir kez daha teşekkür ediyorum– önerisi üzerine tasarlanan bu kitabın tarihin tarihi ve geniş anlamda kültür tarihi konularındaki araştırmalara bir katkı olmasını diliyorum. Kitaptaki on metin düşünce tarihini konu alan metinlerdir. Okuyucu bunları birbiri ardına okuyabilir, böylelikle tarihin tarihöncesinden tarih anlatısıyla ilgili günümüzdeki sorgulamalara doğru ilerlemiş olur; öte yandan bu metinlerin bazılarında kimi konuların yinelendiği, birçok sorunun başka bir bağlamda, başka bir bakışla yeniden sorulduğu da açıkça görülecektir.

Öncelikle başlangıçlar sorunu vardır. Ve ondan da önce, esinlenmiş ozanın şiiriyle bizzat anlatının çıkagelişi; bunun ardından (ilk) tarih anlatısı, sahne üstünde Odysseus ile Phaiakların kör ozanı Demodokos'u karşı karşıya getirir; nihayet anlatı olarak tarih, kendi zamanının Homeros'u olmak için yola düşmüş, en sonunda Homeros değil ama Herodotos olmuş Herodotos'la birlikte. Yine başka başlangıçlar: Demokrasi, köktenciliği tükenmeyen, "her şey çoğunlukta" kuralıyla birlikte. Troya savaşı Asya ile ilk karşılaşma olarak sunulduğunda Avrupa fikrinin başlangıcı: Sözcüğün tam anlamıyla *kavgalı* başlangıçlar.

Aslında sunulup sorgulanan şey çeşitli başlangıçların ötesinde başlama hareketinin kendisi, Yunanca *arkhe*, o tedirgin edici, tuhaf hareket. Başlamaya nasıl cesaret etmeli, başlama sıkıntısını nasıl altetmeli? Önceden olmuş olandan yola çıkıp henüz olmamış ya da yeralmamış olana nasıl ulaşmalı? Başlamanın sarsıcılığı karşısına öykünmenin çelişkileri çıkar. 1764 yılında Winckelmann'ın dile getirdiği gibi: Öykünülemez olmak için, yani sonunda "kendi" olmak için öykünmek. Değil mi ki Almanlara göre öykünülemez olmanın en iyi yolu işe Yunanlılara öykünmekle başlamaktır. Hem Romalılardan sonra dünyanın boşaldığını hem de Devrimcilerin modellerinin olmadığını, hiçkimseye öykünmemeleri gerektiğini 1794 yılında söyleyen Saint-Just'ün çelişkisi.

Yine Batı kültüründe klasik Antikçağ'ın kullanılış biçimine ilişkin onca yıldır sorulan soruda öykünme ile başkalık birlikte yeralır. Toplumsal ve kültürel ağırlığın altında kısık da olsa "Bizi şu Yunanlılardan, Romalılardan kurtaracak kimse yok mu?" diye bağıranlar olmuştur eskiden, ama şimdi bu soru "Kimdi bu Yunanlılar, Romalılar?" haline dönüştü, çok konuştuk üzerinde. Kitaptaki metinlerde "Eskiler" ile "Modernler" çiftinin oluşmasından Modernlerin nihai zaferine, Eskilerin yaşayan tarihten çıkarılışına kadar aynı sorunun çok farklı yönleri yeralıyor.

İşte bu tarih tam da Eskiler ile Modernler arasındaki "kavgalarla" belirlenmiştir; her defasında bir toplumun zaman ile kurduğu/sürdürdüğü ilişkilerle bağıntılı öykünme sorunu gündeme getirilmiştir. İşte Eskiler ile Modernler Kavgası'nın, o en büyüğünün, en ünlüsünün, XIV. Louis döneminde Charles Perrault'nun çıkardığı o kavganın içeriği budur. Fransız Devrimi ise kimi açılardan Eskiler ile Modernler kavgasının en sonuncusu olarak görülmüştür: *Siyasal* kavga ile *zamandizinsel* kavga. Jakobenler zamanı şaşırmışlardır. Kendilerini modern sayarak Thermidorcuları, ardından Liberalleri ortaya süren Jakobenler aslında Eski'dirler. Sparta'yı hortlatmak istemişler ve Eskiler ile Modernler arasındaki büyük farkı görmezden gelmişlerdir. XIX. yüzyılda, tarihçilere göre en büyük günahı işlemişler, anakronizme düşmüşlerdir.

Başkalık ile kimlik. Eskiler ile Modernlerin oluşturdukları bu çift, "Yeni" diye adlandırılacak dünyaya doğru gidip de Vahşilerin başkalığıyla karşılaşan gezginlerle altüst olur. Bu üçüncü terimi nereye koymalı? Onları Eskiler tarafına çekip nasıl değerlendirmeli, nasıl evcilleştirmeliydi, o Eskiler ki insanlığı Yunanlılar ile Barbarlar diye ikiye ayırmışlardı? Eskileri, Modernleri, Vahşileri biraraya nasıl getirmeliydi? Rönesanstan beri işbaşına geçirilmiş anlatım oyunları aynı zamanda sömürgeciliğin ve antropolojinin uzun tarihini resmederler.

Nihayet zaman ile tarihsellik. Her şeyi yine Odysseus'la başlatan bu metinlerde zaman konusu hep var. Odysseus kendisinden *ölmüş gibi* sözeden Demodokos'un şiirinde, kendisine göre var, başkalarına göre yokken, bu iki varlığın, varolan ben ile ölmüş ben'in örtüşmediğini anlar. İşte kelimelerin kifayetsiz kalıp henüz dile getiremediği

bu acıya tarihselliğin keşfi adını veriyorum. O zamandan beri tarihselliğin biçimleriyle, zaman ile ilişki tarzları anlatılarda hep yeralmış, anlatıları hep tedirgin etmiştir. Bu kitap zaman ile ilgili deneyin bilimsel biçimleri olarak işlenen tasarımlardan birkaçını tanımlamayı hedefliyor; bunları sorgulandıkları, en açık biçimde ortaya çıktıkları belli zamanlarda ele alarak Homeros'un zaman anlayışından günümüzün şimdiki zaman anlayışına kadar tarihselliğin tarihini ya da en azından taslağını sunuyor.

François Hartog

I
Başlangıçlar

1
İlk Tarihçi Figürleri: Odysseus'tan Herodotos'a

Eğer tarih, daha doğrusu tarihin yazımı Mezopotamya'da, ülkeyi ilk kez kendi hükmü altında birleştiren ve tarihini yazdırmak için yazıcılara çağrıda bulunan Akkad krallığı (İÖ 2270-2083) ile başlıyorsa[1] ... Eğer bütünüyle hatıraya seslenen Eski İsrail Kitabı temelde bir tarih kitabı gibiyse[2] ... Peki o zaman Yunanlıların yeri neresi? Bize kadar gelen bütün bir geleneğin "ilk başta" onlar vardı dediği, Doğuya bitişik dar coğrafyalarında yaşayan Yunanlılar aslında "geç kalanlardır": Oysa Yunanistan bütün başlangıçlara mekân oluşturmamış mıydı? Ve Herodotos da, en azından Cicero'nun deyiminden bu yana, tarihin babası değil miydi?

Tartışmasızca "geç kalmışlardı": Yazıya, geç ya da erken (İÖ 8. yüzyıl dolaylarında), Suriye-fenike alfabesini kabul ederek geç-

1) Jean-Jacques Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, s. 20-22. Aynı zamanda ilk Çin yıllıklarıyla Uzakdoğu'yu da anabiliriz: Saklanan en eski yıllıklar Lu ülkesinin (722-481) yıllıklarıdır.

2) Yerushalmi, 1984.

mişlerdi. Öte yandan, "öznel" bir figür olarak tarihçi, onlarla birlikte, tam olarak da Herodotos'la birlikte ortaya çıkar. Doğrudan bir siyasal iktidara bağlı olmayan, ondan emir almayan Herodotos, kendi adıyla başlayan anlatıyı, kendi anlatısını ("Halikarnassoslu Herodotos'un kamuya sunduğu...") sahiplenir, onu belirler. Aynı ondan önce Hekataios'un yaptığı, ondan sonra da Thukydides'in yapacağı gibi, ama bir farkla, onların ikisi de belirsiz ad yapısını kullanmıştır. Oysa Herodotos *lógos*'unun yazarıdır, ve bu *lógos*, onlara karşı ya da onların karşısında, onun otoritesini oluşturacaktır. Daha baştan arzu ettiği bu yeni bilgi yeri, aynı zamanda, tamamıyla inşa edilmeyi beklemektedir[3]. Bu noktada doğu tarihyazımlarıyla açık bir ayrılık vardır. Yunanlılar tarihten ziyade tarihçinin mucitleridir.

Bu türden bir söylem üretim biçimi ve bu vurgulama, biliyoruz ki yalnızca tarihyazımına özgü değil. Tam tersine, sanatçılarıyla, tıp bilginleriyle, doğa felsefecileriyle "ben'i" öne çıkaran Yunan entellektüel tarihinin bu döneminin (İÖ 4 ve 5. yüzyıllar) vurgularını, bir anlamda imzasını oluştururlar[4]. Yine de, tarihyazımı için bu vurgulama bir kırılganlığı da beraberinde taşıyacaktır, tarih kısa zamanda bir tür haline gelecektir ama bir disiplin oluşturmayacaktır: Hiçbir zaman meşruiyet biçimlerini kontrol edecek ya da kabul edilebilirlik kurallarını düzenleyecek bir kurumun (okul ya da başka bir kurum) bünyesinde yeralmayacaktır. Ayrıca tarihçi, 4. yüzyıldan itibaren en önemli referans haline gelecek ve bir anlamda entellektüelin modelini oluşturacak olan bilgi sahnesinin yeni figürü filozof karşısında diz çökecektir. Tarihçi filozofu eleştirecek, kendini filozof olarak tanıtacak ya da filozofa yanıt olarak tarihin de aslında felsefe olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Tarihçi figürü dendiğinde, bu türün oluşumunun başlarındaki *özellikler* ve *davranışlarla* ilk tarih anlatısını destekleyecek ve mümkün kılacak epistemolojik ama aynı zamanda anlatısal düzenlemeler kastedilmektedir. Burada bu figürün ilk oluşum halleri üzerinde duracağım.

3) Hartog, 1991
4) G.E.R. Lloyd, 1987, s. 58-70

1- Destan ya da tarih

Herodotos Homeros'la yarışmak ister ve ancak *Tarih* başlıklı kitabının sonlarına doğru Herodotos olur. Daha önce de kullandığım bu formül Herodotos'un başlama cüretini ya da gücünü destanda bulduğunu söylemek içindir. Sonuçta, Homeros'un Troya savaşı için yaptığını, Yunanlılarla Barbarlar arasındaki savaş için yapmak. Destan gibi tarih de, yani bizim için "tarih"in kendisi haline gelecek olan Herodotos ve Thukydides'in tarihleri, başlangıç noktası olarak, çekişmeyi, çatışmayı, ayrılığı alırlar: Akhalarla Troyalıların çarpışması, Akhilleus ile Agamemnon arasındaki kavga, Yunanlıların Barbarlara karşı savaşları, Atinalılarla Lakedaimonlular arasındaki savaş. *İlyada* çarpışmayı anlatır ve tam da iki kahramanın o uğursuz kavgasıyla başlar, tarih ise büyük bir savaşı, Med savaşlarını anlatmayı seçer ve işe kavganın "kökenini" belirlemekle başlar (Herodotos için *aitía*'nın ya da Thukydides için *alêthestátê próphasis*'in belirlenmesi).

Musa'nın esin verdiği ozan, her iki safı da "görür". Hiç kimsenin Zeus'un yargısından kaçamadığını iyi bilir, bu yüzden, iki tarafın da acılarını ve başarılarını bilir, onları anlatır. Aynı biçimde, bir sürgün olan ilk tarihçi (Herodotos'un Halikarnassos'u terketmek zorunda kaldığını biliyoruz) kendine görev olarak, gerek Yunanlıların gerekse de Barbarların kayda değer işlerinin dökümünü yapmayı ve onları anlatmayı seçer. Sürgün edilen Atinalı Thukydides de, yazdığı ikinci bir önsözde "iki tarafın da işlerine tanık olduğunu"[5] belirtir. Elbette ozandan tarihçiye "çalışma koşulları", eğer denirse, kötüleşmiştir, çünkü arada oluşun ya da ikili bakışın olasılık koşulu olarak sürgün, tanrısal seçilmişlik ve görünün (bazen gerçek gözlerin körleşmesi pahasına) yerine geçmiştir.

2- Tarihten destana

Destandan tarihe giden yol (ister devamlılıkları ortaya çıkarmak isterse de kopuşları vurgulamak için)[6] uzun zamandır aşındırılmışsa

5) Thukydides, V, 26.
6) G. Nagy, 1990.

da, bir an için de olsa, bu yolu tersine katedip, hiç kuşkusuz bir destan olan *Odysseia*'yı aynı zamanda bir *ilk* tarih olarak ele alamaz mıyız? Konumu ve inşası açısından. Homeros'tan Herodotos'a değil, Herodotos'tan Homeros'a giderek.

Mimesis başlıklı önemli kitabının girişinde, Erich Auerbach, Homeros'un üslubunun Eski Ahit'inkinin karşıtı olduğunu söyler. İshak'ın kurban ediliş anlatısıyla Odysseus'un sütninesi Euryklea tarafından tanındığı sahneyi karşılaştırarak, Homeros'un üslubunu "anlatılanların her zaman için saf bir şimdi içinde" sunan ve "insanî ve tarihsel gelişimlere çok az yer veren" bir "ön plan" üslubu olarak nitelendirir[7]. Sürekli olarak Tanrı'nın eliyle yönlendirilen, "geçmişleriyle yüklü" olan büyük İncil figürleri karşısında, açıkça sabitlenmiş kaderleriyle Homeros kahramanları "her gün sanki dünyanın ilk günüymüş gibi uyanırlar"[8]. Homeros yakasında, yüzeysel kişilikler ve efsanevî malzeme buluruz, oysa ki ötekinde tarihsellik ortadadır, hayatların içinden geçer, anlatıları düzenler. Tarihin kendisi de belirdiği yerdedir[9].

Batı edebiyatının bu "temel" tipolojisini yadsımasak da, sorgulayabiliriz. İlk başta da, ilk günkü gibi, Odysseus'un, arkadaşlarının tersine, unutmak istemediğini hatırlatabiliriz: Ne dönmeyi, ne İthaka'yı ne de bir ölümlü olduğunu unutmak ister. Oysa ki Lotos yiyenler ile karşılaşmayla başlayan anlatıların mekânı (Alkinoos'un evinde) bir unutuş dünyasıdır: Unuturuz ve unutuluruz. Ama özellikle de şu kesinlikten yola çıkabiliriz: *Odysseia*, *İlyada*'dan sonra gelir[10]. *İlyada*'da Troya daha alınmamıştır, Akhilleus hâlâ yaşamaktadır: *Önceki* bir zamanda, beklenti içindeyizdir. *Odysseia* açıldığında, sonraki bir zamana geçeriz, olayın hatırası ortadadır, yaslar ve uzun sürmüş acılar hatırlanır[11]. Eskiler için, ama Modernler için

7) E. Auerbach, 1968, s. 20, 33.

8) *A.g.y.*, s. 21.

9) *A.g.y.*, s. 28: "Çoğu durumda, biraz ilgili bir okuyucu, tarih ile efsane arasından kolayca geçebilir".

10) Uzun zamandan beri Homeros uzmanları, bu iki destanın yazılışları arasındaki zaman mesafesini ölçmeye ve yıllarla ifade etmeye çalışmışlardır: Yarım yüzyıl, bir yüzyıl?

11) Hektor'un cenaze törenleriyle (cesedin iade edilişi töreni mümkün kılmıştır) kapanan *İlyada*'nın aynı zamanda hatıra boyutuna açıldığı doğrudur. *Pothos*'a düşen Akhilleus'un kendisi de, Hades'te bile, her zaman için Hektor'u hatırlayacağını ifade etmiştir (XXII, 387-390).

de başat olan bu olayın on yıl sonrasındayızdır. Thukydides bu savaşta, Yunanlıların ortaklaşa gerçekleştirdikleri ilk hareketi görür, oysa ki, daha sonra, Romalılar, Aeneas'ın kaçışıyla kendi tarihlerinin başlangıç noktasını bulacaklardır: Sürgün yolu sonuçta memleketin kökenlerine dönüş yolu haline gelmektedir.

Önce paylaşılan, sonra tartışılan, sonra da reddedilen tutamak noktası olan Troya savaşı, günümüze kadar "esas" olay niteliğini korumuştur. *İlyada* karşısında, savaştan bir çok sahneyi aktaran *Odysseia* daha o zamandan "tarih" konumuna yerleşir.

Phaiakların kör ozanı Demodokos, Odysseus'la Akhilleus'un kavgasını anlatmaya başlar[12], sonra, Odysseus'un ricası üzerine, tahta at sahnesine geçer ve şehrin yağmalanışını ve yangını anlatır[13]. Kesinlikle hâlâ kahramanların başarılarının (*kléa andrôn*) anlatıldığı düzlemdeyizdir. Ancak şairin dinleyicilerine ve verdikleri tepkiye (yani anlatının içine serpiştirilen anlatılara) dikkat edersek, *Odysseia*'nın, ozanın şarkısından alınan ve doğal olarak beklenen zevkin (*térpsis*) dinleyicilerin bir kısmının hissettiği acı, dert ve hasretle bozulduğu, örselendiği bir zamanı ortaya çıkardığını görürüz. Sanki artık saf olan bir zevk mümkün değildir, yalnızca belki, istisnaî (bazen ütopik de denmiştir) Phaiak toplumu dışında. Phaiaklar ekmek yiyen insanlardan uzakta, sürekli olarak "şölenlerle, lirle, danslarla, sıcak banyolarla, yataklarla ve sürekli değiştirilen elbiselerle"[14] vakit geçirmektedirler. Alkinoos itiraf eder: Eğer tanrılar Troya surları altında onca insana ölüm dağıtmışlarsa "bu, geleceğin insanlarına (*essoménoisin*) şarkılar bahşetmek *içindir* (*ína*)"[15]. Bir anda dehşetten destana, ölümden geçmişe geçeriz. Alkinoos hem bir estet hem de bir işlevselcidir: İnsanlar ölmelidir ki, diğerleri, daha sonra, şarkıların zevkine varabilsin. Kyklopların zorlu komşuluğundan kaçtıklarından beri, Phaiaklar şiddeti ve savaşı bilmezler, ozan ister Ares ve Aphrodite'nin zinasını ve aşkını

12) *Odysseia*, 8, 75-82. Bilinmeyen bu "kavga" ve Akhilleus'la Agamemnon'un kavgasıyla olan ilişkisi üzerine bkz. Nagy, 1979, s. 42-58.

13) *Odysseia*, 8, 492-498.

14) *A.g.y.*, 8, 248-249.

15) *A.g.y.*, 8, 580.

anlatsın, ister Akhilleus'la Odysseus'un kavgasını, isterse de Troya yangınını, aldıkları zevk birdir.

Tabii Odysseus için her şey bu kadar basit değildir. Hephaistos'un kendisini aldatan aşıklardan öcalışını dinlerken, diğer dinleyicilerin aldığı zevke benzer[16] bir zevk alır, ancak, sıra yakın tarihe geldiğinde iş değişir. Phaiaklar zevkten erirlerken o, gözyaşlarını tutamaz: Akhilleus'la kavgası anlatıldığında ağlar, tahta at anlatıldığında ağlar, oysa ki bunu kendisi önermiştir[17]. Bu durumda, misafirine, zevkin herkes için aynı olması (*homôs terpômetha pántes*)[18] gerektiğini söyleyen Alkinoos, ozanın sunuşuna bir anda son verir.

Dönüşün ama acılı (*lugrós*) bir dönüşün destanı olan *Odysseia*, yokluklarla belirlenir ve hatıralar etrafına örülür. Penelopeia, İthaka'nın ozanı Phemios'un, Troya dönüşünü ve Akhaların sefaletini anlatmasına dayanamaz, oysa ki kocasının yokluğunun yasını tutmaktan bir an bile vazgeçmemiştir: *Póthos*'a düşmüştür, aklı fikri kaybolandadır[19]. Dolayısıyla başkalarının ozanın repertuarında basit bir yenilik olarak gördüğü şey, onun için son derece dayanılmazdır. Sonuçta, Penelopeia ile diğerleri arasında düzlem farklılığı ve kayması vardır: O (hâlâ) yoklukla (*póthos*) ve kendi acısıyla meşguldür, oysa diğerleri (daha şimdiden) bu öyküleri *kléos*, şan düzleminde yeralan, geçmişe ait öyküler gibi dinlemektedirler. Onlara göre "dönüş" konusu, ilgilerine koşut olarak destana oldukça yakışır. Geçmiş insanı, yani ölü Odysseus, kayıp bir Odysseus'tan daha iyidir.

Aynı biçimde, yıllarca sürüklendikten sonra karısına ve krallığına kavuşan Menelaos, hükmetmekten zevk almamaktadır: Penelopeia gibi amansız bir *póthos*'a düşmüş, Troya önünde düşenlere ağlamaktadır, Telemakhos'a böyle söyler. Ve özellikle, yese de uyusa da hatırası onu terketmeyen Odysseus'a yanmaktadır[20]. Şölenin davetlilerinin derdini dindirmek ve gözyaşlarına son vermek için Helene'nin

16) *A.g.y.*, 8, 369.

17) *A.g.y.*, 8, 83-95, 521-534.

18) *A.g.y.*, 8, 542.

19) *A.g.y.*, 1, 341-344: Penelopeia'nın üstüne unutulmaz bir yas (*penthos alaston*) çöker, yok olanı sürekli özler (*potheô*), şanı Helen ülkesini tutmuş kahramanı sürekli hatırlar (*memnêmenê aiei*). *Póthos*, cenaze törenleri ve destan üzerine bkz., J.-P. Vernant, 1990, s. 41-50.

20) *Odysseia*, 4, 93, 105-112.

müdahalesi gerekecektir. Şaraba, acıyı, öfkeyi, dertlerin hatıralarını yokeden, gerçek bir "yas yokedici" (*nêpenthés*) ilaç katmakla işe başlar, sonra, herkesi sofranın neşesine ve öykülerin zevkine (*térpsis*) davet eder, kendisi de, bir ozanmışcasına, Odysseus'un işlerinden bir bölüm anlatır. Sonra sözü Menelaos alır, başka bir öykü anlatır, sonra Telemakhos, derken bir sözcük ona, Odysseus'un kaderinin kötülüğünü hatırlatır, o zaman uyumak için izin ister[21]. Böylelikle gece dertsiz biter. Helene'nin ilacı Penelopeia'nın yapamadığını yapar: Bir mesafe oluşturur ve Odysseus'un başarıları anlatıldığında misafirlerin kendilerini Helene'nin değil de Homeros'un dinleyicileri gibi hissetmelerini sağlar.

Bir anda ve bir süre için *phármakon*, "yokluğu" (*póthos*) "geçmiş"e çevirir. Kayıp kişi ölü haline gelir, bu durumda ölüm "güzel ölüm"dür ve normalde gerekli olan ve Jean-Pierre Vernant'ın birbirlerini tamamladıklarını söylediği cenaze törenleri ve destan aşamaları bir anda atlanır. Ölümü evcilleştirmek için geliştirilen kurumlar olan cenaze törenleri, aslında, "*póthos*'un patetik ayırıcılığından daha nesnel ve kopuk bir anışa, kahramansı bir kültürün toplumsal kodu çerçevesinde kurumlaştırılan bir hatıraya geçişi" vurgularlar[22]. Bu arada destansı şiir bu süreci "hayatını kaybetmiş bir bireyi bir ölü olarak mevcudiyeti topluluğun hafızasına kazınmış bir ölü figürü haline" getirerek taçlandırır.

Menelaos'un sarayının büyük salonunda misafirler Helene'nin hazırladığı ilaçla acılarını "unuturlar" ve ozanın şarkısından beklenen saf zevki tadabilirler[23]. Aynı Phaiaklar gibi, ancak onların bunu gerçekleştirmek için bir *phármakon*'a ihtiyaçları yoktur. Alkinoos'a göre Odysseus bir ozan kadar güzel ve bilgece anlatır[24].

21) A.g.y., 4, 220-295.

22) J.-P. Vernant, 1990, s. 50.

23) Ozandan beklenen *terpsis*'tir ve bunun için o, uzaklardan çağrılır. *Odysseia*, 17, 385, 518-521. Destan şarkısının verdiği unutuş üzerine, bkz., Hesiodos, *Theogonia* (98-103): "Bir kişi yüreğinde yas mı taşıyor..? Musaların hizmetkarı bir ozan, kutlasın eski insanların büyük işlerini, Olympos'un sakinleri olan iyi tanrıları: Hemencecik geçer mutsuzluğu, acıları, onları hatırlamaz bile".

24) *Odysseia*, 11, 367-369: "Sözcükler sende güzel, içindeki düşüncelersoylu / bir ozan gibi ustalıkla anlattın bize / hem kendi acılarını hem de Akhalarınkini".

İsterse birinci şahısla Odysseus'un kendi mutsuz gezilerini anlatışını dinlesinler, isterse de Demodokos, üçüncü şahısla Troya muhasarasını anlatıp Odysseus'u kutlasın, onlar zevke garkolmuşlardır[25]. Oysa Odysseus için aynı şeyin geçerli olduğunu söylemek oldukça zordur.

Esin dolu ozanla kendi eylemlerinin anlatısını dinleyen kahramanı karşı karşıya getiren sahnede Hannah Arendt, en azından şiirsel olarak, tarih kategorisinin başlangıcını görür. "Daha önce yalnızca olay olan şey şimdi tarih haline gelmekteydi". Evet "olay"ın anlatı haline getirilişi açıktır, ancak, özellikle Odysseus'un mevcudiyeti "bunun" gerçekten olmuş olduğunu kanıtlamaktadır. Bu noktada, o zamana kadar görülmeyen bir düzenleme, bir "bozukluk" ortaya çıkmaktadır, çünkü destanda ozanın sözünün gerçekliği, tamamıyla bu sözü esinleyen ve güvencesini oluşturan Musanın otoritesine bağlıdır. Daha da ileri giderek, Hannah Arendt, bu sahneyi şiir ve tarih için "paradigmatik" olarak görmektedir, çünkü "gerçeklikle barış, yani Aristoteles'e göre tragedyanın özü ve Hegel'e göre de tarihin nihai amacı olan *katharsis*, bir hatıra sonucunda dökülen gözyaşlarıyla gerçekleşiyordu"[26].

Bizi, Homeros'tan Hegel'e *katharsis*'ten geçerek götüren bu kestirme yolda Hannah Arendt'i izleyebilir miyiz? "İlk" tarihçi anlatısı mıdır bu? Kimin için? Bizim için belki evet, ama ilkel bir sahne biçimiyle. Ama Demodokos için kesinlikle hayır: O her zamanki gibi ozandır. Phaiaklar için de hayır: Onlar da, her zamanki gibi, ozanlarını dinlemektedirler. Yaşadıkları uçlardaki hayat onları *daha şimdiden* Alkinoos'un sözünü ettiği geleceğin insanları haline getirmektedir. Öyleyse *Odysseia*'nın alıcısı olan bu has "gelecek insanları" için mi tarihtir? Bu "bozukluğu" nasıl karşılıyorlardı, farkına varmışmıydılar, evetse, ne anlam vermişlerdi? Ama daha önce şiirin alıcılarının kim olduğu sorusuna yanıt vermemiz gerekiyor.

Anlatı katmanlarının üstüste binişinin oluşturduğu etkiyi gözden geçirmeden önce şunu söylemeliyiz, sorunun ilk yöneldiği kişi Odysseus'tur, çünkü anlatılan öykünün *kendi* tarihi ve *tarihin kendisi* olduğunu tecrübeyle bilen tek kişi odur. Nasıl tepki verir? Ağlar.

25) A.g.y., 11, 333-334.
26) H. Arendt, 1972, s. 63.

Ama daha önce bazı davranışlarda bulunur ve birkaç söz söyler. İki kez şarkı söylemiş Demodokos'a güzel bir et parçası getirttirir, bu elbette onu ve onun aracılığıyla ozanın işlevini onurlandırmanın bir yoludur. *İlyada*'dan farklı olarak *Odysseia*, ozan kişisini ve destansı şarkıları sahneye çıkarmayı sever.

Sonra Odysseus devam eder: "Tüm ölümlüler içinde seni Demodokos, selamlıyorum / Zeus'un kızı Musa yetiştirmiş olmalı seni, ya da Apollon". Ozanı Musaya bağlayan bu sıkı ilişkinin anıştırılması, beklenen, anlaşılmış övgüye tekabül eder: Ozan bir görücüdür. Ama devamı daha şaşırtıcıdır: "Yunanlıların kaderini büyük bir ustalıkla söylüyorsun (*liên katà kósmon*) / Argosluların neler yaptığını, başlarına neler geldiğini, ne acılar çektiklerini / sanki (*hôs*) orada bulunmuş (*pareôn*), ya da en azından birinden duymuş (*akoúsas*) biri gibi"[27]. Aslında düzlem değişir: Görücü aynı zamanda "gözetleyici"dir de, daha doğrusu tasviri öylesine doğrudur ki, "büyük" (*liên*) sözcüğünün kullanımı bunu belirtmektedir, Odysseus bile, onun orada bulunmamış olduğunu bildiği halde, söylediğini gerçekten *görmüş* olduğuna inanmaya eğilimlidir. Kör ve ozan, Demodokos hiçbir biçimde tanık değildir, tanık, Odysseus'tur.

Ancak her dinleyici gibi Odysseus da bilmektedir, Musanın herşeyi bilir, her şeyi görür oluşu, orada mevcut oluşuna bağlıdır: Musa orada bulunmuştur. "Ve şimdi söyleyin bana ey Musalar, Olympos'un sakinleri" diye hitab eder ozan, "çünkü siz, siz tanrıçalar her yerdesiniz (*pâreste*), her şeyi bilirsiniz (*íste pánta*), bizse bir uğultu (*kléos*) duyarız, biz bir şey bilmeyiz (*ídmen*), söyleyin bana kimdi Danaoların önderleri..."[28]. Ozan da, esinlendiği için, Musa *gibi* görür, sanki oradaymış gibi. Öyleyse Odysseus'un, daha tarihçilik bile ortada yokken otopsiyi değerli kılıp, tarihçi gibi göz ile kulak arasında bir ayrım yaparak insan görüşüne önem vermesinin anlamı nedir[29]?

"Demodokos'un anlatısı fazlasıyla doğru (*liên katà kósmon*), olanları nasıl görmemiş olabilir?", der gibidir Odysseus. Olan bitenle, bu olanı anlatmak için kullanılan sözcükler arasındaki bu aşırı tutar-

27) *Odysseia*, 8, 487-491.
28) *İlyada*, 2, 484-487.
29) C. Darbo-Peschanski, 1987, s. 84-88; F. Hartog, 1991, s. 271-282

lılık, bu uygunluk, tanık konumunda olan Odysseus için şarkının gerçek oluşunun kesin delilleridir[30]. Tuhaf bir tersine çevirmeyle insan görüşü, üstünde tanrısal görünün doğruluğunun ölçüldüğü tezgâh haline gelmektedir. Bu birkaç mısrada "ozan" Demodokos ile "tarihçi" Demodokos'un üstüste bindiği görülür. Bu sonuncusu ozanı "doğrulamak" için ve destansı sözün üretim biçimi olarak, bir zaman için belirmiş olsa da. Son söz elbette Musanındır. Ama kısa bile olsa bu düzlem değişikliği ya da "ozan" ve "tarihçi" olarak Demodokos'un hafifçe geride bırakılışı, en azından poetika (bir bilgi poetikası anlamında) açısından konuşursak, oldukça önemlidir. Esasında önemli olan, bu olgunun Odysseus tarafından formüle edilmiş oluşudur. Olası bir başka bilgi düzenlemesi üzerinde çakan bir şimşek, daha adı olmayan bir yerin belirtilişi, Herodotos'un gelecekte yapacağı tarihyazımsal işlemin ham hali olarak belirir. Bu tarihyazımsal işlemi aslında ne gerekli ne de kaçınılmaz kılar, yalnızca mümkün olduğunu söyler.

Odysseus'un sözlerine, yanlış sorularına Demodokos elbette cevap vermez, aslında kimse onun cevap vermesini de beklemez. O ozandır, ozanlık işlevini yerine getirmektedir. Şarkısı Phaiakları hazlara boğar. Ama Odysseus, o ağlar[31]. "Hatıranın gözyaşları" mıdır bunlar? Akhalıların çektikleri acılar anıştırıldığında, Penelopeia ya da Menelaos gibi *póthos*'un pençesine mi düşer? Bitmemiş bir yas içinde midir? Zaten bu da Alkinoos'un sorusunun anlamıdır. Gözyaşlarını görünce, ona, Troya surları önünde bir akrabasını ya da bir yakınını mı kaybettiğini sorar[32]. Odysseus cevap vermeyecektir.

Ama, Alkinoos'un gözyaşlarının nedenini sorgulamasından da önce, ozanın doğrudan müdahalesinin belirtisi olan şaşırtıcı bir kar-

30) Aynı şekilde, tahta at öyküsü için de, gerçeklik göstergesi Demodokos'un uzun uzun (*katalegein*) ve ayrıntılı (*kata moiran*) anlatmasıdır. Bu durumda Odysseus, onun anlattıkların, bir tanrı sayesinde bildiğini söyleyecektir (8, 496-499). *Kata kosmon* üzerine, bkz., benim katılmadığım, G.B. Walsh'ın yorumları, 1984, s. 8-9.

31) *Odysseia*, 8, 84-92, 521-522. Gözyaşları ve bu sahne üzerine, bkz. G.B. Walsh, 1984, s. 3-13; P. Pucci, 1987, s. 215-223; Ch. Segal, 1992, s. 8-11.

32) *A.g.y.*, 8, 581-586. Alkinoos acısından söz eder (*akhos*, 8, 541), *akhos* aynı zamanda, kocasının öldüğünü gören kadının da hissettiği (8, 530), ayrıca Menelaos'un sürüyor dediği şeydir (*akhos alaston*, 4, 108). Yas ve *póthos* düzlemindeyizdir.

şılaştırma, bu gözyaşlarının tuhaflığını ve önemini vurgulamıştır. "Şehrini ve çocuklarını o kaçınılmaz sondan korumak için / şehrinin ve halkının gözü önünde düşen / kocası için dövünen bir kadının ağlayışı gibi / ve kadın onu ölmek üzereyken gördüğünde / üzerine atılır, acı çığlıklar atar, ama arkadan dürtüldüğünde / mızraklarla sırtından ve omuzlarından / esir düşer, götürülür, acı ve dert içinde / yanakları acınası (*eleeinotátôi*) bir sıkıntıyla solar, çöker / Odysseus'un da kirpiklerinde aynı acınası (*eleeinòn*) gözyaşları vardı"[33].

Ağlasın tamam ama niye kocasını kaybetmiş bir kadın gibi? Kimin için bu acıma gözyaşları? *Póthos*'un mahvettiği, kaybolan kocasına ağlayan kadın Penelopeia'dır. Oysa esir düşmeden önce şehrinin ve halkının önünde kocasının ölümünü gören Andromakhe'dir[34]. Böylelikle bu sahne, karşılaştırma, anıştırma, özetleme ya da evrenselleştirme (Odysseus'un acısı bütün savaş kurbanları içindir) gücüyle, *Odysseia* metninin temel işleyiş biçimlerinden olan "belirtme sanatları"ndan birini oluşturur[35]. Aynı anda, bu olguya derinlik vererek, bir kez daha, Auerbach'ın stilistik vurgulamalarını göreceleştirmeye katkıda bulunmaktadır.

Bana öyle geliyor ki, ağlayan Odysseus kendi yasını tutmaktadır: Kendisi için ağlamaktadır. Malea burnunda başlayan insan-dışı mekânlardaki sürüklenişlerinden bu yana o bir kayıptır: Ne ölüdür ne canlı, adı dahil her şeyini kaybetmiştir[36]. Kocasının öldüğü günden itibaren hiçbir şeyi olmayan, bir hiç olan bir kadın *gibidir*. Zaferle ilişkilendirilen kahraman, "erkek" yönü, eğer denebilirse, Troya kıyılarında kalmıştır. Oysa Phaiakların ülkesine vardığında, Demodokos'un ağzından, zaferlerle yüceltildiğini duyar: "Koca" "karısı"na ulaşmaktadır.

Ama bir terslik, ödenecek bir bedel vardır. Odysseus kendisini, kendi başarılarını üçüncü şahısla dinlemek zorunda kaldığı bir ko-

33) *A.g.y.*, 8, 523-531.

34) G. Nagy, 1993, s. 101'de bize Hektor'la benzerliğin dikkat çekici olduğunu ve bu durumun, (Proklus'un özetinden bildiğimiz) *İliou Persis*'in sonundaki Andromakhe'nin durumu ile karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir benzerlik gösterdiğini söyler. Ayrıca bkz., P. Pucci, 1987, s. 222-223.

35) P. Pucci, 1987, s. 236-245.

36) F. Hartog, "Des lieux et des hommes", 1989, s. 426-427.

numda bulur: Sanki yoktur, sanki ölmüştür. Ölünün yerini tuttuğunu görür[37]. Destan ve sonrasında tarih, ikisi de ölümü öngörürler, ya da sözleriyle ölümü hazırlarlar. Bir kez sarıldığında, kefenin, kişiyi ölü haline getirmesi gibi. Odysseus sonunda tam şanlı geçmişine kavuştuğunu sandığı sırada, Phaiakların arasında, Demodokos'un sözleriyle, ölümü tecrübe eder. Ölü müdür, yaşıyor mudur? Yaşayan birinin normalde duyamayacağı şeyleri duymaktadır. Bu tecrübe bir anlamda yaşayanlarla ölüleri ayıran sınıra kadar yürüyüp, yaşayanların yakasında kaldığı Hades ülkesine iniş tecrübesinden daha radikaldir. O zaman en azından ağlanırdı[38]. Bu anlamda da bu sahne tekildir, ilkel bir sahne anlamında: Bir an için, anlam kaymaları oyunu içinde, yokluğu ele alan bir anlatının olasılık ya da olanaksızlık koşulları açığa çıkar.

Odysseus'un bakış açısından, bu ikisinin, yani *daha* Odysseus olmamakla *artık* Odysseus olmamak arasındaki kısa an, aynı zamanda benin benden farklı oluşunun acılı keşfini de tercüme etmez mi? Bu keşfin kendisini ortaya koymak için kullanacağı sözcükler daha yoktur, bu yüzden Homeros onu gözyaşlarıyla görünür kılar. Bu başkalıkla aynılık arasındaki açık aralıkta, zaman tecrübesi yoksa ne vardır? Tarihsellikle karşılaşma. Destan, geçmişle bugünü, ikisini *üstüste bindirerek* birbirinden ayırır. Ozan söylemeye başladığında ayrılık gerçekleşir: *Kléa andrônlar* bir zamanki insanların büyük işlerine dönüşür, ölüler ise geçmiş insanları haline gelir. *Odysseia* da bunları *üstüste bindirmek* ister, ancak dönüşü anlatmayı seçtiğinden, bunu başarmakta yetersiz kalır. Odysseus gibi zaman tecrübesini yaşar ve tarihselliği keşfeder. Ama belki de aynı anda, iki söz düzeni arasındadır: Hâlâ inanmak istediği destansı söz ve daha olmayan, ama zamanın ta kendisini hesaba katmayı deneyecek olan bir diğeri. Artık basitçe üstüste bindiremez, ancak daha "zamandizimlemeyi" de bilmemektedir. *Odysseia*'nın verdiği hayranlık, bir anlamda, destana doğru (*İlyada*'ya doğru), arzulanan ama imkansız bir dönüşü anlatan nostaljik bir destan oluşundan da kaynaklanmaz mı?

37) M. de Certeau, 1975, s. 117-120.

38) Zaten o da bu önemli tecrübenin hemen ardından gezintilerinin anlatısını, adına sahiplenerek ve onu ifade ederek "Ben, Odysseus'um (9, 11-20)", anlatmaya başlayacaktır.

Odysseia birçok açıdan kendisine bakan bir destandır, kendisinden şüpheye düşmez mi, ve ozanın ölümle şan arasında gerçekleştirdiği alışverişi sorgulamaz mı? Tabii ki Odysseus, kendisine saygısı olan her kahraman gibi, Troya önünde şanlı bir ölümü, kendisini "adsız" kitleler arasına sokacak olan bir ölüme, denizlerde boğulup gitmeye yeğlerdi. Penelopeia da, kendisine saygısı olan bir kahramanın karısı olarak, bundan başka bir şey söylemez: "Şimdi Harpyalar onu şanı yokken (*akleiôs*) aldılar götürdüler, / gölgelerle gitti, kimse bilmeden..."[39].

Ama, Odysseus, Teiresias'a danışmak için Hades'e indiğinde, ölülerin gölgelerinden oluşan kıtayı çağırarak bir anda kahraman ölüm dekorunun diğer yüzünü ortaya çıkarmaz mı? Özellikle de gelmiş geçmiş en büyük destan kahramanı Akhilleus'un gölgesiyle karşılaştığında. Odysseus onun muhteşem geçmişini hatırlatmayı uygun görür, ama ayrıca, Akhilleus'un günyüzündeki önemini, artık "ölüler" dünyasına hükmedişini vurgular. O zaman da Akhilleus ona şu ünlü karşılığı verir: "Bana ölümü hafifletmeye çalışma ey soylu Odysseus! / Bir köylünün ekili tarlasında olmayı tercih ederdim / varsın gelirim olmasın, olmasın malım mülküm / bin kez yeğlerim bunu ölüler arasında hüküm sürmeye"[40]. Bu destandaki alışverişin –ölüme karşı şan (*kléos*)– eşitsiz bir alışveriş olduğunu itiraf etmek değil midir? *Nekuya* bizi destan aynasının öte tarafına geçirir.

Hades yolculuğundan sonra karşılaşılan muammalı Sirenelerle birlikte ayna sanki kırılmak üzere midir? Çünkü bu "Aşağının Musaları" ya da Musaların "tersi" olan Sireneler *kléos* muhasebesini çökertir, aşındırırlar[41]. Onlara yaklaşan herkese zevk (*terpsamenos*) sözü verirler ve bilgileri, her zaman ve her yerde olan Musalarınkine harfi harfine benzer. Odysseus'a şöyle derler: "Aslında biliyoruz (*ídmen*) Troya ovasında neler olduğunu / Tanrıların emriyle ne acılar çektiklerini Yunanlıların ve Troyalıların / verimli topraklarda olan biten her şeyi biliyoruz"[42]. Ama Kirke uyarmıştır, onların tatlı şarkı-

39) *Odysseia*, 1, 241-242.

40) A.g.y., 11, 488-491.

41) J.-P. Vernant, 1989, s. 145-146; aynı zamanda bkz., P. Pucci, 1979, s. 121-132; Ch. Segal, 1983, s. 38-43.

42) *Odysseia*, 12, 189-191.

larına kapılan dikkatsiz yolcu her şeyi kaybedecektir: Dönüşü ve şanı. Kaybolup gidecektir o yolcu o kıyılarda, etleri çürüyecek, kemikleri beyazlaşacaktır. *Kléos* yerine, yalnızca unutuş, unutuluş bulacaktır.

Bunun destan düzeniyle karşılaştırıldığında yeri nedir? Destanda dinleyicinin zevkini başkalarının ölümü "öder". Ve bazılarının, gelecek insanlarının zevki *için* öldüğünü söyleyen Alkinoos, bu mantığı uç noktalara itmektedir yalnızca. Ama destan düzeninin işlemesi için destansı sürecin tam ortasında bulunan bir koşul vardır: Bu "bazıları" geçmiş insanlarına dönüşmeli, geçmişle geleceğin arasındaki mesafe açılmalıdır. Bir dönüş, yani *yokluk* destanı olan, ama *ölümün* destanı olmayan *Odysseia*, belki de bu yüzden "topallayan" ya da en azından kendisini sorguya çeken bir destandır.

Sirenelerin şarkısı dinleyici için her zaman zevk demektir, ama her şey sanki bedeli, insanın kendi ölümüyle ödeyecek oluşu gibi gerçekleşmektedir: "Gelecek insanı" olamadığına göre "geçmiş insanı" olmaktan başka çaresi yoktur. Odysseus onların adalarına yaklaşmaya başladığında onu şanlı adıyla çağırırlar: Onun kim olduğunu bilirler. Daha da ötesinde, daha önce *İlyada*'da Agamemnon'un Odysseus'a seslenişi vesilesiyle bir kez kullanılmış olan, methiyeyi andıran bir formülü yeniden kullanırlar: "Buraya gel çok övülen Odysseus, Akhaların şanlı gururu (*méga kûdos*)"[43]. *İlyada* bir kez daha *Odysseia*'nın içinde ortaya çıkar, bu arada Odysseus geçmişine doğru çekilmekte, daha doğrusu *kléos* istirahatine doğru gitmektedir. Ama bu geçmişe kavuşmak, bu çekime kapılmak, sonsuza kadar kendinden mahrum kalmak demektir. Adalarında yaşayan ölümsüz Sirenelerin kurbanlarından başka dinleyicileri yoktur: Esin dolu ozanın tersine, hiçbir zaman "gelecek insanları" için şarkı söylemezler. Şarkılarıyla, ölüleri değil, canlıları gömerler. Geçmiş hiçbir şey ifade etmez. Gelecek de. Hareketsiz bir zamanı bilir onlar yalnızca. Onlar, hafızasız Musalardır[44].

43) *A.g.y.*, 12, 184; bkz. *İlyada*, 9, 673; P. Pucci, 1979, s. 126-128.

44) Ch. Segal, 1983, s. 43'de Sirenelerin bilginin dilini konuştuklarını ama hafıza ve hatıra boyutlarının onların şarkılarının bir özelliği olmadığını belirtir.

3- *Destandan tarihe*

Bu aşındırılmış yolda, emin adımlarla yürüyebiliriz. Herodotos'la birlikte tarih, destansı sözün işlevini ve konumunu sabitleyen *kléos* muhasebesiyle ilişkisini tamamen kesmek istemez. Sanki tarihçi ozanın şarkısını yeniden ele almayı, onu uzatmayı umut etmekte gibidir, sanki siyasal ve toplumsal açılardan değişmiş bir dünyada, ozanın yerine, ya da ona benzer bir yere geçmek istemektedir. Sanki tarihçi olmak ve Demodokos kalmak ya da *Odysseia*'nın bir an için imkansız figürünü ortaya çıkardığı, tarihçi Demodokos olmak istemektedir. Yine de *Tarih*'in destanla hesaplaşan ilk satırından itibaren birçok kopukluk ortaya çıkar[45].

Daha başta hatıra kaygısını belirten Herodotos, insanların etkinliğinden kalan izlerin ve işaretlerin, ürettikleri "anıt"ların –zamanın soldurduğu (*eksitêla*) bir resim gibi– silinip gitmemesini, ya da *kléos*'suz kalmamasını (*akléa*) istediğini[46] söyler. Çünkü hemen işaret edilen büyük silici, zamandır. İlk ve kaçınılmaz rakip odur. *Kléos* muhasebesi, bir anda, farkına varmadan geçmiş üretiyordu. Yalnızca şarkısı söylendiği için kahraman, geçmiş insanına dönüşüyordu. *Odysseia* bu geçişin zorluğunu keşfetmiş olmasına rağmen, bunu dönüş temasıyla ifade ediyordu: Tarihselliğin, benin benden ayrı oluşunun, zamanın tecrübesi olarak nostalji.

Tarihçi, o, ozanın verdiği güvencelerin uzağındadır. Artık *kléos* sözü verilmez, alışverişin (şana karşı hayat) terimlerinin geçerliliği bile sorgulanmaz, istenen yalnızca izlerin silinip gitmesine karşı savaşmak, artık hiçbir sözün ele almadığı bu *érga*'ların, bu işlerin unutuluşunu geciktirmek, engellemektir. *Kléos*'un olumsallığından basit olumsuz tamlama *akléa*'ya kayış, aynı zamanda, destansı söze bir çağrıyı ve bir göndermeyi, ama ondan kopuşu da belirtir.

Ozanın repertuarını doğal olarak "kahramanların *ve* tanrıların davranışı" oluşturuyorduysa, tarihçinin kendisini yetkili gördüğü tek saha "insanların işlerinden geriye kalanlar"dır (*genómena ex anthrôpôn*). Bunlar da, "insanların zamanı" olarak ifade edilen bir

45) F. Hartog, 1991, s. III-VIII.
46) Herodotos, I, 1.

zaman dilimi içine yerleştirilir[47]. Tanrıların ya da kahramanların zamanı, elbette ki bir zamanlar olmuştur ama şimdi artık "geçmiş"tir ve bugününden bakan tarihçinin bilgisinin uzağında kalmaktadırlar. Tanrılar vardır, hiçbir biçimde reddedilmezler, ancak, varoluş biçimleri ve müdahalelerinin belirtileri destandakinden farklıdır.

Odysseia, ne adlandırabildiği ne de sahiplenebildiği bir tarihselliğin acılı keşfiydi. Ozanın ortaya koyduğu, her ozanın şarkısıyla belirlediği biçimiyle, geçmiş-bugün ayrılığı onu tatmin edemiyordu, ancak bunu nasıl başka bir biçimde üretebileceğini de bilemiyordu. Ayrılık, ozanların sunumlarının zamandışı, geriye çevrilemez şimdisine doğrudan bağlıydı. Daha en baştan zamana kapılan ve onunla kapışan tarihçi, o da, geçmişle bugünü ayıracaktır, ama bunu, kendi bugününden ve onun "şimdi" ya da "benim zamanımda" ile "önceden" "eski zamanda" arasından geçmesini sağlayan, başlangıçta ifade ettiği özel addan yola çıkarak yapacaktır. Bu söz mekânı bir kez ayrıştırıldığında artık anlatısında ilerleyebilecek, ve kendi bilgisi dahilinde, örneğin, Yunanlılara karşı ilk kez kimin saldırganlığı başlattığını belirtebilecektir... Lidya kralı Kroisos olacaktır bu.

Odysseus "birçok insanın şehrini görür, onların düşüncelerini bilir". Tarihçi de aynı biçimde yolculuk eder, ayağına ve gözüne sağlık, ama bu yolculuk aynı zamanda başkalarının anlatıları, *lógos*'ları aracılığıyla ve onların arasında gerçekleşir. Ve ayrıca, bugün insanların şehirlerini görmenin ya da geçmişte görmüş olmanın yeterli olmadığını bilir, çünkü silen zaman değiştirir de. "Anlatımın devamında", der Herodotos, "insanların küçük ve büyük şehirlerini eşit bir biçimde (*homoiôs*) anlatarak ilerleyeceğim, çünkü eskiden büyük olanların büyük kısmı şimdi küçüldü, ve *benim zamanımda* büyük *olmuş* şehirler ise eskiden küçüktü; insan bayındırlığının hiçbir zaman aynı kalmadığını bildiğimden, her ikisini de eşit olarak hatırlatacağım"[48]. Bu noktada, önsezi ile kehanetin arasında bir

47) A.g.y., III, 122: "Bildiğimiz kadarıyla (*tôn hêmeis idmen*) Polykrates bir deniz imparatorluğunu düşleyen ilk Yunanlıdır, Knossoslu Minos'u ve eğer olmuşsa, denizde hüküm sürmüş ondan öncekileri bir kenara bırakıyorum, ilk diyorum, çünkü insanların zamanı denen zamandan söz ediyorum". Ayrıca bu konuda bkz., P. Vidal-Naquet, 1981, s. 81-83.

48) Herodotos, I, 5 (italikler bana ait).

yerde, tarihin bir kuralıyla karşılaşırız. Geçmiş ve bugün arasındaki mesafe, basit (ama güven verici, çünkü anlaşılırlık üreten) tersine çevirme sanatının kullanımıyla ortaya çıkan küçük/büyük karşıtlığıyla anlaşılır, ölçülür. Bu durum karşısında tarihçinin görevi *homoiôs*, eşit olarak sözederek, ne geçmişe ne de bugüne haksızlık etmektir.

Herodotos, bir kez daha belirtelim, onun zamanının "büyük" şehirlerini değil "büyük olmuş" şehirlerini yazmaktadır. Niye kendi şimdisini geçmişe koymaktadır? Bu, kendisinin kendi zamanında geçmişe bakarak, hiçbir şeyin, hiçbir zaman aynı yerde kalmadığını unutmamaları gerektiğini "gelecek insanları"na bildirmesinin bir yolu değil midir? Gelecek hiçbir biçimde sabitlenmemiştir, ama tamamen yok da değildir. Girişimini sunan ve her önsöz adını taşıyan yazı gibi sonradan kaleme alınmış önsözünde beliren bu –di–li geçmiş zaman, katettiği yola yöneltilen, geriye dönük bir bakışın ifadesi olabilir. O zaman bu, şimdiki zaman konumu içinde bir geçmişin bulunuşunu belirler. Benin benden ayrı oluşu doğal bir tecrübe haline gelmiştir.

Demodokos'tan Herodotos'a geçiş ne hemendir ne de zorunlu, ama basit bir biçimde mümkündür. Odysseus'la yüzyüze gelişinde, Demodokos figürü, bir an için, çok daha sonra Herodotos'un bir özel ad ve söz vereceği bir başka figürü ortaya çıkarır: Tarihçi figürü ve doğuşuna eşlik eden tarihyazımsal işlem[49]. Ama destansı söz ile tarihçi söylemi arasında, destanın imkansızlığını söyleyen *Odysseia*, bize tarihselliğin acılı ve etkileyici keşfini anlatıyordu.

Çev: Levent Yılmaz

49) *Historein* ve *sêmainein* fiillerinin ifade ettiği bu işlem, daha doğrusu bu çifte işlem üzerine bkz., F. Hartog, "Le vieil Hérodote", 1991; F. Hartog, "Hérodote" maddesi, *Dictionnaire des savoirs grecs* içinde (J. Brunschwig ve G. Lloyd yönetiminde), Flammarion, 1996; A. Sauge, 1992; G. Nagy, 1990, s. 250-273.

2
Demokrasinin Başlangıcı

Demokrasi: Sözcük Yunancadır ve 2500 yıl önce, insan toplulukları tarihine yepyeni bir fikrin taşıyıcısı olmuştur. Bu fikir öyle yenidir ki Fransız anayasası cumhuriyetin ilkesini "halkın halk tarafından halk için yönetilmesi" olarak tanımlar. Bu sözcük Yunancada ve Eski Yunan'da ne anlama gelir? Elbette halkın iktidarı anlamına. Ancak *demos* sözcüğü hem bütünü itibariyle yurttaşlar topluluğunu hem de kalabalığı ifade etmekteydi. Elbette demokrasi düşmanları sözcüğün son anlamını vurgulamışlardır: Yığınların yığınlar için yönetimi; oysa Yunanlılar halk yığınlarına "kötü" ya da "sefil" güruh derlerdi.

1- Tarihsel çerçeve

Demokrasi Atina'da keşfedilmiştir ya da büyük tarihçi M. Finley'in deyimini kullanırsak Atinalılar tıpkı Colombus'un Amerika'yı keş-

fetmesi gibi demokrasiyi keşfetmişlerdir. Bu da onların belki de ilk kaşifler olmadıklarını, ayrıca kesinlikle yegane olmadıklarını, aksine Atina adının dünden bugüne demokrasiyle özdeş sayıldığını söylemenin bir yoludur. Örnek alınan, cesaret kaynağı olan –bir kez varolmuş olan şey bir daha varolabilir– ve itici güç işlevini gören Atina yüzyıllar boyunca bütün bu özelliklerini korumuştur. Böylece Fransa'da devrimcilerin ikide bir eski cumhuriyete çağrıda bulunmalarına karşı liberaller, Eskilerin özgürlüğü ile Modernlerin özgürlüğü arasında bir ilke farkı oluşturmak istemişler ve antik sitede devletin her şey olduğunu bireyin ise hiçbir şey olmadığını oysa G. Grote'dan beri İngiltere'nin bireysel özgürlüklere özen gösteren, liberal bir demokrasi olarak Atina'ya benzetilebileceğini savunmuşlardır.

Ancak Atina tarihi pek o kadar demokratik bir tarih olmamıştır. Bunun bir öncesi ve bir sonrası vardır. İÖ 507 yılında, bir aristokrat olan Kleisthenes "demokrasiyi yerleştirmiştir": Atina'yı önceki elli yıl boyunca yönetmiş olan zorbalar (sözcük [tiran] kötü anlamını kazanmadan önce sadece bir tek kişinin yönetimi anlamına geliyordu) olan Pisistratos ailesinin kovulmasından sonra Kleisthenes demokrasiyi iktidar savaşı bağlamında gerçekleştirmiştir. 322 yılında oligarşik bir rejim kurarak demokrasiyi yıkan kişiler de Makedonyalılar olmuştur. O zamandan sonra monarşiler zamanı başlar bunlardan hemen sonra da Roma'nın fethi ve uzun süren egemenliği gelecektir (Roma'da demokrasi asla gündeme gelmemiştir). O zaman demokrasi ortadan kalkmıştı: Yaklaşık olarak iki yüzyıl sürmüştü. Peki bizim demokrasilerimizin, hatta kendine "eski" demokrasi diyenlerin yaşı kaçtır ki? Bu sırada Atina her alanda en etkin site haline gelmiş, kısa süre sonra sitelerin en güçlüsü, en zengini ama aynı zamanda Yunan dünyasında da en fazla fetih yapanı olmuştur. Herodotos "özgürlüğün" nimetleri sayesinde oluşan bu refahı açık biçimde dile getirir, zira artık Atinalılar bir "efendi" için değil kendileri için çalışırlar. Aslında Med savaşlarının bitmesi ile (480) Peleponnesos savaşının başlaması (430) arasında Atina site ve sakinleri için son derece somut gelirlerin kaynağı olan bir imparatorluğa kavuşur. Gerçekten de demokrasi ile barış aslında herhangi bir özel yakınlığa sahip değildi.

Aynı dönemde Atina'nın içişleri de az çok ciddi bunalımlarla doluydu. Karşı çıkılan, tehdit edilen demokrasi sürekli yenileniyordu. IV. yüzyılın demokrasisi V. yüzyıl'ın demokrasisinden açıkça farklıdır. Oligarşik bir rejim taraftarı olan demokrasi düşmanları (en başta Aristokratların çoğunluğu) silahlarını asla bırakmamışlardır. 462 yılında demokratların liderleri katledildi. Demokrasi rejimi Peleponnesos ile Atina ve Sparta arasındaki savaş sırasında iki kez askıya alındı: İlki 411 yılında birkaç aylığına (Halk Meclisi demokrasinin askıya alınmasını oylamaya sunmuştur); ikincisinde bozgundan sonra, 404 yılında ve Spartalıların yardımıyla Atinalı oligarklar "Otuzlar (otuz zorba) meclisi" rejimini kurdular; meclis adını iktidardaki Kurul'dan alıyordu. Kentten kaçan demokratlar direnişi başlatmış, oligarkları bozguna uğratıp Atina'ya zafer kazanmış olarak girmişlerdi. Demokrasi 403 yılında yeniden kuruldu ve bir genel af (bilinen ilk genel af) ilan edildi. Her yurttaşa "artık belaya davetiye çıkarmaması için" yemin ettirildi. Dört yıl sonra Sokrates ölüme mahkum edildi ve demokrasinin inatçı düşmanı Platon da bu ölümü batı düşüncesinin nirengi noktalarından biri haline getirdi.

Daha sonra IV. yüzyılda demokrasinin dönüşü kutlandı ve tanrıça Demokratia adına bir kült ilan edildi. Daha geniş anlamda siyasetçiler artık "aşırı", "köktenci" diye kınanan V. yüzyıl demokrasisine karşı ve onun da ötesinde büyük ölçüde kurgusal bir "atalar anayasasının" bulunup yerleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. İşte o zaman hem zengini hem yoksulu gözeterek yasa yazan reformcu Solon (Kleisthenes değil) barışçıl ve ölçülü bir demokrasinin "babası" haline geldi; bu demokrasi ılımlıların bir araya gelebilecekleri bir uzlaşmadan ibaretti. Demokrasi Solon'un başının altından savunmasız, silahsız çıktı ama bunun nedeni onun asla demokrat olmamış olmasıydı (nitekim çağdaşları da öyleydi)! Demokrasinin bu şeceresini ya da onunla ilgili bu "unutkan" tarihi yazma tarzını çok daha fazla açıklamak gerekiyor, zira bu demokrasi Modernlere miras kalmıştır ve aynı demokrasi çok sayıdaki etkisi bir yana, Fransız Devrimi sırasında sürekli göz önünde duran yasakoyucu mitinin beslenmesine katkıda bulunmuştur (ancak o zamanlar Solon'dan çok Sparta'nın mitik yasakoyucusu Lykurgos üzerinde durulmuştur).

2- Fikirler

Şaşırtıcı bir noktadan yola çıkalım. Genel anlamda demokrasi, kendi düşmanlarına düşünme ve konuşma serbestliği vermiştir. Demosthenes, Atina'da Sparta anayasasını övmenin serbest olduğunu oysa Sparta'da sadece Sparta anayasasının övülebileceğini açıklar. Demokrasi ile oligarşi arasındaki fark buydu. Peki ama bu demokrasi kendi hakkında ne söyler? Gerçekte çok az şey. Etkin demokratlarca yazılmış herhangi bir sistemli bilgiden alıntı yapamayız; sanki onlar deneyimlerini kuramlaştırmaya, düşmanlarını haksız çıkarmaya zaman bulamayacak kadar siyasal etkinliğe ve gündelik kavgalara kapılmışlardır ya da sanki yazdıkları ve oya sundukları yasalar onlara özgü bir yazma ve yanıtlama biçimiymiş gibidir. Böylece adıyla demokrasinin altın çağını simgeleyen Perikles ile ilgili en küçük bir yapıt ya da bir söylev bulamayız. Yine de demokrasinin fikirlerini ve özellikle ilk dile getiriliş biçimlerini ortaya koyan metinler vardır.

Herodotos'un söylediğine göre Samos tiranı Polykrates iktidarı sadık yandaşlarından birine bırakır. Bu kişi kendini "en adil insan" olarak gösterme telaşına düşünce yurttaşlardan kurulu bir meclis toplar ve kendiyle eşit olan insanlara emir vermek istemediğini söyler. Bu nedenle "iktidarı orta yere" koyar ve yasa karşısında *isonomia*, yani eşitlik ilan eder, ama aynı zamanda siyasal hakların da eşit paylaşılacağını bildirir. Kendisi ve mirasçıları için bazı ayrıcalıkları isteyerek söylevini bitirir (ona göre kendine ayrı bir konum sağlanması eşitliği sağlamanın bir yoludur). Aynı anda biri ayağa kalkar ve mallarını "açıklamasını" ister (bu kişi tiranın yazmanıdır). O zaman sarayına döner, karşı çıkanları çağırtır ve onları zehirletir.

Giriş niteliğindeki bu hikâye birçok bakımdan anlamlıdır. Öncelikle *isonomia*'nın bir kavga olduğunu anımsatır. Daha sonra başarısızlığa uğrayan bir onarım girişimini anlatır. *İsonomia* yukardan gelmez: *İsonomia* tiranlık rejimine karşı çıkıp kendisini bir diğeri karşısında "eşit" (denk konumda) sayan herkesin işidir; oyunu sonuna kadar oynamayı gerektirir: İktidar bir kişinin tekelinde değilse ve "orta yere" konulmuşsa hiçkimse kendini kenarda tutup yurttaşları oluşturan dairenin dışına çıkamaz. *İsonomia* (henüz) demokrasi değildir,

ancak demokrasinin belkemiğini oluşturur: *isonomia* sayesinde, simetri, eşlik, dönüşümlülük (kısa süre sonra yurttaş sırasıyla emir veren ve emir alan kişi olarak tanımlanacaktır), kamusallık (her sitede hem "tanrıların hem de insanların işlerini" kapsayan "ortak işlerin" çözüme kavuşturulduğu kamu mekanları vardır) kavramlarıyla düzenlenmiş, dairesel ve merkezi bir mekan olarak düşünülen Yunan sitesindeki siyasetin kalbine ulaşırız. Kendi kendini kuran bu toplumda tanrılar vardır, onlar ulu sayılır ve onurlandırılır, ama kamu işlerinin çerçevesi içine alınmışlardır.

Bir adım daha atalım. Diğer bir ünlü pasajda Herodotos, bir tartışma biçimi altında çeşitli siyaset rejimleri ve bunların devamı konularındaki ilk düşünceleri açıklar (bir insanın iktidarı, birilerinin iktidarı, çoğunluğun iktidarı) Burada demokrasinin adı bile geçmiyor olsa da hasımlardan biri *isonomia*'dan söz eder ve bunu "büyük çoğunluğun iktidarı" olarak tanımlar. Bunun demokrasi olduğunu nereden anlayabiliriz? Bütün tartışmalar açıkta yapılır, bu da söz hakkının herkeste eşit olmasını gerektirir, magistratlar kura çekilerek belirlenir, ayrıca hesap vermek zorundadırlar. Ve Herodotos Yunanca'da pek iyi durmayan şu deyişle sonuçlandırır: "Çoğunlukta bütünlük vardır". Pek kolay olmayan ve buna karşın olmadığında demokrasinin varolamayacağı bu kuralın en yakın tanımı budur. Aracı olmadan karşı karşıya gelmiş bu toplumda doğrudan demokrasi vardır.

Bu kez de adalet alanında çoğunluk kuralı ve oylama. Aiskhylos'un 458 yılında Atina'da temsil edilen *Oresteia*'sı Athena tarafından bu görülmemiş ve yeni hukuk usulünün kuruluşunu son derece yoğun biçimde sahneye koyar. Babasının öcünü alıp annesini öldüren Orestes, sonu gelmeyen bir öcün lanetini ortadan kaldırmak, göze göz dişe diş yasasına son vermek isteyen Athena'nın verdiği karar uyarınca en iyi yurttaşlardan kurulu bir mahkeme tarafından yargılanacaktır. Zira "doğru yargılarda" bulunmak insanların işidir. Tartışmaların sonunda Athena Orestes'in lehine oy kullanır ve oyların eşit olması durumunda beraat kararı verileceğini bildirir. Oy sayımı sonda lehteki ve aleyhteki oyların eşit olduğu ortaya çıkar. Böylece Orestes görülmemiş biçimde beraat eder.

Nihayet son bir metin demokrasinin neye yaradığını belirtir. Gerçekten de "sözleşme" mitiyle birlikte Sofist Protagoras toplumsal bağı tanımlamaya çalışır. "Siyaset sanatı" diye tanımladığı şey olmadan insan toplulukları oluşamazlar ya da varlıklarını sürdüremezler. Söylemek istediği şeyi açıklamak için de bir hikâye anlatır. Buna göre endişeye kapılan Zeus insanlara yaşamaları için kaçınılmaz yeteneği vermiştir. Nasıl? "Dostluk bağlarını" kuran "Saygıyı" ve "Adaleti" herkese eşit biçimde paylaştırarak. Bizzat adalet duygusu ve ötekinin insan olduğunu kabul etme anlamına gelen bu "bağlar" olmaksızın hiçbir toplum ayakta kalamaz; insanlar arasındaki ilişkiler şiddetten değil ikna edici söylevden geçecektir. Siyaset bir bilim değil bir "tekniktir" ve site de insanların kurduğu bir topluluktur. Elbete Protagoras demokrattır, çünkü her insanın eşit bir siyaset yeteneğine sahip olduğunu savunur.

"Bütün insanlar mı"? Buna karşın bilindiği gibi demokrasi ve geniş anlamda siyasal sistem olarak site kölelerin, kadınların ve yabancıların yurttaşlık haklarını tanımamaktadır. Bunlar da demokrasinin sınırlarıdır. Kadınların iktidarda olacakları bir dünya tasavvur edilebilir, en azından Aristophanes tiyatrosunda; ancak kölesiz bir dünya hiçbir şekilde düşünülemezdi. Yunan sitesi ne uygulama da ne de kuramsal olarak evrensellik iddiasında değildir: Demokrasi iddiasında da değildir. Bununla birlikte Kleisthenes'in yabancıları ve bazı köleleri içeri alarak yeni yurttaşlar oluşturduğunu da anımsatalım. Ayrıca oligarkların Atina'da köleler ile halka yabancı kişileri toplumsal açıdan ayıran hiçbir şey olmadığından yakındıklarını da anımsayalım. Bu durum Atina'yı açık bir site haline getirmeye yetmez ama demokrasi ile yabancının dışlanması uygulamasının her zaman birbirine bağlı olduğunu ve bağlı olması gerektiğini hepbir ağızdan savunmayı engellemeye yetmektedir.

3
Avrupa Fikrinin Başlangıcı

"Avrupa fikrinin başlangıcı" başlığına, "*tartışmalı* başlangıçlar" diye ekleyebilirdik. Bunun için John Stuart Mill'den aldığımız bir gözlemden yola çıkalım: "Marathon savaşı, İngiliz tarihine ait bir olay bile olsa, Hastings savaşından daha önemlidir. O gün savaş sonucu farklı olmuş olsaydı belki de Brötonlarla Saksonlar hâlâ ormanlarda başıboş dolaşıyor olurlardı." Batı dünyasının yazgısında Med savaşlarına verilen büyük önem anımsatılıyor, ama belki bir gülümsemeyle! Tıpkı Arapların 732 yılında Poitiers'de durdurulacak olmaları gibi Persler de 490 yılında Marathon'da durdurulacaklardır. Ancak tarih içinde daha da gerilere gitmek gerekir, zira Avrupa ile Asya arasındaki ilk vuruşma aslında Troya surları altında yapılmıştır. Hegel bas bas bağırır: "*İlyada* bize iki uygarlık arasındaki o muazzam zıtlık yüzünden alevlenen ilk efsanevi savaşları yapmak üzere Asyalılara karşı sefere çıkan Yunanlıları gösterir; savaşın sonucu Yunan tarihinde kesin bir dönüm noktası olacaktır". Sonuç: "Aslında Yunan zaferleri uy-

garlığı kurtarmış ve Asya erkinin bütün gücünü elinden almıştır"[1]. Böylece Avrupa bir anda tanımını bulmuştur ama Asya karşısında *tartışmalı* olarak bulmuştur: Bu ikisi birbirleri sayesinde, birbirlerine karşı varolurlar[2].

Elbette bizzat Yunanlılar da bu zıtlığın mimarlarıdır. Peki bu zıtlık hangi koşullar içinde ortaya çıkmış ve nasıl kullanılmıştır? Hemen iki kısa gözlemde bulunalım. Bütün Homeros okuyucuları bilirler ki daha önce de Thukydides'in belirttiği gibi, *İlyada*'da Avrupa-Asya zıtlığı bulunmaz, ayrıca Yunanlılar ve Barbarlar zıtlığı da bulunmaz[3]. "Yunanlılıkta" Troyalılar Akhalardan geri kalmaz. Demek ki Perslere karşı yapılan savaşlardan daha öncesine ait olmayan, geriye dönüşlü bir yorumla karşı karşıyayız. İşte gerçekten de ancak o zaman Marathon'u Troya savaşına göre kurgulayabiliriz (Atinalılar tarafından daha önce bir tür "Büyük Olay"a dönüştürülmüştür, oysa değildir). Med savaşlarının çağdaşı olan bilgin, Miletoslu Hekataios'un *Geographie*'sinde iki kitabın bulunduğunu biliyoruz: Biri Avrupa'ya, diğeri Asya'ya ayrılmış iki kitap. O zamanlar dünyayı bu şekilde bölmekle ne amaçlanıyordu peki?

Her ne kadar Asya ile karşılaştırılarak ve bu sayede görülüp işlenen ve ayrıca Modernler tarafından da aynı şekilde kabul edilip yeniden ele alınan Avrupa'yı açıkça görsek de onun kökenini ya da tarihöncesini pek o kadar kavrayamayız. Gelecekte Delphoi'da kendisi için bir sunak yaptırtmak istediğini açıklayan Apollon şöyle der: "Burada muhteşem bir tapınak, bir kehanet yeri kurmak istiyorum; insanlar, zengin Peleponnesos'takiler, Avrupa'da oturanlar ve dalgaların yaladığı adalardakiler bana danışmak için akın akın gelsinler, mihraplarımda muhteşem kurbanlar sunsunlar. Bu ihtişamlı tapınaktan kararlarımı dinlesinler ve sarsılmaz irademi görsünler"[4]. O zamanlar Avrupa Kıta Yunanistanı'nın sadece bir bölümünü ifade

1) G.W.F. Hegel, *Esthétique* III, Aubier, Paris 1944, s. 114 ve *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris 1979, s. 197.

2) Gh. Ceausescu, *Un topos de la littérature antique: éternelle guerrre entre l'Europe et l'Asie*, "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.

3) Thukydides, 1, 3,3.

4) *Apollon'a Homeros İlahisi*, 290-289 1. Yazılış tarihi bilinmiyor: Birinci kısım İÖ VII. yüzyıl ve ikinci kısım VI. yüzyıl olabilir mi?

etmektedir. Sözcüğün kökenini *eurus* (geniş toprak) sözcüğüne bağlamak önerilmiştir, öte yandan Asya'nın da Hititçe *assus* (iyi toprak) sözcüğünden geldiği düşünülüyor[5]. Bu bölgesel adlandırma nasıl olup da bütün anakarayı ifade edebilecektir? "Zaten bir türlü akıl erdirememişimdir, neye dayanarak bir tek toprağa, hepsi de dişil sontakılı üç ad verilmiştir(..)" diye yazar Herodotos. Bunlar Asya, Libya ve Avrupa'dır. Daha sonra şunları ekler: "Avrupa'ya gelince, kuzeyi ve doğusu deniz midir, kimse bilmez.(..) Ayrıca bu ayrımları kim yapmış, bu adları kim vermiştir, bunu da bir türlü bulup çıkaramamışımdır(...) Belki de bu ülkeye Tyroslu Europe kendi adını vermiştir. (...) Ama bu Europe'nin, ki Asyalıydı, Yunanlıların bugün Europe dedikleri ülkeye gelmediği kabul edilmektedir; o yalnız Fenike'den Girit'e, Girit'ten de Lykia'ya gitmiştir."[6] Peki nasıl olur da bir Asyalı Avrupa'ya adını vermiş olabilir? "Uzunluk bakımından Avrupa diğer iki bölümün boyunca uzanır" denilmesine karşın neden iki kutuplu dünyadan üç kutuplu bir dünyaya geçilmiştir? Sanki üç kutupluluk eski iki kutupluluktan bir şeyler barındırıyormuş gibi, Avrupa'nın en azından uzunluk bakımından diğer ikisine eş olduğunu söylemenin bir yolu mudur bu? Ne yazık ki Herodotos soruyu daha öteye götürmez ve okuyucusunu o çok sık yinelediği "Bu konuda bu kadar yeter!" ifadesiyle başbaşa bırakır.

1- Tartışmalı Avrupa.

Aynı zamanda siyasal Avrupa'ya dönüşecek, Yunanlıların tartışmalı Avrupa kavramına dönelim. Med savaşlarının Yunanlılar ile Barbarlar karşıtlığında bir katalizör görevi gördüğüne kuşku yok. Peki ama sonuçta ikisi arasındaki temel fark ne olabilir? Yunanlılar

5) Chantraine'e göre (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*) sözcüğün etimolojisi bilinmiyor. Ele alınan varsayımlar arasında *eurus* (geniş) ve *ôps* (yüz), ya da *europos* (karanlık, batı da buradan gelir) ya da bir Yunan ve Sami bileşik sözcük önerilmiştir; bkz. C. Milani, "Note etimologiche su *Eurôpê*", *L'Europa nel mondo antico*, s. 3-11. D. Asheri, Erodoto, *Le Storie IV*, Fondation L. Valla, 1992, s. 268-269.

6) Herodotos, IV, 45. Herodotos'a göre Girit'in Avrupa'ya ait olmadığı belirtiliyor. Büyüklüğü konusunda Herodotos kesin konuşur: "Uzunluk bakımından diğer iki bölümün boyunca uzandığı biliniyor".

sitelerde yaşarlar, Barbarlar yaşamazlar: Birinciler "özgürdür" diğerleri bir efendinin hükmü altındadır; zira Herodotos'un açıkladığına göre kral olmadan yapamazlar. *Tarih*'in ilk cümlesinden itibaren Barbarlar sahnededir; Yunanlılarla zıtanlamlı bir çift oluştururlar: "Bu, Halikarnassoslu Herodotos'un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlılar, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar neden birbirleriyle dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın." Yunanlılar tarafından ve Yunanlılar için oluşturulmuş bu ikilinin ve son derece asimetrik sınıflandırmanın sadece onlar tarafından kullanılabileceği açıktır. Sonradan basmakalıp bir ifade haline gelmeden önce –"Yunanlılar ile Barbarlar" denildiğinde bütün dünya anlaşılır– Med Savaşları bu sınıflandırmaya kesin bir anlam kazandırmış, bunu karşı tarafa, Perslere bir görünüm vererek, onlara bir ülkeyi, yani sahiplendikleri Asya'yı tahsis ederek yapmıştır. Aiskhylos'un 472 yılında oynanan tragedyası *Persler*'de kraliçe Atossa düşünü anlatır: "Gözlerimin önünde iyi giyimli iki kadın vardı sanki, birinin üstünde Pers giysisi, diğerinde Dor giysisi vardı... öz be öz kardeş olmalarına karşın iki ayrı ülkede oturuyorlardı; biri yazgısının pay olarak ona verdiği Yunanistan'da diğeri de Barbar topraklarda oturuyordu... Oğlum her ikisine boyunduruk vurmaya çalışıyor, ama biri buna izin veriyor diğeri ise tepiniyor, boyunduruğu kırıp atıyordu". İki düşman kızkardeş imgesiyle yani Dor ve Pers kadınları ile anlatılan bu Avrupa-Asya zıtlığı Yunan ile Barbar zıtlığına uymaktadır. Öyle ki bu görüş Troyalıları geriye dönüşlü olarak Asyalılar ve Barbarlar gibi gösterip Troya savaşına bile yansıyacaktır.

"Biliyoruz ki Asya'yı ve orada oturan Barbarları, Persler kendilerinin sayarlar. Avrupa ve özellikle Yunan dünyası onlar için yabancıdır"[7]. Perslerin dünya görüşünü açıklar gibi görünen bu cümle Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki düşmanlığın kökenleri konusun-

7) Herodotos, I, 4. Buradaki "ve" nin gerçek değeri nedir: *tên Europen kai to Hellênikon*? İkinci ögenin birincisi içine katılması ya da daha ziyade her ikisinin de aşağı yukarı birbirine eş sayılması. Avrupa, yani "Yunan" mı? Üstelik cümlenin ilk ögesi "Asya ve orada oturan Barbarlar"dır. Demek ki Asya'nın karşısında Avrupa, Barbar halkların karşısında da *to Hellênikon* vardır. O halde Asya, Yunanlıların konumu ne olabilir?

daki bir açıklamayı sonuca bağlar; Herodotos bu açıklamayı Pers "bilginlere" söyletir. Her şey uzun zaman önce Argoslu İo'nun Fenikeliler tarafından kaçırılmasıyla başladı; Yunanlılar da karşılık olarak Tyr kralının kızı Europe'yi (yani pekala bir Asyalı kadını) kaçırmıştır. Daha sonra Yunanlılar Kolkhis kralının kızı Medea'yı kaçırarak öne geçerler. Paris buna Helene'yi kaçırarak karşılık vermiştir. O zaman Yunanlılar, "Asya'ya savaşı getiren ilk kişilerden" başlayıp ta ki Priamos'un kuvvetlerini alt edinceye kadar savaşmış ve böyle karşılık vermişlerdir. İşte bu iki kutup, yani Asya ile Avrupa arasında tarihin durmak bilmeyen hareketi böyledir.

Çıkarılacak ders o kadar açıktır ki *Tarih*, Artayktes'in cezalandırılmasıyla biter. Sestos komutanı olan bu Pers, Kserkses'in boğazın bir yakasından diğerine attığı köprünün karşı ucunda Yunanlılarca çarmıha gerilmiştir. Neden orada? Çünkü Avrupa'ya ayak basan Büyük Kral Asya topraklarından tastamam burada "çıkmış" olmaktaydı. Neden böyle kefaret amaçlı bir kurban verilmiş, neden bu kişi seçilmiştir? Artayktes "şirk" işlemişti, zira Protesilas sunağının mallarını hileyle ele geçirmişti. Peki Protesilas kimdi? Bir kahraman, Troya savaşının ilk şehidi, gemiden Troya kıyılarına atlarken düşmüş bir kahramandı. Artayktes'in ölümü tam olarak Protesilas'ınkine karşılık gelir: Her ikisi de "eşikte" ölmüşlerdir. Demek ki uzun süre sürüncemede kalan bu yanıt Yunanlılar ile Barbarlar, Asya ile Avrupa arasındaki çarpışma dönemlerine simgesel olarak son vermektedir.

Bu *tartışmalı* Avrupa'nın çehresi Yunanistan'ın ya da daha iyisi Yunan kimliği olarak bilinen *to Hellênikon*'un genişlemesine uygun düşer ve düşecektir de. İşte IV. yüzyılda İsokrates, başlangıcından beri Yunan tarihine ilişkin yorumunu, yani siyasal programını dünyanın bu şekilde bölünüşü üzerine oturtur. *Helene'ye Övgü*'de Troya savaşı "Barbarların kölesi olmadığımız için çıkmıştır" diye yazar. "Bu sayede Yunanlıların aynı duygu etrafında birleştiklerini, Barbarlara karşı bir ordu kurduklarını ve Avrupa'nın da Asya karşısında ilk kez bir zafer tacı taktığını görüyoruz."[8]. Cesaretim mazur görülsün, sanki Hegel'dir konuşan ya da sanki Hegel sadece İsokrates'i

8) İsokrates, *Helene'ye Övgü*, 67-68.

tercüme etmiştir. Bundan başka bu zafer İsokrates'e göre tarihin tersyüz edilmesi (*metabolê*) olarak görülür. O zamana kadar Barbarlar Yunan kentlerinin önderi olmak için Yunanistan'a akın ediyorlardı; tıpkı Mısırlı Danaos'un Argos'ta, Tyrli Kadmos'un Thebai'de önder olması gibi. O zamandan sonra bunun tersi önem kazandı: Yunanlılar da dışarı çıkmaya, Barbarlardan kentler ve büyük topraklar alıp buraları işgal etmeye başlamışlardır.

İlk anda burada Avrupa Yunanistan'la bir tutuluyor gibidir, ki bu tıpkı *to Hellênikon*'un sadece Yunanistan'la sınırlı tutulmasına uyuyor. Ancak Büyük Kral'ın bütün Asya'daki (Asya'daki Yunanlılar da dahil olmak üzere) haklarını onaylayan Antalkidas anlaşması (İÖ 387) karşısında İsokrates daha geniş, daha dinamik ve daha saldırgan bir Yunanistan, dolayısıyla Avrupa tanımlaması için başı çeker; çünkü bu tanımlama Makedonya'yı da içine almalı ve Avrupa'nın Asya'yı istilasını yasal saymalıdır[9]. Demek ki Asya-Avrupa paylaşımı doğrulanır, ancak Yunanlıların Barbarlar üzerindeki üstünlükleriyle birlikte. İsokrates Philippos'a şöyle söyler: "Gör bak Asya'nın Avrupa'dan daha mutlu, Barbarların da Yunanlılardan daha zengin olmalarına izin vermek ne utanç verici"; Asya'ya sefere çıkmakta haklı olduğunu, Asya'daki Yunanlıların Kral'ın insafına bırakılmaması gerektiğini anlatmak ister böylece[10]. Asya fatihi olan ama ayrıca Asya ile Avrupa'yı birleştirmek isteyen biri gibi sunulan İskender sayesinde *oikoumene*'nin tamamı hedeflenecek ve artık *to Hellênikon*'un (kısıtlı Yunan kimliğinin) korunmasından çok *Hellenismos*'un (daha geniş bir kültürel kimliğin) yayılması söz konusu olacaktır.

2- *Avrupa ve iklim*

Avrupa ile Asya'nın ayrımı astronomiyi, meteoroloji ve tıbbı bir araya getiren, iklimle ilgili kuramlarla da desteklenmiştir. Bunlar bazı kavramlar ve düşünüş biçimleri sağlayarak bütüne daha bilimsel bir hava kazandırırlar. Hippokrates'in *Havalar, sular ve yerler* başlıklı

9) A. Momigliano, "L' Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei", *Sesto contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1980, s. 89-101.

10) İsokrates, *Philippos*, 132.

çalışması bu bakımdan en önemli metindir: Tıp ders kitabı olan yapıt, gezici hekimin yönünü bulmasını, henüz tanımadığı bir kente gelişinden itibaren gereksinim duyacağı bilgileri (çevreye bağlı bilgileri) çabucak elde etmesini sağlamaktadır. Birinci bölümde çevrenin belirli bir bölge halkının sağlığı üzerindeki etkileri, öncelikle mevsimler ve mevsim değişimlerinin etkileri (aynı zamanda rüzgar durumu ve suların niteliği de) belirtilerek açıklanmıştır. İklimle ilgili değişkenler doğrudan doğruya organizmanın iç tavırlarıyla ilişkilendirilir; sağlık da ancak bunlar dengeli biçimde bir araya geldiğinde oluşur. İkinci bölüm (ne yazık ki tamamlanamamıştır) yerel iklim kuramının *oikoumene* çapında genelleştirilmesine girişir. Değişim kavramı uygulanınca "Avrupa ile Asya'nın taban tabana zıt oldukları ve özellikle bu iki kıtada oturan halkların morfolojileri bakımından farklı oldukları" hesaba katılabilecektir. Gerçekten de Asya'da şiddetli iklim değişikliklerinin olmayışı halkı uyuşuk, az erkeksi, az savaşçı, zevk düşkünü bir halk haline getirir. Ancak bunun iyi yanları da vardır: Burada her şey daha güzel ve daha büyüktür ve toprak ürünleri de daha iyidir. Ancak ürünlerinin mükemmeliği övülen Asya'nın ardında öncelikle ve özellikle İonya'yı görmek gerekir. Ortada yer alan bu karışımlar ülkesi, yazın ve kışın gün doğum ve batımlarının tam "ortasında" yer alır; sürekli bir baharı yaşar. Bununla birlikte Asya tekörnek değildir, ancak Avrupa'da değişiklikler daha belirgin, daha sert, daha sıktır. İskitler üzerinde uzun uzun duran kitap ne yazık ki tam bir Avrupa tasviri (sınırları nelerdir?) sunmayacak, ancak iklim değişikliklerine ilişkin ölçütünü yeniden ele alıp genelleştirecektir. Ölçüt hem Asya ile Avrupa arasında hem de fiziksel türlerin (Asya'dakinden daha fazladır) çeşitli olduğunu söylediği Avrupa'nın içlerinde geçerlidir.

Bununla birlikte iklim tek başına her şeyi açıklayamaz. Asyalıların "zayıf" olarak nitlendirilmeleri hem belirgin iklim değişiklikleri sonucu hem de adetler (*nomoi*) nedeniyledir: Bunların çoğu krallıkla yönetilir. Bu ise, Herodotos'un belirlemelerini anımsayacak olursak, onların Barbar olduklarının en kesin işaretidir. Bakışımlı olarak, burada işe *nomos*'un karıştırılması İonyalı Yunanlıların "zayıf" olmadıklarını anlayabilmek için kaçınılmazdır, zira onların kralları yoktur. Bununla birlikte Halikarnassos doğumlu (gerçi bu Dor kökenli

bir sitedir) Herodotos, Pers hükümdarlarının İonyalıları "köle olmaya elverişli bir durumda" gördüklerini belirtmekten geri durmayacaktır[11].

İklim yoluyla açıklama, daha sonra özellikle Aristoteles ve ardından da Strabon, ayrıca yine Modernlere varıncaya kadar başka kişiler tarafından da kullanılacaktır. İlginç olan böyle bir yeniden kullanma olgusundan çok yapılan yer değişiklikleridir. Aristoteles şunları belirtiyor: "Soğuk bölgelerde yerleşmiş uluslar ve özellikle Avrupa ulusları çok cesurdurlar, ancak zekadan ve teknik ustalıktan yoksundurlar; bu yüzden bir yandan kısmen özgür halklar olarak yaşarlarken örgütlenmeyi beceremezler ve komşularına baskın gelmeye güçleri yetmez. Tam aksine Asya ulusları akıllıdırlar, icatçı bir ruhları vardır ama hiç yürekli değildirler bu nedenle sürekli boyunduruk altında, kölelik altında yaşarlar. Ancak coğrafi olarak ortada (*meseuei*) bulunan Hellen "ırkı" (*genos*) aynı biçimde her iki taraftaki niteliklere sahiptir, zira yürekli ve akıllıdırlar ve bu yüzden de mükemmel siyasal kurumlarla birlikte özgür bir yaşam sürerler; dahası anayasal birliği sağlayabilseler bütün dünyayı bile yönetebilirler"[12]. Her ne kadar burada Hippokrates metninin yankısı su götürmez olsa da yorumsal çerçevenin genişlediğini açıkça görebiliriz. Gerçekten de aracı konumda olan yer, Asya ile Avrupa arasında eşit uzaklıkta yerleştirilmiş olarak görülen yer sadece İonya (Asya'daki Yunanistan) değil, Hellen "ırkının" (*genos*) tamamıdır. Demek ki Yunanlılar yürekli *ve* akıllı olabilirler, boyunduruk altında değil mükemmel kurumlarla birlikte yaşayabilir, hattâ diğerlerine hükmedebilirler, oysa Avrupa ulusları bunları yapamaz. Asya ile Avrupa arasına yerleşmiş olan Yunan *genos*'u (Aristoteles Yunanistan demez) her ikisinin kusurlarını bertaraf edip iyi niteliklerini üstünde toplamıştır.

Augustus çağında yazan Strabon da (Asyalı bir Yunan) aynı iklim şablonuna başvurur ama bu kez bunu Avrupa'nın tamamına uygular; artık Avrupa'nın eskiden olduğu gibi sadece Kıta Yunanistan hudutlarıyla sınırlı olması söz konusu değildir. Avrupa'nın diğer iki

11) Herodotos, IV, 142.
12) Aristoteles, *Politika*, VII, 7, 1327 b 20-33

kıta karşısındaki üstünlüğü böylece "bilimsel olarak" temellendirilmiş ve açıklanmış olmaktadır; bu iki kıtaya bağlanan bütün iklim ve tür çeşitliliği Avrupa'da vardır. Strabon şunları yazar: "Avrupa ile başlamamız gerekiyor, çünkü büyük bir tür çeşitliliği vardır, değerli insan ve siyasal rejim açısından en fazla yeteneğe sahiptir; ayrıca kendine özgü, büyük zenginlikleri dünyanın yararı için barındırır; üstelik soğuk yüzünden oturmaya elverişli olmayan küçük kısım dışında her yerinde yaşanabilir [...] Oturulabilen bölümde sert iklimli ülkeler ya da dağlık bölgeler doğaları itibariyle iğreti yaşam koşulları sunarlar; ancak iyi bir idareyle en sefil ülkeler ve eşkiya bozuntuları bile *uygarlaşabilir* (*hemerountai*). Örneğin Yunanlılar *sitede* yaşama becerileri, sanatlara ve bilime hakim olmaları sayesinde dağın taşın bol olduğu bir ülkede yaşam sanatına ilişkin her şeyi *iyi* (*kalos*) yaşamaktadırlar. Oturdukları yerlerin sarp olması, limanı olmaması, soğuk ya da herhangi bir biçimde oturulması zor olması nedeniyle doğal olarak uygarlaşmamış birçok halkı hükümleri altına alan Romalılar ise daha önce olmayan ilişkiler kurdular ve vahşi kavimlere *site yaşamını* öğrettiler. Avrupa'nın ılımlı (*eukratos*) bir iklime sahip ve düz olan bütün bölümü doğal olarak böylesi bir yaşam tarzına doğru ilerlemiştir: Mutlu bir ülkede her şey barış için işbirliği içindedir, öte yandan sefil bir ülkede her şey kaba cesaret yüzünden savaşa neden olur. Ancak halklar birbirlerine yardımcı olabilirler: Kimileri silahlarını, kimileri hasatlarını, teknik bilgilerini, ahlak birikimlerini sunabilirler. Elbette yardımlaşmadıkları takdirde birbirlerine haksızlık yapmış olurlar; kuşkusuz silahlara sahip olanlar eğer sayı bakımından az değillerse üstün gelirler. Oysa bu ilişki biçiminde de bu kıta doğal olarak yeteneklidir, zira kıta tamamiyle bir dağlar ve ovalar mozayiğinden oluşmuştur, öyle ki her yerde *toprağın ekilip biçilmesi ve site içinde yaşanması* ve ayrıca savaş yapılması için önkoşullar vardır. Barışa götüren öge üstün gelen ilk öge olduğundan diğerleri üstünde hakimiyet kurar. Buna bir de baskın halkların, öncelikle Yunanlıların ve daha sonra da Makedonyalılar ile Romalıların etkinliğini eklemek gerekir. Böylelikle hem savaş hem de barış için Avrupa'dan daha çok *kendine yeterli* olan (*autarkestate*) başka bir yer yoktur: Avrupa savaşmak, toprağı işlemek ve siteleri yönetmek için tükenmez bir insan kaynağına sahiptir. Bir başka

üstünlüğü de en iyi ve yaşam için kaçınılmaz meyveleri, bütün yararlı mineralleri üretiyor olmasıdır; dışardan sadece parfüm ve değerli taş alır, bunlar da yaşamda mutlu olmak için olsa da olur olmasa da. Aynı biçimde Avrupa çok sayıda sürüyü az sayıda da vahşi hayvanı besler. Genel olarak bu kıtanın doğası işte böyledir"[13].

Strabon'a göre Avrupa Herakles direklerinden başlar, batıda Tanais'e kadar gider ve kuzeyde Sauromatların ülkesi olan İstros'u içine alır. Daha da ilginci, bir bakışta kavranan bu Avrupa mekanının tek bir siteye ait topraklar olarak, "en üst derecede kendi kendine yeten" mekan olarak tanımlanmasıdır. Gerçi Strabon Avrupa'nın bir site oluşturduğunu açıkça savunmaz, ancak Aristoteles'e ait klasik site tanımlamasının belkemiği olan şu "kendi kendine yetme" kavramının açıkça kullanılması en azından bunun olabileceğini gösteriyor[14]. Sözcükler Aristoteles'i çağrıştırsa da aynı sözcüklerin Aristoteles'le olan uyuşmazlığı daha derindir; Aristoteles'e göre bir tek surla çevrili bile olsa Peleponnesos bir *polis* olarak görülemez[15]. Peki ya Avrupa! Her halükarda çeşitliliğin birbirini tamamladığı, barışın savaşa üstün geldiği bu mekanda doğanın zorlukları ya da kusurları "politik" bir yaşamın öğrenilmesiyle düzeltilebilir. *Nomos* (gerekirse zor kullanılarak) *physis*'i düzeltebilir. Dağlarla kaplı bir ülkede bulunan Yunanlılar öncelikle uygarlığı, uygar yaşamı ve yurttaşlığı birbirine bağlayan "politik" işi kendi hesaplarına başarabilmişlerdir. Ancak Strabon'un çizdiği tarihsel tabloda onlar sadece Avrupa'nın bir kantonunda oturan kişilerdir ve sadece zamanın bir anını ifade ederler. Gerçekten de Yunanlılardan sonra artık uygarlığın güçlü kurucuları olan Makedonyalılar sonra da Romalılar gelir. Böylece Avrupa ile Roma adı arasında çağrışımlar oluşur. Sonuçta Strabon'un Avrupa mekanında belirlediğini söylediği şey işte bu tek site, bu birleşmiş imge içinde gizli olarak bulunan Roma değil midir? Sanki Avrupa, adı Roma olan bir *polis* alanıdır. Roma'nın merkezde olması Yunan düşünüş mantığına göre sağlanır. Ancak "merkezde

13) Strabon, II, 5, 26· (G. Aujac'ın hafif değişikliklerle yaptığı Fr. çeviri), italikler bana ait.

14) Aristoteles, *Politika*, I, 1252 b 8.

15) Aristoteles, *Politika*, III, 3, 1276a 24-30.

bulunma"yı Roma'ya özgü gibi alıp bunu *Yunancaya* tercüme etmek bir şekilde Yunanlıların yaptığı site tanımlamasına ihanet etmek demektir.

Yunan mantığı mı? Elbette Avrupa Romalı olmaktan çok Yunanlı bir kavramdır. Öncelikle kıta Yunanistanı'nın bir bölümünü ifade eden Avrupa, Asya'nın zıtanlamlısı olarak daha bir genişlik ve ağırlık kazanır. İkiye bölünmüş bir dünyada tartışmalı ve politik bir Avrupa. Hatta dünyanın üç kıtaya bölünmesi alışkanlık haline geldiğinde Avrupa-Asya bölüşümü uzun süre temel ayrım olarak kalmıştır. Buna karşılık Roma kısa süre sonra dünyadan başka ufuklara sahip olmuştur[16]. Roma imparatorluğu kendini ideolojisi içinde *oikoumene* sınırlarından başka sınırı olamayacak bir imparatorluk olarak görmüştür. İÖ 76-75 yılından itibaren cumhuriyet paralarının üstünde bir küre yer alır. Pompeus İÖ 61 yılındaki zaferi vesilesiyle "imparatorluk sınırlarını dünyanın sınırlarına kadar götürdüğünü" açıklıyordu; Augustus da *Res Gestea* adlı yapıtında "dünyayı Roma imparatorluğuna tabi kıldığını" yazacaktır[17]. Aynı Pompeus "huduttaki taşra" olarak aldığı Asya'yı imparatorluğun "merkezi" yapmakla kasım kasım kasılıyordu. Roma gücünün eski ayrımları bilmediğinin açık işaretiydi bu: Asya bir taşradır, öncelikle hudut-taşra, sonunda imparatorluk tarafından sindirilmiştir. Sadece Roma'nın düşmanları, yani Partlar ve Sasaniler, Dareios'un imparatorluk sınırlarına yeniden kavuşmaya çalışarak Romalıları Avrupa içine sıkıştırma girişiminde bulunacaklardır[18].

Romalı mekan tam anlamıyla Roma'ya ait mekandır. Coğrafya açısından söylersek Avrupa anlamlı bir hudut değildir ve *Urbs* ile Avrupa arasındaki ilişki düzdeğişmece (metonimi) düzeyinde değildir. Buna karşılık Kent ile Dünya (*Urbs/Orbis*) üzerindeki çeşitlemeler hem etkili hem de sık olmuştur. Böylece düzdeğişmecenin tastamam ortasında bulunuyoruz. Kent vardır ve Dünya vardır; dünyanın efendisi olan Kent ve nihayet dünyanın sınırlarından baş-

16) J.-L. Ferrary, *L'empire romain, l'oikoumène et l'Europe*, şu yapıt içinde: *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaire*, Paris 1992, s.39-54.

17) CL. Nicolet, *l'Inventaire du monde*, Paris, 1988, s.46, 48.

18) J.-L. Ferrary, *a.g.y.*, s.43.

ka sınırları olmayan Kent. Birincisinin alanı deyim yerindeyse ikincisinin mekanının bir uzantısıdır; Tanrı Terminus'a seslenen Ovidius'un yazdığı gibi: "*Romanae spatium est Urbis et orbis idem*"[19].

Romalılar eski Avrupa-Asya ayrımını siyasi açından göz önünde tutmasalar da kültürel açıdan Roma'da bile işlerine geldiği gibi kullanırlar. Hatta sınırı Yunanistan'ın tam ortasından geçirirler; böylece "iyi" ve "gerçek" bir Yunanistan ile yoldan çıkmış ve soysuzlaşmış bir Yunanistan'ı birbirinden ayırırlar; bu sonuncusu 1. yüzyılın sonunda Iuvenalis tarafından şöyle ele verilir: "Yunanlı bir Roma'ya tahammül edemem. Üstelik bu ayak takımı içinde tastamam Akkhalı (Kıta Yunanistanı'na ait) diyebileceğimiz bir şey var mı? Uzun zamandır Suriye nehri Oronte Tiber nehrine akıyor, yanısıra oranın dilini ve adetlerini, telleri yanlamasına arpları, flütçüleri, egzotik davulcuları, sirk yanında müşteri bekleyen kızları getiriyor"[20]. Asya'daki Yunanlılarda Yunanlılıktan eser kalmamıştır; onlar olsa olsa Asyalıdırlar, Hippokrates'in betimlediği gibi uyuşukluğun pençesinde, zevk düşkünü Asyalılardır. Halis Yunanistan, yani Atina'nın ve eski Sparta'nın Yunanistan'ı ise uzun süredir varolmamaktadır: Olsa olsa yıkıntıları üstünde gezinebiliriz[21].

19) Ovidius, *Fastes*, II, 686; CL. Nicolet, *Inventaire*, s. 126-127.

20) Iuvenalis, *Satire*, III, 60 vd.

21) "Idee d'Europa" semineri bildirisi, Biblioteca Cantonale di Locarno, 16-18 Aralık 1994.

II

Eskilerden Modernlere: Taklide Dair Çelişkiler

4
Eskiler ve Biz

"Nos plane hoc temopore homonculi sumus"

L. Bruni

Sorun basit biçimde Batı'nın ve onun kültürünün tarihidir. Ayrıca zamanla olan ilişkisinin tarihi. Demek ki bazı yan yolları belirlemekten, geçit noktalarını vurgulamaktan, ayrıca birbiri içine girmiş farklı ve birçok katmana sahip bu uzun tarihteki birkaç dönemin çerçevesini çizmekten öteye geçemeyiz.

Peki ama tarih yazımcı bakış açısını bir an için bir kenara bırakıp doğrudan doğruya Eskiler *ve* bugünkü bizler konusunu soruşturduğumuzda *ve*'nin bir anlamı kalır mı? Karşılaştırmanın olabilmesi için yüzyüze gelmek değilse de bir ilişki gerekir, aynı zamanda varolmak gerekir. Oysa saygı, kayıtsızlık, unutma ya da hepsi yüzünden açılan mesafe bunları kesinkes bertaraf etmemiş midir, ta ki her türlü cari, canlı, etken ilişki bir yanılgı haline gelinceye kadar?

Daha o zamandan Molière kahramanlarından birine şu ünlü sözü söyletmiyor muydu: "Eskiler Eskilerdir Mösyö, oysa biz şimdinin insanıyız". Daha XVIII. yüzyılın en başında, bir yüzyıldan az bir süre

önce (Johannes Meursius tarafından) "Batave Atinası" diye adlandırılan Leyde Üniversitesi'nin büyük bilgini Jacob Perizonius, Avrupa'da klasik araştırmaların düşüşünü gösteren üzücü bir tablo ortaya koyuyordu. Bir zamanların o ünlü "bizi Yunanlılar ile Romalılardan kim kurtaracak?" sorusu çok uzun süreden beri artık basit bir merak konusudur. "Şimdinin insanı" bu soruyu ancak şöyle sorabilir: "Peki kimdi bu Yunanlılar ile Romalılar?" Bu arada okullarda onlara ayrılan yer gittikçe kısıtlanıyordu. Onlarla doğrudan bir ilişki hâlâ olanaklı mıdır? Onların sorunları yine bizim sorunlarımız mıdır? Yoksa onlara ait kimi soruları hâlâ ya da yeniden benimsiyor muyuz? Yunan siyasetinin, demokrasinin bize söyleyecek bir şeyleri hâlâ var mı, ya da şimdiki zamanımız için geçerli soruları biz onlara sorabiliyor muyuz?

Antik kalıntılar çekicidir, doğru; bir yığın turist, kültür seyahati adı altında ve her yerde varolan o acınası turizm endüstrisinin kanatları altında ünlü sitelere akın eder. Ancak herkesin bildiği gibi bu karşılaşmanın sonuçları sadece sevindirici olmakla kalmaz. Bu (insanlığa ait) "mirasın" modern anlamda işletilmesi daha önce hiç bu kadar korunmamış kalıntıların aynı zamanda daha önce hiç olmadıkları kadar tehdit altında kalmasına yol açmaktadır. Kalıntılar kendi kendilerinin tehditi haline geliyor: Kendi çekiciliklerinin ve yeni bir olgunun, "kirliliğin" kurbanı haline geliyorlar. 1980 yılındaki depremden sonra Pompei ikinci kez felakete uğramış bir kent haline geldi, milyonlarca turistin ayaklarıyla çiğnediği, otların sardığı bir kent. Yıllardır Akropolis'te hep iskeleler kuruludur, ziyaretçiler de anıtları göremez.

Bu durum karşısında ne yapmalıdır? O zaman en azından Quatrocento'dan beri sorulan ve sürekli yinelenen tartışma, anıtların restorasyonu ve korunması konusundaki tartışma yeniden alevlenir. İşte yine Aloïs Riegl'in 1903 yılında yayımlanan *Der moderne Denkmalkultus* adlı önde gelen yapıtı: Riegl eskilik değeri, tarihsel değer ve anma değeri dediği şey arasında çatışmalı bir buluşma noktası olan tarihsel kalıntı kavramını irdeliyor[1]. Hangi anıt gösterilmelidir? Bunun anlamı aynı zamanda "hangi Antikçağ'ı ziyaret etmek isteriz?"dir. Nasıl

1) Aloïs Riegl , *Le culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, Fr. Çev. Paris, Seuil, 1984.

gideriz? Onunla nasıl bir ilişki kurarız? "İlk haliyle" restore etmek ne demektir? Burada kalıntının Antikçağ'daki son hali, en önceki hali mi yoksa arkeologların keşfettikleri ya da buldukları andaki durumları mı söz konusudur? Yoksa tam aksine anıtı olabilecek en geniş kitleye hitabedecek şekilde ve gerektiğinde yıkıntısını ortadan kaldıracak biçimde mi restore etmek gerekir? Erekteion'un restorasyonuyla (1987 yılında tamamlanmıştır) çıkan tartışmalar buna güzel bir örnek. Ya da aynısını olduğu yere değil de yanıbaşına inşa etmek mi gerekiyor; olabildiğince kusursuz bir kopyayı, bir sureti yapmak ve özgün kalıntıyı halka kapamak. Lascaux'daki tarihöncesi mağaralar için gereken koruma nedeniyle yapılan budur. Girişimin mantığı vardır, ama Antikçağ açısından gerçek anıtlar yerine ve bunların yanıbaşına bu tür suretlerin üretilmesinde tuhaf bir şeyler var. Zamandan koparılmış gibi duran bu kopyalar ile zaman arasında ne gibi ilişkiler kurulabilir? Değil mi ki yıpranmaya başlayan parçaların atılıp yerine başkalarının konulmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.

Çağdaş karşılaşmanın bir başka türü de alıntı düzleminde, hatta basit bir göz kırpma biçimindedir. Modern bilim ile teknolojinin yüzakları olan nesnelere ad verilirken Antikçağ'dan alınan adların seçilmesi gibi. Avrupa füzesi Arian (Peki ama neden Arian, Amerikalılar *Titan* adını mı seçti?) ya da uzay gemisi *Hermes* projesi. Bugün gerçek kişilik özelliklerine sahip olmayan bu eski adlarla sanki yeniden modern bir mitoloji yaratılmak isteniyor, ama hiç inanmadan. Sanki en eski, yani arkaik ile en modern, yani gelecek zaman birbirine değmektedir. Sanki yetişkinlik çağı, çocukluk düşlerini gerçekleştirmektedir. Sanki eski *mythos*, en keskin biçimiyle bu *logos* teşhiri sırasında gerçekliğine kavuşmuş olmasa da tamamlanmış oluyor.

Otomobil üreticisi Renault neden yeni modellerinden birine ticari açıdan doğru bulduğu *Clio* adını vermiştir (bir başka modelin adı da *Twingo*'dur)? Böylece reklamcıların verdiği anlamıyla bir "konsepti" tanımlama süreçleriyle birlikte geniş bir iletişim dünyasına giriyoruz. Burada tanık olduğumz şey, "barbar" kısaltmaları "uygarlaştırmak" amacıyla Antikçağ'ın araç olarak kullanılması değil midir? Bu yaptakçılığın tek amacı kısaltmaları tanınır hale getirmek ve hafızaya kazımaktır, ama sözcüklerin içerdiği tam, anlaşılmaz ya da sadece yalın anlamlardan kopuk olarak. Göz kırpmaya karşılık

göz kırpma. Yoksa SNCF (Fransa Devlet Demiryolları Şirketi) cafcaflı biçimde başlattığı yeni rezervasyon hizmetininin adını durup dururken neden *Socrate* koysun ki![2] Sokrates'in bu mezbelede, ya da daha doğrusu bu programda işi ne ola ki! Verdiğimiz birkaç örnek Eskiler ile günümüz insanı sorununa nokta koymuyor, ancak en azından bir eğilimi belirtiyor.

1- Karşılaşma: Genel görünüş

Eskiler mi, hep varolmuşlardır! Peki ya Modernler? Bizzat Eskiler, kendileri karşısında nasıl bir tutum içindeydiler? "Kendi" zamanlarında Eskiler sorusunu nasıl sorup nasıl çözüyorlardı? Birkaç nirengi noktasıyla yetineceğiz. Yunanlılar "kıdem ilkesine" ayrı bir önem verirler"[3]. Homeros'ta yaşlı Nestor'u anımsayalım, Sparta'da ihtiyar heyetini (*gerousia*) ya da Platon'un *Yasalar*'ındaki "Gece meclisi"ni anımsayalım. Romalılara gelince; Cumhuriyet'in sonunda ve Augustus döneminde kimileri tarafından yeniden bulunan, onarımdan geçirilen ve yeniden keşfedilen o bir zamanların mitik Roma'sında *mos majorum*'a verilen önemi biliyoruz. "Kendi şehrimizde yabancılar gibi, gelip geçen yolcular gibi dolaşıp dururken senin kitapların sayesinde, deyiş yerindeyse, evimize geri döndük; onlar sayesinde kim olduğumuzu nerede oturduğumuzu öğrendik": İşte Cicero, Varro'nun Eskilere ilişkin çalışmasını bu şekilde kutluyordu[4]. Yunanlılar *palaioi*'yi (Eskiler, yaşlılar, öncekiler) *neô teroi* (*neos*'un karşılaştırma biçimi), daha gençlerle zıtlaştırıyordu. Gençler Eskilere göre "daha genç" sıfatıyla bir yere yerleştiriliyordu. Ancak aynı karşılaştırma aynı zamanda bir başkaldırıyı ya da bir devrimi ifade eder ve *neôterizô* eylemi yeni önlemler almak, devrim yapmak de-

2) *Socrate* dendiğinde yalın biçimde "Systèmes Offrant à la Clientèle la Réservation d'Affaires et de Tourisme en Europe" (Avrupa'da iş ve gezi amaçlı yolculuklar için rezervasyon sistemi) anlamak gerekir!

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

4) Cicero, *Academica*, I, III.

mektir. İtiraf edelim ki yakın tarihli olan şeylerin aşırı derecede değerli sayılmasının ipuçları bunlar değildir.

Yunan uygarlığının derindeki bir eğilimi dile bile yansıdığına göre özellikle Sofist düşünce hareketleri içinde bir ilerleme düşüncesinin yer almış olduğu açıktır. Thukydides'i anmak yeter; *Peloponnesos Savaşı*'nın başında "büyüklük" ayarını yapar ve Troya savaşı başta olmak üzere geçmişteki savaşların yeni başlayan savaşla karşılaştırıldıklarında küçük kaldıklarını ve işte bu yüzden de bu savaşın tarihini yazmaya karar verdiğini beliritir. Ancak en az bunun kadar kesin olan bir şey varsa o da, bir kopmayı belirleyen Peloponnesos savaşından hemen sonra IV. yüzyılın çeşitli biçimler altında geçmişe yeniden değer verilmesiyle nitelendirildiğidir. Böylece siyasetçiler sürekli "ataların anayasasını" talep ederler, bu yasa bulunamayınca daha çok istek uyandırır; *arkhai*'yla (eski eserler) ilgilenilir ve siteler tarihlerini duvarlarına kazımanın, kitaplara yazmanın derdine düşer. Söylevciler Atina'nın geçmişteki büyüklüğüne şiir söylerler. İsokrates, kültürel Yunanlılık anlamında *paideia* kuramını kotarır. Ataların tahnit edilmesi süreci kanonik biçimini Plutarkhos ile, ve daha geniş anlamda bütün ikinci Sofistlik hareketlerde bulacaktır. Bunun anlamı tam aksine, çok uzun süredir Roma'nın tahakkümü altında olan ve Yunanlıların da bir taraftan bir yer aradıkları, bir taraftan da kendi yerlerini tutmaya çalıştıkları bir dünyada bu işlemlerin şimdiki zamanın gereklerine uymadığı değildir kesinlikle.

Roma'nın zaferi ve Horatius'un şu ünlü *Graecia capta*'sıyla birlikte Yunanlılar, peşlerinden gidilmesi, örnek alınması, kültürel olarak öykünülmesi münasip Eskiler olarak (*atiqui*) görülecekler midir? Elbette olaylar bu kadar basit değil; bu yüzden üç gözlemle yetineceğiz. Cicero 59 yılında Asya'daki valiliği uzatılan kardeşi Quintus'a ne öğütlüyordu? "Eğer kurada şansına Afrikalıları, İspanyolları ya da Gallileri, o barbar ve kültürsüz ulusları yönetme işini çekseydin aynı şekilde onların mutluluğunu düşünmen, çıkarlarını ve varlıklarını korumaya kendini adaman uygar biri olarak senin görevin olurdu. Ancak emrimiz altına giren insanlar uygarlaşmaktan hoşnut olmayıp uygarlığın (*humanitas*) beşiği gibi görülen bir ırka aitlerse hiç kuşkusuz ilk başta bizim onlardan aldıklarımızı onlara iade etmemiz gerekir... Görünüşe göre yönetttiğin insan ırkına karşı ayrı bir ödevimiz vardır: Onlar

bizim öncülerimiz olmuşlardır, ilişkilerimiz sırasında onların bize öğrettiklerini onlara canı gönülden göstermemiz gerekir"[5]. Cicero, yurdunda doğmuş bir *humanitas*'ın öncülleri olarak Yunanlılar düşüncesinden hareket eder ve bundan dolayı özel ödevleri içeren bir borç fikrini açar. Ancak bu kıdem "ilkesi" benimsendiğinde Roma hakimiyetinin icrasının meşruluğu tehlikeye düşmüş olmaz. Biçimler gereklidir, hepsi bu.

Özellikle edebiyat eleştirisine yer verdiğinde edebiyat alanı öteden beri "Eskiler" konusundaki sorular ve tartışmalar için elverişli bir alan olmuştur: Eski ne demektir, ona erişebilir miyiz, onu geçebilir miyiz ? Ya da ona nasıl döneriz? Böylece Augustus çağında klasik Yunan'ın örneklerine dönmeyi savlayan yığınla Yunanlı aydın olmuştur. Roma'ya yerleşmiş Yunanlı hatip Halikarnassoslu Dionysios hitabet konusunda "eski retorikanın" geri dönüşüne selam durur ve Antikçağ (*arkhaioi*) hatipleri, yani İÖ IV. yüzyılın en ünlü hatipleri konusunda bir kitap yazarak bu retorikayı güçlendirmeye çalışır[6]. Ayrıca, çeşitli türler ile bunların belli başlı temsilcilerini gözden geçirdiği, herbirinin öykünülmesi gereken niteliklerini belirttiği yapıtı *Öykünme* üzerinedir[7]. Bilindiği gibi aynı Dionysios, *Antiquités romaines* (*Roma'nın eski eserleri*) adlı yapıtında bilgeliğin bütün kaynaklarını kullanarak Romalıların Yunanlı olduklarını ve bu yüzden de atalarının Yunanaistan'dan gelme Yunanlılar olduğunu kanıtlamak için elinden geleni ardına koymamıştır[8]. Aynı çağda Strabon, coğrafyanın *arkeget*'i (kurucusu) olarak uzun uzun tanıttığı Homeros'un kişiliğinde Eskileri canla başla savunacaktır. Quintilianus *Institutio oratoria*'da (*Hitabetin İlkeleri*) öykünmeye bir bölüm ayırırken Aristoteles'in ardından sanatın "büyük ölçüde öykünmeden" ibaret

5) Cicero, *Yazışmalar*, *Q. fr.*, I, I, 27-28, Jean-Louis Ferrary'nin philhellenizm ile *humanitas* ilişkileri konusundaki gözlemleriyle birlikte; *Philhelénisme et Impérialisme*, Bibiliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Roma, 1988, s. 511-514.

6) Halikarnassoslu Dionysios, *Opuscules... Les orateurs antiques*, I, 2, 2. Bkz. G. W Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965, s. 122 vd; E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, University of California Press, Berkeley 1991, 2. Bölüm.

7) Halikarnassoslu Dionysios, *Opuscules rhétoriques*, V. cilt, Collection des Universités de France, Paris Les Belles Lettres, 1992.

8) F. Hartog, "Rome et la Grèce: les choixde Denys d'Halicarnasse", *Hellenismos, Jalons sur l'identité grecque*, S. Said (der.), Strasbourg 1991.

olduğunu belirtir, ancak öykünmenin tek başına yeterli olmadığı konusunu da özellikle vurgular. Öykünülen örneği geçmek gerekir, aksi takdirde hiçbir şey icat edilmiş olmaz[9]. Ayrıca tıpkı Horatius'un belirttiği gibi eskiye ait hiçbir şey de kalmamış olurdu: "Eğer Yunanlılar yenilik için bizimki kadar iştahlı olsalardı şimdi eski olarak hiçbir şey kalmazdı"[10].

Nihayet bu kavgalar eski kavramına görelik kazandırmıştır. "Eskilik" nerede başlar ve nerede biter? Aynı koşuklu mektupta Horatius bir yazarın hangi sınırdan itibaren eski adına layık görülebileceğini sorgular. "Yüz yaşını geçmiş herkim eski olmayı hak etmiştir" diye buyurmamak neden?[11] Ancak bunu Tacitus'un *Hatiplerin Konuşması*'nın kahramanlarından biri olan M. Aper'den daha açık biçimde söyleyen kimse yoktur. Tacitus'un çağında hitabetin düşüşünü sorgulayan bu metin modern çağda Eskiler ile Modernler hakkındaki tartışmalarda büyük bir yer tutmuştur. Eskilerin onmaz hayranı Messalla karşısında Aper kendi çağdaşlarını savunmak için eski sıfatının nerede başlayıp nerede bittiğini sorar. "Eskilerden söz edildiğini duyduğumda çok eski geçmişten insanları, bizden çok önce doğmuş insanları anlarım ve gözlerimin önünde bizden on üç yüzyıl önceki çağa ait Odysseus ile Nestor canlanır; sizse Hyperides ile Demosthenes'i çıkarıyorsunuz karşıma"[12]. Oysa onlar ile bizler arasında en fazla üçyüz yıl var. "Bedenlerimizin zayıflığı" yanında bu zamansal mesafe uzun görünüyor, ama "büyük" yılın (12954 yıl) yanında hiçbir şey değil, dolayısıyla Demosthenes bizimle aynı yılda, hatta aynı ayda yaşayan bir çağdaşımız gibidir. Demek ki eskilik göreceli bir kavramdır.

Ancak bu öncelikle edebi tartışmalar Eskileri (*palaoi, arkhaiaoi, antiqui, majores*), Modernlerin değil daha gençlerin (*neoteroi*), mirasçılarının (*sequentes*) bizim çağımızın insanlarının (*nostrum saeculum*) karşısına koyar. *Novi* ile *antiqui* zıt bir çift olarak işlemez. Öteden beri varolmuştur, ancak henüz Modernler yoktur. E.R. Curtius'e göre

9) Quintilianus, *Institutio oratoria*'da (Hitabetin İlkeleri), X, 2, 1-7.
10) Horatius, *Mektuplar*, II. Kitap, 1, 90-91.
11) A.g.y., II, 1, 39.
12) Tacitus, *Hatiplerin konuşmaları*, XVI.

o sevindirici sözcüğün, *modernus* sözcüğünün ortaya çıkması (tıpkı *hodie*'den gelen *hodiernus* gibi "yenice" anlamındaki *modo*'dan türetilmiş bir sözcüktür bu) ancak VI. yüzyılda olmuştur[13]. Böylece Charlemagne'nın çağı kimi temsilcilerinin ağzından "*saeculum modernum*" (modern yüzyıl) olarak dile getirilecektir. *Modernus*'un sahneye girişiyle birlikte gerçek anlamda eski/modern çifti de oluşmuş olur; bu çift tarihini birbiri ardına kesitlere ayıracak olan "kavgaların" ritmiyle bozulup dağılıp yeniden kurulacaktır. Gerçi bu kavga, üst Ortaçağ'dan çağdaş zamanlara kadar sürdürülen uzunca bir kavga olsa da bir tek kavga olmamıştır; aksine çok farklı biçimlerde ve farklı hedeflere yönelik birçok kavga olmuştur. Gelgelelim bunlar, sırf çifti oluşturan çatışkıyı alevlendirdikleri, canlandırdıkları ve böylelikle örtük de olsa bütün eski kavgaların tarihini hatırlattıkları için birbirlerine benzerler.

Pagan/Hıristiyan çiftinden daha etkili sonuçlar doğurmayan eski/modern çifti birincisiyle tam çakışmaz: Ortaçağ'da *veteres*, "eski zamanlardaki hem Hıristiyan hem de pagan yazarlardır"[14]. Antikçağ ile pagan Yunan-Roma dünyasının birbirine eş tutulduğu çağ Rönesans olmuştur. Eski/Modern çifti Yunanlılar/Barbarlar ya da Hıristiyanlar/Paganlar çiftinden farklı olarak belirli bir toprak parçasına yerleştirilemez (akademik çevreler dışında), bu çiftle ilgili her şey zamansallıkta olup biter. Bir kültür için, o kültürün zamanla olan ilişkisinin bir biçimidir; geçmişi yeniden paylaştırmak, bütün yeri ona kaptırmadan ona bir yer ayırma tarzıdır. "Kavgaların" (istisnasız hepsi *yanılgı* kılığına mı bürünür?) kriz anlarına verilen yanıtlar olduğu savı ileri sürülebilir. Üzerinde yaşanılan bir tarihsellik rejimi ufalanır, erir ya da dağılır ve olup biten şey henüz bilinip söylenemez, bir an önce geçip gitmesine çalışılır ya da tam aksine ortaya çıkmasından endişe duyulur, umut edilir ya da korkulur. Yeni sanat biçimleri aranır, eski biçimler yeniden kullanılır ve "eski" biçimler ile "yeni" biçimler arasında çakışmalar oluşur; beyanlar, programlar, sloganlar ve somut olarak ortaya konan yapıtlar arasındaki farklılıklar da cabası.

13) E.R. Curtius, *La littérature et le Moyen Age latin*, s. 399; J. Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Gallimard, Paris 1988, s. 69-71.

14) Curtius, *a.g.y.*, s. 400.

Demek ki Kavga olmuştur; XVII. yüzyılın sonunda Fransa'da patlak veren kavgadır bu, öncelikle edebiyat tarihinde, yegane olmasa da en büyük Eskiler ile Modernler kavgası; bütün edebiyatçıların ve çoğunlukla Akademisyenlerin kıran kırana savaştıkları, kimin kazandığı belli olmayan o tuhaf, o pek anlaşılamayan an, o en büyük kavga; ancak başka kavgalar daha önce, sonra ve başka yerlerde de çıkmıştı.

Ortaçağ'da iki çatışma an'ı olmuştu: XII. yüzyılda (bugün XII. yüzyıldaki Rönesans'tan söz edilir sık sık) Gautier Map gibi bir yazarın *modernitas*'ı kutladığına tanık oluruz ("Geçip gitmiş yüz yıl, işte bizim modernliğimiz"). Oysa Jean de Salisbury "yeniliklerden" kaynaklanan yıkımlara sızlanır.

XIV-XV. yüzyıllarda birçok harekete "modern" damgası vurulur (*ars nova* olarak müzik, Duns Scot'un ardından ilahiyat ve felsefe, Aristotelesçi skolastik karşısında *via moderna*'yı seçer; ya da Ortaçağ'ın "boşinancı" karşısında *devotio moderna*)[15]. Zamanla ilişkisi bakımından Ortaçağ hem fazlasıyla kullanılmış hem de yanlış anlaşılmış modern cüceler ile dev Eskilere dair deyimi üretmiş ve kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Jean de Salisbury'ye göre "Bernard de Chartres bizim devlerin omuzlarına oturmuş cüceler olduğumuzu söylerdi; zira biz sadece bakışlarımızın keskinliği ya da bedenimizin yukarıda olması nedeniyle değil ayrıca devlerin büyüklüğü sayesinde yukarıya çıktığımız ve o yükseklikte kaldığımız için daha mesafeliyiz ve onlardan daha çok şey görebiliyoruz". Biz cüceyiz, Eskiler de dev, bu kesin. Gelgelelim onlardan daha uzağı görebiliyoruz, bunu kendi yeteneklerimizle değil onlar sayesinde, bize bıraktıkları şeyler sayesinde başarıyoruz. Demek ki zaman enikonu çift yönlüdür. Bilgilerin istiflenmesini sağladığı gibi yıkılmasına da yol açar. Kurtuluşa erdiren ve sefaletimize yol açandır. İsa'nın gelişinden beri dünya "yaşlılık" dönemine adım atmış, onun dönüşünü ve zamanların sonunu beklemeye başlamıştır[16].

Quatrocento'da Leonardo Bruni, Floransa Şansölyesi Coluccio Salutati'nin, o büyük humanistin yaşamöyküsünü yazmaya giriştiğinde,

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

16) K. Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984, s. 41.

şunları belirtir: "*Nos plane homunculi sumus* ve akıl bakımından cüce olmasak da yaşamlarımızın sürekli bir zaferi giydirecek kadar kumaşı yok"[17]. Hâlâ zamansal çerçeve içindeyiz, Bernard de Chartres'ın tanımladığı tarihsellik rejimi içindeyiz, ama bu rejim, deyim yerindeyse pagan bir rejime dönüşmüştür: "Ün" ve Klasik Antikçağ'ın büyük kişileri söz konusudur. Ancak aşağılık duygusu, küçüklük bilinci hep canlı kalır. Zaten Salutati'nin yaşamöyküsü de hiç tamamlanamamıştır. Oysa on yıldan az bir süre sonra (1418 yılına doğru) aynı Bruni *Histoire du Peuple de Florence* (Floransa Halkının Tarihi) adlı yapıtının önsözünde Floransalıların yaptıkları işlerin Antikçağ'ın büyük işlerinden "hiç de aşağı kalmadığını" ve bunların tarihe geçme konusunda onlardan daha değersiz olmadığını yazar[18]. İkisi arasında ne olup bitmiştir? Elbette Floransa'nın askeri zaferleri, ama aynı zamanda Eskilere öykünmenin bir kopya olarak değil de bir *aemulatio* olarak anlaşılması konusundaki bilinçlenme[19].

Rönesans yeni ile Antikçağ'ı birbirine eş tutuyorsa, modern olmak Eskilere öykünmek demekse bu öncelikle Ortaçağ'dan kurtulmanın, onu karanlıklara savurarak ondan ayrılmanın bir yoludur. Ancak *aemulatio* olarak tasarlanan öykünme edilgen olmadığı gibi, Antikçağ'a dönüş de geçmişi öven bir slogan değildir. XVI. yüzyılın sonunda Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (Evrendeki Şeylerin Kusuru ve Çeşitliliğine Dair, 1575) adlı yapıtında farklı zamanla ilişkinin yanında yer alan bu bakış açısını iyi ifade eder. Zaman artık köklü ve tekörnek bir halde düşüşe geçmiş değildir; aksine ilerleme halini almıştır, daha doğrusu zamanın içinde *ilerleme* vardır. "Platon, Yunanlıların Barbarlardan aldıklarını iyileştirdiklerini söyler. Cicero Yunanlıların onlara yaptıkları katkılardan

17) Bruni, *Epistolarum Libri VIII*, der. L. Mehus, 1. cilt, 28-30, bkz. H. 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.

18) Bruni, *Historiarum Florentini populi*, Rerum italicorum Scriptores, Muratori.

19) Baron, *a.g.y.*, s. 15 "The fact that *aemulation* instead of *imitatio*, became the battle-cry of the best humanist from Poliziano in Lorenzo de' Medici's Florence to Erasmus and subsequently throughout the sixteenth century, is today a commonplace... We are clearly aware that numerous humanist in their efforts to defend the vital rights and peculiar merits of their own states, nations, cultures notwithstanding their love for the values of Greek and Roman life, had been paving the way to historical relativism".

daha iyisini bizzat İtalyanların icad ettiklerini ya da yaptıklarını savunur. Barbarların, Yunanlıların ve Romalıların bıraktıklarını üstlenerek neden biz de aynısını yapmayı denemeyelim ki"[20]. Eskilerin bizzat uyguladıkları şeyi yaparak bu iyileştirme sürecinde yerimizi alabiliriz. Demek ki her şey söylenmemiştir ve yalnızca yorumlarla ve tefsirlerle sınırlı değiliz. Ancak zamanı ilerleme gibi alan görüş, döngüsel olarak tasavvur edilen daha geniş bir tarih anlayışına kaydolur[21]. Öyle ki bir kez zirveye ulaşıldı mı artık geriye sadece aşağı inmek kalır. İlerleme ne sürekli, ne belirsiz ne de tekdüzedir, tıpkı düşüş gibi. Önceki şemanın aksine zaman derin akışı içinde sadece düşüş anlamına gelmiyor ve henüz aşağı doğru yönelişin ne zaman başladığı da bilinmiyor.

Yine de İngiltere'de Bacon, Fransa'da Descartes Antikçağ'a karşı açık ve sistemli bir bakış açısı değişikliğini belirtir. Zaman ile başka bir ilişkiye girilir, yeni bir tarihsellik rejimi tanımlanmaya çalışılır. Bacon'a göre biz, Modernler, dünyanın gençliğini oluşturan gerçek Eskileriz. Deneyimlerimiz ve gözlemlerimiz sayılamayacak kadar fazla olduğundan tartışılmaz bir önceliğe sahibiz ama bunu henüz iyi kullanamıyoruz[22]. Descartes da neredeyse aynı cümlelerle aynı şeyi söyleyecektir[23]. Pascal da bunun en çarpıcı ve en kesin ifadesini sunacaktır: "(Öyle ki) bunca yüzyıl boyunca bütün insan kuşakları sürekli varolan ve sürekli öğrenen bir tek insan olarak görülmelidir; bu yüzden Antikçağ felsefesine gösterdiğimiz saygıda ne denli adaletsiz davrandığımız ortaya çıkar... Eskiler diye belirttiklerimiz gerçekte her bakımdan yeniydiler ve insanlığın tam anlamıyla çocukluğunu oluşturuyorlardı; onların bilgilerine sonraki yüzyılların deneyimlerini eklediğimiz için saygı duyduğumuz ötekilerin Antikçağ'ını aslında kendi içimizde bulabilriz"[24]. Cüceler kayboldu, devler de, hâlâ varolan o aynı kişiler yararına. Peki bize ait şu muzaffer yaşlılığa ne oldu? Daha yüzyıllar boyunca sürecek midir? Bu imge bir anlamda Augustinus'un kullandığı, dünyanın yaşlılığına ilişkin şemayı yeni-

20) Loys Le Roy, *De la vicissitude*, Fayard, Paris 1988, s. 440.
21) Baron, *a.g.y.*, s. 9-10.
22) Bacon, *Novum Organum*, 1. Kitap, 84.
23) H. Rigault, *Histoire de la Querelle des anciens et des modernes*, Paris 1856, s. 51-53.
24) Pascal, *Pensées, Préface du traité sur le vide...*

den dile getirir, ama doğallaştırarak, biyolojik bir döngü içine kaydederek. Eskatologyadan çıkıyoruz. Yaşlılık, zamanların sonunu haber veren en son aşamadır. Hep varolan ve sürekli öğrenen o aynı insanın görüşü, zamanı bilgilerin istiflenmesini sağlayan bir doğrusal çizgi olarak gören pozitif anlayışla başa baş gider: Sonsuza kadar mı? Her halükarda belirsiz, yıkıcı zaman kaybolmuş gibidir.

Ancak cücelerin İngiltere'de Eskilerin şampiyon taraftarı Sir William Temple'ın kalemiyle yeniden Kavga için silahlandıklarını görüyoruz; Temple 1690 yılında Londra'da *Essay upon the ancient and modern learning* (Eski ve Yeni eğitime dair) adlı yapıtını yayımlamıştı. Bu çetin bir savaşın başlangıcı oldu; Swift bu savaşa Eskilerin ve koruyucusu Temple'ın uçarcasına yardımına koşturduğu *The Battle of the Books* (Kitaplar Savaşı) adlı yergiyle aynı adı vermişti[25]. Kitaplar savaşı 1740 yıllarına kadar sürecek, ama taraflardan hiçbiri tam bir zafer kazanamayacaktır: Eskiler bilim ve felsefe alanında geri çekildiler, tarihi hep koruduular ve edebiyat ile sanatların yakasını bırakmadılar. Temple Modernlerin cüceler olduğu ya da ustalarının denetimindeki çıraklar oldukları düşüncesinden yola çıkmıştır; dün olduğu gibi bugün de aynı ağaçları ve meyveleri üreten doğanın hep aynı kaldığı yolundaki Fontenelle'e ait ve Perrault'nun tam zamanında diline doladığı düşünceye karşı, düşüş ilkesini doğru sayar.

Üç yıl önce Fransa'da, kralın nekahatını kutlamak amacıyla Perrault'nun yazdığı ve Académie'nin genel oturumunda okunan *Le siècle de Louis le Grand* (Louis le Grand'ın yüzyılı) adındaki şiir Kavga için bir fırsat olmuştu. Şöyle başlıyordu: "Anmalı güzel Antikçağ'ı hep saygıyla /O kadar muhteşem olduğuna inanmasam da./Eskilerin önünde dizçökmem: /Tamam, büyük onlar, ama bizim gibi insan onlar da / Üstelik hiç de haksızlık etmiş olmayız/Eş görsek Louis'nin asrını Augustus'un o güzel asrına." Sonra kavga genişledi: Her iki taraftan Académie'ye alınan kişiler büyük olayların çıkmasına neden olmuştu, çünkü Fontenelle Modernler, La Bruyère Eskiler tarafındaydı. Ardından Perrault *Parallèles des anciens et des modernes*

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

(Eskiler ile Modernler Koşutluğu, 1688) adlı yapıtla kavgayı kamu meydanlarına taşıdı ve bu şekilde Modernler partisinin önderi oldu: Her defasında bir dizi konuşmanın sonuda Modernlerin üstünlüğü belirtiliyordu. Eskiler özellikle Boileau'nun kalemiyle yanıtladılar. Daha sonra kavga sırasında Perrault ile Boileau uzlaşmaya bile vardı, sonra da XVIII. yüzyılın başında Homeros çevirileri konusuna sıçradı.

Bu kavganın hedeflerinden birinin eğitim sorunu, İngilizler ile Amerikalıların dedikleri gibi *curriculum* ya da *canon* sorunu olduğu açıktır. Üniversite, gençlere Eskilerin yapıtlarını "dünyanın en güzel şeyleri olarak hem de güzel'e ilişkin düşünce" olarak öneren bu kara cübbeli, kare kepli adamlarla kapışan Perrault'ya karşı çıktı. Aynı biçimde İngiltere'de Yunan ve Latin yazarların öğretilmesinden başka eğitim biçimi düşünülmüyordu[26]. Bütün XVIII. yüzyılın okuduğu bir *Histoire ancienne* (Antikçağ tarihi) yazan ve aynı zamanda Paris Üniversitesi rektörü olan, ayrıca oylumlu bir *Traité des études* (Araştırmalara dair, 1726) yazmış olan Abbé Rollin Eskilerin önceliğini, beğeni kavramını ileri sürerek açık biçimde ortaya koymuştur. "Sabit ilkelere bağlı iyi beğeni bütün zamanlar için aynıdır ve haklı olarak üstadlar, pirler, sağlıklı hitabetin ve iyi beğeninin koruyucuları olarak görülen Eskileri okurken gençleri bu en olgun meyveyi toplamaya zorlamalıyız[27]".

XVIII. yüzyıl çok farklı, doğrudan doğruya siyasal olacak bir başka büyük kavgaya sahne olmuştur: Fransız Devrimi ile Antikçağ arasında kurulan ilişki çevresinde genişleyen kavgadır bu. Ancak daha önce biraz geriye gidelim ve başka bir yoldan ilerleyelim.

2- *Bir Karşılaştırma tarzı: Eskiler, Modernler ve Vahşiler*

Vahşiler ile birlikte üçüncü bir ögeyle karşılaşan bu Eski/Modern çifti ne hale gelecektir? Bu üç terim arasında, Eskiler ile vahşiler, vahşiler ile Modernler arasında nasıl bir birleşme/ayrışma ilişkisi

26) J. M. Levine, *a.g.y.*, s. 5.

27) Rollin, *Traité des études: De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, Paris, 1765, I, CXXIV.

kurulacaktır? Metinlerden olaylara, Eskilere ait kitaplardan bunların hiç betimlemedikleri şeylere nasıl geçilebilecektir? Henüz görülmemiş olan şeyleri nasıl görebilir, nasıl gösterebiliriz? Keşfetmek demek eski dünyayı ve Eskilerin dünyasını terketme cüretini göstermek demek değil midir? Böylece Francis Bacon'un *Instauratio magna* adlı yapıtının kapağında daha XVII. yüzyılın başında, keşfetmeyi bizzat modern bilimin paradigması olarak gören imge kullanılacaktır. Burada Herakles sütunlarını aşıp gelmiş ve bütün yelkenleri açılmış bir gemi görülür. Bitmiş dünyadan, Eskilerle sınırlanmış dünyadan çıkılır. Tıpkı *multi pertransibunt et augebitur scientia* (çok kimseler aşacak ve bilim ilerleyecek) sloganında belirtildiği gibi[28].

Ancak keşfin paradigma olarak kullanılmasından önce ilk yolcular ve yazdıkları vardı. 1934 yılında Atlantik'in ortasında bir yerde Claude Lévi-Strauss Brezilya'ya giderken yarı yolda Yeni Dünya'yı ilk keşfeden o uzak öncüllerini anarak şunları söylüyordu: "Eski yüzyıllarda denizcilerin gördüğü bütün o mucizeler acaba denizin diğer ucunda hâlâ bizi bekliyor olacak mı? O denizciler bakir mekanlarda gezerken yeni bir dünya keşfetmekten ziyade uzak geçmişi doğruluyorlardı. Adem de Odysseus da doğrulanmıştı"[29]. Lévi-Strauss öncüllerini düşünürken Colombus'u, Jean de Léry'yi düşünür, ama aynı zamanda çok şaşırtıcı biçimde Renan'ı da düşünür. Gerçekten de birkaç satırla Akropolis'te Renan'ın o ünlü duasını, daha doğrusu o ünlü bedduasını yanıtlar: "Amerika'ya giden bir geminin güvertesi modern insan için Atina'daki Akropolis'ten çok dahi iyi bir dua yeridir. Kapalı bir uygarlığın kurucusu, kansız tanrıça, artık bu duayı senden esirgeyeceğiz"[30]. Bildiri açıktır: Atina yolculuğunun mevsimi geçmiştir. Akropolis'in aranacağı bir yer varsa o da Yeni Dünya'ya doğru yol alan bir geminin sallanan güvertesidir. Kendi üstüne kapalı (evine kapanmış) bir uygarlığın göstergesi, "kansızlık çeken" Athene ile simgelenen Eski Dünya hem Eskilerin hem de Modernlerin dünya-

28) Anthony Grafton, *New Worlds Ancient Textes, The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Harvard University Press, Cambridge 1992, Bacon yorumu: s.198-200.

29) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, s. 57. F. Hartog, "Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss", *Gradhiva* 11, 1992, s. 23-30, burada kısmen yeniden yayımlıyorum.

30) *Tristes Tropiques*, s. 61.

sıdır. Eski Dünya'ya sanki elveda diyen bu dua Eskiler-Modernler çiftini bırakıp vahşileri seçmiştir.

Ancak ilk kaşiflere ve "tespitlerine" dönelim. Aslında dünya Cenneti'nin tam nerede olduğu uzun uzun tartışıldı; aslında ilk yolculuğu sırasında Colombus sürekli denizkızları gördü, Amazonlarla karşılaştı ve bir mektubunda canavarlar görmediğini yazdı. Kısaca Yeni Dünya bir anda "yeni" olarak değerlendirilmedi, daha çok fantastik ile bilinen ögelerin bir karışımı olarak görüldü. Hiç mi hiç "yeni" sayılmadı, çünkü Marco Polo'nun dikkatli okuyucusu Colombus Çin'e ya da Japonya'ya ulaştığını düşünüyordu. Eskiler bu mekânları hiçbir zaman kendi gözleriyle görmemiş olsalar da onlara ait *mirabilia* derlemeleri, olağanüstü olayları içeren, kolayca başvurulabilecek bu kataloglar, modern yolcuların ellerinin altındaydı.

André Thévet'nin, *Les singularités de la France antarctique*'ini (Antarktik Fransa'nın Tuhaflıkları, 1557) açalım[31]. Oratoire rahibi olmuş ve Brezilya'yı çabucak gezmiş, daha sonra da kralın kozmografı olacak Thévet, Brezilya yolculuklarıyla ilgili öyküleri başlatan kişidir. Antikçağ'a ilişkin imaların ve göndermelerin sıklığı karşısında şaşırmamak elde değildir. Örneğin Brezilya'nın bu vahşileri nasıl savaşırlar? Göğüs göğüse, şiddetli ve karmakarışık biçimde, ama gürültüler çıkararak. Pekâlâ. Derken bu "tasvirin" hemen ardından Antikçağ ile kurulan bir yakınlık gelir: "Romalıların eski savaşma biçimini uygular gibiler", onlar da savaşırken korkunç çığlıklar atmaktaydı. Böylece yazar, daha ilk hamlede, Titus-Livius'a bakarsak Galyalılar aynı şeyi yaparlarken Homeros'a göre Akhaların çarpışmaya atılmadan önce "hiçbir gürültü" çıkarmadıklarını ve "kesinlikle konuşmadıkları"nı ekler[32]. Strateji açıktır: Uygun ve bildik bir başvuru şebekesi içine yerleştirilen vahşiler adım adım evcilleştirilir. Thévet bir yönüyle daha "ilginç" bir örnektir, çünkü *Singularités*'nin birçok kişinin katkısıyla yazıldığını biliyoruz. Gerçekten de Thévet, tıp bakaloryası sahibi ve Antikçağ yazarları-

31) F. Lestrignant, *L'atelier du cosmographe*, Paris 1991, s. 92-94.

32) Thévet, *Les singularités de la France antarctique*, XVI. Bölüm, Paris 1983 ve F. Lestrigniant'ın belirlemeleri için s. 20-24'teki sunumu; *L'atelier du cosmographe* adlı kitapta yeniden basılmıştır; Paris, 1991, s. 92-94.

nın çevirmeni Mathurin Héret adlı bir zencinin yardımına başvurur[33]. Demek ki "Antik el" yeni ile eski arasındaki lehim işini üstlenen Héret'nin elidir.

Eskilere başvuru ilk anda bir hudutlar coğrafyasını amaçlayan ve bu coğrafyanın dahilinde kalan (Denizkızları, Amazonlar, canavarların varlığı ya da yokluğu) nirengi noktalarını sağlamıştır. Ancak kısa süre sonra ilk seyahat yazılarıyla birlikte deyiş yerindeyse kıyılardan çıkılıp Eskiler dünyasının tam göbeğine düşülecektir; *mirabilia*'dan sitedeki *nomos*'lara kadar: Vahşilerin savaş, cenaze ya da diğer uygulamaları artık (ya da artık sadece) İskitlerinkilerle karşılaştırılmamalı, aynı zamanda Spartalılarınkiler ya da Romalılarınkilerle de karşılaştırılmalıdır. İster benzerlikleri isterse farklılıkları göstermek amacıyla olsun, öncelikle kurulan koşutluk önemlidir. Böylece mekân üzerinde uzaklaşmanın zaman üzerinde uzaklaşma ile aynı değeri taşıdığı yolundaki yeni fikir belli belirsiz oluşmaya başlamıştır. Zira, vahşileri "görmek", onları Antikçağ'a bol bol gönderme yaparak tasvir etmek, farkında olmadan Eskilerin belli bir mesafeye yerleştirilmesine yol açmaktadır: Onları bizden ayıran mesafe neredeyse fiziksel olarak ölçülebilir hale gelir, sonra da kısa süre içinde zamanların farkına ilişkin modern düşünceye dönüşür. Eskiler ile bizler arasında artık bir okyanus vardır ya da sonunda sadece bir okyanus kalacaktır!

Thévet'nin anlatısı (açıkçası meslekte ilerlemek için) acelesi olan bir kozmagrafın anlatısıdır. Ancak vahşilerin kim olduğu sorusunda temel olarak teolojik, felsefi ve siyasi amaçlar vardır. Tuhaf biçimde de şu amaç: *dominum*'u, İspanyol tacını Amerikan yerlilerinin üstünde yasallaştıran nedir? Yanıtların verilmesinde Salamanca Okulu'nun tanrıbilimcileri başı çekecektir[34]. Şu ilk belirleme ile birlikte: Yerlileri düşünmek bütün o kategorileri, başvuruları, *bütünce*'leriyle birlikte aydınların, üniversitelilerin işi oldu, ancak bu kişiler kendi gözleriyle bir yerli görmediler. Kuşkusuz Las Casas, Acosta ya da daha sonraları Lafitau haklı olarak Yerliler ile doğrudan ilişkiye

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

34) İzlediğim yapıt: A. Pagden, *The Fall of natural Man*, Cambridge 1982.

girdiklerini söyleyeceklerdir, ama onların temel eklemleri içinde dilleri ve kategorileri bu tanrıbilimci çevre içinde oluşmuştu.

Anthony Pagden Aristoteles'e yapılan başvurunun önemini açıkça göstermiştir –gerçi Aristoteles yeni bir ad değildir, çünkü Aquinolu Tommaso yoluyla Ortaçağ'ın büyük yetkelerinden birini temsil eder. Yerli'yi düşünmek ve sınıflandırmak için birinci düşünce çerçevesi *Politika*'da açıklandığı biçimiyle "doğası gereği kölelik" kuramınca sağlanacaktır. 1519'dan itibaren bu kuram İskoçyalı bir tanrıbilimci olan John Mair tarafından açıkça sergilenecektir[35]. Aristoteles'in kategorileri İÖ IV. yüzyıl için geçerli bir tarihsel betimleme olarak değil de genel ve genelleştirilebilecek bir öneri olarak alınmıştır. Yerliler doğaları gereği köle olarak görülmüştür, demek ki onlara efendiler bulmak yasaldır.

Sorun çözülmüş gibi görünüyordu, ancak bir anda itirazlar yükselmiştir. Öncelikle esas hakkında: Aristoteles dilinde bir neden, *telos*'una ulaşamayacak bir sonuca yol açtığında nedende bir kusur vardır. İnancı kabul edemeyen ve kendilerini kurtaramayan insanlar yarattığı için Tanrı'da bir kusurun olduğu kabul edilmelidir[36]. Demek ki çelişkiden bir an önce çıkmak gerekmektedir. Usulle ilgili itirazlar: Gezi anlatıları çoğaldı; Meksika ve Peru'nun büyük imparatorlukları keşfedildi; buralarda gerçek anlamda "sitelerin" bulunmadığını söyleyemeyiz; yerli hakkında bu indirgeyici bakışa bizzat karşı çıkan birçok misyonerin itirazı.

1520 ile 1530 tarihleri arasında Kraliyet'in ve adamlarının ama aynı zamanda tanrıbilimci ve misyonerlerin kabul edebileceği yeni bir kategori oluşturma görevi Salamanca okuluna ait olacaktır. Aquinolu Tommaso'nun *jus naturae* tefsirinden yola çıkılacak ve yine Aristoteles ile birlikte "doğası gereği köle" kavramından çocukluk kavramına geçilecektir: Yerlilerde çocuksu bir doğa vardır. Francisco de Vitoria (1557)'nin *De Indis* adlı yapıtı böyle biter. Yerliler *irrationales* değildir, *amentes* de değildir, ancak tıpkı tam anlamıyla canavarsı ya da sapkın uygulamalarının gösterdiği gibi (yamyamlık, insan kurban etme, oğlancılık vb.) doğal dünyayı her zaman doğru

35) A. Pagden, *a.g.y.*, s. 38.
36) *A.g.y.*, s. 50.

yorumlayamazlar. Akılcı varlıklardır ama kimi anlarda sanki öyle değillermiş gibi davranırlar. Sonuç: Yeniden Aristoteles ile birlikte akılcılıkları eylemde değil güçte bulunur. Bir adım daha atalım: "Bu kadar anlamsız olmalarının nedeni bence temelde zayıf ve barbarca eğitimleridir" diye yazar Vitoria[37]. Zaten "kaba saba hayvanlardan pek farkı olmayan köylüler bizde de vardır". Demek ki yerli tam bir insandır, düşük bir insandır, ama tıpkı çocuk gibi akıl yolunda ilerlemeye ve bir gün *jus naturae*'yi doğru olarak yorumlamaya yeteneği vardır. Bu da eğitim, yani zaman işidir. Yeniden zaman ortaya çıkıyor; zamanın vahşiler ile bizler arasındaki mesafeyi belirginleştirdiği doğrudur, ama çok daha güçlü biçimde vahşiler ile bizi aynı tarihsel mekan içine dahil ettiği de. Dahası iyi düşünülürse bizim köylülerimiz de bizim "vahşilerimiz"dir. Bizdeki köylüler ile yapılan karşılaştırma gerçekten de bizdeki köylüleri vahşi haline getirerek bu ayrıştırma/birleştirme işlemini tamamlayacaktır. Kopukluk göreceli hale gelir ve yer değişikliğine uğrar. Vitoria'nın yorumladığı Aristoteles'in aracılığıyla paradigma değişir: Yerli artık "doğal bir insan" değildir, bir sıradışı değildir, daha alt seviyede de olsa o da insanlığa katılır. *Dominium*, Yerliler çocuk olarak kaldıkları süre boyunca ve onların çıkarlarına göre uygulanmak koşuluyla doğrulanmıştır[38]: Bir görev ve bir sorumluluk vardır (*accipere curam illorum*). Vitoria çocuk olmanın ne olduğunu açıklayarak yerlilerin dünyasına evrimci bir bakışla bakar.

Bu ilk belirlemelerden elde ettiğimiz sonuca göre vahşileri Eskiler/Modernler çiftine dahil etmek demek onları yaklaştırmak demektir; Eskilerden vahşilere geçişi sağlayan bütün hileler (başvurular, imalar, alıntılar) kullanılarak vahşilerin yerleştirilmeleri, "evcilleşmeleri" demektir. Öte yandan aynı hamleyle, mekânda ve zamandaki mesafenin gittikçe birbirine benzemesi yoluyla, Eskiler uzaklaştırılmış olur. Demek ki Eskiler ile Modernler arasına bir mesafe konulmuştur. Bu hileler aynı biçimde öncelikle tartışmalı, sonradan etik olacak bir karşılaştırmayı olanaklı ve işlevsel kılar: Vahşiler ile Modernler arasında yapılacak ve "Gerçekte vahşiler kimlerdi?" izleğini konu alacak benzetmedir bu. Montaigne (*Denemeler*'in "Yam-

37) A.g.y., alıntılayan Pagden, s. 97.

yamlar" bölümünde), ama aynı zamanda Jean de Léry, (Kilise dışındandır, Thévet'nin karşıtıdır, papacıların gaddarlığını ele verir) bunun en ünlü temsilcileridir. Nihayet acil sorunları yanıtlamaya çalışan ve önemli menzilleri hedefleyen bu ifadelere ve bu stratejilere mesafeli baktığımızda göreliliğin ve deneyimlerinin ilk ifade edilişi görülür. Ancak burada aklın ve inancın sınırları içnde kalan bir görelilik söz konusudur.

XVII. ve XVIII. yüzyıllar bilgiye ilişkin bu tasarımı derinden değiştirecektir. Burada üç ayrı yaklaşımın ipuçları olarak sadece üç adı ele alacağız: Descartes, Lafitau, de Gérando.

Descartes bu alanda da eskiden kopma istemi sayesinde uygun bir nirengi noktası oluşturur. *Discours de la Méthode*'un (Yöntem üzerine, 1637) başında şunları okuyoruz: "Başka yüzyılardaki insanlarla konuşmak yolculuk yapmakla neredeyse aynıdır. Çeşitli halkların adetleriyle ilgili bir şeyler bilmek bizim adetleri daha sağlıklı değerlendirebilmek için iyidir... Ancak yolculuk için fazla zaman geçirilirse insan sonunda kendi ülkesine yabancılaşır: Geçen yüzyıllarda yapılanlara fazla ilgi duyarsak bu sefer de kendi yüzyılımızdakiler hakkında epeyce cahil kalırız"[39]. Yurt dışına yolculuk yapmak tıpkı eski kitapları okumak gibi çok iyi şeylerdir, ancak fazla uzun sürmemelidir. Descartes, kesin bir gerçek haline gelen mekan ve zamandaki yolculukların birbirine eş oluşunu açıklık yönünden ziyade kapalılık yönüne doğru ilerletir. Yine çok bilinen başka bir açıklama vardır: "Yetkin (honnête) insan Yunanca ve Latinceyi İsviçre ya da aşağı Brötanya dillerinden daha fazla bilmek zorunda değildir; ayrıca İmparatorluk tarihini de Avrupa'da bulunan küçücük bir devletin tarihinden daha fazla bilmek zorunda da değildir"[40]; bu açıklama gösteriyor ki Descartes Eskileri, "vahşileri" ya da ötekileri Modernlerin, deyim yerindeyse aynı'nın yararına dışlar. İnsan kendi ülkesine "yabancı" olma tehlikesine atılmamalıdır. Tarih sizi şimdiki zamandan alıkoyarak bir "eğlence" haline gelme tehlikesini içeren bir dolambaçtır.

38) *A.g.y.*, s. 105.
39) Descartes, *Discours de la méthode*, Paris 1953, (Pléiade), s. 129.
40) *Recherche de vérité*, Paris 1953 (Pléiade), s. 804.

Ara aşamaları atlarsak öyle sanıyorum ki Joseph-Marie de Gérando'ya borçlu olduğumuz çok daha sonraki bir bağlamda, "Les considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages"[41] (Vahşi halkların gözlenmesinde uygulanacak yöntemler hakında değerlendirmeler) bağlamında Descartes'ın bu yeni bakış açısından adını rahatlıkla koyduğu bir şeyler kalmıştır. De Gérando bir ideologdur ve bu birkaç sayfa, Avusturalya topraklarına yapılan bir gezi (Baudin'in gezisi) vesilesiyle yazılmış açıklamalardan oluşur; yazıda antropolojiye ilk kez yer verilmiştir. Vahşilere yönelik bir metin söz konusudur, bu da Descartes'ın koyduğu kuralların tersi gibidir. Ama kendi tarzında de Gérando da bir *tabula rasa* yapmaktadır. Parolası "gözlem"dir.

Vahşiler ile gözlemcinin gözü arasında hiçbir şey olmamalıdır. Bir tek onlar ve bizler, yani Modernler varız, Eskiler yoktur. Bu nedenle o zamana kadar görmeyi bilememiş gezginlerin yaptıkları gözlem "hatalarının" ele verilmesiyle başlar yazı. "Gözlem yeteneğinin kesin bir ilerleyişi vardır: Olguları bir araya getirir, toparlar ve daha iyi tanımayı amaçlar... Oysa seçebileceğimiz bütün karşılaştırma terimleri arasında işe yarar düşünüşler bakımından vahşi halklarınkinden daha ilginci, daha verimlisi yoktur"[42]. Elbette bu düşünüşlerin yararlılığı XVIII. yüzyıl düşüncesiyle yoğrulmuştur. Mekan ile zaman üstündeki yolculuk her zaman birbirine denk olduğunda göre yolculuk insanlığın kökenlerine doğru ilerleyiş olarak görülür. Zira "kibirimiz" yüzünden küçümsediğimiz bu vahşiler aslında "zamanların kökeninden kalma eski ve muhteşem kalıntılardır". "Anıt" sözcüğünün yarattığı çelişkinin kılığına giren bir sonuç ya da bir tersyüz ediş: Onlara "Nil kıyılarının gururla sergilediği o ünlü piramidlerden bin kez daha fazla hayran olmalı, saygı duymalıyız". Bu piramidler, adlarını zar zor öğrenebildiğimiz bir kaç kişinin "gelgeç isteklerine" tanıklık eder, oysa vahşiler "kendi atalarımızın tarihini yeniden çizmekteler"[43]. Onlar *bizim* gerçek anıtlarımızdır. Eskilerin

41) J. Coppans-J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'An VIII, Paris 1978, s. 127-169.

42) A.g.y., s. 130-131.

43) A.g.y., s. 131-132.

aracılığı her bakımdan yararsız ve aldatıcıdır. Demek ki vahşileri "gözlemlemek" modern olmanın bir yoludur.

De Gérando ile birlikte, daha XIX. yüzyılda İdeoloji yoluyla XVIII. ile XIX yüzyıl arasında temel bir rol oynamış düşünce ekolüne ulaşıyoruz, ama biraz geriye gidelim. Salamanca okulunun ortaya koyduğu yorumsal çerçevenin aniden işlevselliğini kaybettiğini düşünmemek gerekir: Bu çerçeve, onlar (vahşiler ve Eskiler) ile bizim aramızda Vahiy'den dolayı oluşan bir kopmayla birlikte vahşiler-Eskiler-Modernler arasındaki birleştirme-ayrıştırma işlemleridir. Bu çizgide Bartolomé de Las Casas, José de Acosta ve üzerinde biraz duracağım Joseph François Lafitau gibi misyonerler vardır.

Kanada'da misyonerlik yapan Cizvit Lafitau 1724 yılında *Moeurs des sauvages amériquains comparés aux moeurs des premiers temps* (İlk zamanların adetleriyle Amerika vahşilerinin adetlerinin karşılaştırılması) kitabını yayımlar[44]. Böylece karşılaştırma bulgulatıcı öge olarak benimsenmektedir. Ancak burada vahşiyi, Eskilere başvurup "evcilleştirerek" icat etmek söz konusu değildir; hedef değişmiştir: Artık fetih ile sömürgeleştirmeyi haklı çıkarma davası güdülmez. En büyük sorun, bir izsürme sorunsalı yoluyla ele alınan kökenler sorunudur (De Gérando için de aynı olacaktır). Lafitau'ya göre vahşiler (onlarla ilgili doğrudan deneyim sahibidir) ve Eskiler sorgulanması gereken tanıklardır, yani sistemli biçimde terimi terimine karşılaştırılarak, bu şekilde kökenleri daha iyi aydınlatmak için yorumlanması gereken, sürülmesi gereken "izlerdir". "Vahşilerin özelliklerini tanıyıp adetleriyle uygulamaları konusunda bilgi edinmekle yetinmedim, bu uygulamalarda ve bu adetlerde en eski Antikçağ'ın kalıntılarını aradım; bildikleri birkaç halkın adetlerini, yasalarını ve göreneklerini anlatan en eski yazarların yazdıklarını özenle okudum; bu adetleri birbirleriyle karşılaştırdım ve itiraf edeyim ki eğer eski yazarlar vahşilerle ilgili birkaç sevindirici yargıya varmam için beni aydınlatmışlarsa vahşilerin adetleri de eski yazarlarda yer alan birçok şeyi daha kolay anlayıp açıklamam için beni aydınlatmıştır"[45]. Vahşiler ile Eskiler arasında anlaşılabilirliği

44) Lafitau konusunda bkz. Cl. Duchet, *Le partage des savoirs*, Paris 1984, s. 30-52.
45) Lafitau, *Moeurs*, 1724, s. 3.

sağlayan öge olarak karşılaştırmanın denetimindeki bir gidiş-geliş oluşur.

Bununla birlkte Lafitau'ya göre kesinlikle karşılaştırmalı antropolojiyi kurmak söz konusu değildir: Son hedef ne olduğu gibi vahşiler ne de Eskilerdir; hedef Modernlerdir. Kitabında tıpkı Eskiler gibi vahşilerin de kökenlerden itibaren ilksel bir dinin, Musa yasasından çok daha önceki aynı dinin varlığına "tanıklık" ettiklerini kanıtlayarak tanrıtanımazlara ve kuşkuculara karşı çıkar. Aksi taktirde başlangıçta dinin olmadığı bir anın bulunduğunu kabul etmek gerekecekti çünkü. Ona göre bu ilk dinin en eski çekirdeği (ancak günümüze gelinceye dek fazlasıyla yıpranmış bir çekirdektir bu) "kendilerine dünyanın ilk halkları diyen Frigyalıların, Mısırlıların ve ilk Giritlilerin bütün o gizlemleri ve vecd ayinlerinde"[46] ortaya çıkan dinde bulunmaktadır. Bizim "devasa" diye nitelediğimiz tarihsel ve etnografik kanıtlarda bile söz konusu dinin kökensel arılığının, yani "Gerçek Din" ile olan benzerliğinin "izlerini" görmek olanaklıdır.

Yapıtın bizzat Lafitau tarafından düzenlenip yapılmış kapağı incelendiğinde[47] göndermede bulunduğu Antikçağ'ı birleştirilmiş (kapaktaki Antikçağ manzarası), karmaşık (İsis, Osiris, Astarte ile birlikte Ephesoslu Diana vb.) bir bütün olarak, bir "ilkelliği" ele veren bir "ipucu" gibi görmek gerekir. Aynı zamanda yıkıntılarla oluşmuş, yıkıntı halindeki bir Antikçağ'dır bu: Arkeolojik olarak yeniden yapılmalıdır, artık söylemediği ya da sadece mırıldanabildiği şeyler yeniden duyulmalıdır: Bunları konuşturmak gerekmektedir. Lafitau vahşilerden hareket edip Eskilere ulaşır, ancak aynı zamanda Eskilerden de vahşilere doğru gider. Oluşturduğu bu gidiş-geliş hareketinde vahşi (yaşayan vahşi) "Antikçağ'lı ölüyü konuşturur, ama vahşiler sadece ölülerin sesleri gibi duyulmaktadır"[48]; bu sesler bizzat kendisi sağır dilsiz hale gelen bir Antikçağ'dan kalmış yankılardır.

46) *A.g.y.*, s. 7.

47) M. de Certeau, "Histoire et anthropologie chez Lafitau", Cl. Blankaert, *Naissance de l'éthnologie?* içinde, Paris 1985, s. 63-89. Ayrıca bkz. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris 1983, s. 179-180.

48) Certeau, *a.g.y.*, s. 87.

3. Vahşiler ile özgürlük: Rousseau, Chateaubriand ve özgürlük kavgası

Eskiler, Modernler ve vahşiler arasındaki ilişkilerin bu uzun tarihinde Chateaubriand önemli bir yere sahiptir. Yolculuk mu? Yapmıştır: 1791 yılında Amerika'ya, daha sonra da Yunanistan ve Kudüs'e. Önce Yeni Dünya'nın çöllerini arşınlamış, sonra da Eski Dünya'nın yıkıntılarını ziyaret etmiştir, ancak Vahşi'ye doğru giderken zihni hâlâ Antikçağ'dan kalma göndermelerle dopdoludur. Lafitau özellikle okuduğu yazarlardan biridir. Londra'da 1797 yılında yayımlanmış ilk kitabı olan *L'Essai historique sur les révolutions*'da[49] (Devrimler üzerine tarihsel deneme) Eskiler ile Modernler arasında koşutluk kurmaya can atan Chateaubriand, doğa insanı niteliğiyle vahşi insanın yılmaz taraftarı olarak ortaya çıkmıştır. Amerika'dan döndükten sonra yazdığı kitap eski ve modern devrimleri soruşturan bir yapıtta ilk bakışta tuhaf görünen bir sahne ile biter. Analojik tarihin (*exampla*'ya başvuran tarih) bırakılıp ütopyaya geçildiğini gösteren bu eskiden yeniye sıçrayışın nedeni nedir: Tek has özgürlük vahşininki midir?

Rousseau olmasaydı böyle bir sıçrayış gerçekleşmezdi; Chateaubriand da onun bir hayranı ve fikirdaşıydı. Rousseau'ya göre Eskiler hem örnektir hem de değildir. Modernler karşısında Eskileri över. Tartışmada Sparta ışıltıyla parlar. Daha açıkçası Yunanlılar ile Romalılar arasında nostalji (örneğin Plutarkhos'un yapıtını hiç elinden bırakamaz) ile ütopya arasında ne yapacağını şaşırır. Böylece "bize kim olduklarını göstererek insanların ne olabileceklerine işaret eden bu değerli anıtları"[50] derlemek amacıyla bir Lakedaimon tarihi yazma düşüncesine bile kapılır bir zaman. Geçmişten geleceğe doğru gitmek, ama oluşturulacak bir geleceğe doğru ilerlemek, daha doğrusu bir ufuk belirlemek ve buna doğru yürümek söz konusudur.

49) Tam başlık: *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Pléiade, Gallimard, Paris 1978.

50) Jean-Jacques Rousseau, "Histoire de Lacédémone", *Oeuvres complètes III*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard Paris 1964, s. 544. Rousseau ve Antikçağ hakkında bkz. Y. Touchefeu, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, EHESS tezi, Paris 1992.

Toplum Sözleşmesi'ndeki sitede Antikçağ sitesine benzeyen bir şeyler olsa da her iki toplum (ister Antikçağ isterse Sparta toplumu olsun) doğal durum karşısında bir bozulmayı göstermektedir. Vahşiye yapılan başvuru da buradan ileri gelir, ki genç Chateaubriand da bunu ele alacaktır. "Ey doğa insanı, bir tek senin sayende insan olduğuma gururlanıyorum! Yüreğinde köleliğe yer yok..."[51]. Her şey buradadır; vahşi özerktir, hangi türden olursa olsun hiçbir yasaya boyun eğmez. Sizi giyotine gönderen yetke ister kral olsun ister yasa, ne önemi var.

Bu vahşi bakış açısının benimsenmesi eski siyasal özgürlük kavramının değerden düşmesine ve Modernlerin bu özgürlüğü yeniden kurmak için yaptığı (devrimci) çabaların kınanmasına yol açar: özgürlük sadece bir "düştür". Böylece *Essai* vahşilerin özgürlüğünü överek biter, ama bu aynı zamanda olanaksız bir özgürlüktür: Chateaubriand Atlantik'i göçmenler ordusuyla buluşmak için yeniden geçmiştir, Yeni Dünya ise artık sadece bir anıdır ve öyle kalacaktır. Bu yüklü, çelişkili ve hep tutkulu kitabın devinimi böyledir. Yazar Eskiler ile Modernler arasında, tek önemli sorun, yani Devrim sorunu çevresinde birbiri içine girmiş ama aynı zamanda afaki koşutluklar kurduktan sonra bunların hepsini birbiri ardına bırakır ve sonra da (tıpkı düşmanlara *değinir* gibi) vahşiye geçer, ancak vahşi hikâye dışındadır. Vahşi yaşama "dönüş" gerçekleşemez.

Düşünsel açıdan *Essai* şu ünlü ve güçlü *klişe* üstüne, *historia magistra vitae* üstüne oturtulmuştur. Cicero'ya kadar uzanan bu formül, tarihi ders çıkarılması gereken bir örnekler derlemesi olarak gören klasik görüşü açıklar. Chateaubriand bu ilkeden güç alıp önce Eskilerin devrimlerinin Fransız Devrimi ile ilişkisini ele alır; amacı olmuş bitmişi anlamak ve olabileceği öngörmektir. Sonuçta kurulan koşutluklar bütün devrimlerin yıkıcı sonuçları olduğunu ve Fransız Devrimi'nde hemen hemen hiçbir şeyin yeni olmadığını gösterir, zira insan sadece kendini "tekrarlamaktadır". Ancak çelişki şu ki, her fırsatta benzetme yapma öykünmeyi kesinkes yadsımaya götürür; oysa öykünme düşünsel alanda kurulan koşutluğun eyleme dökülmesinden başka bir şey değildir. Jakobenler olsa olsa "fanatik"

51) *Essai historique*, s. 440.

Antikçağ öykünmecileridir. "On beş yüzyıllık uykusundan Olympos'un tozları arasında uyanıp da kendini Saint-Geneviève'de bulan yaşlı Iuppiter şaşırır; Paris çocuğunu başına Lakonia yurttaşının kepi geçirilir... Arlequino komedisinde Avrupalılar ona Pantalone rölünü yakıştırırlar"[52].

Ancak *Essai Historique*'teki tarih bununla da kalmaz. *Oeuvres complètes*'in yayımına girişen Chateaubriand 1826 yılında yapıtı bir Açıklama, bir önsöz ve eleştirel açıklamalarla birlikte yayımlar; bunlar da yazarı bu metinden ayrı tutan ne var ne yoksa her açıdan belirtir. Oysa *Essai*'yi eleştirel açıdan okumasını sağlayan da Amerika'dır, ama bir bakıma yeniden gezilen başka bir Amerika'dır. 1791 yılındaki vahşi düşlerin Amerika'sı değildir. Zaten vahşi durumun doğal durum değil, bir uygarlık "başlangıcı" olduğu bilmezden gelinmiştir; oysa bugün vahşiler ölmeye mahkum dilencilerden başka bir şey değildir: Pek fazla zamanları kalmamıştır. Amerika zamanın dışında değildir, tersine zaman içindedir, zamanın pençesindedir.

Gelgelelim *Voyage en Amérique*[53] (Amerika'ya yolculuk) tam olarak ölmüş Amerika için bir ağıt değildir, zira sonuç bölümünde son bir sıçrayış görülür ve "mucizevi bir tablo" ortaya çıkar: Modern Amerika temsili cumhuriyetin keşfedildiği ya da "dünyanın en büyük siyasal olaylarından biri" olarak nitelenen Modernlerin özgürlüğünün keşfedildiği yerdir. Aynı hamleyle bir yanda vahşi özgürlük yok olur, öte yanda yapay bir siyasal özgürlükten başka bir şey kalmaz; bu özgürlük modern özgürlüktür, Aydınlanma'nın kızı olan ve Eskilerin özgürlüğü ile arasında uçurum bulunan özgürlüktür. Böylece buradan bir tek sonuç çıkar: Koşutluklar sistemi bertaraf edilmiştir. Artık tarih bu şekilde yapılamaz: *Historia magistrae* "klişesi" güdük kalır. Zamanların ırmağı ortadadır, Eskilerin deneyimini bizimkiyle ölçülemeyecek kılan, ama vahşilerinkini de belirli bir zaman içine sıkıştıran zaman ırmağı oradadır. Chateaubriand *Essai*'yi bir uçtan bir uca geçtikten sonra, *Voyage*'ı yeniden yazarken hem vahşileri hem de Eskileri tarihe kaydeder. XIX. yüzyıla girilmiştir; aynı anda

52) *Essai historique*, s. 266.

53) Ancak 1827 yılında yayımlanabilmiştir; *Oeuvres complètes* (Bütün yapıtları) çerçevesinde yeniden ele alınmış, düzeltilmiş ve tamamlanmıştır.

ifadelerinden biri de modern tarih kavrayışı olan modern zamanlara da girilmiştir[54].

Chateaubriand'ın karşılaştırma sorunu bağlamında Eskiler, Modernler ve vahşiler arasındaki güzergâhı, devrimci sarsıntının ardından haritaları yeniden yapmaya sürükleniş biçimi onu özellikle öğretici bir vaka haline getirir. Koşutluk kesinlemesinden vazgeçip farklılıkları belirlemeye geçer; ütopyadan tarihe, Rousseau'dan Benjamin Constant'a geçer.

4- Son kavga

Fransız Devrimi en son Eskiler ve Modernler kavgası olarak görülebilir: Özgürlük sorununa odaklanmış siyasal bir kavga olmuştur bu. Ama aslında kavgada herbiri kendini modern olarak görüyordu. Devrimciler, Jakobenler kesinlikle modern olduklarını söylüyorlardı, Antikçağ cumhuriyetlerine gönderme yaptıklarındaysa bunu tam anlamıyla modern olmak için yapıyorlardı. Oysa düşmanları Thermidorcular (ya da liberaller) bunlara karşı çıkmışlardır: "Bizler gerçek Modernleriz, siz Fransa'yı yeni bir Sparta'ya dönüştürmek istediğiniz için modern değilsiniz; eski de değilsiniz, çünkü dilinize doladığınız Antikçağ sizin söylediğiniz gibi değildir. Özgürlük dediğiniz şey aslında gerçek bir zorbalıktı. Yerleri ve zamanları karıştırdınız, yanılgıya düştünüz, kendinizle birlikte Fransa'yı Terör döneminin o kanlı günlerine sürüklediniz".

Devrim insanlarına göre Antikçağ ne idi? Aynı kolejlere gitmiş, Titus-Livius'u Plutarkhos'u okumuş genç insanlara yönelik bir *exempla* derlemesi mi? Bizzat kendisi bütünüyle Antikçağ dekoruyla çevrelenmiş, Antikçağ göndergesini işine geldiği gibi kullanan bir yüzyılda ortak yerler, paylaşılan mekanlar mı[55]? "Dönüş" sözcüğü

54) R. Koselleck, *Le futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Fr. Çeviri: Ecoles des hautes études en sciences sociales yayınları, Paris, 1990.

55) H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionnaries*, Chicago, 1937, Cl. Mossé, *L'Antiquité dans la révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989. *Le Préromantisme. Hypothèque ou hypothèse?* Colloque Clermont-Ferrand, der: P. Viallaneix, Paris, 1975. F. Hartog, "La Révolution française et l'antiquité", *La pensée politique*, 1, 1992, s. 30-61, Antikçağ başvurusunda özellikle siyasal amaçları uzun uzun anlatıyorum. Burada bu incelemenin birkaç noktasını alıyorum.

burada da yanıltıcı olabilir: Antikçağ'a dönüş değil, ama yeniden keşfedilen ve başka açıdan sorgulanan bir Antikçağ'la yeni ilişkilerin kurulması. Sadece bu mu omuştur? Ya da siyasal sahneye sızan bu yeni etmenlere daha fazla mı uymuştur? Kahramanca eylem (yani çoğunlukla ölüm) örnekçeleri, eylem içindeki Plutarkhos. Sokrates'in, Seneca'nın ya da Cato'nun ölümüne ilişkin sayısız alıntıları ve çeşitlemeleri anmak yeterlidir.

Bununla birlikte örnekçe düşüncesi bile biraz önce sözü edilen Eskilere öykünme çevresindeki tartışmada Robespierre ile birlikte başlıca sanıklardan biri olan Saint-Juste tarafından açıkça geri çevrilmemiş miydi? Şöyle söyler: "Hiç kuşkunuz olmasın, çevremizde olup bitenlerde adalet yok; utku ve özgürlük saracak dünyayı. Hiçbir şeyi küçümsemeyin, ama sizden önce varolmuş hiçbir şeye de *öykünmeyin*; kahramanlığın modeli olmaz"[56]. Bir dünya biter bir diğeri başlar. Saint-Juste Devrim'in kendi hakkındaki söylemini, yani kendini mutlak başlangıç olarak ortaya koymak, öyle görmek isteğini dile getirir. O andan sonra Antikçağ başvurusunun anlamı ve getirisi ne olabilir: Bir yandan öykünme düşüncesine karşı çıkılırken öte yandan da sürekli Lykurgos'tan, Sparta'dan, Brutus'tan ya da Cato'dan söz etmek midir? Peki ama neden özellikle o geçmiş, üstelik o yüzyılda Voltaire ile Fizyokratların yanısıra, büyük modern devletleri Antikçağ'ın küçük cumhuriyetlerinden ayıran her şeyi belirtmek ve İngiltere'ye ya da son çare olarak Amerika'ya dönmeye davet eden Montesquieu'den Condorcet'ye onca aklı başında düşünür varken[55]? Buna ilk yanıt Mably ve ondan da çok, Rousseau'nun yapıtlarına verilen önem oldu. Böylece Antikçağ başvurusu onların yapıtlarının süzgecinden geçti, okuyucular başvuruyu buralarda bulacaklar ve kendi hesaplarına kullanacaklardır. Önce monarşiye karşı sonra da Cumhuriyet düşmanlarına karşı bir silah olacak bu Antikçağ başvurusu henüz hiç bilinmeyen siyasal bir mekan tasarlayıp çizmek, siyaseti olduğu gibi benimsemek ve ifade etmek için bir çerçeve, bir dil olarak ortaya çıkar.

56) Saint-Juste, "Rapport du 26 germinal an II", *Oeuvres complètes*, Gérard Lebovici, Paris, 1984, s. 819.

57) L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, 1979.

Artık hem Antikçağın kahramanlarına çağrıda bulunmayı hem de Devrim'i tam bir yenilik diye ilan edildiği için öykünmeye karşı çıkmayı daha iyi anlıyoruz. Devrim, o zamanlar fazlasıyla güncel hale gelen yasakoyucu figürü yoluyla en başından başlama ve düzenleyen ile düzenlenen arasında deyiş yerindeyse hiçbir ayrımın olmadığı bir zaman olarak tasavvur edilen Antikçağ'a dönebilir, çünkü Devrim aynı şekilde kendini bir başlangıç gibi görür. Çağrıda bulunulan Antikçağ bir kopma figürüdür (Sparta'da Lykurgos'un reformları, Roma krallığını alaşağı edilmesi), ama güven verici bir kopmadır bu. Zira yasakoyucu siteyi anayasaya göre biçimlendirerek bu başlangıcı hem açıklayan hem de denetleyen bir demiurgostur. Sparta Lykurgos ile birlikte *kakonomia*'dan, siyaset öncesi karmaşadan neredeyse tam bir *eunomia*'ya, sivil erdemin düzenine hiçbir ara aşama olmadan atlamıştır. Sparta'da hem Eskileri hem de Modernleri öncelikle büyülemiş olan şey gerçekten de bu sitenin değişimi dizginleme konusundaki biricik becerisidir. Lykurgos'un devriminden sonra Sparta değişmek zorunda değildir artık.

Yasakoyucu (babadan kalma) figürüne başvurmak, devrimcilerin Antikçağ'ının kesinlikle tarihsel olmadığını gösteren tam bir ipucudur. Eski yargıç, halkın kurtuluşu komitesi üyesi Hérault de Séchelles anayasal bir metni yazmak için "derhal" Minos yasalarının metnini getirmelerini istediğinde belki de bir öncül arıyordu, ama kesinlikle tarih yapmak gibi bir kaygısı yoktu! Bir geçmiş ile bir şimdi arasındaki farkı ortaya koyan, bunu yaratan tarihçinin girişiminin aksine, devrimciler, geçmişi şimdi içine "çekmeye" çalışıyorlardı: Geçmişi şimdiki zamanın dolaysızlığı içine sıkıntıyla olmasa da alelacele getirmeye, davet emeye çalışıyorlardı. Böylece "kendilerini" örneğin Lykurgos olarak "görebiliyorlar", kendi eylemlerinin görülmemişliğini açıklayıp buna inanmak için sözcükler bulabiliyorlardı. Kısaca onlar da *historia magistra vitae* klişesinin koşutluğunu geliştirip kullanır olmuşlardı. Bir kez daha söylersek, onlara göre yaptıkları şey yeniden yaratmak için öykünmek değildi; şimdiki zamanı biçimlendirmek, şimdiyle ilgili konuşabilmek ve şimdi üzerinde eyleyebilmek için Eskilere çağrıda bulunmaktı, oysa bütün nirengi noktaları sarsılmaya başlamıştı. Klişenin kendisinin sarsılmaya başladığını ya da Almanya'da tarihçilerin dü-

şüncelerinde çoktan sarsıntıya uğramış olduğunun farkında bile değillerdi.

İşte İdeologlar çevresinde oluşan, Liberallerin de kullandığı Thermidorculara yönelik eleştiri, *yanılgı* kavramı çevresinde dönecektir. Jakobenler iki bakımdan yanılmışlardır: Şimdi ile geçmiş zaman konusunda; Fransa'nın şimdiki gerçekliği ile antik sitenin geçmişteki gerçekliği konusunda. Onlar doğmakta olan tarih biliminin en büyük kusurunu işlemişlerdir: Anakronizme düşmüşlerdir. Koşutluk türdeş, her yerde eş bir zamansallık ortaya koyar. Sonuçta kendilerine "Modernler" diyenler "Eskiler" gibi düşünmüşlerdir: Koşutluk, benzerlik ve tarih dersleri ile birlikte.

Modern bir ulus ile Antikçağ'ın küçük cumhuriyetleri arasındaki mesafe; Benjamin Constant ile Madame de Staël şu ünlü ve ileride uzun ömürlü olacak çifti ortaya çıkarmışlardır: Eskilerin özgürlüğü, Modernlerin özgürlüğü. Her ne kadar terim XVIII. yüzyıl boyunca süregelmişse de metinsel ya da kesin sunumu 1819 yılında Constant tarafından Paris'te, "De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes" adlı konferansla verilir. Yenilerin özgürlüğü sivil ya da bireysel özgürlüktür. Eski özgürlük yurttaşların egemenliğin icrasına ortak olmalarıdır. İkincisi tam anlamıyla birincisinin bir taslağı değildir. Birinden diğerine geçilmez: Farklı iki evrene kaydolmuş, kendi değerler sistemi olan bu ikisi iki türü temsil eder. Constant taslak biçiminde bile olsa Antikçağ'dan modern çağa kadar özgürlüğün tarihini çizmek istemez. Bir çiftin iki ögesinin birbirleriyle zıtlaşarak tanımlandıkları bir ideal-tür oluşturur. Elbette bu kuramsal kurmaca içinde söz konusu olan Antikçağ değil, şimdiki zamandır. Temel hedef Mably ile Rousseau'yu, Antikçağ'a başvuran bu iki dalavereciyi reddetmektir. Bu nedenle Antikçağ'a ilişkin bu liberal görüşün çelişkili yanı, bu görüşü tersine çevirerek de olsa, eski cumhuriyetleri Rousseaucu olarak okumaya, bunu kendi düşüncesinin çıkış noktası olarak almaya götürmesidir. Plutarkhos hâlâ oradadır! Constant Atina sitesinin (burada birey ticaret sayesinde Yunanistan'ın diğer yerlerinde olduğundan daha az bağımlıdır) "tamamen modern" bir niteliğe sahip olduğunu kabul eder, bu da yeni bir şeydir.

Oysa iki özgürlüğü kuramlaştıran aynı kişi Eskileri bir yana ayırır, neredeyse aynı tarihte, günlüğünde şöyle yazar: "yüz yıl yaşasam

ve sadece Yunanlıları incelesem bana yeter"[58]. Üstelik Latinceden başka Yunancayı da öğrenmiş Constant sürekli Antikçağ yazarlarıyla haşır neşir olmuştur. Ancak özellikle Eski Yunan bütün yaşamı boyunca üstünde düşündüğü şeyden, din konusundan hiç ayrılmamıştır. Kutsal kastlara boyun eğmiş Doğu'nun aksine Eski Yunan, hiçbir papaz sınıfının baskınlık kuramadığı dinine varıncaya kadar özgürlüğün "öğreticisi" olmuştur. Bu temel bir özgürlüktür. Constant Winckelmann tarafından ortaya atılan Yunan güzelliği ve özgürlüğü konusundaki külte katılsa da gençlik ve dirilik olan "Yunan dehasının" içtenliğini ve insancılığını vurgular. O zamandan sonra dünya ilerledi ama aynı zamanda yaşlandı; içtenlik iyiden iyiye bozuldu. Bu nedenle o yıllarda bile doğa dışında başka örnekçeleri olmayan ilkler, başlatıcılar olarak görülen Yunanlıları okumak ister istemez özlem uyandırır. Bu bakımdan tartışma doğa çevresinde ilerler, ama yasakoyucu çevresinde değil, ancak her iki taraf da Eski Yunan'ı başlangıçların ülkesi olarak görür. Yasakoyucu, halkın "düzenlenişinin" zamandışı paradigması olarak ortaya çıkar ve her şey böyle başlar. Doğa yönünden yaklaşmakla Yunanlıları bir kronoloji içine olmasa da biyolojik bir döngü içine yerleştirir: Onlar insanlığın çocukluğu ve gençliğidir, yani başlangıcıdır.

Constant'da su götürmez biçimde yer alan özlem aynı ölçüde denetimlidir de. Mably ya da Rousseau gibi hiç "kuşkulanmayan" filozoflardan farklı olarak "insan türünde iki bin yıldır olagelen değişiklikleri" bilmek zorundadırlar. Antikçağ insanı ile modern insan arasında mesafe açılır: Birinciler "ortak iktidara etkin ve sürekli olarak katılırlar", bu da "kesin egemenliğin gerçek icrasından" ileri gelen "canlı ve sürekli zevkin" kaynadığıdır; ikincilere de artık sadece "soyut bir varsayım" olan ve "özel bağımsızlığın dingin hazzı" olan bir egemenlik kalmıştır[59]. Zevk Eskiler tarafında yer alır, Modernlere "dingin", "sakin", biraz renksiz ve sıkıcı, kısaca burjuva haz kalır, bununla birlikte bu haz çok değerlidir, bundan vazgeçmek söz konusu bile değildir: "hazlarda güvenlik", Modernlerin isteği budur.

58) Constant, *Jornal intime*, 2 Nisan 1804. Bkz. P. Deguise "Coppet et le thème de la Grèce", *Actes et Document du Deuxième colloque de Coppet*, Droz, Genève-Paris 1977, s. 325-345.

59) Constant, *De la liberté*, der: M. Gauchet, Hachette, Paris 1980, s. 501, 502, 503.

Zamanları ve özgürlükleri karıştırmak, kusur "affedilir" de olsa, "sonsuz kötülüklere" yol açmıştır. Zira "Antikçağ'a ait güzel sayfaları tarifsiz bir duyguya, modern olanların kesinlikle uyandıramadığı özel bir duyguya kapılmadan okuyamayız." Heyecandan özlem doğar, özlem duyulunca da bakılan şeye öykünmemek elde değildir. Üstelik o zamanlar "güçlü olmak bir yana rahatsız edici, ilkeleri saçma, eylemleri acınası, suistimalci"[60] hükümetler vardı. Constant'a göre yanılsamanın psikolojik kaynağı budur. Böylece uzun feodal gecenin ötesinden parıldayıp işaret gönderen bu antik modellerden aldıkları karşı koyma gücü ve çekicilik açıklığa kavuşur; Saint-Juste'ün ünlü haykırışı bunun sadece uç noktadaki bir ifadesidir: "Dünya Romalılardan beri boşaldı; dünyayı onların hatırası dolduruyor ve hâlâ özgürlüğü vaat ediyor".

Özlemden hareket edip öykünme arzusuna ulaşmayı toptan reddeden Constant (bu ikisi arasında tam da tarih vardır) düşüncesinin temel hedefinin Devrim'den ve İmparatorluktan çıkmış Fransa'nın şimdiki zamanı olduğunu gözden kaçırmamaya özen gösterir. Baş düşmanı Rousseau'dur. *Toplum Sözleşmesi* köleliği, özgürlüğü ve temsil sorununu bir araya getirdiğine göre, Antikçağ kanıtlama ve red alanından başka bir şey değildir.

Rousseau özgürlük ile kölelik zıtlığını gündeme getirerek aslında temsili rejimi kökten yasaklamıştır. Özellikle tam özgürlük ile uç noktadaki köleliğin kusursuz birliğinin bulunduğu Sparta'da, birinin özgürlüğü ile ötekinin köleliği arasındaki bağı vurguladıktan sonra şöyle devam eder: "Size göre, modern halklar, sizde hiç köle yok, ama siz kendiniz kölesiniz; *onların* özgürlüğünü *kendinizinkiyle* ödüyorsunuz.... Halk, temsilcilerini seçtiği anda, artık özgür değildir, artık varolmamaktadır". Köle sözcüğünün anlamıyla oynayan Rousseau gerçek anlamdan mecaz anlama, retorika yoluyla Eskilerin özgürlüğünden Modernlerin köleliğine geçiyordu.

Kavgayı tam da bu noktada ele alan Constant düşüncelerini üç terim çevresinde yoğunlaştıracaktır. Eskilerin ve Modernlerin özgürlüğü; ya da Modernler Eskilerin asla bilmediği temsili hükümetten neden vazgeçememektedir? Kimi kez savunulanın aksine ne Spar-

60) Constant, *a.g.y.*, s. 508.

ta'daki *ephoros*'lar, ne de Roma'daki halk *tribünus*'ları tam olarak söylemek gerekirse halkın temsilcileridir. Eskiler "Modernlerin keşfi olan" bir sistemi bilmemişlerdir: "Bunun ne gerekliğini hissedebilirler, ne de ayrıcalıklarını değerlendirebilirlerdi. Toplumsal örgütleniş biçimleri onları bu sistemin bize sağladığından çok farklı bir özgürlük arzulamalarına yol açıyordu"[61].

Rousseau'nun ardından Constant eski özgürlük (icrasının olanakları çerçevesinde) ve kölelik (olmadığında "yirmi bin Atinalı her gün kamu meydanında toplantı yapamazlar"[62]) arasındaki bağı kabul eder. Onun gibi köle sözcüğünün ilk anlamından ikinci anlamına geçer, ama Rousseau'nun aksine antik bireyin "bütün özel ilişkileri"[63] bakımından *köle* olduğu sonucuna varır. Rousseau'ya göre antik dünya ile modern dünya arasında köprü kuran şey bizzat *köle* sözcüğüydü (kendine hak gördüğü değişiklikle birlikte). Oysa Constant antik dünyanın köleliğini modern dünyaya aktarmaz, ama bir anlamda tersini yaparak Antikçağ'da tekil bireyin *köleliğine* ancak özgürlüğü modern anlamda tanımlayarak ulaşır.

Temsili sisteme gelince, Modernlerin köleliğinin bir işareti olmak şöyle dursun bunu modern özgürlüğün kaçınılmaz yoldaşı olarak görmek, olmadığında özgürlüğün tam anlamıyla olamayacağına inanmak gerekir. Temsil bir tür "vekalet"tir ve temsilci bir "vekil" rolü oynar. Temsil yurttaşa bizzat kendisi yönetmediği halde kamu alanının kölesi olmamasını sağladığı için, Rousseau'nun yerleştirdiği özgürlük ve kölelik dolambacını tıkamıştır. Eskiler hem özgürdür hem de köle: Özgür olmak için kölelere sahip olmalıdırlar, ancak tekil bireyler olarak kendileri *köledirler*. Modernler özgürdürler ve temsil edilirler: Özgür olmaları için temsil edilmek zorundadırlar. Paylaştırma elbette temsil ilkesi üzerinde gerçekleşir.

Böylelikle iki özgürlük çifti, artık siyasal örnekçe olamayacak ya da olmaması gereken Eskileri tam anlamıyla uzaklaştırıyordu: Bizim dünyamız artık onlarınki değildir. Üstelik bu çift, Terör dönemine yol açan, öncelikle düşünsel kusuru anlamayı sağlayacak açık-

61) Constant, *a.g.y.*, s. 494.
62) Constant, *a.g.y.*, s. 499.
63) Constant, *a.g.y.*, s. 496.

lama önerebilme ayrıcalığına sahipti. Bu nedenle XIX. ve XX. yüzyıllarda Fransa'nın Antikçağ ile kurduğu ilişkiyi açıklayagelecektir. Onunla birlikte uzun süre engeli ya da Devrim'den ayrı düşünülemeyen Fransız kültürünün ayrıksılığı gibi bir şeyler sezinlenir.

Avrapa'nın başka yerlerinde başka hedeflere tekabül eden Alman, İngiliz, İtalyan gelenekleri farklı şekillerde örgütleneceklerdir. Bu arada bizzat kuruluşu sırasındaki devrimle belirlenmiş olan Amerikan geleneğini unutmayalım. Hannah Arendt'in itirazlara yol açan ünlü yargısı, her ikisini, Amerikan ve Fransız devrimlerini, Antikçağ ile olan ilişklileri bakımından aynı yerde buluşturur. "Parıltısı yüzyılları aşan klasik örnek olmasaydı Atlantik'in her iki yakasındaki devrim insanlarından hiçbiri öncesi olmayan bir olay haline gelecek bu işe kalkışma cesaretini gösteremezdi"[64]. Öncesi olmayan şey nasıl söylenebilir, (henüz) eşi benzeri görülmemiş bir olay olup olmayacağını bilmediğimize göre?

1931 yılında Benedetto Croce, Constant'ın "unutulmaz" diye nitelediği konferansından hareketle özgürlük konusunda yeni bir düşünce ortaya atar; tarihselliğin kuramcısı ve özgürlük filozofu Croce'ye göre soru açık biçimde yanlış sorulmuş olsa da... Tarihsel olarak modern ile eskiyi, Modernlerin özgürlüğü ile Eskilerinkini karşı karşıya getiremeyiz. "Yunanistan, Roma ve Yunan-Latin idealini benimsemiş olabilecek Fransız Devrimi karşısında şimdiki zaman vardır, sanki şimdiki zaman bütün tarih ile tarihteki en son eylemin ortak paydası değilmiş, bir sıralanış dizisi oluşturan şeyi durağan zıtlıkla koparabilirmişiz gibi"[65]. Bundan başka Croce'ye göre Constant'ın bu ayırımı yapmasının nedeni onun bütün o Yunan-Latin imgelemiyle Jakobenliğe düşman oluşu ve Terör döneminden iğrenmiş olmasıdır. Ancak daha uzağa gitmek gerekir, diye de ekler: Jakobenlik kökenini ve esin kaynağını Antikçağ ile ona öykünmede değil, doğa ve akıl kültleriyle birlikte XVII. ile XVIII. yüzyılların tarihsel karşıtlığında bulur. Lykurgos yüceliğe bir davet olarak belirse de Sparta her şeyden önce doğal duruma bir yakınlaşmadır (Rousseau'yu okuyan Chateaubriand ile

64) H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Fr. çev. Gallimard, Paris, 1967, s. 291.

65) B. Croce, "Constant e Jellinek: intorno alla differanza tra la liberta degli antichi e quella dei moderni", *Etica e Politica* (1931) Bari 1936, s. 302-308.

birlikte bu görevin nasıl Amerika vahşisinin sırtına yüklendiğini görmüştük). Bu nedenle kararlı bir tarihselci en azından düşünsel olarak bu karmaşaya yol açmış olan sorumluları bulmak için klasik doğal hukuk kuramcılarına kadar gitmelidir. Elbette haklı olarak Jakobenleri eleştiren Constant onlarla aynı düşünsel çizelgeye mahkum olmaktadır.

İngilizler tarafında XIX. yüzyılın ortasında George Grote egemendir. James Mill'in öğrencisi, radikal bir siyaset adamı ve bankacı olan Grote geniş ölçüde okunan ve çevrilen ilk büyük Yunan tarihi kitabının yazarıdır; yapıtta öncelikle Atina olmak üzere Yunan sitesine ilişkin liberal ve demokratik bir görüş ortaya çıkar. İki özgürlük izleğine hiç verilmez, bu da şaşılacak bir şey değildir. Aksine Eskiler siyasal açıdan uzaklaştırılmaz. Atina bir ön tasarım, bir esin kaynağıdır. Gerçekten de burada demokratik hükümetin kökenleri, düşünce ve akılcı düşünce özgürlüğünün ilkeleri bulunur. Bu açıdan Grote sofistleri hortlatır. Özgürlük bireyin özgürlüğüdür; bugün Westminster'de olduğu gibi agorada ve *ecclesia*'da değerlidir bu özgürlük. Atinalılar kaybolup gittilerse fazlasıyla demokrat olduklarından, sözümona demokrasinin "aşırılığından" değil, aksine yeterince demokrat olamadıklarındandır[66].

Plutarkhosçu Antikçağ dünyası görüşünde Fransa'da "Eskiler" sıfatı hem Yunanlıları hem de Romalıları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bir zamanlar aralarındaki koşutluk onları birleştirmiş ve öylece kalmışlardır. Almanya'da işler daha da karışıktı: J.-J. Winckelmann'dan Nietzsche'ye ve Heidegger'e kadar herkes kendini öncelikle ve özellikle Yunanlı olarak görmek ister. Ancak Romalıların da bir yeri vardır; Hegel'in *Leçons sur la philosophie de l'histoire*'ını (Tarih felsefesi dersleri) ya da Mommsen'in *Histoire romaine* (Roma Tarihi) adlı anıt yapıtını düşünelim: Onlar hukukun ve devletin mucitleri değiller midir? Demek ki Roma'yı bir yana bırakamayız, özellikle Yunanlıların beceremediğini becermek istiyorsak: Ulusal devlet. Bu nedenle iki ayrı özgürlük gibi iki terimli bir örnekçe işlevsel değildir.

66) A. Momigliano, "George Grote et l'étude de l'histoire grecque", *Problème d'historiographie acienne et moderne*, Gallimard, Paris, 1983, s. 361-383.

Ancak özellikle Devrim ile belirlenen Fransız bakış açısından sadece zorunlu kopya olarak görülen Antikçağ'a öykünme, olumsuz anlamda eyleme engel ya da daha da önemlisi eylemi saptıran şey gibi görülür. Öykünme yanılsamadan kaynaklanır, ayrıca başka yanılsamalar yaratır, diye haykırır Thermidorcular, ta ki Jakobenlerin Fransa'yı eski ya da yeni bir Antikçağ cumhuriyetine dönüştürdükleri düşüncesi yaygın bir düşünce haline gelinceye kadar; bu düşünce, başka savaşlara girişmiş olan Devrim'e ilişkin modern tarihyazımı, soruyu bir yana bırakıncaya kadar XIX. yüzyıl boyunca herkes tarafından benimsenir. Ancak Almanlar Latince *aemulatio* ya da Yunanca *zelos* sözcüğünün anlamını yeniden kullanarak ya da yeniden bularak Eskilerle ilişkilerini öykünmenin olumlu bir tanımı üzerine, yaratıcı öykünme üzerine kuracaklardır. Tıpkı Winckelmann'ın sanat konusunda belirttiği ve ilk bakışta şaşırtıcı görünen şu çok ünlü ifadesinin gösterdiği gibi: "Bizim (Almanlar) için büyük olmanın, olabilirse öykünülemez olmanın tek yolu Eskilere öykünmektir"[67]. G. de Humbolt'un öykünme konusundaki sözleri aynı anlama gelir; öykünme Yunanalıları ne kopya etmek ne de onları yinelemek demektir; öykünme "onlar gibi yapmak"tır (*nachbilden*). Onların dün yaptıklarının aynısını bugün yapmak değil, yaptıkları *gibi* yapmak; bu arada Antik Yunan dünyasının "şu parlak renkli" ama "kısa ömürlü çiçek" (Herder) olduğunu, kendi kendine tekrar yeşeremeyeceğini akılda tutmak gerekir. Ancak Fransa'da Devrim ve onun hem mahkum etmek hem de olmuş bitmiş şeyleri açıklamak amacıyla Antikçağ'ı kullanırken düştüğü "hatalar" yaratıcı öykünmenin yolunu kapamış, başka bir kopma örnekçesi sağlamıştır (Devrim'in yaratmak istediğinden daha eleştirel bir kopmadır bu): Eskilerin özgürlüğü ve Modernlerin özgürlüğü örnekçesi. Bu ikisi arasındaki boşluğu, daha doğrusu uçurumu aşmaya kalkışmamalıdır.

Bununla birlikte öncelikle siyasal bir kaygıya yanıt olup siyasal alana kaydolan Constant'ın örnekçesi Eskileri temelli *siyasetten arındırmıştır*. Onunla birlikte XVIII. yüzyılda başlayan, Devrim'den

67) J.-J. Winckelmann, *Réflexions sur l'Imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture*, Fr. Çev: L.Mis, Aubier Paris, 1954, s. 95.

önceki yıllarda fazlaca hakim olan aşama, Eskileri yeniden *siyasallaştırmayı* sağlayan aşamayla son bulur. Mutlakiyetçilikle savaşında XVIII. yüzyıl Eskileri klasik çağın onları yerleştirdiği ahlak alanından çekip siyaset alanına doğru götürmüştür. Bu da kesinlikle Charles Perrault'nun başlattığı Kavga'nın siyasal açılımları olmadığı anlamınına gelmiyor: Antik örnekçelerden üstün, bu anlamda öykünülemez olan şimdiki zamanı ve monarkı övmek. Ancak Eskiler sadece sanat ve bilim alanlarında sorgulanmışlar ya da manevi eğitim ve beğeni alanlarında, gençlere izlenecek (ya da kaçınılacak) örnekçeler sağlayan olgular olarak anılmışlardı. Belli bir siyasallaştırma Fransa'da ancak Üçüncü Cumhuriyet sırasında "Yunan mucizesi" çerçevesinde gerçekleşir. Öncelikle estetik olan bu mucize öyle bir siyasal hale gelir ki özdeşleşilmek istenen Atina demokrasisini ifade eder; özdeşleşme o denli isteyerek yapılır ki Rhin'in diğer yakasında olsa olsa "yeni bir Sparta" denebilecek bir yönetimin ortaya çıktığı sanılır.

Böylece Eskilerle karşılaştırmada siyasallaştırma ve siyasetten arındırma aşamaları vardır; bu da zaman zaman birbirine karışmalar, karışıklıklar ve iki eğilim arasındaki açık çatışmalarla birlikte uzun soluklu olmuştur. Biz de bu çakışma ve son derece şiddetli çatışma anlarından birini vurguladık; sonuçta ulusal geleneklerin Antikçağ ile olan ilişkilerinde çok çeşitli ve değişken evrime ulaştık.

Bugün Hannah Arendt'in yapıtı Eskileri "siyasallaştırma" yolundaki en istekli düşünsel girişimlerden biridir. Çağdaş siyasal düşünürler arasında Eskiler deneyimini en etkin olarak gören bir düşünürdür Arendt. Alman kültürü almış ve siyasetle ilişkisini Reichstag'ın yandığı güne bağlayan, Amerika'ya sığınmış bir Yahudi olan Arendt'e göre Yunan *polis*'i yegane örnek değil, özel ve sürekli düşünülen bir başvurudur (Amerikan ve Fransız devrimleri yanında, ama 1917 Sovyet devrimi sırasında da): Modern zamanların boğduğu *siyasetin* ortaya çıktığı yer orasıdır. Aslında *Polis* kendini totalitarizme göre tanımlar: Negatif'in pozitif yanıdır bu. Aristoteles'in tanımlarına ve Perikles'in *Cenaze Söylevi*'ne[68] dayanarak *polis*'i sözler ile eylemlerin uzlaşması olarak görür; "*oikos* çevresine özgü özel işlerinden

68) Thukydides, II, 40. Claude Lefort, *Essai sur le politique*, Seuil, Paris, 1986, s. 66.

uzaktaki insanların birbirlerini eşit bildikleri ve bir arada tartışıp karar verdikleri bir kamu alanının düzenlenmesidir". H. Arendt'in karşı çıktığı totalitarizm artık yok ve dünyada herkes kendine demokrat diyor: "Yutulmuş" siyaset yaşayabilmiş midir? Yunanlılar aramıza mı dönmüştür yoksa biz mi *Yunanlı* olduk?

5
Model ve Kaynak: Johann Joachim Winckelmann

"Modern zamanlar" kavramının oluştuğu ya da Almanya'da modern tarih kavramı diyemesek de buna ilişkin bir kavramın dile getirildiği XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bir konuyu ve bir soruyu ele alacağım. Konu: Bu dönem boyunca Antikçağ ile ilişkileri ve Antikçağ göndergelerini kullanış biçimi bakımından Fransa'nın durumu. Soru da bu konuya bağlı: 1755 yılında *Gedanken über Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* adını taşıyan ve hemen Fransızcaya çevrilen kitabının yayımlanmasından beri J.-J. Wilckelmann'ın Fransa'da alımlanması sorunu[1]. Burada entelektüel tarih için birkaç nirengi noktasını belirlemek, bazı yönelimlerin altını çizmek ve kimi yanılgılara işaret etmekle yetineceğiz.

1) O anın daha kesin bir incelemesi için F. Hartog'a gönderme yapmak istiyorum: "La révolution française et l'antiquité. Avenir d'une illusion et cheminement d'un *quiproquo*"., *La pensée politique*, 1, 1993, s. 30-61, bkz. bu kitap s. 119-157.

1- Siyaset.

Eskiler İtalya'da yeniden keşfedildiklerinden beri kültürde ve Modernlerin kavgalarında sürekli varolmuşlardır. Bu nedenle XVIII. yüzyılı özellikle ikinci yarısında Antikçağ'a bir dönüş olarak görmek basit ve geniş olçüde yanlış olur, bu yüzyılın tamamen Antikçağ dekoruyla sarılmış olmaktan hoşlandığına kuşku olmasa da... Aynı şekilde Vezüv'ün, Herculanum'un (1738) ve Pompei'nin(1748) lavları altında kalmış kentlerin gün ışığına çıkarılmasının şok etkisi, arttırıcı etki yarattığına da kuşku yoktur: Kapılar kırılıyor ve ilk kez Antikçağ'ın *içine* giriliyordu. Antikçağ bir anda karşımızdaydı, gözlerimizin önünde, parmaklarımızın ucundaydı, ölümün kıskıvrak yakaladığı yaşantısıyla birlikte[2].

İşin hikâye yönü bir tarafa, XVIII. yüzyıl esas hareketi itibariyle Antikçağ'ı yeniden ziyaret etmeye yönelir. Gerçekten de bu yüzyıl mutlakiyetçiliğe karşı verdiği savaşta, Antikçağ başvurusunu yeniden kullanmaya, eski cumhuriyetleri yeniden "siyasallaştırmaya" çalışmıştır. XVIII. yüzyıl, XVII. yüzyılın ahlak ve kahramanlık örnekleri çıkarmak istediği yerde öncelikle siyasal boyutla ilgilenecek, hatta siyasal örnekler bulacaktır. Ancak bu "siyasal" görüşü hem Montesquieu hem de Mably, hem Rousseau hem Condorcet, hem de kraliyet işleri, yani "kamu işleri" hakkında düşünen tanınmış tanınmamış herkes paylaşsa da bakış tarzları ve buradan çıkan sonuçlar büyük ölçüde farklılaşır: Kimileri mesafeyi vurgulayacak, kimileri yakınlığı, kimileri eski cumhuriyetleri hayranlık verici olsalar da geçip giden ve bir daha geri gelmeyecek dönemler olarak, kimileri de ulaşılması gereken parıltılı bir gelecek olarak görecektir. Elbette böyle bir bölümlendirme çok basittir, ancak en azından Devrim'e kadar süren iki eğilimi belirtir; aynı kolejlere gidip aynı klasik kültürü paylaşmalarına karşın kişilere göre değişen iki ayrı Antikçağ ilişkisidir bu.

Bir tek ahlaktan siyasete geçiş, siyasetin yeni alanını ya da yeni siyaset alanını çizen kişide, Montesquieu'de çok açıktır. Gerçekten

2) Claude Aziza, *Pompéi le rêve sous les ruines*, Paris, 1992. 1766 yılında Nicolas Boulanger anlamlı bir başlıkla bir kitap yayımlar: *L'antiquité devoilée par ses usages*.

de kendisine yöneltilen eleştirilere yanıt olarak *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin (1748) açıklama bölümünde, Cumhuriyet'in temel direği dediği "erdem"in ahlak ve din anlamında bir erdem olarak değil, "siyasal erdem", yani "vatan ve eşitlik aşkı" olarak anlaşılması gerektiğini belirtiyor. Daha geniş anlamda *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı kitabın hazırlanışı sırasında ve Montesquieu'nün genel düşüncesi içinde Eskilerin oynadığı rolü biliyoruz. Bununla birlikte aslında Montesquieu'nün bize sunduğu şey, onlarla bizler arasındaki faklılıkların bir listesidir; bu da daha o zaman Antikçağ'ın liberal görüşünün gelecekte alacağı biçimi çizer, zira aslında eski cumhuriyetler dönemi pekâlâ da geçip gitmiştir. Demek ki onları örnek almak akılcılığa sığmaz. "Eski şeyleri, Modernleri değiştirmek için değil Modernleri iyi kullanabilmek amacıyla tanımak gerekir" diye yazar. Geçmiş ile şimdiki zamanı karıştırmamak gerekir; şimdiki zamanı değiştirmek için geçmişi şimdiye getirmemek gerekir. Geçmiş ile şimdi arasındaki kopmayı bilmezden gelmek ya da bunu atlamak sadece düşkırıklıkları yaratır.

Sonuçta Antikçağ karşısındaki mesafe, Devrimin önemli etmenlerinden biri olan Condorcet'de de o kadar az değildir. Sparta'ya hayran bir yığın kişiye hep uzaktan bakmış, Lykurgos sitesiyle karşılaştığında eleştirilerini ifade etmiş ve eski cumhuriyetlere değil, İngiltere ya da Amerika'ya dönüldüğünde öğrenilecek çok daha fazla şeyin olduğunu düşünmüştür. Gerçi yasaklı olduğu zamanlarda yazdığı *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı*'nda dördüncü çağı (Condorcet'nin belirlediği on çağ arasında) oluşturan Yunanistan'ı olumlu değerlendirmiştir ama Yunanlıların siyasal deneyimlerinin temelinde köleliğin ve "yurttaşların tamamını" bir kamu alanında toplayabilme olanağının bulunduğunu da hemen anımsatır. "Büyük bir modern devlet ne kölelik üzerine kurulabilir ne de herkesin işlere katılabilmesi ilkesi üzerine": Temsili bir rejim gereklidir. İşte Eskilerle Modernleri ayıran esas nokta budur.

Aynı zamanda hem Eskileri siyasallaştıran ya da yeniden siyasallaştıran (bu anlamda birbirine yaklaştırılır) hemde deneyimlerinin geçip gitmiş olması ve yinelenemeyecek olmasını vurgulayarak araya mesafe koyan bu eleştirel akım karşısında (elbette sadece Montesquieu ve Condorcet adlarıyla sınırlı kalmamıştır) Antikçağ'a ve özellikle

Sparta'ya hayran ve aşık olan grup vardır[3]. Bunlar arasında Mably, Rousseau vardır ama aynı zamanda pek tanınmamış biri, Bordeaux parlementosunda bir avukat, Guillaume-Joseph Saige vardır.

Saige 1755 yılında anonim ve yasaklanmış bir yergiyi, *Catéchisme du Citoyen*'i (Yurttaşın dua kitabı) yayımlar, ancak daha önce 1770 yılında *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques* (Cato ya da siyasal özgürlük ve erdemlere dair) adlı bir diyaloğu yayımlar. En büyük iki başvuru kaynağından biri Rousseau (*Second Discours*'uyla) diğeri de Mably'dir; Mably'nin yazdığı *Entretiens de Phocion*'da Sparta, Platon'un ideal Cumhuriyet'inin çok daha önce ve benzersiz biçimde gerçekleşmiş hali olarak görülür. Aynı biçimde siyasal özgürlükler ve erdemler konusunu düşünmek isteyen Avukat Saige, Lykurgos Anayasası'ndan daha iyi bir örnek bulamayacaktır: "İnsan aklının başyapıtı, siyasal kusursuzluğun son noktası" diye belirtir. Sparta'nın yabana atılamayacak bir model olduğunu ve geriye sadece ona öykünmenin kaldığını bundan daha iyi gösteren başka bir şey yoktur. Bu örnekle birlikte devrim öncesi dönemde Antikçağ başvurusunun nasıl bir rol oynayabileceği görülüyor. Antikçağ cumhuriyetçiliğinin sahneye konulup söze dökülmesi doğal olarak zorbalığa ya da mutlakiyetçiliğe saldırmanın bir yoludur; sadece diyalog tarzının seçilmiş olması bile sözün bir tek kişinin sahip olabileceği bir şey olmadığının açıkça görüldüğü başka bir uzamın "hortlatılması" sayesinde monarşik otoritenin kuyusunun kazılması demektir. Sözcüklere ve içeriklerine gelince, bunlar "kamu işlerinin", olduğu gibi siyasetin yeniden keşfedilmesini ve yeniden onaylanmasını sağlıyordu[4]; ayrıca "insanların olmuş oldukları şeyden olabilecekleri şeye" doğru geçişlerini düşünebilmek ve hatta Rousseau'nun deyişiyle tasavvuru sağlayacak bir imge sunabilmek için kavramsal bir çerçeve sağlıyorlardı[5]. Montesquieu'nün reddettiği şey de işte bu arkalardan öne geçme, ya da sıçrama, geçmişten geleceğe sıçramaydı.

3) L. Guerci, *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*, Napoli, 1979.

4) K. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, 1990, s. 128-152, burada Saige sunulmuş ve incelenmiştir.

5) J.-J. Rousseau, "Histoire de Lacédémone", *Oeuvres comlètes*, Paris, Gallimard, 196, II. cilt, s. 544.

Peki Rousseau bu sıçrayışı yapmaya hazır mıydı? Birazdan vereceğimiz alıntı bunu kanıtlıyor gibidir, üstelik *Histoire de Lacédémone*'un (Lakedaimon'un tarihi) daha ilk satırlarından alınmıştır (bununla birlikte ilk sayfalardan öteye geçmeyecektir). Rousseau Modernlere karşı hep Eskileri övmüş ve hep onları seçmiştir. Tartışma içinde Sparta ışıltılı bir parlaklığa sahiptir: "O canalıcı Sparta'nın varolmamış olması için neler vermezlerdi (düşmanlarım)?" diye söyler *Discours sur les sciences et les arts*'ın (Bilimler ve sanatlar üzerine söylev) yarattığı itirazları yanıtlarken[6]. Aslında Eskiler için biraz özlem duyar (hiç durmadan Plutarkhos okumasının gösterdiği gibi) biraz da ütopya olarak bakar onlara ("geçiş" ile ilgili alıntının da gösterdiği gibi). Peki bu Eski cumhuriyetleri örnek almaya yeter mi?

Hayır, zira Cenevre vatandaşı Rousseau büyüklükle ilgili itirazı bilir (bir cumhuriyet ancak küçük olabilir) ayrıca birilerinin özgürlüğünün (yurttaşlar) birilerinin köleliğini (köleler) gerektirdiğini de bilir ve Eskileri temsili sistemi bilmediklerinden dolayı kutlarsa da Modernlerin bu sisteme başvurduklarını (İngilizler) ya da bunu övdüklerini görür. Ayrıca bugünün insanları ile Eskiler arasındaki ayrımın uçsuz bucaksız olduğunu da bilir. *Lettre sur la montagne*'ın dokuzuncusunda Cenevrelilerin ne Romalı ne de Atinalı olduklarını onların sadece tüccar olduklarını, onlara göre "özgürlüğün engelle karşılaşmadan elde etmekten, güvenlik içinde mal mülk edinmekten" başka bir şey olmadığını da belirtir. Daha sonra Benjamin Constant'ın şikayetçi olacağı gibi zamanların farklılığını görmezden gelmez ya da o kadar kör değildir, Eskilerin özgürlükleri ile Modernlerinki arasındaki farkı da gözardı etmez. Nihayet ve özellikle *Toplum Sözleşmesi*'ndeki sitenin her ne kadar Antik siteyle ortak bir yönü varsa da (çok daha sonra 1864 yılında Fustel de Coulanges'ın yazdığı ama geniş ölçüde Rousseau'ya karşı olan *La cité antique*'de göreceğimiz gibi) her tür toplum (Lykurgos'un Sparta'sı bile) aynı ölçüde doğal halin bozulması demektir. Doğa insanına yapılan çağrı, bu kuramsal kurguya yapılan başvuru, kimi kez düşmanlarınca vahşi hayatın ipe sapa gelmez bir övgüsü olarak gülünçleştirdikleri bu başvuru buradan ileri gelir.

6) J.-J. Rousseau, "Réponse à Bordes" (1725), *Oeuvres complètes*, *a.g.y.*, s. 83.

Ancak 1791 yılında henüz ne yapacağını ya da ne olacağını bilemeyen genç Chateaubriand'ın Rousseau'nun inatçı bir yandaşı olarak Amerika'ya gittiğini göreceğiz. Yeni Dünya'nın ormanlarındaki arayışı öncelikle bir Vahşi'nin arayışıdır: "Ey doğa insanı, bir tek senin sayende insan olduğum için gururlanıyorum! Kalbinde bağımlılığa hiç yer yok..."[7]. Demek ki Vahşi'nin (doğa insanının) araya girmesi –ister bunlar birleştirilsin isterse ayrılsın– tabloyu karmaşıklaştırıyor ve Rousseau ile ilgili olarak onu hepbir ağızdan Eskilerin bir hayranı olarak göstermeyi yasaklıyor.

Antikçağ'a (antik sahneye) yapılan başvurunun ortaya çıkmasına yardım ettiği bu siyasal uzamda 1789 devrimine kadar temel bir figürün yeri vardır: Yasakoyucu figürü. Yasakoyucu bir halkı "oluşturmaya" girişen neredeyse insanüstü biridir: Tıpkı Sparta'da Lykurgos, Roma'da Numa ya da çok uzakta Atinalı Solon gibi (bir yasakoyucudan çok bir reformcu gibi görülür). Yasakoyucu aynı zamanda hem eski düzeni bitiren, yani düzensizliğe son veren ve hem de aynı hamlede doğru ve sürekli bir düzen olacak yeni düzeni kuran kişidir: Geçiş olmaksızın ve kurulan şey ile kuran kişi arasında bir mesafe olmadan. Yasakoyucuyla birlikte zorunlu kopma gerçekleştirilir ve aynı anda sona erer, yeni siyasal gövdeye "eklemlenmiştir" çünkü. Başlangıcın, kuruluşun, *arkhe*'nin bir yüzü ve bir adı vardır. Her şey şimdiki zamanın şeffaflığı içinde başlar ve biter. Böylece Lykurgos Anayasası Sparta'yı bir günde *kakonomia*'dan, siyaset öncesi karmaşadan sürekli bir *eunomia*'ya, sivil erdemin iyi düzenine ulaştırır. Bizzat Yunanlılardan beri geleneğin yinelediği şey de budur. Sparta'ya öncelikle siyasal istikrarı nedeniyle, yani değişikliği bertaraf edebilme yeteneği nedeniyle hayran olmuşlardır.

2- *Estetik*

Düşünsel alanda Eskilerin yeniden ortaya çıkışını kısaca belirlerken –ister onlara yaklaşalım isterse aynı zamanda bizi onlardan ayıran

7) F.R. de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considerées dans leurs rapports avec la Revolution française*, Paris, Gallimard, 1978, s. 440.

mesafeyi belirlemeye özen gösterelim– siyasete öncelik verdim ve temel bir yönü, en görünür yönü, yine *Eskiler-Modernler Kavgası*'nın en güzel günlerinde en fazla tartışılan bir yönü, yani sanat ve estetik yönü bir yana bıraktım. Oysa özellikle *L'histoire de l'art de l'antiquité* (Antikçağ sanatı tarihi) ile birlikte Winckelmann'ın alımlanması estetikten siyasete geçişi olanaklı kılmaya katkıda bulunacaktır. Daha doğrusu bu alımlama bu geçişin olanaklılığı konusunda işe yarar; geçişle ilgili örneği bizzat Yunanlılar, tam da özgür oldukları sürece sanatları da büyük olan Yunanlılar vermiştir.

Winckelmann anında kabul görür. *Gedanken* Dresde'de 1755 yılında ve sadece elli ya da altmış adet basılır[8]. Bir yıldan az bir sürede Fransızcaya iki ayrı çevirisi yapılır[9]. *L'histoire de l'art de l'antiquité* için de aynı şey olacaktır. 1764 yılında yayımlanmış kitabın 1766 yılından sonra biri Paris'te diğeri Amsterdam'da basılan iki Fransızca versiyonu piyasaya sürülür. Kuşkusuz bu dağıtımın etmeni ve dayanağı olarak başta Johann Georg Wille olmak üzere Paris'teki bir grup Almanın etkinliği görülecektir ama *Gedanken*'in yarattığı yankı, yapıtın uygun bir zeminde bulunduğunu ya da süregelen bir tartışmaya rastladığını gösteriyor. İlk bakışta yazar, en klasik katılığıyla Eskilere öykünme doktrinini onaylar gibi görünüyor: Eskiler, önce Eskiler ve yalnızca Eskiler[10]. Ancak bunu Dresde'den söylüyordu.

8) İlk baskı Dresde'de Mayıs 1755'te Hagenmüller yayınlarında yayımlanmıştır, bkz. J.-J. Winckelmann, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Hg. Walther Rehm, Berlin, 1968, s. 324-325.

9) *Pensées sur l'imitation des Grecs dans les ouvrages de Peinture et de Sculpture*, Şu yapıtta: *Nouvelle Bibliothèque germanique*, XVII. cilt, Temmuz-Eylül, s. 302-329, Amsterdam 1755 ve XVII. cilt, Ocak-Mart, s. 72-100, Amsterdam 1756 (yayın yönetmeni o zamanlar Berlin Akademisi daimi sekreteri olan Formeky'dir); *Réflexions sur l'imitation des ouvrages des Grecs, en fait de fait de Peinture et de Sculpture*, Şu yapıtta: *Journal Etranger*, Ocak, s. 104-163, Paris 1756. Winckelmann'ın alımlanışı hakkında son olarak bkz. Edouard 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 ve aynı kişinin yapıtı: *L'art de la liberté. Doctrines et débats de la révolution française*, Gallimard, Paris, 1991; M. Espagne, "La diffusion de la culture allemande dans la France des Lumières: les amis de J.G. Wille et l'écho de Winckelmann", *Winckelmann: la maissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières*, Edouard Pommier (der.), La Documentation française, Paris, 1991, 101-135.

10) J. Chouillet, *L'Esthétique des Lumières*, Paris, 1974, s. 206-211.

Daha sorna kitap "yüce tür", "yüce güzellik" ya da "antik tür" taraftarlarının ilgisiyle karşılaşıyordu. Bunlar "küçük zevki", "küçük tarzı" kınıyor ve antik'in zayıflamış ya da sahte biçimleri olarak gördükleri manyerizme, rokoko stiline karşı çıkıyorlardı. Ressam David henüz yoktu. Ancak örneğin 1739 yılında Président Brosses "önceki yüzyılda hüküm süren yüce Antikçağ ruhundan" hasretle söz ediyordu[11]. Teşvik etmek istedikleri Antikçağ'a dönüşün ilk anlamı işte buradaydı ve Winckelmann buna yardım edebilirdi.

Üstelik o zamana kadar Yunanlı olmaktan çok Romalı olan bir dünyada projektör birden Yunanistan üzerine, başka bir Yunanistan üzerine çevrilmişti; Mably'yi titreten ve Rousseau'nun düşmanlarını "kudurtan" site üzerine, Sparta üzerine değil, Atina üzerine çevriliyordu; Homeros'uyla ve yine, yüzyıl başında Eskiler ve Modernler Kavgası'nın üstüne atlayıp konu ettiği Homeros'uyla, tam olarak edebi bir Yunanistan üzerine değil, görünebilen, elle tutulur bir Yunanistan üzerine, sanatın ve öncelikle heykel sanatının Yunanistan'ı üzerine çevriliyordu. Ve bu heykeller toplumundan bizzat Güzellik çıkageliyordu! Ne yazık ki unutulmuş ya da Modernler tarafından biçimi bozulmuş, kaybolmuş bir güzellik.

Bu Güzellik nasıldı peki? "Güzel doğa"dan, "güzel ideal"den, "soylu sadelikten" söz ediliyordu[12]. Herkes kendine göre bir tanım yapıyordu. O zamanlar moda olan, tartışılan, anlamları değiştirilen bu karmaşık ve kaçınılmaz sözcükler; düşüncenin olta atmak için yeğlediği bulanık sulara benzeyen yanılgılara çok uygun alanlar sunuyordu. İşte modern estetik de bunlarla kendini yeniden dile getirmiş, en azından kısmen onların çevresinde Aydınlanma'dan Romantizme geçilmiştir. *Gedanken* bu ava katkıda bulunurken tam anlamıyla güncel bir yapıttı. Winckelmann'ı okumuş ve estetik sorunlar üzerinde herhangi birinden çok daha fazla düşünmüş Diderot aynı ya da hemen hemen aynı anda şöyle yazıyordu: "Bizim Fransız-

11) Alıntılayan: Ehrard, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIII^e siecle*, Paris, 1963, s. 289.

12) Bu deyimlerin tarihleri ve anlamları konusunda bkz. A. Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice* 1680-1814, 2 cilt, Pisa 1984, özellikle s. 516-546; ikinci basım, Albin Michel, Paris, 1996.

lara 'Gerçek! Doğa! Eskiler!' diye asla bağırmayacağım"[13]. Bu bağlamda bu üç sözcük neredeyse eşanlamlıdır. Diderot'nun ve Ansiklopedici arkadaşlarının nefret ettikleri o antikacı figürünü (Chardin'in "antikacı maymun"u) temsil eden Caylus de "antik güzelliğin soylu sadeliğini ve soylu tarzını" övüyordu[14].

Ansiklopedi'den alınmış iki örnek (birincisi tam anlamıyla *Ansiklopedi*'den, ikincisi *Ekler*'den alınmış) bu alımlamaya ve evrimine ilişkin güzel ipuçlarıdır. *Ansiklopedi*'nin "Yunanlılar" maddesi 1757 yılında yayımlanır[15]. Yazarı, fazlasıyla yazarlık yapmasıyla bilinen şövalye Joucourt'dur. Joucourt Yunanistan'ın çeşitli çağlarını gözden geçirdikten sonra "Yunanlıların bilimlerde ve sanatlardaki önceliği konusunda düşünceler" bölümüyle kitabı bitirir. Bu bölüm üstünkörü bir araya getirilmiş bir makalenin son bölümü müdür yoksa güncelliği hesaba katmak amacıyla son anda kaleme alınmış düşüncelerden mi oluşmuştur? Zira Jaucourt Yunanlıların tarihteki en büyük insanları yetiştirmiş en aydın ulus olduğunu anımsattıktan sonra *Gedanken*'in ilk sayfalarının sade ve basit bir tekrarını yapar, ama yapıtın adını anmaz. Yine daha açıkçası, o zamanlar redaktörü olduğu *Journal Etranger*'de Fréron'un "sunuşundan"dan "aldığı" birçok cümleyi sözcüğü sözcüğüne kullanır[16]. Zira Jaucourt'un doğrudan doğruya *Gedanken* metinlerine başvurmadığı açıktır. Elinin altındaki Fréron'u kullanmayı yeğler. Zaman kısadır ve R. Darnton'un da dediği gibi acele etmek gerekir. Ancak çok geçmeden, Voltaire'in ve filozoflar takımının açık düşmanı olan Fréron farkında olmadan kendini *Ansiklopedi*'nin ortasında bulur!

13) Diderot, *A.T.*, VII, 120, bkz. J. Seznec, *Essais sur Diderot et l'antiquité*, Oxford 1957, s. 106.

14) Caylus, *Recueil d'antiquités*, I, XI, XIII (1752).

15) *Ansiklopedi*, VII, 254-258.

16) *Journal Etranger*, Ocak 1756, s. 104-163. Bizzat Fréron bu bildiriden söz eder, daha açık söylersek çeviri ile uyarlamayı karıştıran bir ekleme söz konusudur. Bu yazı "ressam ya da heykeltraş olmayanlara daha da ilginç gelecektir" diye belirtiyor giriş bölümünde. "Amacı Yunanlılara öykünmenin Sanatlarda mükemmelliğin en üst noktasına ulaşmak için en güvenli ve hatta tek yol olduğunu kanıtlamak" olan yazarı alkışlamayan kimse kalmaz. *Nouvelle Bibliothèque Germanique*'te metnin tamamı çevrilmiştir ancak çeviriyi yapan (muhtemelen Berlinli filozof J. Georg Sulzer) çalışmasını şöyle sunuyor: "Bu, Almancada *Gedanken* başlığıyla çıkmış bir yazının serbest çevirisidir. Özgün metin o kadar alkışlandı ki bu çeviriyi sunmayı bir borç bildik." (s. 302).

"Saygılarımıza ve araştırmalarımıza konu olabilecek tek beğeni sadece Yunanistan'ın göğü altında o çarpıcı aydınlığını yayabilmiştir" diye yazar Jaucourt, daha doğrusu Fréron. "Buraya aktarılan diğer halkların icatları sadece birer tohumdur ve bu verimli topraklarda doğaları, biçimleri değişikliğe uğrar. Eskilerin deyimiyle Minerva bile Yunanlılara yurt olarak burayı seçmiştir; çünkü ona göre hava sıcaklığı burasını güzel dehaların serpilmesi için en uygun yer haline getiriyordu"[17]. Daha sonra taklitçi Romalılar (Vergilius'un Dido'su Homeros'un Nausikaa'sının "soluk bir kopyası"ndan başka bir şey değildir), bedenin güzelliği ve güzel doğa konularındaki gözlemler yer alır; sanatçılar gözleri önündeki şeyleri kusursuz biçimde dile getirmişlerdir.

Bu noktada Jaucourt Winckelmann'ı terkeder ve *Ansiklopedi*'nin daha geniş anlamda devrim öncesinde edebiyatçıların temel talepleriyle buluşur: Yetenekler tanınsın[18]. Oysa Yunanlıların üstünlüklerinin nedenleri arasında, onların "yeteneklere" ve eğitilmeleri konusuna gösterdikleri ilgi ve önem vurgulanmalıdır. Ayrıca sanatçıları yarışma kurumları sayesinde rekabete itmeyi de biliyorlardı. Demek ki onları izlersek iyi olur. O zaman makale Caylus'nün otoritesinin izini taşıyan bir çağrıyla biter: Romalılarda "beğenisi ve duyguları olan bizim uygarlaşmış uluslarımıza örnek olmuş ve hep de olacak olan" "bu yüce sanat ürünlerini" bulamayız. Böylelikle Winckelmann (adı belirtilmemiş) ve Caylus Yunanlıların durumunu ebedi örnekler olarak alma konusunda işbirliği yaparlar[19]. Klasik bir Eskiler savun-

17) *Ansiklopedi*, VII, 917. *Gedanken*'in ilk cümlesiyle karşılaştırın: "Der gute Geschmack, welcher sich mehr und mehr durch die Welt ausbreitet, hat sich angefangen zuerst unter dem griechischen Himmel zu bilden. Alle Erfindungen fremder Völker kamen gleichsam nur als der erste Same nach Griechenland, und nahmen eine andere Natur und Gestalt an in dem Lande, welsches Minerva, sagt man vor allen Landern, wegen der genassigten Jahreszeiten, die sie hier angetroffen, den Griechen zur Rohnung angewiesen, als ein Land, welches kluge Köpfe hervorbringen würde".

18) Bu olgunun önemi üzerine R. Darnton "The Literary Revolution of 1789", *Studies in Eighteenth Century Culture*, 21. cilt (1991), s. 3-26.

19) Caylus resimle de çok ilgilenmiştir: Teknikleri konsunda araştırmalar yaparak Eskilerin resimleri ve ressamlara Antikçağ'dan alınma konular önerek Modernlerin resimleriyle ilgilenmiştir (*Tableaux tirés de l'Illiade et de l'Odyssée d'Homère et de l'Enéide de Virgile avec des observations générales sur le costume*, Paris, 1757).

masının çerçevesi içinde kalmış gibidirler, ancak Yunanlıların üstünlüğünü kabul ederler, bu ise zamanın sanatları kusursuzlaştırdığı (Vergilius Homeros'tan üstündür) fikrine (Modernlerin fikri budur) karşı çıkar.

Fréron çeviri/uyarlamasında bazı seçimler yapar, bunlar da Jaucourt'un ele aldığı ağırbaşlı yorumlardır. Böylece Yunanistan dışardan gelen tohumların doğalarının ve biçimlerinin değiştiği özel topraktır. Ancak Winckelmann "gittikçe yayılan ve Yunanistan'da oluşmaya başlayan (bilden) yüce beğeniden" söz ederken Jaucourt Yunanistan'ı "en parlak aydınlıkla birlikte saygılarımıza ve araştırmalarımıza layık tek beğeninin" yayıldığı yer olarak görür (Fréron "büyük zevk, gerçek zevk, tek zevk..." yazıyordu.) Jaucourt'un deyişi klasik, hatta sıradan olsa da Winckelmann'ın cümlesi bir sorunun başlangıcıdır.

Bu ilk Yunan *Bildung*'u (aynı zamanda ilk *Bildung*'dur) ile bugün arasında nasıl bir bağ kurulabilir[20]? Bu başlangıçlara (Yunan sanatının "çeşmesinden içmek" ne demektir?) ulaşabilir miyiz ya da bunları (hiç olmazsa) yineleyebilir miyiz? Soru kendi içinde bir zaman sorununu içerir, ya da yine aslında birbiriyle uyuşmayan iki yaklaşımı yanyana koyar: İlki ölçütsel olarak tasavvur edilen estetiğe dönülmesi, ikincisi de klasik bir yaklaşım (Eskiler, yani ebedi örnek olarak Yunanistan) ve henüz açıkça olmasa da *Historismus*'un dile getirdiği yaklaşımdır (deneyimin yegane ve tekrarlanamaz oluşu).

Genel bir bakış açısından "örnek" ve "kaynak" kategorilerinin kullanılmasıyla bu sorunsalın gidişatını farkedebilir miyiz? Örnek elimizde olan şeydir ya da gözümüzün önüne koyduğumuz seçeneklerdir. Sizin karşınızdadır, dün öyleydi yarın da öyle olacak; oysa kaynağa tekrar tekrar döneriz: Kaynağı aramak, bulmak, tatmak, kaynaktan içmek gerekir. "Die reinsten Quellen der Kunst sind geöffnet: glücklich ist, wer sie findet und schecket. Diese Quellen suchen, heisst nach Athen reisen; und Dresdeb wird nunmehro Athen für Künstler"[21]. *Gedanken*'deki bu cümle öykünmeyi büyük

20) Bkz. Alcida Assmann, *Arbeit am Nationalen Gedächtnis Eine kurze Geschichte des deutschen Bildungsidee*, Frankfurt, 1993 (kitap Winckelmann'ın dışında başkalarını da ele alıyor).

21) *Gedanken*, Rehm, s. 29.

olmanın tek yolu olarak gören düşünceden hemen önce yer alır. Sanki Winckelmann birinden diğerine geçerek "kaynak" ile Örnek" arasında ikilemde kalmıştır.

Örnek kendisiyle birlikte öykünmeyi de getirir, ve hemen ardından örneğin aşılıp aşılamayacağı sorununu da. Buradan kusursuzluk sorunsalı çıkar: Mutlak ya da göreli mükemmellik? *Parallèle des Anciens et des Modernes*'de Perrault "mükemmellik noktası" kavramına başvurmuştu (daha sonra sadece aşağıya doğru yönelecek olan eğrinin en üst noktası, ancak aynı zamanda mükemmelliğin göreceli hale getirilişi: Sanatlar yoluyla ulaşılan mükemmelik noktası Modernlerinkinden *farklıdır* –aslında daha alt düzeydedir– ancak her iki durumda mükemmellik söz konusudur).

"Sanatın kaynaklarını aramak aynı zamanda Atina yolculuğu yapmaktır". Bilindiği gibi Winckelmann Atina'ya kadar asla gidememiştir! Ancak bu yaşamöyküsel konudan bağımsız olarak kaynak eğretilemesinin örnekten daha başka bir bilisel (cognitif) şebekeye kaydolduğu açıktır. Kaynak, yokluğu önceden kabul eder (asla Atina'ya ulaşılamayacaktır). Ancak kaynaktan içildiğinde insanlar değişirler, kendilerini Eskiler haline getirirler ve onların gözüyle görürler. Bu anlamda öykünülür, ama Eskiler "örnek" olmaktan çıkıp bir "ideal" haline gelmiştir. Arkamızdadırlar, ama umarsızca önümüzdedirler de: Önünümüzde gelecek var. Hem biri hem öbürüdür. Onları beklenti ufkumuza yerleştirmek, büyük olmak için kendimizi Eskilere dönüştürmek bize düşer.

Jaucourt'a dönelim. Bizim büyük olmamız için ve hatta mümkünse öykünülümez olmamız için öykünmenin tek yol olduğunu söyleyen cümleyi tamamiyle görmezden gelir, oysa Fréron'a göre "bu yüzyılda bol bol bulunan o aptal Antikçağ karşıtlarına" karşı olan yapıtın anlamı bu cümledeydi[22]. Bu noktada Jaucourt Fréron'dan ayrılıyor mu? Cümleyi yeniden kullanmak kesin biçimde Antikçağ "fanatiklerinin" safına geçmek anlamına gelebilirdi [23]. Ya da daha düz bir açıklama, Fréron bu cümleyi kendisininmiş gibi söyleyince

22) *Journal Etranger*, a.g.y., s. 157.

23) Diderot deyimi tam da Winckelmann konusunda *Salon de 1765*'te kullanıyor (Paris, 1984, s. 277).

Jaucourt (özgün metni bilmiyordu) elbette bunu yeniden kullanmamıştır!

Buna karşın "doğanın ve sanatın katkıda bulunduğu" Yunan güzelliğinin üstünlüğü onun çok hoşuna gider ama sadece "güzel doğayı" alır ve bir sonraki aşamayı, "ideal güzeliği" bir yana bırakır[24].

Sonuçta Winckelmann, o zamana kadar her şeyden önce yazınsal olan bu Yunan mükemmelliğine bir ten, bir vücut, bir çerçeve kazandırır. Onu görünür kılar ve açıklar. Zira bu güzellik bir iklimin ve toplum yaşamının düzenlenişinin ürünü olarak düşünülmüştür. Site (bu sözcük kullanılmamıştır) sadece doğumdan –ve hatta doğum öncesinden– "yapılmış çağa" kadar güzel vücutları oluşturmaya yarayan bir aygıt, bir makina olarak öngörülmüştür. Eğer vücutlar üzerinde bir zorlama ve (katı) bir denetim uygulanmışsa bunun tek amacı doğayla zıtlaşmanın engellenmesi olmuştur. Sadece vücut arazlarının gözetim ve idman yoluyla teşhis edilmesi ya da azaltılması söz konusudur. Geriye kalan kısımla ilgili olarak en az rahatsızlık kuralı vardı, özellikle giyecek konusunda: Bedeni saran, sıkan dolayısıyla doğaya dar gelen hiçbir giyecek yoktur. Emzikteki bebeklerde kundak olmaması ve geleneğin bıkıp usanmadan sözünü ettiği ya da sergilediği, ayrıca Winckelmann'ın da bu şekilde açıkladığı o ünlü "kalça teşhircileri", yani genç Lakedaimonluların durumu buradan ileri gelir.

Ansiklopedi, bu kez 1776 yılında *Ekler*'inde yeniden Winckelmann'a yer verir. "Yunanlılarda Sanat Tarihi" başlığını taşıyan makalenin yazarı[25] sanatların doğuşunu, gelişimini ve düşüşünü sunmak istemektedir. Tam aksine yazar her şeyden önce Winckelmann'a dayandığını saklamaz, makalenin başından sonuna kadar Winckelmann'ın adı geçer ama aynı şekilde Caylus'nün ve Goguet'nin araştırmaları da anılır[26]. Yazar Winckelmann'ın açıklama şemasını izler: Sanatın kökleri, Yunanistan'da geç başlaması, çeşitli uluslarda sanattaki

24) Fréron ideal güzelliği korur ama şu şekilde tefsir eder: "İdeal güzellik mükemmelleşmiş gerçek güzellikten başka bir şey olmamalıdır".

25) *Ansiklopedi, Ekler*, 11, 254-258, maddeyi yazan V.A.L : kimliği berlirsiz yabancı bir katılımcı söz konusudur.

26) Goguet, *Origine des lois, des arts et des sciences*, (1758); Caylus, *Recueil d'antiquités egyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, (1756); Winckelmann, *L'histoire de l'art chez les anciens*, Amsterdam.

farklılıkların nedenleri. İklim de bunlar arasında yer alır. Sürekli bir ilkbaharın yaşandığı İonya güzelliği ortaya çıkarmak, sanatlara ve bilimlere kol kanat germek için en uygun iklime sahiptir. Ancak İonya'daki Pers hakimiyeti yüzünden "sanatların ve bilimlerin tahtı, tiranlar kovulur kovulmaz Atina'ya yerleşecektir. O zaman demokratik hükümet her yurttaşın ruhunu yücelttiği gibi bizzat kenti de bütün diğer Yunan sitelerinin üstüne çıkarmıştır"[27]. İklim rejiminden siyasal rejime geçilmiştir; ya da Yunanlılar gibi söylersek *physis*'ten *nomos*'a geçilmiştir.

Burada sanatın gelişmesi için zorunlu olan ve sanat tarihini belirleyen siyasal özgürlük izleği doğrudan doğruya Winckelmann adıyla eşleşmiş olarak ortaya çıkar. Jaucourt özgürlük adını ağzına almıyordu ve *Gedanken* bile özgürlüğü doğrudan doğruya siyasal özgürlükten çok adetlerin özgürlüğü ya da adetlerdeki özgürlük olarak öngörüyordu. Elbette bunu başıbozukluk olarak değil doğayı korumayı amaçlayan –katı bir denetim de dahil olmak üzere– bir dizge olarak anlamak gerekir. Yine makalenin yazarı Winckelmann'a gönderme yaparak, sanatın ne olduğu konusunda doğru bir değerlendirme yapmak için "Yunanlıların özgürlüklerinin tadını çıkardıkları zamanlarda bıraktıkları anıtların incelenmesi" gerektiğini ortaya koyuyor.

Sonra küçük bir öykü aktararak eski Yunanlılardan yeni Yunanlılara geçer. Bu yüzyıldaki gezginlerin iddiaları oydu ki eğer özgürlüklerine yeniden kavuşabilseler "kahramanlık, deha, yetenekler, erdemler" bir anda yeniden doğacaktı. Ancak kısa süre sonra Yunanlılar cumhuriyete yönelik övgü şarkısı için bir bahaneye dönüşür; övgü, kamuya açık gösterilerin değerine, kamu eğitiminin erdemlerine ve diğer yurttaşlardan ne "daha iyi beslenen" ne de "çok daha iyi yerlerde" oturan Miltiades, Aristides, Themistokles ya da Kimon gibi büyük kişiler karşısındaki saygıya yöneliktir. O zamanlar komutanlara ya da idarecilere "saraylar yapmak için taşra kentlerini yıkmak" gibi suistimaller yapılmıyordu. Gerçi yazar hemen ardından doğa ve sanatla ilgili gözlemlere geçer, sonra da orantılarla ilgili belirlemelerde bulunur, ama burada özgürlük savaşçılarının saflarına

27) *L'histoire de l'art*'dan yarım yamalak yapılmış bir alıntı.

katılmaya hazırlanan Winckelmann'ın yapıtının açık biçimde siyasallaştırıldığını görmemek elden gelmiyor. Yunan sitesi adetlerin özgürlüğü nedeniyle Modernlere ait güzellikten daha üstün bir güzellik "üretebilecek" bir aygıttır. Üstelik daha geniş bir tarihsel açıdan, özgürlük ile sanatın büyüklüğü arasında doğrudan bir bağıntı vardır. Yunanistan özgürlüğünü yitirince sanat da büyüklüğünü yitirmiştir. *L'histoire de l'art* en azından bu şemayı geçerli kılmaya çalışır.

Winckelmann'ın alımlanmasında seçici davranılmıştır, çünkü onun zihinsel tasarısında yer alan bir boyut, yani Fransız karşıtlığı konusunda her şey bir yana atılmıştır. *Gedanken*'de buna ilişkin doğrudan bir iz bulunmasa da o yıllardaki yazışmaları bunu açıkça ortaya koyar. Fransızların zevksizliği, Alman saraylarını kasıp kavuran Fransız "vebası", sanatçıların vasatlığı ve Fransız bilginlerin cehaleti, Antikçağ'ı anlamak konusunda tamamiyle yetersiz olmaları konularında zehir zemberek ve kinci eleştiriler vardır ve bunlar kimi durumlarda bir anlamda sakıncalı etnik gözlemlere dayandırılır[28]. Bu durum yazarın aynı anda ve Fransızca olarak Caylus'ye ya da rahip Barthelemy'ye saygı dolu, hatta biraz dalkavukça mektuplar yazmasını engellememiştir.

Bu belirlemeden sonra bazı gözlemlerde bulunabiliriz. Tasarısı içinde Fransızların yerlerine ilişkin eleştiri ile Almanlara yönelik eleştiriler başa baş gider: Çok uzun süreden beri Fransız kültüründen etkilenmiş ve Fransız kültürüne öykünmekten başka seçenek olmadığına hem kendileri inanan ve hem de buna başkalarını inandıran Almanlar. Winckelmann yine mektuplarında sadece Fransızlara "öykünmeyi" (französische Meerkätzen sein wollen) düşünen ve sarayda bir Fransız Arlequino'sunun gerçek bir Almandan daha değerli olduğuna (ein französischer Harlequin mehr als ein wahrer Deutscher gilt)[29] sızlanan Almanları ayıplar. "Daha değerli"nin anlamı somut olarak daha pahalı demektir, ancak buna karşın sadece bir Arlequino'dur, kendisinden beklenen, uzlaşımsal jestler yapan bir kukladır. Hep yüzeysel olduğundan derinlemesine hiçbir şey bilmez:

28) J. J. Winckelmann *Briefe*, cilt 1, Berlin 1952, Berendis'e mektuplar, s. 235 (Temmuz 1756), s. 267 (Ocak 1757), II.cilt, Gessner'e mektup, s. 114 (Ocak 1761). Bkz. Justi.

29) *Briefe*, bkz. M. Fuhrmann, Brechungen, Stutgart 1982, s. 152-153.

Dilinden düşürmediği nezaketi ise sadece çocukça bir nezakettir (*Sie verstehen nur die Kindereien von Höflichkeiten, nicth aber das Wesenliche*). Fransız gerçek bir "honnête homme – kültürlü insan" olamaz (*Keiner kann ein ehrlicher Mann sein*). Burada konunun özüne değinmiş oluyoruz. Fransız beğenisi ya da klasik nezaket yüzeyseldir, her şey yüzeydedir: Fransız Commedia dell'Arte oyununda rol alan bir oyuncudan başka bir şey değildir. Peki Fransıza öykünen bir Alman ne yapmış olur? Br anlamda öykünmeyi iki katına çıkararak Arlequino'ya öykünen bir maymuna dönüşür.

Dahası var, Fransa Roma'dır. Fransız kültürü esas itibariyle Romalı olarak, Latinlere öykünüp İmparatorluğu yerle bir eden kültür olarak algılanmıştır: Bu ise öykünmeyi bir derece daha arttırır. Ve bütün öykünme döngüsünü gözden geçirmek için bizzat Romalıların Yunan kültürüne öykünmüş oldukları, Yunanlılara öykünerek tam anlamıyla Romalı oldukları anımsatıldığında, Winckelmann'ın Almanlara (*für uns*) doğrudan doğruya Yunanlılara öykünmelerini öğütlemesi anlaşılacaktır. Öykünme devresini kısa devreye uğratıp doğrudan doğruya Yunan sanatının çeşmesinden "içrerek" tam anlamıyla kendileri olacaklar, gerçekten Alman olacaklardır. Açıkça görülüyor ki (yoksa ilk kez mi görülüyor?) sorulan esas soru bugünkü *Bildung* sorunudur. Oysa Yunanistan iyi beğeninin oluşmaya başladığı yer olmasından (*bilden*) dolayı Yunanlılara öykünme "büyük olmanın ve hatta öykünülmez olmanın tek yolu" olarak görülür. Burada keskin bir kopma vardır ve bir an, Almanlar için bir *Sonderweg* olanağı belirir. Öykünme bir kimlik savaşı ve aslında özgünlüğün seçilmesidir.

Ancak bu uyuşmazlığı ne okuyucular duymuş ne de Winckelmann yeniden kullanmıştır. İlk bakışta gerçekten de bu formül La Bruyère'in formülünün basit biçimde bir aktarılması olarak –"Yazarken mükemmele rastlamak ve olabilirse Eskileri aşmak sadece onlara öykünmekle mümkündür"[30]– ayrıca klasik öykünme doktrininin yeniden onaylanması olarak görülebilir. Zaten *Gedanken*'i çevirenler de bunu bu şekilde anlamışlardır. Sadece Jacourt, adını anmadan farklı ama olumsuz bir tavır takınmış olabilir. "Mükemmel

30) La Bruyère, *Caractères*, *Oeuvres complètes*, Paris 1978, s. 15.

ve olabilirse öykünülemez olmak için tek yolumuz Eskilere öykünmektir" [31], "Ancak Eskilere öykünerek mükemmel, hatta öykünülemez olabiliriz"[32]. Cümleyi Winckelmann'a atfetmeksizin sahiplenen Fréron'a gelince, metinden çıkarılacak dersi buraya yerleştirir. Giriş bölümünde belirttiği gibi, yazarın amacı "Yunanlılara öykünmenin mükemmelliğin en üst noktasına ulaşmak için en emin, belki de tek yol olduğunu" kanıtlamaktır[33]. Örneğe, mükemmelliğe ve mükemmellik noktasına ilişkin tartışmanın içinde kalıyorlardı. Çevirmenlere göre "büyük olmak" ancak "mükemmelleşmekle" olabilir (La Bruyère mükemmele rastlamak diye yazıyordu).

Peki Winckelmann'ın düşünceleri nasıl oluşmuştur? Geniş ölçüde Fransız klasiklerini okuyarak: Kavga'nın hasımlarını ama aynı zamanda rahip Batteux ya da rahip Dubos gibi sonraki yazarları okuyarak; kısaca Fransa'da hatta Fransa dışında (özellikle İngiltere'de) Güzel üzerine yazan herkesi okuyarak. Dresde yazmaları incelendiğinde –Winckelmann kopya ve alıntılar yapan biriydi– bu kesin olarak görülür[34]. Ayrıca sadece Boileau'nun yaptığı çeviri sayesinde[35] bilmekle kalmadığı Sahte Longinus'un *Yücelik Üzerine*'sine de gözardı edilmeyecek bir yer (her halükarda genel olarak düşünüldüğünden daha önemli bir yer) ayırmak gerekir. Longinus ona sadece yüce'nin (yazınsal yüce) bir tanımını değil ayrıca Barok sanatın sahte yüceliğini eleştirip kınamak için gereçler sağlamıştır. Ayrıca

31) *Nouvelle Biblothèque germanique*'te verilen çeviri.

32) Barrois'da 1786 yılında çıkan *Gedanken* çevirisinde (bu basım *Journal Etranger*'nin yayımladığını yeniden kullanır ve bunu tamamlar) *für uns* La Bruyère'deki *on* (bizler-onlar) sözcüğünün genelleştirici niteliğiyle birleşir.

33) *Journal Etranger*, s. 104.

34) A. Tibal, *Inventaire des manuscrits de Winckelmann deposés à la bibliothèque nationale*, Paris, 1911; G. Baumecker, *Winckelmann in seinen Dresdner Schiften*, Berlin 1933; M. Fontius, "Winckelmann und die Französische Aufklärung", *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wisswnschaften zu Berlin*, 1968. 1., s. 3-27; H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, s. 79-82; M.L. Beaumer, "Simplicity and Grandeur: Winckelmann, French Classicism, and Jefferson", *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 7. cilt, 1978, s. 68-71.

35) R. Brandt, "ist endiclh eine edle Einfalt, und eine stille Grösse", *Johann Johachim Winckelmann 1717-1764*, Hg. Th. W. Gaehtengs, *Studien zum Achtzehnten Jahrhundert*, 7, Hamburg 1986, s. 41-53. R. Meyer-Kalkus, "Shreit Laokoon ? Zur Diskussion Pathetisch-Erhabener Darstellungsformen im 18. Jahrhundert", *Von der Retorik zur Asthetik*, Hg. Gerard Raulet, Rennes, 1992, s. 70-86.

onda yücelik olanağı ile demokrasi arasında yapılan yakınlaştırmayı da bulmuştur.

Ancak Winckelmann'ın alımlanışı konusunda ilginç nokta onun Fransız kültürünü eleştirmek için bizzat bu kültürden alınma silahları kullanmış olmasıdır: Sonuçta bir iç eleştiridir bu, ama dışarıdan kaynaklanmak gibi bir ayrıcalığı vardır. Antikacı Caylus sesini geniş ölçüde duyuramazken o duyuruyordu, elbette öncelikle Kavga'dan miras kalan satranç tahtası üstüne yerleştirilmesi ve "çatlak sesinin de" (Fransız ya da Alman karşıtı) gözardı edilmesi koşuluyla.

3- Siyaset ve estetik

Gedanken öykünme izleğini canlandırmış, sanatçıların tanınması lehinde kanıtlar sunmuş; güzellik, doğa ve ideal konusundaki tartışmaya katkıda bulunmuş ve özellikle Yunanistan'ı daha da güncelleştirmiştir. Bütün bu noktalarda başvurular ve hedefler Roma'da değil Yunanistan'dadır. İlginçtir, Modernlerin *Gedanken*'de olduğundan çok daha dolaylı olarak yer aldığı *L'histoire de l'art dans l'antiquité*, özgürlüğe ayrılan yer bakımından bu hareketi vurgulamaya katkıda bulunacaktır[36]. Tıpkı *Ansiklopedi*'nin *Ekler*'inde görüldüğü gibi ve Winckelmann'ın Devrim sırasında benimseyeceği kullanma biçiminin de gösterdiği gibi[37]. Kitap bu açıdan okunduğunda zihinsel düzlemde o yıllarda estetik ile siyaset arasında yapılan alışverişlerde bir rol oynamıştır. Siyasetin estetikleşmesinin ve Yunan göndermesi yoluyla estetiğin siyasallaştırılmasının mümkün ya da kolay kılınmasına katkıda bulunur. O zamana kadar siyasal düşünüş öncelikle Roma'ya dönüktür. Bakışlar Yunanistan'a çevrilince Güzel konusundaki tartışmalardan kısa süre sonra güzellik ile özgürlük arasındaki bilinen bağ dolayısıyla siyasal bir boyut ortaya çıktı. Ta ki bir slogan haline gelene dek.

Winckelmann *L'histoire de l'art*'da, "bütün bu tarih içinde sanatın özgürlük sayesinde yükseldiği açıktır" diye yazar. 1783 tarihli İtalyan-

36) *Geschichte der Kunst des Altertums*, (1934 yılı baskısının tekrarı) Darmstadt 1972, s. 42, 130, 133, 332, 347.

37) Edouard Pommier, (1988) ve (1991).

ca çeviride cümle şöyledir: "Bundan çıkan sonuca göre(...)sanat ilerleyişini ve mükemmelleşmesini özellikle özgürlüğe borçludur" ve on yıl sonra aynı cümle Fransızcada şöyle söylenir: "Bu tarihten anlaşılacağı gibi sadece özgürlük sanatı mükemmelliğe eriştirebilmiştir"[38]. Bu çeviri ayrıntısı sayesinde Güzellik-Özgürlük denkleminin nasıl kurulduğu görülüyor. 1795 yılında Winckelmann gerçek bir resmi yazar olarak görülmüştür: Yapıtlarının yeni bir baskısı öngörülmektedir ve Convention'un Kamu Eğitimi Komitesi "yeni baskının her sanat müzesine, Cumhuriyetteki bütün kütüphanelere konulmasını ve bu amaçla yeterli sayıda basılmasının sağlanması konusunda karar almaya" davet edilir[39].

Daha önceden 1791 yılının başında Hollandalı kitapçı (ve Winckelmann'ın çevirmeni) Jansen Fransa'da sanatları Yunan örneğine başvurarak "yeniden doğurmayı" sağlamaya davet eder. "Özgürlüğün imparatorluğunda sanatlar yükselir... yüce temsilciler meclisi bir istese yeter, Yunanistan'ın en güzel yüzyıllarını renklendirmiş aynı harikalar bizde de oluşturulacaktır"[40]. Özgürlük mucizesine inanmak yeterli olacaktır. Öykünme yoluyla yeniden doğurmak Winckelmann'ın *bilden* kavramının Fransızca değişkesi olarak görülüyor.

1794 yılında Terör zamanlarının ortasında ressam J.-B. Wicar önemsiz gibi görünen bir sorun biçimi altında, düşünce tarzı açısından son derece eğitici bir rapor sunar. Konu: Krala ve Akedemiye ait antik kalıp koleksiyonu ve şu andaki acınası durumu. Kısa sürede kalıplar basit birer kalıp olarak değil can çekişen Yunan özgürlüğünün "kalıntıları" olarak görülür ve "bir dizi barbar yüzyıl" tarafından yapılan hakaretlerin "öcü" ancak bunlar tamir edilirse alınabilir[41]. Daha da ötesinde aynı zamanda bir ödevi ortaya çıkaran bir nesep hakkı vardır. Zira özgürlüğün bu muzaffer tanıkları aslında

38) F. Haskell'ın yaptığı belirleme, "Winckelmann et l'histoire", Pommier (der.) *a.g.y.*, 1991, s. 90, (*Geschichte der Kunst des Altertums*, s. 295, Winckelmann'ın alıntısı için).

39 Pommier (1988) s. 15. Bütün bu örnekler bu dönemde Winckelmann'a yapılan başvuru güzergahını çizen Edouard Pommier'nin çalışmasından alınmıştır.

40) H. Jansen, *Projet tendant à conserver les arts en France*, 1791, alıntılayan Pommier (1988) s. 9.

41) Pommier (1988), s. 14.

özgürlük çağını açanlar için, *bizler* için saklanmıştır. "Bunları ancak *biz* değerlendirebiliriz". Böylece zamandizimsel bir kısa devre oluşturan Wicar, Med savaşları çağındaki Yunanistan ile şimdiki zamanı birleştirir: "Ey ebediyyen akılda kalacak yüzyıl! Bizim yüzyılımızla birleşeceksin; onlarınkiyle karışacak bizim sarsılmaz ilkelerimiz, defne dallarıyla karışacak zaferlerimiz sayesinde despotizmin anısını belleklerimizden ebediyyen sileceğiz". Bellek bir savaştır: Despotizmin anısına karşı "Yunan" belleği. Diğerini silmek için öbürü seçilir.

Nihayet bu söylem sanatsal mirası ve bunun korunması sorununu ortaya koyar. Wicar'a göre bizim gerçek mirasımızın Yunanistan olduğuna kuşku yoktur, zira sanat oradan çıkmış olmalıdır ve sanatın yeniden doğuşu, sanatın bütün akademizmden kurtuluşu da buradan itibaren olacaktır. Wicar, "Yunanlılar ile bizler arasında hiçbir şey yok" diye haykırabiliyordu (Saint-Juste de şöyle derdi: "Romalılardan beri dünya boşaldı"). Aynı anda Boissy d'Anglais bir kitap yayımlıyordu ve burada tam da sanat ile özgürlük arasında yaratmayı başardıkları "işteşlik" nedeniyle Yunanlılar "üstadlarımız ve modellerimiz" olarak tanıtılıyordu[42]. Ancak daha ileri giderek şu düşünceye varıyordu: "Vatanları" tiranlara karşı korudukları ve onlardan sonra hayatta kalan "bir yığın başyapıttı". Bu özgürlük mirasını hak etmiştik ama bunun hesabını da tutuyorduk. Son bir genişletme yaparsak, miras sadece Yunanistan mirası değildi, ayrıca "bütün ülkelerin ve bütün yüzyılların yeteneklerine" ait olan şeyleri de içeriyordu. Özel bir miras anlayışından (Yunanistan, diğerleri bir tarafa tek başına Yunanistan despotizm karşısında) kapsayıcı bir anlayışa (bütün ülkelerin ve bütün yüzyılların yetenekleri) götüren kaymaların nasıl oluştuğu görülüyor. Büyük başyapıtların, yüzyıllar boyu süren despotluk dönemlerinde yaratılmış bile olsalar, bir biçimde özgürlüğün lehine tanıklık yaptıkları düşüncesi de ikinci anlayışı destekleyecektir. Bu nedenle Özgürlük ülkesinde derlenmeye, "toparlanmaya" yazgılıdırlar, o ülke ki o zamanlar uydurulan olağanüstü deyime göre "son ikametgahlarını" oluşturmalıdır[43]. O

42) Pommier (1991), s. 159.

43) Grégoire, *Rapport du 14 fructidor an II*, Pommier (1988) s. 15.

güne kadar gelecekteki bu ölüm-diriliş beklentisi içinde yazgılarının tamamını yaşayamamışlardır. Bunları ancak şimdi göz önüne alıp tam olarak anlayabiliriz.

Özgürlüğe ait değerlerin ulusal değerler arasına sızması Directoire dönemi kültür politikasında olanca açıklığı ve somutluğu ile görülür. Bonaparte'ın İtalya'dan aldığı sanat eserlerinin şaşalı biçimde Paris'e getirildiği gün olan VI. yılın 9 Thermidor bayramı bunun en uç noktasını oluşturacaktır. İçişleri bakanı François Neufchâteau'nun bu vesileyle verdiği söylev, özgürlük ve ulus mistiğinin en çok söze döküldüğü, en çok dile getirildiği sunumdur. Son ikametgahlarını bulan ve "özgürlüğün beşiğini süslemek" için getirilmiş bütün bu başyapıtlar aynı zamanda "evrenin beğeni" "deposu"dur. Burada tarih önünde bir görev ve bir sorumluluk vardır. Üstelik "yüzyıllardır köle kalmış", geçmişin büyük sanatçıları aslında "geleceği bilerek" çalışmışlardır. Boissy d'Anglais'nin belirsiz sözleri artık açıklık kazanmıştır. Öyle ki "muhteşem tabloları birer vasiyettir ve bu vasiyete göre onlar layık olduklarını sezinledikleri gerçek ödülün kendilerine özgürlüğün dehası tarafından sunulmasını istemişlerdir". Fransa sadece şimdiki zamanı özgürlüğüne kavuşturmakla kalmaz ayrıca geçmişi de kurtarır ve onu tamamlar. Fransa kurtarıcı ulus ve Özgürlüğün mahşeridir. "Uzun süredir alçaltılan sanatların öcünü alan Fransa onca ünlü ölünün zincirlerini kırmıştır. Aynı zamanda otuz yüzyıllık (?) sanatçıları taçlandırır; onlar da ancak Fransa sayesinde ve ancak bugün tam olarak belleğin tapınaklarına ulaşabilmişlerdir"[44].

Sanatlar bayramının daha doğrudan bir işlevi vardır; bizzat Devrim'in geçmişine ilişkindir bu işlev. 9 Thermidor'un (II. yıl) yıldönümünü kutlamak yine F. de Neufchâteau'nun dediği gibi "bütün anıları silip atmak" anlamına gelir: Roma zaferini anımsatan korteji aynı zamanda "9 Thermidor günü devrilen zorbalık rejiminin günah çıkarma ayini" olarak görmek gerekir. Bu başarılı hediye sayesinde Terör döneminin ve geçmişe karşı bütün ikonoklast şiddet sahnelerinin günahları çıkarılır, yani bunlar "silinir"; bu düzenleme saye-

44) F. de Neufchâteau, *Le Rédacteur*, no: 957, 12 Thermidor, s. 1-6, Pommier içinde (1991) s. 453-454.

sinde sanat ile özgürlük, Devrim ile sanatlar arasındaki sıkı ve içten bağ kanıtlanır. Devrim'e ait "kabul edilebilir" bir tarih önerilir: VI. yılın bu bayramında Devrim kendini kendi tarihinin aynasında, ama görünmek istediği biçimiyle görmüştür.

Bütün bu söylemlerin ardında Winckelmann'ı bulmak saçma olacaktır. Ancak yine de oradadır. En azından adını söylemeye gerek bile duymaz, çünkü yapıtları şu formüle indirgenmiştir: Sanat *ve* özgürlük, Winckelmann teoremi gibi bir şey. Jansen'in hatta en uç noktada Wicar'ın sözünü ettiği Winckelmann, yadsıma kavramını kullanış biçimleri bakımından *Gedanken* tasarısından kaynaklanmaktadır: Eski Yunan'ı örnek alarak Paris'i yeni bir Atina haline getirmek. Ancak başka bir Winckelmann ve onunla birlikte yapıtlarının başka bir kullanım biçimi daha vardır, bu kullanım da tam da bizi Yunanlılardan ayıran anıtların yarattığı sorunlardan ortaya çıkar. Bu Winckelmann, yani *L'histoire de l'art dans l'antiquité*, adlı yapıttaki Winckelmann Fransız Anıtlar Müzesi'nin kaşifi Alexandre Lenoir'ın düşünüp araç haline getirdiği bir Winckelmann'dır.

Rahiplere ait olan ve ulusal mülk haline gelen "sanat anıtlarını" ne yapmalı? İşte Lenoir'ın yavaş yavaş yanıtını bulduğu soru budur. Bir kısmının satılmasına bir kısmının da geçici olarak depolarda saklanmasına karar verildi. Paris'te Petits Augustins manastırı seçildi ve Doyen ile birlikte resim öğrenimi gömüş olan Lenoir onun sayesinde bunların korumalığını yapma görevini elde etti (Haziran 1791 Ortaçağ'a ayrıcalık tanıyarak eserlerin sayım, alım, restorasyon, tamir işlerini üstlenecek ve bu durum depo 1795 yılında Fransız anıtlar Müzesi haline gelinceye ve Lenoir da müzenin "müdürü" oluncaya kadar sürecektir[45].

Peki ya Winckelmann? Lenoir müzesini tanıttığı bir yapıtın ilk sayfalarında ondan söz eder[46]. Tiranların kovulmasından ve demokrasinin seçilmesinden sonraki dönem Atina'sı anılır (Herodotos'tan beri ünlüdür). "Artık bütün halk kamu işlerinde pay sahibiydi, her

45) Lenoir konusunda bkz. Pommier (1991 s. 371-379. D. Poulot, "Alexandre Lenoir et les Musées des monuments français", *Les lieux de mémoire,* II La Nation, 2. cilt, Gallimard, Paris, 1986, s. 497-531.

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

yurttaşın zihni açıldı ve hatta Atina Yunanistan'ın bütün diğer şehirlerinin üstüne çıktı. Beğeni evrensel bir değer haline gelince, ayrıca zengin yurttaşlar büyük kamusal anıtlar yaptırarak yurttaşların takdirini kazanınca bütün yetenekli insanlar tıpkı ırmakların denize doğru akması gibi bu güçlü kente doğru akmaya başladı. Sanatlar ve bilimler buraya yerleşti". Sanat ile özgürlük konusundaki bir seçkiye girebilecek bu alıntının aslında Lenoir'ın işlediği konudan farklı olduğunu ortaya koymak gerekmektedir: Onun işlediği konu geçmişten kalan anıtların korunmasıdır. Oysa aslında önemli olan işte bu farklılıktır, zira bu Lenoir gibi insanların aklına yavaş yavaş ve somut olarak yer eden bu koruma eylemini düşünmenin ne kadar zor olduğunu ortaya koyuyor. Bu işi nereye yerleştirmelidir, ne yapmalı ve bu işe nasıl bir anlam vermelidir? Winckelmann sanatsal ve zihinsel bir serpilişten söz ederken, Lenoir Atina'nın bu imgesine ve deyim yerindeyse koruma eylemini soylu olarak sunmak amacıyla Winckelmann'daki nura gönderme yapar. Perikles'in Akropolis'iyle Fransız Anıtlar Müzesini yan yana getirmek bir kanıyı da beraberinde getirmelidir ve bu kanıya göre de yüce beğeniyi yaratmaya katkıda bulunan bu koruma eylemi Cumhuriyet'in Akropolis'ini inşa eden çevrelerde belirli bir yere sahiptir.

Lenoir'ın önsözünde yerini alan Winckelmann Müze'de de yerini alır. Lenoir onun büstünü manastırın bir köşesine yerleştirir: "Bu müthiş insanın bende uyandırdığı saygı, sanatçıların ona duymak zorunda oldukları minnettarlık, bütün bunlar beni onun adına bir anıt dikmeye zorladı"[47]. Çok önemli bir olgu da şu ki Winckelmann bu şekilde onurlandırılan ilk yabancıdır. Elbette Atina'nın ve özgürlüğün peygamberi olarak ama özellikle sanat tarihinin kaşifi olarak: Sistem olarak tasarlanan ve sanatçıları konu alan basit bir tarihten farklı bir tarihtir bu. Onun sayesinde Lenoir "deposunu" müzeye yani tarih güzergahına dönüştürebilmiştir. Bu işlem sayesinde rahiplerin mülkiyetinden çıkıp "kamusal mülk" haline gelmiş bu nesneler tarihsel nesne konumunu kazanıyordu. İçlerinde bir tarihi taşıyorlardı ve tanımlamaya yarayan bir dizi işaret sayesinde sanatın da kendine özgü bir tarihi olduğunu kanıtlıyorlardı. Bunları yeniden sınıflayabilir, gruplandırabiliriz, kısaca yolculuğu planlayabiliriz. Tam

47) A.g.y., s. 351, no: 401.

anlamıyla işe yarayabilmesi için biçem kavramının bir yana bırakılmasını gerektirecek bu ilk sınıflandırma ilkesine Lenoir bir de başka bir aracı, daha kesin, daha açıklayıcı ve daha doğrudan kullanılabilir bir aracı ekler, daha doğrusu onun yerine başka bir şeyi, yüzyılı koyar. Müzede ilerleyen ziyaretçi "sırasıyla bir yüzyıldan diğer yüzyıla geçecektir". Aslında salonların dağılımı yüzyıllara göre, her yüzyıla "ona uygun bir nitelik" kazandıracak biçimde yapılmıştır[48].

Lenoir kronolojiye uymak amacıyla (belirttiğine göre kronoloji "çalışmasının temel dayanağıdır") özgürlük ve son mekan ile ilgili geriye dönüşlü teleolojiyi elinden kaçırsa da ulus teleolojisini iyi yakalar. Müze "tarihin ve göreceli olarak Fransa'ya özgü sanat tarihinin ikili ilişkisi altında" anlaşılır[49]. Buradan ilk mantıksal sonuç çıkarılır: Müze "sadece" Fransız anıtlarını "içermelidir"; bu yüzden "nitelikleri yüzünden artık bu Müzeye ait olmayan" Antik anıtlar kendi müzelerine gönderilmiştir"[50]. İkinci sonuç: Yolculuk Fransa'yı oluşturan büyük insanların güzergahını izler. Michelet'nin bu müzeyi gezerken "çok canlı bir tarih izlenimine" sahip olduğunu anımsayalım. Lenoir şöyle sürdürüyor: "On yedinci yüzyılı kuşkusuz bir iyilik meleği Fransız ulusunun şanı için icad etti; savaşçılar, şairler, devlet adamları, ressamlar, heykeltraşlar, gravürcüler vb. bütün bu kişiler ölümsüzlüğe giden yolda aynı çizgi üstünde yürümüşlerdir"[51]. Marathon'un ve Salamis'in hatırasıyla silinmesi gereken zorbalık yüzyıllarının uzağındayız artık... Böylece Winckelmann'dan hareket edip onunla birlikte yürüyen Lenoir zaman geçtikçe ve çelişkili olarak ulusal kalıtları bulur. Sonuçta tam anlamıyla bize has olan Antikçağ Eski Yunan ya da Roma değil Ortaçağ'dır. Deposundaki karmakarışık eşyaları bir araya getirip, tamir edip, düşler kurarak ilk devrim sonrası ulusal tarihi oluşturur. Buna karşın, Restorasyon döneminde 1816 yılında Müze'nin kapatılması emredilmiştir[52].

48) *A.g.y.*, s. 56. Yüzyıl kavramı konusunda bkz. D. Milo, *Trahir le Temps*, Les Belles Lettres, Paris, 1991, s. 31 vd.

49) *A.g.y.*, s. 4.

50) *A. g.y.* , s. 10.

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

52) Quatremère de Quincy'yi işe karıştıran bir öykü de budur: O da Winckelmann'ın tarafını tutar ama müze fikrine bile karşıdır.

Sanat alanında yeniden doğuş Yunanlılara öykünmeden geçiyordu ve mantıksal olarak bu doğuşa ilişkin eleştiri öykünmeyi sorun haline getirecektir. Siyasette durum nedir peki? Aslında Jakobenler, Saint-Juste ve herkesten fazla Robespierre, Fransa'yı yeni bir Sparta haline getirip yeniden yaratmak istemekle suçlanmışlardır. Bu suçlama Thermidor sırasında biçimlenmiş ve güçlenmiştir; İdeologlar eleştirinin yapıldığı çevreyi oluşturmuş ve Benjamin Constant'ın 1819 yılında verdiği "Modernlerin özgürlüğü karşısında Eskilerin özgürlüğü" adlı konferansı da bunun en kesin ifadesini oluşturmuştur. Bu suçlamanın mantığını ve hedeflerini ele almadan burada sadece Saint-Juste'ün, kendini sık sık Brutus'la karıştıran bu Romalının bir sözünü aktaracağım: "Hiç kuşkunuz olmasın etrafınızda bulunan her şey adaletsiz; zafer ve özgürlük dünyayı saracak. Hiçbir şeyi küçümsemeyin, ama kendinizden öncekilerin hiçbir şeyine de öykünmeyin; kahramanlığın modeli yoktur. Tekrar ediyorum bu şekilde güçlü bir imparatorluk kuracaksınız, dehanın cüretiyle ve adaletin, hakikatin kudretiyle"[53]. İkide bir Antikçağ'ın kahramanlarının anılması, modern cumhuriyetçinin Antikçağ cumhuriyetçisi gibi görülmesini ve öykünmeye karşı çıkışı nasıl bağdaştırmalı?

Winckelmann'ın *Gedanken*'de yaptığı çağrının zıt kutbundayız sanki ("büyük olmamız için ve hatta öykünülemez olmamız için tek çaremiz Eskilere öykünmektir"). Bununla birlikte her iki durumda da başlangıçlar söz konusudur. Yüce beğeni Eski Yunan'da oluşmaya (*bilden*) başlamıştı, bunu Almanya'da oluşturup yaygınlaştırmak için öykünmek yeterliydi. Yunan sanatının kaynaklarından yararlanmak Yunan tarzında giyinmek demek değil, olabildiğince Yunanlıların gözleriyle bakabilmektir. Bu gereklilik sayesinde giderek Modernleri Eskilerden ayıran şeyler ortaya çıkar: O zamanlar iklim nedeniyle bedenler çok daha güzeldi ama aynı zamanda ortak yaşamın kuralları güzelliğe eğilimliydi[54]. Yunanlıların gözleriyle görmek demek Barok'a ait zorlama yüceliği delip geçmek, sahte büyük-

53) Saint-Juste "Rapport du 26 germinal II", *Oeuvres complètes*, Paris, 1984, s. 819.

54) Perikles'in cenaze söylevinde Thukydides'in ünlü cümlesini düşünebiliriz (II.40): "Güzelliği sadelikte buluyoruz (*euteleia*)". Hannah Arendt Yunan kültürünü "*polis* kurumunun koyduğu kurallar dahilinde" güzellik ve bilgelik aşkı olarak tanımlıyor. Winckelmann tam anlamıyla kaybolmamıştır.

lüğü ayırdetmek, yani doğadaki kusurları telafi etmek ve en iyisi tıpkı Rafaello gibi hakiki büyüklüğe ulaşabilecek bir eser yaratmak demektir. Modern sanatçıya göre Yunan gözüyle bakmak başlangıç noktasına dönmek demektir.

Saint-Juste öykünmeyi ve model olgusunu reddederse bunu Devrim'i mutlak bir başlangıç olarak aldığı için yapar. Ancak öte yandan bu beyan Antikçağ'a yapılan çağrılarla çelişmez. Çünkü Romalılar ile bizim aramızda hiçbir şey yoktur, dünya "boştur", bu zaman boşluğu figürüne göre (Yunan özgürlüğünü yenen Wicar'da çok daha önceden vardır bu) geçmiş zaman şimdiki zaman içinde bir şimşek gibi ortaya çıkar, alevi öyle yüksektir ki diğer her şeyi karanlıkta bırakır. Ayrıca çağrıda bulunduğu Antikçağ hem kopma hem de başlangıç olarak görülür. Sürekli kralların düşüşüne ve Roma cumhuriyetinin kuruluşuna, ayrıca Atina'da tiranların alaşağı edilişine, Sparta'da Lykurgos yasasının konuluşuna göndermede bulunur. Böylece bütün gücüyle benzetme figürü işe karışır.

Böylece Winckelmann ve Saint-Juste aynı yanıtı vermezler gerçi ama farklı bağlam ve durumlarda en azından aynı soruya yanıt veriler: Nasıl başlamalı? Aralarında Almanya'daki ve Fransa'daki Antikçağ'a ilişkin iki bağı ilgilendiren bu ek ayrılıkla birlikte birisi Bildung'a özen gösterir ve sadece Yunanlıdır, diğeri kurumlarla ve imparatorlukla ilgilenerek her şeyden önce Romalıdır (zaman zaman da Spartalıdır, ancak Lykurgos'un kurumsallaştırdığı Sparta söz konusudur). Birisi *bizim* öykünülemez olabilmemiz için öykünmeyi salık verirken diğer bunu reddeder çünkü *bize* (zaten) kimse öykünemez.

Bununla birlikte öykünme suçlaması bizzat Devrim'i açıklamayı sağlayan bir nakarat haline gelmiştir. Genç Chateaubriand şöyle diyordu: "Bizim devrimimiz kısmen, kendi ülkelerinden çok Roma ya da Atina'da oturan ve Avrupa'ya Antikçağ geleneklerini getirmeye çalışan edebiyatçılar tarafından yapılmıştır" [55]. Sözcüğün eski anlamına uygun olarak devrim bir dönüştür. Ancak "özgürlük despotluğuna" yol açmış olan yani özgürlük adına özgürlüğün yokedil-

55) Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considerées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978, s. 90.

mesine neden olmuş bu girişimin ele verilmesi bizzat öykünme düzeneğini parçalamayı sağlayan yanılgı kavramına da gönderme yapar[56]. Devrimciler iki konuyu gözardı etmişlerdir: Modern ulus olan eski küçük cumhuriyetlerle hiçbir ortak yanı olmayan Fransa'nın o anki gerçekleri; Plutarkhos okuyucusu olarak sürekli söyleyip durdukları şu özgürlüğün ve eşitliğin mekanı olmayan Antikçağ sitesi geride kalmış bir gerçektir. Eylemlerinin başarısızlığı buradan ileri gelir: Anakronizm affetmez, zaten çok cana malolmuştur.

Elbette saldırıların en yoğun olduğu ve derhal düşünülmesi gereken konu özgürlük konusudur. Bu da Constant'ın iki tür özgürlük tanımı yapmasına yol açar. Eskilerin özgürlüğü egemenliğin icrasına doğrudan katılımı gerektirir, ama bu "özel ilişkiler" konusundaki her olguda "kölelik" kurumuyla yan yana bulunur. Modernlerin özgürlüğü ya da bireysel özgürlük "özel hazlardan yararlanma güvencesini" sağlayan temsili sistemi tasarlar. Katılımın karşısında temsil, kolektif özgürlüğün karşısında bireysel özgürlük, işte bu noktalarda eski dünya ile bir kopma yaşanır, bu da öykünme yolunu kapar ve eskiye ait benzetme rolünü safdışı bırakır.

Aynı biçimde doğrudan Winckelmann'ı hedef ve alan sanatta öykünmeye karşı bir eleştirinin yapıldığı görülüyor. Topçu subayı ve İmparatorluğun müstakbel valisi François R.-J. Pommereul İdeologların dergisi *La Décade*'da *Des institutions propres à encourager et perfectionner les beaux arts en France* adlı bir tez yayımlar; burada genç sanatçıları ufuklarını genişletmeye davet eder[57]. Bu nedenle Yunan abartısını geri çevirir. "Yunanlıların özel koşullar sayesinde ayrıcalıklı bir halk olduğu çok sık söylenmiştir". Burada "Winckelmann'ların ve Meng'lerin coşkusu her zaman haklı biçimde değerlendirmeyi sağlamaz". Bu coşku "fikirler zorbalığını" ortaya çıkarır ve sanatla özgürlüğün yüce insanı Winckelmann "sanat zorbaları" arasına yerleştirilir[58]. Kullanılan cümlelerde sözcükler fazladır: Bir zorbalıktan diğerine, siyaset estetikten öcünü almaktadır.

56) Bu kavram, öykünmenin eleştiri ve bunun geleceğiyle ilgili olarak kullanılması hakkında bkz. F. Hartog, *a.g.y.*

57) *La Décade* (9 ve 16 Nisan 1796) 1798 yılında kitaba alınmıştı bkz. Pommier (1991), s. 337-344.

58) Pommereul, *a.g.y.*, s. 235-236, Pommier s. 340.

Yunanlıların aşılmış olup olamayacakları konusundaki soruyu konu alan çok sayıdaki araştırma boşuna yazılmıştır. Pommereul şöyle devam eder: "Gerçek güzel'i arayın, doğada bulacaksınız; Yunanlılar hiçbir modelin yardımı olmadan, hiçbir öncü olmadan bulmuşlardı bunu, siz de onlar gibi yapın ve bulun; belki de yeni başyapıtlarınız Eskileri aşacaktır; belki de daha fazlasını yapıp Yunanlıların sanatta yüceliğe ya da mükemmelliğe ulaşmış olmadıklarını göstereceksiniz bize [...] Ama bunu onlardan daha iyi yapmalısınız, *kendi kendinize yapmalısınız*, sıradan kopyacılar olarak kalmamalısınız. Deha için, öykünmek gibi bir kölelikten daha öldürücü hiçbir şey yoktur"[59]. Öykünme, başlamak için bile bir koşul değildir, artık tam aksine öykünme köleliğinden kurtulmakla işe başlamak gerekir. Sanatçının yeni özgürlüğü ya da yeni sanatçının özgürlüğü "kendi kendini oluşturma" özgürlüğüdür. Yaratım olarak tasavvur edilen sanatsal etkinliğe doğru büyük bir adım atılmış olur[60].

Öykünme geri çekilir: Siyasetten kovulmuş, estetikten çıkarılmıştır. Ancak bu dışlama bir yanlış anlama üzerine yapılmıştır: Öncelikle öykünmeyi basit bir kopyalama işine indirgemek gerekmiştir: O zaman yanlış anlama muhtemelen kaçınılmazdı: bu da Devrim'in kendi kendini yadsıyıncaya kadar kendi yolunu nasıl saptırdığını anlamaya yardım ediyordu, ayrıca Fransa'ya, onun acilen gereksinim duyduğu *modern* rejimi kazandırma olgusunu haklı çıkarmaya katkıda bulunuyordu; sanatçıların Roma'dan çıkmaları, etraflarındaki dünyaya bakmaları ve her yerde doğayı bulmaları gerektiği yolundaki çağrıyı haklı çıkarıyordu. Zihinsel açıdan, sanatsal ve siyasal açıdan yararlı olan bu yanlış anlama çok sayıda kolaylık getiriyordu.

Öykünmek öykünmemek, sonuçta bu iki olgu birbirine zıt ama birbirinden ayrılamayan iki strateji olabilir; *arkhe*'sini yitiren bir dünyada ayaklar altındaki toprak kaydığında, amaç başlama cesaretini göstermek ya da başlangıçların sıkıntılarına göğüs germektir.

59) A.g.y., s. 238, Pommier, s. 342 (italik Hartog'un).

60) A.Becq, Thermidor ile İmparatorluk arasında ideal güzellik hakkındaki birçok tartışmayla birlikte bunun aşamalarını belirlemiştir, *a.g.y.*, s. 789-878.

6
*Fransız Devrimi ve Antikçağ**

1- Bir aldanışın geleceği mi yoksa bir yanlışlığın ilerleyişi mi?

"Devrimimizin bir bölümü kendi ülkelerinden çok Roma ile Atina yurttaşı olan ve Avrupa'ya Antikçağ törelerini getirmeye çalışan edebiyatçılar tarafından gerçekleştirilmiştir[1]." 1797 yılında, o sırada Londra'ya sığınmış genç Chateaubriand işte böyle söyler *Essai sur les révolutions* (Devrimler üzerine) adlı yapıtında. Kitapta Antikçağ devrimleri ile modern devrimler arasında çetrefil bir karşılaştırmaya girişir; yerlere, olaylara ve elebaşlarına uzaktan bakar (1826 yılında eklenen önsözde bunları değerlendirir ve "Jakobenler ile Sparta-

*Bu metnin kısaltılmış ilk hali *Les Grecs, les Romains et Nous*'da (Yunanlılar, Romalılar ve Bizler) yayımlanmıştır; Roger-Pol Droit'nın düzenleyip sunduğu seçki, Paris, Le Monde yayınları, 1991, s. 119-142.

1) Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 1978, s. 90 (1826 tarihli bir notta o zamanlar görür gibi olduğu "akıldışı benzerlikler"den söz edecektir). Ya da şu belirleme: "Genelleşmiş çürümenin lekeleriyle kaplı siyasal bedenin bütünüyle çökmeye yüz tuttuğu bir anda bir insan ırkı ayağa kalktı ve başdönmesi içinde Sparta ve Atina saatinin geldiğini haykırdı." (s.266).

lıların, *Marseillaise* ile Tyrteos şiirlerinin birbirine karıştığı bir karmaşa" diye niteler). Devrim yapıtta, sözcüğün hâlâ kullanılan anlamına uygun biçimde, bir "dönüş" olarak sunulmuştur; tasarıları Antikçağ'a, Atina'ya, Roma'ya ve özellikle Sparta'ya yeniden dönmekti[2]; Jakobenler ile "kuşkusuz" örnek aldıkları Lykurgos arasında yapılan uzun bir karşılaştırmanın son cümlesinde Sparta'nın adı geçmiyordu. Ancak "kaçınılmaz kopyanın" iki önemli farkı var: Taklitçiler ustalarından daha köktenci çıktı; ustaları "yurttaşlarına tanrılarını, krallarını, halk meclislerini bağışlamış", "yeni yasaların tesirini kanıtlamak için yurttaşlarını boğazlamamıştı". Eylemlerinin temelinde Antikçağ'ın kesinlikle bilmediği bir ilke vardı: İlerlemeye, insanlığın mükemmel olabileceğine ilişkin ilkeydi bu ("ünlü mükemmel sistem")[3].

Daha genel anlamda o zamanlar Eskilerin erdemlerinden dem vurulduğunda, Roma'daki özgürlük ve Sparta'daki eşitlik yüceltilir. Lykurgos Solon'a yeğ tutulur; Sparta'daki *eunomia* Atina'daki *anarkhia*'ya yeğlenir. Devrimcilerden çok ayrı bir yerde duran Camille Desmoulins, *Vieux Cordelier* zamanında ısrarla Atina demokrasisinden yana çıkacaktır, zira "basın özgürlüğü"[4] yalnızca bu demokraside varolmuştur.

Genç Vikont, devrimi bu şekilde Antikçağ'a bir dönüş olarak, yani bir yanılgı olarak yorumlayan ne ilk ne de özel biridir. Hatta Antikçağ ile kurulan bu ilişkinin eleştirisi devrimci hareketlerin başlamasından çok daha önce dile getirilmişti. Biz burada Sparta konusunda özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılan tartışmalar ile hem Mably'ye hem de Rousseau'ya yöneltilen eleştirileri (ya da alaylı övgüleri) anımsatmakla yetinelim. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (Bilimler ve sanatlar üzerine söylev) adlı yapıtına yöneltilen itirazlara karşı şöyle diyordu: "(düşmanlarım) o uğursuz Sparta hiç varolmamış olsaydı diye nelerini vermezlerdi ki (...) ne zaman Sparta'dan söz etmek gerekse çektikleri zorluk yüzlerinden okunur"[5]. Tutkulu bir Platon okuyucusu olan "âlim Mably"ye gelince, ona göre

2) A. Rey, *"Révolution", Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.

3) Chateaubriand, *Essai...*, *a.g.y.*, s. 81-82.

4) Bkz. *Vieux Cordelier*, sayı:7, P. Pachet (der.) Paris, Belin 1987, s. 126 ve P. Vidal-Naquet'nin notları, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, s. 225-228.

5) Rousseau, *"Réponse à Bordes" (1752)*, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 1963, 3. cilt, s. 83.

"Lykurgos'un elinin değdiği Lakedaimon, Platon'un arzu ettiği bir hükümete sahip olmuştur"[6]. Gerçekten de Platon diyaloglarına benzeterek yazdığı *Entretiens de Phocion*'da Sparta'yı, Platon'un o mükemmel Cumhuriyeti'nin önceden ve kalıcı biçimde gerçekleştiği yer olarak gösterir. Sağlığında zat-ı muhtereme hiç acımayan eleştiri, cenaze söylevine bile sızacaktır; söylevi 1789 yılında Académie des inscriptions'a giren ama o zamana kadar sadece *Histoire de la Russie* (Rusya tarihi) adlı yapıtıyla tanınan Pierre-Charles Lévesque kaleme alacaktır. Söylevde Mably'nin Sparta'ya bağlılığı "gönlünün gereksindiği bir yanılgı" olarak, yani "saygı duyulacak" olsa bile yine de bir "hata" olarak sunulmuştur[7]. Henüz sadece 1787 yılındayız.

Yeniden ele alınan, genişletilen, sistemli hale getirilip basitleştirilen yanılgı izleği Thermidor[8] zamanlarında, sonra da XIX. yüzyılın ilk yarısına doğru bir klişe olacak ve bütün "sol" eleştiriler (özellikle ideologların ve liberallerin eleştirileri) ve "sağ" eleştiriler (karşıdevrimciler, ardından gelenekçiler) bunun çevresinde buluşacaktır: Hata Rousseau'nundur, tutkulu bir Plutarkhos okuyucusu olan Rousseau'nun[9], saf bir Platon okuyucusu olan Mably'nin hatasıdır bu. İlk başta çok şey vaat eder görünen ya da bütünüyle sapkın olan bu yanılgı, her iki tarafça da tamı tamına aynı olarak algılanmayacaktır.

Bununla birlikte yine 1864'te Fustel de Coulanges, *Cité antique* (Antikçağ Sitesi) adlı yapıtına devrim yanılgısından ve bunun zararlarından yola çıkarak giriş yapmayı yararlı bulacaktır. Amacı bizi Eskilerden ayıran ve aslında ayırması da gerekli olan mesafeyi üstüne basarak belirlemektir. "Eskilerdeki özgürlük konusunda yanıldık ve işte sadece bu nedenle bile Modernlerin özgürlüğü tehlikeye

6) Mably, *Entretiens de Phocion surle rapport de la morale et de la politique (1763)*. Bkz. J.-L. Leclerc, "Utopie et réalisme politique chez Mably", *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, s. 1049-1070. Dönemin tamamı hakkında başvurabileceğimiz bir yapıt vardır: Ch. Grell, *Le XVIII^e siècle et l'Antiquité en France*, doktora tezi (Paris IV), 1990.

7) Lévesque, *Eloge historique de M. l'Abbé de Mably*, Paris, Vrin, 1787, s. 35.

8) Thermidor'daki siyasal deney hakkında bkz. B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Revolution*, Paris, Gallimard, 1989.

9) D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974 ve R. Leighü, "Jean-Jacques Rousseau and the Mythe of Antiquity in the Eighteenth Century", *Classical Influences in the Western Thought, A D. 1650-1870*, R. R. Bolgar (der.), Cambridge, 1979, s. 155-168.

atılmıştır. Bizim son seksen yılımızın da açıkça ortaya koyduğu gibi, modern toplumun gidişatını engelleyen büyük zorluklardan biri bu toplumun sürekli Yunan ve Roma Antikçağı'nı örnek almış olmasıdır"[10]. 1870'ten sonra *Origines de la France contemporaine* (Çağdaş Fransa'nın Kökenleri) için uzun araştırmalara giriştiğinde Klasik kültürün zararlarını ortaya koyan Taine'i de hesaba katmak gerekecektir. Ancak 1795 yılından itibaren C.F. Volney, "İdeolog Volney"[11], Avrupa'da yüzyılı aşkın bir süredir el üstünde tutulan eğitim sistemini suçlamıştı: "Gençlerin eline olur olmaz verilen ve öve öve bitirilemeyen o klasik kitaplar, şairler, hatipler, tarihçiler onları kendi ilkeleriyle, kendi duygularıyla sıkboğaz etmiştir. Kimi insanları, kimi eylemleri model olarak gösterip gençlerin o son derece doğal taklit arzularını alevleyenler de bunlardır; onları gerçek ya da sözümona erdem ve güzellikler için ihtiras duymaya kolej disipliniyle alıştıran da bunlardır; ayrıca gençlerin kavrayışlarını aştıklarından onları sadece kör bir tutkuya mahkum edenler de bunlardır"[12]. Daha sonra Antikçağ ile kurulan bu aldatıcı ilişki ya da daha ziyade bunların etkileri konusundaki en gelişmiş incelemelerden ikisi öncelikle Benjamin Constant, ikincisi de Karl Marx tarafından yapılmıştır; Marx, bu vakadan yola çıkarak şimdiye ait bunalımlarda geçmiş zamanın nasıl kullanıldığını düşünecek, ideoloji kavramını tasarlayacak, en sonunda da geçmişi silip atmaya davet edecektir. Elbette yanılgı kavramı ardında uzun bir geçmişe sahiptir. Yoksa tartışmayı çok daha Eskilere, Kopernik'e, Galileo'ya kadar geriye mi götürmek gerekiyor, yani güneşin "doğuşu" ve "batışının" sadece eğretileme olduğu ve böylelikle duyuların yanılgılarıyla dilin eğretileme işlevinin birleştirildiği zamanlara?

10) Fustel, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 1984, s.2 ve 466-473 (1862 yılındaki aile ve devlet konulu dersin açılış konuşması). Bkz. F. Hartog, *Le XIX^e Siècle et l'Histoire: le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, s. 30-38.

11) J. Gaulmier'nin ona ayırdığı kitabın başlığıdır, *L'Idéologue Volney. Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, 1951, amacı o zamanlar çok ihmal edilmiş bu akımı yeniden anımsatmaktır.

12) Volney, *Leçons d'histoire*, J. Gaulmier (der.), Paris, Garnier, 1980, s. 140, M. Raskolnikoff, "L'adoration des Romains sous la Révolution française et la rédaction de Volney et des Idéologues", *Roma, Constantinopoli, Mosca (Da Roma alla Terza Roma, Studi I)*, Napoli 1983, s. 199-213.

2- *Şimdi içinde geçmiş zaman*

Sadece bir *exempla* tedarikçisi (aynı Cizvit okuluna gidip geldiklerinden hepsi de Titus-Livius'u ve Plutarkhos'u okumuş kişiler için), ortak bir başvuru, hatta şimdiki zamandan rahatça söz edebilmek için moda olan bir başvuru kaynağı; Cicero'nun diliyle yetişmiş kişilerin hizmetine kolayca giriveren okul retorikası; Devrim insanlarına göre Antikçağ sadece bunlardan mı ibaretti, yani Antikçağ göndergesini kafasına göre kullanan ve zamanla bütün bütün Antikçağ dekoruyla kuşatılan bir yüzyılda bir yol geçen hanı mıydı?[13] Yoksa Antikçağ, siyaset sahnesine giren bu yeni oyunculara daha fazlasını, kahramanlıklar için örnekler sundu da Plutarkhos'tan eyleme mi geçildi? Quinet şunu yazar: "bütün halk, milyonlarcası hepbir ağızdan haykırdı: Ya özgürlük ya ölüm". Hemen ardından şunu ekleyecektir: "Böylesine muhteşem bir ölüme atılabilen insanlar neden özgür olamadı, neden özgür olmayı bilemedi?"[14] Sokrates'in, Seneca'nın, Cato'nun ölümleriyle ilgili sayısız anıştırmayı, imâyı ve çeşitlemeyi düşünmek yeterlidir; ya da yine 1795'te Prarial'ın ilk gününden sonra "son Romalıların", uzlaşmacı Soubrany, Bougon, Romme'un intiharını düşünmek yeterlidir.

Bununla birlikte model fikri bile[15], Antikçağ'a öykünme ve bunun zararları konularında yapılan kavgalarda ilk suçlanan kişilerden biri

13) J. Seznec, "L'invention de l'Antiquité", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Fondation, Oxford, 155, 1976, s. 2033-2047. B. Baczko'nun çok ayrıntılı makalesi: B.Baczko ve diğerleri, "Modèles antiques et préromantisme", *Le Préromantisme. Hypothèque ou hypothèse?*, Colloque Clermont-Ferrand, der: P.Viallaneix, Paris, 1975, s. 395, 401-405. Devrim dönemi konusunda bkz. H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and French Revolutionnaries*, Chicago, 1937, uzun süre alanında tek ve temel olarak kalmış bir kitaptır. Bkz J. Bouineau, *Les Toges du pouvoir (1789-1799) ou la Révolution dudroit antique*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1986, yazar hukuk konulu bu tezi için *Moniteur* ve *Archives parlementaires*'i bütünüyle taramıştır; sorun Cl. Mossé tarafından kolay okunur biçimde sunulmuştur: *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989; ayrıca bkz. P.Vidal-Naquet'nin çeşitli incelemeleri.

14) Quinet, *Le Révolution*, 1. cilt, s. 58 (1876 baskısı). Bkz. M. Revault d'Allones, *D'une mort à l'autre. Précipice de la Révoluiton*, Paris, Seuil, 1990, s.79-110.

15) Model kavramı konusundaki tartışmalar için zamanın sanatla ilgili düşüncelerine bütünüyle yer vermek gerekirdi (özellikle Diderot ve Devrim sırasında yarı resmi bir yazar olacak Winckelmann ile birlikte); bkz. B. Baczko ve diğerleri; E. Pommier'nin ayrıntılı kitabı da vardır: *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1992, özellikle 2. ve 8. bölümler.

olan ve birçok kez Brutus'a benzetilmeye çalışılan Saint-Juste tarafından açıkça reddedilmemiş miydi? Şöyle söyler Saint-Juste: "Hiç kuşkunuz olmasın, etrafımızdaki her şey adaletsiz; zafer ve özgürlük dünyayı kaplayacak. Hiçbir şeyi küçümsemeyin, ama sizden önce olup biten hiçbir şeye öykünmeyin; kahramanlığın modeli olmaz. Tekrar ediyorum, ancak bu şekilde dehanın cüreti, adaletin ve doğruluğun kudreti sayesinde güçlü bir imparatorluk kuracaksınız[16]." Bir dünya biter bir diğeri başlar. Saint-Juste Devrimin kendini konu alan, kendini mutlak başlangıç, yeniden kuruluşa götüren kopuş, tam bir başlangıç gibi gören söylemine geri döner ve onu yeniden kullanır. Buna fazlasıyla karşı çıkmayı amaçlayan Tocqueville işe en kesin tanımını vermekle başlar. "Fransızlar 1789'da hiçbir halkın göze alamadığı büyük bir yükün altına girmiştir; amaçları deyim yerindeyse yazgılarını ortadan ikiye bölmek ve o zamana kadar oldukları şey ile daha sonra olmak istedikleri şey arasına bir büyük boşluk açmaktır[17]."

Bundan sonra Antikçağ başvurusunun anlamı ve getirisi ne olabilir: Sürekli ünlü modelleri, Lykurgos ile Sparta'yı, Brutus ya da Cato'yu anmanın, bir yandan hem düşüncede hem de uygulamada öykünmeye temelden karşı çıkıp öte yandan ikide bir Tacitus'tan alıntılar yaparak debelenmenin anlamı var mıdır? Bir de neden özellikle bu geçmiş? Oysa Eskiler ile Modernler tartışması çok uzun süreden beri Modernlerin lehine sonuçlanmıştır; ayrıca bu yüzyılda modern devletler ile Antikçağ'ın küçük cumhuriyetleri arasındaki farklılıkları belirleyen ve ısrarla modernliğe çağrıda bulunan Montesquieu gibi, Condorcet gibi, bu arada Voltaire ve fizyokratlar gibi

16) Saint-Juste, "Rapport du 26 germinal an II", *Oeuvres complètes* içinde, Paris, Gerard Lebovici, 1984, s. 819, Bkz. M. Abensour, "Saint-Juste, les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire", *Esprit*, Şubat 1989, s. 60-81. "Fragments d'Istitutions républicaines", içinde imparatorlukların çöküşü gibi çok güncel (en azından Montesquieu'den beri) bir sorunla karşılaşan Saint-Juste büyük kişilerin kahramanlıklarının bunları haber vermeye yetmediğini, sadece "ölümsüz olan ve yozlaşmadan korunmuş" kurumların bunu yapabileceğini düşünür. Yüzleri olmayan bu üstün yasakoyucular aynı zamanda cürümü engelleyip adalet ile iyiliğin herkes için uygulanmasını" sağlarlar (*a.g.y.* s. 967).

17) Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, s. 43. R. Chartier'nin gözlemleriyle: *Les Origines culturelle de la Révolution*, Paris, Seuil, 1990, tam olarak s. 237: "[devrimi] başlattığı konusundaki kesin inancı performatif değerdedir: kopmayı dile getirdiğinde kopmayı oluşturmuş olur".

çok sayıda büyük düşünür vardır?[18] Ortak kültür (hem Antikçağ'a hayran olanların hem de ona çamur atanların kültürü) bir yana, Mably ve Rousseau temel bir rol oynamıştır. Bu yazarların yapıtlarının süzgecinden geçen Antikçağ, bizzat kendi evrenlerine ulaşır ve burada işlemeye başlar. İşte bu yazarların okuyucuları bunları yapıtlarında bulacaklar ve sonra da kendilerine göre kullanacaklardır.

Tıpkı Keith Baker'ın incelediği ve tam da "Klasik cumhuriyetçi" adını verdiği Bordeaux parlemantosundaki avukat Guillaume-Josephe Saige gibi[19]. Saige 1775 yılında imzasız bir yergi olan ve yasaklanan *Catéchisme du citoyen*'i (Yurttaşın dua kitabı) çıkarmadan önce 1770 yılında *Caton ou entretiens sur les libertés et les vertus politiques* (Cato ya da siyasal özgürlükler ve erdemler üzerine) adlı kitabı yayımlamıştı. Cumhuriyet ölürken üç filozof –Cato, Cicero, Favonius (anlatıcı)– bir yandan kamu özgürlükleri ile yurttaş erdemleri arasında, öte yandan despotluk ile lüks arasında varolan ilişkiler konusunu görüşürler. Tamamiyle Rousseau (*Second Discours*'daki Rousseau) ve Mably kokan böylesi bir konuşma bile Lykurgos'u ve Sparta Anayasası'nı övmekten geri durmaz; her yasakoyucu "insan aklının şaheseri ve siyasal mükemmelliğin son noktası" olan bu yasaya olabildiğince yaklaşmaya bakmalıdır[20]. Devrim öncesi dönemde Antikçağ'dan dem vurmak, Antikçağ cumhuriyetçiliğini dillendirilip sahneye koymak monarşi yetkesine saldırmanın yollarından biriydi. Baker'in dile getirdiği biçimiyle Saige, klasik cumhuriyetçi bir anlatım sayesinde siyaseti olduğu gibi yeniden keşfedip benimseyebilmiş[21] ve Rousseau'nun deyişiyle "insanların o ana kadar oldukları şeyden olabilecekleri şeye" geçişlerini düşünebilmesini sağlayacak kavramsal bir çerçeve elde etmiştir[22].

Burada Antikçağ başvurusu ile bunun Devrim öncesi dönemde kullanılmasının olası ilk anlamını görüyoruz: Siyasal bir mekânı dü-

18) L.Guerci, *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*, Napoli, 1979.

19) K. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, 1990, s. 128-152.

20) *A.g.y.* s. 135.

21) *A.g.y.*, s. 151: *"The language of classical republicanism offers him the recovery of the conceptual domain of the political per se"*.

22) Rousseau, "Histoire de Lacédémone", *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Bibl. de le Pléiade", 1964, III. cilt, s. 544 ve Cl. Mossé'nin notları, *L'Antiquité dans la Révolution française*, *a.g.y.* s. 156-157.

şünmeye yardımcı olacak bir siyasal sahne oluşturmak (varolmayan ama hâlâ altın çağın renklerini taşıyan bir geçmişte varolmuş ya da varolmuş olması gereken bir mekân). Devrimin köktenleştirici bir etkisi olacaktır, ta ki Saint-Juste'ün söylevinde öykünmeyle ilgili çelişkiyi ortaya çıkarıncaya kadar: Antikçağ kahramanlarına başvurup modern cumhuriyetçinin bir Antikçağ cumhuriyetçisi olarak görülmesi, devrimci girişimin mutlak yenilik adına öykünmeyi bir yana itmesiyle ("hiçbir şeye öykünmeyin...") nasıl bağdaştırılabilir? Aslında iki önerme arasında hiçbir çelişki yoktur: Öykünme yenilikle zıtlaşmaz, tam aksine Devrim kendini bir başlangıç olarak gördüğü için yüzünü Antikçağ'a dönebilir; ama bu Antikçağ her an bir yasakoyucu figürüyle sarmaş dolaş düşünülmelidir[23]; yani kaynaktan çıkma olarak görülmeli ve deyim yerindeyse kurulan şey ile kuran kişi arasında hiçbir ayrımın kalmadığı an olarak kavranmalıdır. Antikçağ "insanlık tarihinde başka zamanlara benzetilebilecek bir zaman değildir. Kesin bir farkı vardır, zira mutlak başlangıç olarak düşünülür. Bir şeyin devamı değil bir kopuştur[24]". Evet, kopuş, fışkırma, Antikçağ ancak bu şekilde görülür ya da tamı tamına yaşanırsa güvenli olabilir. Zira yasakoyucu bir yarı-tanrıdır; siteyi anayasa imgesine göre biçimlendirerek bu fışkırmayı dile getiren, evcilleştiren, tercüme eden ve dizginleyen bir yarı-tanrıdır. Yasakoyucuyla birlikte kopuş tamamına ermiştir: Gövdeye eklemlenmiş, kurumlaşmış ya da kurumsallaştırılmıştır. Sparta Lykurgos ile birlikte *kakonomia*'dan, yani siyaset öncesi düzensizlikten, yurttaş erdemine dayalı iyi düzene, yani neredeyse kalıcı bir *eunomia*'ya, arada hemen hemen hiçbir aşama olmadan geçiş yapmıştır (Machiavelli bunun yaklaşık sekizyüz yıl sürdüğüne inanıyordu). Gerçekten de Spar-

23) P.Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", M.I.Finley'in kitabına önsöz, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976. J.L. Quantin, "Le mythe du législateur au XVIII[e] siecle: état des recherches", *Primitivisme et Mythe des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, s. 153-164.

24) M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard, 1976, s. 322-335 (alıntı, s. 333). Yazar ideal tipteki Antikçağ dekoruyla birlikte şölenin nasıl kökensel bir tarihi, yani sözlerle eylemlerin tam olarak birbirini tuttuğu, kısaca şeffaflığın bulunduğu yeni, masum bir toplumun tarihini nasıl tasavvur ettiğini çok iyi gösteriyor. Aynı yazarın başka bir kitabı: *L'Homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1990, özellikle s. 122-124.

ta'nın Antikçağ'dan beri gözleri kamaştırmasının önemli nedenlerinden biri, değişimi bertaraf edebilmiş olmasıyla tanınmasıdır; bunu da Anayasası sayesinde kurulan şey ile kuran kişi arasında bir mesafe oluşmasını engelleyerek yapmıştır. "Çöküş"ün Lykurgos "unutulduğu" için başladığını en azından Ksenophanes'ten beri biliyoruz.

Yasakoyucunun (bilge, dahi ya da tanrısal bir figür) baba gibi görülmesi devrimcilere göre Antikçağ'ın hiç de tarihsel olmadığını ve onların Antikçağ ile tarihçi olarak ilişki kurmadıklarını doğruluyor. Özgün belgelere sahip olma derdinde görünen Hérault de Séchelles, anayasa metni hazırlamak için kendisine "derhal" Minos yasalarının metninin verilmesini istese de! Her hâlükarda tarihten ziyade hukuk bilimi söz konusuydu ve o da kendine bir örnek arıyordu. Devrimciler kilise ve zorba kralların hakim olduğu o karanlık yüzyıllar boyunca kesintiye uğrayan geleneği kaldığı yerden başlatarak antikacı ya da şecere yazıcısı haline gelmeyi düşünmezler; ayrıca geçmiş ile şimdiki zaman arasında bir ayrım oluşturmayı sağlayacak bir soruşturmanın ardından modern anlamda tarih araştırması yaptıklarını da düşünmezler[25]. Tam aksine "geçmişi" şimdiki zamana getirmeye, doğrudan doğruya şimdiki zamana aktarmaya ya da buyur etmeye çalışırlar, bunu telaş ve aynı zamanda sıkıntı içinde yaparlar. Daha ziyade "tarihsellik öncesi" ya da "tarihsel olmayan" bu girişim ilkin benzetme yaparak başlar; Nietzsche'ye göre bu "anıtsal tarihin" ilk dayanağıdır. Gücünü bundan alır: "Eğer geçmişte yüce bir şey en az bir kez varolmuşsa gelecekte de varolabilir demektir"; ama kusuru da bundan gelir: Bu girişim birbirine benzemeyenleri benzettiği, nedenleri bir yana atıp sonuçları "anıtsal", yani "örnek ve öykünülmeye değer olarak gösterdiği" için "hileli benzetmelerle bizi yanıltır"[26]. İşte bu bakımdan geçmişe "haksızlık" eder.

Sonuç olarak devrimcilerin kullandığı Antikçağ başvurusunun konumu nedir? Temelde benzer bir anıtsal tarihten kaynaklanan bu başvuru ayrıca yanılgıya götüren bir mantığa da maruz kalır. Zamana kısa devre yaptırarak tam anlamıyla "geçmişi" şimdiki za-

25) M. de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, s. 100.

26) Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Fr.çev: G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, s. 229, 233, 231.

mana getirir, onu şimdiki zamanın yerine değilse de yanına koyar. Örneğin devrimciler kendilerini Lykurgos'la "özdeşleştirirler", böylece eylemlerinin ilk olduğunu söyleyebilirler ya da en azından öyle olduğunu sanırlar. Ayrıca bu, genel anlamda "yanlış anlama" biçimindeki bir yanılgıdır, çünkü ne geçmişe ne de şimdiye uyar (benzetmeler her ikisi için de "yanlıştır"); ancak böyle bir yanlış anlamanın bazı sonuçları olacaktır: Antikçağ dünyasına ilişkin bir görüş (paylaşılabilecek bir görüş ya da tam da tarihi araştırarak reddedilebilecek bir görüş) ve bir değerlendirme biçimi, yani şimdiki zamanı dile getirme ve oluşturma biçimi[27].

Oysa bu yanlışlık (belki de kaçınılmazdı) devrimcilerin düşmanlarınca (en azından burada söz konusu olacak düşmanlarına göre) basit, sıradan bir aldanış olarak görülecek, değerlendirilecek ve öyle gösterilecektir. Çok geçmeden, hem sözde hem de eylemde ilerlemeye yürekten inanan bu insanların, tarihin seyrini görmezden geldikleri, ayrıca insan aklının modern durumları ve gereksinimleri Antikçağ deneyimine göre ölçmemizi engelleyen işleyiş biçimini altüst ettikleri yolunda şikayetler ortaya çıkar. Böyle bir eleştirinin tartışılacak yönü olmadığı gibi anlamı da yoktur; çünkü devrimcilerin attıkları her adım benzetmeye tutunmak, benzetme hilelerinin kullanmak amacıyla yer verdikleri zamansal kısa devreyi ve karşıtlık deneyimini zorunlu kılar. Burada iki zihinsel evren, iki girişim vardır; herbirinin kendi mantığı olduğu için birbiriyle çarpışan, tamamiyle değişik iki ayrı dünya ve geçmiş ilişkisi vardır: Birisi tarihsel-öncesi ya da tarihsel-olmayan'dır, diğeri tam ifadesini tarihselcilik içinde bulacaktır.

Yine daha geniş anlamda Antikçağ'ın Devrim tarafından kullanılması olayında, o zamandan beri sıkça ele alınmış ama bir sonuca bağlanmamış bir soru yeniden ortaya çıkar: Geçmişin şimdiki zamana eylemler açısından bağlanması, geçmiş zamanın eylem içinde kullanılması sorunudur bu. Marx, Nietzsche ve daha birçokları bu soruyla karşılaşmış bunun üzerinde çalışmıştır: Bugün kendi felsefi sorunlarıyla Paul Ricoeur ya da *histoira magistra vitae* klişesinin artık işe yaramadığı zamanımızı araştıran Reinhart Koselleck gibi. Geç-

27) Burada "çalışan yanlış anlamalar" (*working misunderstanding*) konusunda M. de Certeau, *a.g.y.*, s. 338-339'dan, özellikle M. Sahlins'in şu yapıtından geniş ölçüde yararlandım: *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil, "Hautes études" dizisi, 1989.

mişe nasıl bir yer vermeli ya da ondan nasıl kurtulmalıdır? Bir "kabus" mu, bir "yük" müdür, dayatılan ya da isteyerek yapılan bir başvuru mudur, kısacası pozitif bir model mi, yoksa negatif bir model midir?

İleriki sayfalarda Devrim'den önce ve Devrim sırasında Antikçağ'a başvurmayı, onun kullanılmasını ya da daha doğrusu yanlış kullanılmasını eleştirip buna karşı çıkmış kişilerin kanıtlarını anımsatacağız. Zira bu kişilerin düşünüşleri tam tamına tartışmayı kızıştırmıştır: Fransa'yı yeni bir Sparta haline getirmek istemekle suçlanan kişilerin karşısına kısa süre sonra çıkan bu düşünceler bile geniş ölçüde öykünme fikrine katkıda bulunacaktır; dağlıların sahnede olduğu dönemde bu düşünceler sökün edecektir (Robespierre'in söylevlerinde, Saint-Just'ün cumhuriyetçi kuramlarında, Le Peletier'nin eğitimle ilgili tasarılarında, Devrimci şenliklerin sahneleniş biçiminde); bunun kanıtı Devrimin hem son aşaması hem de kaçınılmaz başarısızlığının ifadesi olan Terör dönemidir. Demek ki bu eleştirici söylem Antikçağ referansını sözcüğü sözcüğüne almış ve sadece ilk anlamıyla anlamış gibidir. Herhangi biri Antikçağ dediğinde sanki eski cumhuriyetleri canlandırarak Fransa'yı "yeniden yaratmış" gibi bakılır: Diriliş biçiminde bir yaratılış mıdır bu? Aynı anda bir aldanış, daha doğrusu iki aldanış, şimdiki zaman konusunda ve geçmiş konusunda iki ayrı aldanış sorunsalı işin içine girer. Bu devrimciler iki konuda, Fransa'nın güncel gerçeği ve antik sitenin geçmiş zamandaki gerçekliği konularında yanılmışlardır. Bu iki aymazlık, eylemi ancak başarısızlığa götürebilirdi: Eylemlerini anlatacak sözleri yoktu ve seferber ettikleri kişiler fazlasıyla uygunsuz kişilerdi; yaptıkları benzetmeler fazlasıyla iğreti, yanlışlıklar da çok çarpıcıydı.

Thermidor bu eleştirici söylemin oluşmasında –yine bu söylem ne 1794'te, hatta ne de 1789'da doğmuştur– önemli bir aydır: İdeologlar, dayanakların biçimleneceği çevre ve bunun en kesin ifadesi olan Benjamin Constant'ın 1819'da verdiği ünlü konferansı, "De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes" (Modernlerin özgürlüğü ile Eskilerin özgürlüğünün karşılaştırılması). Luciano Guerci'nin kitabı *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*'nin adından da anlaşılacağı gibi, bu sorun XVIII. yüzyıl boyunca süregelmiş olsa bile[28].

28) L.Guerci, *a.g.y.*

Antikçağ cumhuriyetlerinin ve özellikle Sparta'nın şöhretini anlatan –gerek Mably gerekse *Ansiklopedi*'deki[29] makaleleriyle Jaucourt– sayfaların yanında XVIII. yüzyıl boyunca eleştirel, hatta açıkça Sparta karşıtı bir akım oluşmuştur. Guerci 1770 yılından sonra bu akımın nasıl güçlendiğini, ayrıca Sparta'nın nasıl (kısmen) gözden düştüğünü ve kantarın topuzunun o zamana kadar tam anlamıyla "anarşik" rejimi yüzünden hep suçlanagelmiş ticaret sitesi Atina'ya doğru nasıl kaydığını çok iyi gösterir. Buna ilişkin tartışmada da epey yol kat edilmiştir: Sparta'ya veryansın eden fizyokratlar hilotların korkunç köleliğini ele vermişlerdir. Modernler saldırılarında Antikçağ'a hayranlık duyulduğu ve bunun pek eleştirel olmadığı konusunda uyarmışlardır: Spartalılar olsa olsa imanlı askerlerdir, Sparta kocaman bir hapishanedir ve Atina da "demokratik zorbalığın" pençesine düşmüştür. Aynı şekilde Condorcet Yunan cumhuriyetlerine hep eleştiriyle bakar: Daha 1774 yılında eğitimle ilgili yayımlanmamış bir çalışmasında Lykurgos'a çatmıştır, o Lykurgos ki sadece "mükemmel askerler yaratmayı" düşünmüştür, "Lakedaimonluların yiğitliklerine, özgür olup olmamalarına" aldırış etmemiştir[30]. İşte önemli sonuç: Antikçağ artık güncel değildir ve Eskiler artık model olamazlar. İngiltere'ye ya da daha iyisi Amerika'ya dönerek öğrenebileceğimiz daha fazla şey vardır. 1786 yılında Condorcet *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (Amerikan devriminin Avrupa üzerindeki etkisi üzerine) adlı kitabını yayımlar. Bu kitapta insan haklarının ilk örneği vardır: Kitap "bu denli kutsal olan ama bunca zaman unutulmuş hakların basit ama yüce bir serimi"dir[31].

1795'in nisan ayında Daunou'nun önerisi üzerine Convention meclisi, Condorcet'nin yasaklı olduğu için saklandığı aylarda yazdığı *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (İnsan zekasının ilerlemeleri üzerine tarihi bir tablo taslağı) adlı kitabından 3000 adet satın alınıp dağıtılmasını karara bağlar. On çağa ayrılmış bu geniş fresko içinde Eski Yunan'ın yeri neresidir? Dördüncü çağdır.

29) Tıp doktoru, birçok akademinin asil üyesi olan Jaucourt, *Dictionnaire*'in basımı konusunda Diderot'nun en başta gelen işbirlikçisi olmuştur.

30) L.Guerci tarafından anılmıştır, *a.g.y.* s. 219.

31) Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe*, Arago yay., Paris, 1847, 8. cilt, s. 11.

Condorcet, bilimden, felsefeden, Yunan zihniyetinden, Sokrates'in ölümünden (felsefe ile batıl inanç arasındaki savaşın ilk kurbanıdır o) söz ettikten sonra "modern cumhuriyetlerde ve hatta filozofların çizdiği planlarda Yunan cumhuriyetlerinin model ya da örnek oluşturabileceği bir kurum" bulmanın zor olduğunu ekler. Model ya da örnek istendiğinde Condorcet, "federasyon anayasalarıyla" çeşitli birliklerden (lig'lerden) söz eder. İnsanları ve ticareti konu alan hukuk bunlarla birlikte gelişmiştir.

Ancak hemen ardından şunu da ekler: "Hemen hemen bütün Yunan kurumları hem köle sınıfının varolduğunu hem de bütün yurttaşların kamu alanında bir araya toplanabileceğini göz önüne alır; bu kurumların etkisini iyi değerlendirmek ve özellikle büyük modern uluslarda nelere yol açacaklarını öngörebilmek için bu iki önemli farklılık hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır". Sadece araya mesafe konulmuş olmakla kalınmaz, ayrıca bu mesafe herhangi bir yakınlaşma olasılığını da bertaraf eder: Demek ki eski yasakoyuculara dönüp onlardan şu ya da bu kurumu, şu ya da bu anayasal mekanizmayı almak tehlikeli değilse de boş bir uğraştır, zira veriler bambaşkadır. "Büyük, modern bir ulus" kölelik üzerine kurulamayacağı gibi bütün herkes de her işe karışamaz: Temsile dayalı bir rejim gereklidir. Condorcet yurttaşların tamamını aynı yere toplamanın olanaksızlığı konusuna kısaca değinir (Devrim insanları için düşünülmesi zor bir şeydir bu) ve temsil sorunuyla karşılaşır; hiç duraksamadan Antikçağ cumhuriyetleri ile modern cumhuriyet, Eskilerin özgürlüğü ile Modernlerin özgürlüğü arasında ilk ayrım noktasını, ilk kopma noktasını belirtir.

Condorcet, *Rapport sur l'instruction publique* (Kamu eğitimi üzerine) adlı yapıtında (1792) hitabet konusunu sorgularken bu ayrıma daha önce de işaret etmişti: Eski hatipler hâlâ hitabet konusunda örnek oluşturabilirler mi? Hayır, zira koşullar köklü biçimde değişmiştir: Demosthenes "Atinalılar meclisine" sesleniyordu; artık doğrudan doğruya halka değil halkın temsilcilerine sesleniliyor. "Sürükleyici, coşkulu, cazip bir nutuk kimi kez halk meclislerini kandırabilir, ama bu sadece kandırdığı kişilerin çıkarlarını ilgilendirir, bunun sorumluluğu sadece onlara aittir. Ancak bir hatibin konuşmasına kanmış halk temsilcileri akıllarını gücünden başka bir güce

kapıldıklarında ödevlerine ihanet edebilirler, zira onlar başkalarının çıkarları için konuşurlar; ayrıca kamu güvenini kısa süre sonra kaybedebilirler, oysa temsile dayalı sistem tam da bu güvene dayanır"[32]. Eskiler için gerekli olan bu hitabet, bugün "yıkıma götürecek bir çürümenin tohumlarını" ekebilir. Ayrıca basılı kağıt hızlı dolaştığı için bu durum söze dayalı nutuk uygulamasına, dolayısıyla onu düzenleyen retorikaya da yansır: Neredeyse anında basılan söylem gerçek alıcılarıyla, okuyucularıyla ya da "soğuk ve acımasız yargıçlarla" buluşacaktır. Başka bir zaman, başka bir hitabet, başka bir ikna rejimi, demek ki başka bir eğitim sistemi.

3- Pierre-Charles Lévesque vakası

Antikçağ uzmanları aynı anlarda neler yazarlar? Eski cumhuriyetleri nasıl görürler? Gerçi "uzmanlar" terimi anakronik bir terimdir, ancak Condorcet gibi bir evrensel tarih kuramcısı ve bir alimle 1791 yılından beri Collège de France'ta tarih ve ahlak felsefesi kürsüsü sahibi bir edebiyatçı olan Pierre-Charles Lévesque arasındaki farkı belirtebilir[33]. Lévesque önce ilk gerçek *Histoire de la Russie* (Rusya

32. *Une éducation pour la démocratie*, devrimci dönemin metin ve taslakları, B. Baczko tarafından hazırlanmıştır: Paris, Garnier, 182, s. 193. Ayrıca bkz R. Chartier'nin "kutsaldışı" okumayla ilgili gözlemleri (*Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, *a.g.y.*, s. 113-115).

33) Lévesque Paris departmanı idaresinin kararnamesiyle atanmıştır (30 Nisan 1791); rahip Du Temps'ın (yemin etmeyi reddetmişti) yerine geçmişti. 1791 yılının ilk yarıyıl dersinde ahlakı ele alır ve 14 Kasım 1791 yılında okulların açılışında "XI. Louis'nin siyaseti" konularındaki okuma notlarını sunar (Collège de France arşivlerine Christine Delange sayesinde ulaşabildim). Sonraki yıllarla ilgili hiçbir şey saklanmamış. Sadece Xavier de Petigny sayesinde bu arşivlerde Galya'dan başlayıp yasama Meclisi'ne kadar uzanan devirdeki Fransız monarşisinin tarihi konusunda yayımlanmamış 52 defterin bulunduğunu biliyoruz. Bunlar ders notları mıdır, ne zaman verilmiştir? 1803 yılında legion d'honneur almış, 1809 yılında Paris Üniversitesinde edebiyat hocalığına atanmıştır (Antikçağ tarihi ve coğrafyası konulu dersler vermek üzere). Lévesque konusunda çok az şey var: A. Mazon'un bir makalesi, "Pierre-Charles Lévesque, humaniste, historien et moraliste", *Revue des études slaves*, LXI, 1963, s. 7-66; öncelikle Rusya tarihçisiyle ilgilenir; X. de Petigny de Saint Romain'in ataları hakkında yazdığı *Notice biographique* (1964); P. Vidal-Naquet ile N.Loraux'nun notları, "Athènes bourgeoise", Bolgar yay, *a.g.y.* içinde, P. Vidal-Naquet'nin *La Démocratie grecque vue d'ailleurs* adlı yapıtında yeniden basılmıştır, *a.g.y.* s. 191-197.

tarihi) kitabını yazan kişi olarak tanındı, ancak kısa süre sonra hem derslerinde hem de yeni *Institut national*'de sürekli okunan kapsamlı tezlerinde, araştırmalarını Yunanlılar ve Romalılar konusuna çevirecektir.

1736'da doğan Lévesque gravür öğrenir, klasik eğitim alır, Diderot ile dostluk kurar, onun sayesinde Saint-Petersbourg Soylular Okulu'nda yedi yıl öğretmenlik yapar. Burada *Histoire de la Russie* kitabını yazar (1781). 1775 yılında yayımlanan *L'Homme moral* (Ahlaki insan) adlı yapıtında, yönetim biçimini değiştirmenin bir "kusur ve delilik" olduğunu savunmuştu (Burbonlara bağlıydı ve hep öyle kaldı). 1788 yılında *La France sous les cinq premiers Valois* (İlk beş Valois yönetimindeki Fransa) konulu bir araştırma yayımlanır; bu yapıt onun sonraki yıl Académie des inscriptions et belles-lettres'e girmesini sağlayacaktır. Giriş bölümünde tam anlamıyla feodal zamanları anarak, "soylu olmayan kim varsa herkesin korkunç bir kölelik altında ezildiği" fieflerle dolu Fransa'yı tasvir eder. Akademilerin kapatılmasından sonra yandaşlarının çoğu gibi sessizliğe gömülür (ancak Paris'te kalır ve görünüşe bakılırsa Collège de France'taki derslerine devam eder)[34].

Oysa cumhuriyetin II. yılında, Lévesque'in çevirdiği Plutarkhos metinleri olan *Apophthegmes des Lacédémoniens*, Didot'nun "Moralistes anciens" dizisinde yayımlanır, Lévesque bu dizinin en önemli katılımcısıdır. Kitapta iki tarih vardır: Cumhuriyet'in II. yılı, 1794. Buradan hemen şu soru çıkar: Thermidor'dan önce mi sonra mı? Eğer sonraysa, 27 Temmuz 1794 ile II. yılın bitimi (21 Eylül) arasında yedi hafta gibi çok az bir zaman vardır. Önceyse, sansürcülerin ilk sayfadan sonrasını okumamış olduğunu ya da yapıtın sandığımız gibi olmadığını kabul etmek gerekiyor. Gerçekten de kitap uzun bir kesintinin ardından dizinin yeniden başladığını belirten, daha sonra da bu metnin seçilişini haklı çıkaran bir giriş yazısıyla başlıyor. "Lakedaimonluların *Apophthegmes*'i ve *Institut*'leri ile başlamak zorunda olduğumuzu sanıyoruz [...] çünkü bu küçük seçki büyük bir cesaretin yanında özgürlük aşkıyla da nefes alıp veriyor. Kitaba aynı yazarın boşinançlar hakkındaki *Pensée*'lerini de (Düşün-

34) Profesörlerin ders sırasında imzalattıkları yoklama cetvellerine bakıldığında.

celer) ekledik, çünkü ruhu çürüten boş inançları yoketmek kadar, ruhun yücelmesini ve kendini aşmasını sağlayan cesareti kışkırtmak da yararlıdır[35]." Buraya kadar söylenecek bir şey yok, ancak "Lakedaimonluların siyasal oluşumları" konusuna ayrılmış sonraki sayfalarda her şey değişir. Şu soru yanıtlanır: "Siyasal oluşumları konusunda yapılan bütün övgüleri kabul etmek mi gerekir"? Hayır, yüz kez hayır. "Sparta yasaları" demek bile bir dil yanlışıdır. Zira yazılı yasayı reddeden Sparta sadece "adete dayalı bir yasa" tanımıştır. Lévesque daha sonra yasakoyucu mitini bozup dağıtır. Plutarkhos'un da belirttiği gibi aslında Lykurgos konusunda hiçbir şey bilmiyoruz. Böylece "*Hayatı*" sadece "belirsiz geleneklerin sonucudur, bunların çoğunluğu da eleştirinin alevinde kül olup gider". Peki ya yaptıkları? "Görüldüğü gibi Sparta'da en baskıcı aristokrasiyi oluşturmaktan öteye gitmemiştir; ya da daha ziyade bu aristokrasiyi önceden kurulu olarak bulmuş ve varolmasına göz yummuştur"[36]. Ya da erkeklerin "katı", "kaba" kurallarıyla kadınların "dengesiz" kurallarını andıktan sonra şu sonuca varır: "O [Lykurgos] Spartalılara kabul etmeye en fazla hazır oldukları anayasayı sunmuştur; bu anayasa sayesinde düzeltemediği kusurları yasallaştırmıştır[37]." Benjamin Constant'ın sözü ortaya çıkmaya başlar: "Artık Lykurgos yok, Numa yok."[38] Yasakoyucunun bir yarı-tanrı olması bir yana eğer başarmak istiyorsa uyum sağlamalıdır. Tıpkı mutlak başlangıç olmadığı gibi "mutlak" yasakoyucu da yoktur. Yasakoyucu mitini yıkmak gerekir: Lykurgos bile "Lakedaimon yasaları denilen yasaları yapmış olsa bile" bunları sağdan soldan derleyip toparlamıştır.

Geriye kalan bölüm konusunda Sparta'daki eşitlik, feodal rejimle karşılaştırılarak açıklanır ve ortaya çıkarılır. Yeniden Valois konusundaki incelemesiyle Lévesque'i görüyoruz. Eşit insanlar kimlerdir? Senyörlerdir. Toprak payları mı? Kölelerince, hilotlarca işlenen

35) *Apophthegmes des Lacédémoniens*, Paris, 1794, "Avis". D.Julia'ya bu metni bana gösterdiği için teşekkür ediyorum.

36. A.g.y. s. 4, 5.

37) A.g.y., s. 26.

38) B.Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, M.Gauchet'ye borçlu olduğumuz siyaset yazıları seçkisinde, *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, "Pluriel" dizisi, 1980, s. 185.

fieflerdir. Aşağılanma ve baskı bütün halkı hükmü altına almıştır. "Böylece Sparta, Fransa'da birinci ve ikinci ırklar sırasında çok kalabalık olmayan, ayrıcalıklı bir kastın Fransız halkı nitelemesini sadece kendisi için kullandığı zamanlarda yaşanılan şeylerin bir tablosunu sunuyordu[39]..." Bu kışkırtıcı karşılaştırma yoluyla Sparta halihazırdaki model ya da gerçekleşebilecek ütopya olmak şöyle dursun, Fransa tarihinde belirli bir döneme indirgenmiştir; şükür ki bu dönem çok uzun süre önce aşılmıştır: "Feodal rejimin henüz gücünün doruğunda olduğu zamanlarda acısını atalarımızın da çektiği barbarlık halinin aynısıdır bu[40]".

Sparta ile koyu feodaliteyi birbirine eş tutmak muhtemelen en köktenci yıkım olmuştur. O zamana kadar Lévesque bunu hiç yazmamış ya da hiç tasarlamamıştı; birkaç yıl sonra bu kanıtlama yöntemini bir tezinde yeniden kullandığında karşılaştırmanın etkisini tam olarak bertaraf etmese de azaltacaktır. Asla bir Sparta şakşakçısı olmamıştır; Mably'nin yergili *Eloge historique*'inde (Tarihsel övgü) görüldüğü gibi, asla bütün ruhuyla Lakedaimon yandaşı da olmamıştır[41]. Rahibin sunduğu Lakedaimon'un ana çizgilerini anımsatır ve bunu ahlaki amaçlı "güzel övgü" olarak niteler. Ancak bu eleştiriler, bizzat övgünün sonrasına eklenen "Gözlemler ve Tartışmalar" bölümünde daha da belirginleşir. Elbette Mably'nin ona yönelttiği saldırılar karşısında Solon'u savunur, bu arada yasakoyucunun uyum sağlamak zorunda olduğu şu düşünceyi daha o zamandan ifade eder: Spartalı gibi sert Lykurgos, bir yasakoyucu değil de bir reformcu isteyen Atinalıların "hoş ve ağırbaşlı" adetlerine sahip Solon. "Yeniden yapmasına izin vermediler, ama o binaya payanda vurup sıvasını yeniledi[42]". *L'Homme moral*, baştan aşağı yeniden yapmanın çok tehlikeli olduğunu daha önce de göstermişti. Yasakoyucu sadece bir reformcudur: Daha ilk başta öyle olmayı aklına koyan Solon, Spartalıların günahkar doğalarına uymaktan başka bir şey yapmamış olan Lykurgos'a yeğdir. Buna karşılık Lévesque Valois konusundaki kitabını bitirmek üzereyken bile Sparta ile feodalitenin birbirine

39) *Apophthegmes*, s. 6.
40) *A.g.y.*, s. 3.
41) *Eloge historique*, Rahip Mably, Paris, 1787.
42) *A.g.y.*, s. 63.

denk olduğunu henüz ima etmemişti. Demek ki her iki alanın çakışması ve tartışma sırasında yapılan benzetmeler yüzünden oluşan kısa devre için başka koşullar gerekecektir.

Apophthegmes deyim yerindeyse Thermidor'un her iki yanında yer alır: Öncesi ve sonrasında. Gerçekten de Sparta anayasasının metni dahil edilip edilmemesine göre yayının anlamı değişir. Bu yayın metin olmadığında Sparta miti konulu araştırmalara son derece sıradan bir katkıdır; metin eklendiğinde mitin yıkılışı anlamına gelir. Öyle ki bu durumda bütünü itibariyle *Apophthegmes*'in daha ziyade kimilerinin düne kadar hoşlandığı kan akıtılmasına neden olan yanılgıların giderilmesi için bir bahane mi yoksa bir fırsat mı olduğu sorulabilir. Demek ki Antikçağ konusunda çalışmak illâ ki bir sığınak sağlamıyordu ya da sadece bunu sağlamıyordu [43], aksine ortada bir hedef, hatta acil durum vardı.

Aynı kınamayı kimi zaman daha çok alaycı bir havayla Volney, 1795 yılının ilk aylarında Ecole Normale'de verdiği *Leçons d'histoire*'da (Tarih dersleri) yineler [44]. III. yılın 9 Brumaire günü kurulan Ecole Normale'in misyonu "eğitimciler yetiştirmek"ti; bunlar daha sonra Cumhuriyetin dört bir yanına ışık saçmak için dağılacaklardı. Henüz hapishaneden yeni çıkmış Volney (borçları yüzünden tutuklanmıştı) bu okulda tarih kürsüsüne davet edilmiştir. *Leçons*'u ayrı bir kitap olarak basarken amacını uzun bir altbaşlıkla özetler: *Tarih'in doğası; güvenilirliği ve yararlılığı; gençliğin eğitiminde kullanılırken suistimal edilişi ve hükümet tarafından yapılan genellikle hatalı karşılaştırmaların ve öykünmelerin tehlikeleri konularında yeni görüşler içeren temel eser.*

43) O zamanlar Thukydides'i çeviren Lévesque (*Histoire de Thucydide*, Paris, 1795) önsözde şuna işaret eder (s. VI): "O zamanlar korkunç bir oligarşinin sultası altında inleyen vatanımın acılarından rahatsızdım ve içimdeki ızdırabın çaresini çalışmakta arıyordum: Gözümün önünde Thukydides, aklımda kanlı görüntüler vardı ve çalışma odasının dinginliğini arıyordum, kimi kez kanım kaynıyor kimi kez de kanım donuyordu." Malte-Brun, "Eloge de feu M. Levesque"de, Collège'de Lévesque'in "anlaşmazlık yüzünden parçalanmış bir vatanın tarihi üzerinde çalışamadığından Antikçağ'a sığındığını" belirtir (*Histoire de la Russie*'nin başında, 4. baskı, 1812).

44) Bunların etkisi öğrencilerin dışında halk üzerinde zayıf olsa da; J.Gaulmier sadece iki değinme belirlemiştir (Bkz. Volney, *La loi naturelle. Leçons d'histoire*, J.Gaulmier'nin sunuşuyla, Paris, Garnier, 1980, s. 21). Yasama Meclisi'nin üyesi olan Volney *Voyage en Syrie et en Egypte* (1987) ile tanınmıştır; 1791'de *Ruine ou Méditations sur les révolutions des Empires*'i yayımlar.

Eğitim, karşılaştırma, öykünme, suistimal... Bu sözcükler bilhassa o tarihlerde Antikçağ'la ilgilenenleri hedefler. Üstelik altıncı ders "Sparta, Atina ve Titus-Livius üzerine" yemin etmiş "yeni tarikata" karşı şiddetli bir saldırıdır. Ayrıca aynı zamanda yanılsama sorunsalı ortaya çıkar: "Bu yeni dinde tuhaf olan bir şey var: Havariler yaydıkları şey konusunda doğru bir fikre sahip değiller, ayrıca bize sundukları örnekler söylemlerine ya da niyetlerine taban tabana zıt[45]." İşte karşımıza yeniden Sparta aristokrat sınıfı ve köleleri çıkıyor. Volney "30000 asilden oluşan bir aristokrat sınıfı" görür, öte yandan hilotlar "zenciler gibi" görülürler. Daha sonra karşılaştırma genişler ve bütün büyük Barbar figürler sökün eder: Attila, Cengiz Han, Memluklar, Hunlar, Vandallar ve hatta İroquoislar ("Spartalılar eski dünyanın İroquoislarıdır"[46]) Örnek gösterilmek istenilen Yunanlılar ve Romalılar işte tam da bu sevimli dost çevresi içine yerleştirilmelidir. Daha sonra yanılsamanın ikinci aşaması (şimdiki zaman konusundaki yanılsama) ele verilir. Bir "büyük bir ulusal örgüt" olan Fransa, yarı vahşi olmasalar da bu "sefil ve korsan halklarla" ne yüzölçüm, ne nüfus, ne adetler bakımından ne de başka bir açıdan karşılaştırılabilir. Bunlarda siyasal açıdan hayran olunacak bir şey yoktur; "Çünkü temsili sisteme, güçlerin bölünmesi ve eşitlenmesine ilişkin dahice bulunmuş ve işlevsel ilkeler modern Avrupa'da doğmuştur"[47]. Daha sonra siyasal liberalizme bir övgü yer alır. Kısaca Antikçağ'a tapınma (moda olduğu zaman) gülünçlük ile (siyaset alanına sıçradığı zaman) iğrençlik arasında gider gelir. Bununla birlikte Volney, tıpkı Voltaire'in *Nouvelles considérations sur l'histoire*'da (Tarih üzerine yeni düşünceler) yaptığı gibi neredeyse tamamiyle masal sınıfına konulabilecek eski tarihten yüz çevirerek, ısrarla modern olmaya çağrı yapmaz. Tam aksine "Antikçağ tarihi henüz yeni bulunmuş bir madendir" diye düşünür; bütün o derlemeler, bütün o evrensel sayılan tarihler baştan sona yeniden yazılmalıdır; böylece kısa süre sonra "daha iyi bir Antikçağ tablosu"

45) *Leçons d'histoire*, a.g.y., s. 140.

46) *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*'da (1724) J.-F Lafitau'ya göre İroquoislar Yeni Dünya'nın Spartalılarıydılar.

47) A.g.y., s. 143.

sunulacak, bu ise "birçok sivil ve dinsel önyargıdan dönülmesi gibi ahlaki bir yarar sağlayacaktır"[48].

Convention meclisinin son icraatı kamu eğitimi yasasını oylamaktır; yasa, yapıyı taçlandıracak *Institut national*'in (Ulusal Enstitü) kurulmasını öngörüyordu. Yasanın hem tasarısını hem de önergesini hazırlayan Daunou kurumu şöyle takdim ediyordu: "Bu kurum bir bakıma bilginler dünyasının bir özeti, Edebiyat Cumhuriyeti'nin temsil organı olacak". Burada da temsil düşüncesi işin içine girer. 1795 yılında açılmış olan yeni Enstitü üç sınıfa ayrılmıştır: Antikçağ üçüncü sınıfta, edebiyat ve güzel sanatlar sınıfında; tarih de ikinci sınıfta, yani ahlak ve siyaset bilimleri sınıfında okutulacaktır[49]. İdeologların belirledikleri bu sınıflar 1803 yılında Bonaparte tarafından, yeniden Tarih ve Edebiyat sınıfı kurmak amacıyla dağıtılacak ve bu sınıf Restorasyon döneminde Académie des inscriptions et belles-lettres adını alacaktır. Bu arada Thermidor ayında yapılan bu düzenleme Antikçağ'ın bir kenara itildiğini ve bir anlamda yaşayan tarihten çıkartıldığını gösteriyor: Antikçağ daha ziyade edebiyatın ve güzel sanatların alanına girer. Bununla birlikte tarih, sınıfa birçok eski Académie des inscriptions üyesi geldiği için ahlak bilimlerinde bile hâlâ Antikçağ tarihidir.

Bu üyeler arasından en etkini, sesi en çok çıkanı kuşkusuz 1795 yılından sonra davet edilen Pierre-Charles Lévesque olmuştur. Burada özellikle Yunan Antikçağıyla ilgili son derece güzel dersler verecektir. Ancak bundan önce aynı yıl, 1795'te Thukydides'in ilk modern Fransızca çevirisini yayımlayacaktır. Önsözde yazdıklarına göre, o zamanlar "korkunç bir oligarşinin tutsağı olduğu için" kendini bu çalışmaya vermiş ve boşu boşuna kendini şimdiki zamandan soyutlamaya çalışmıştır. Özellikle Plutarkhos'un ideal Yunanistan düşüncesini kıran *La Guerre du Péleponnèse* (Peleponnesos savaşı), yanılsamanın dağılmasına yardım ediyordu. Lévesque'e göre Thukydides Tacitus'tan çok daha fazla "siyaset tarihçisi"dir (oysa

48) *A.g.y.*, s. 134. Volney Yunanca biliyordu. 1813 yılında, Antikçağ halklarındaki zamandizimin uyumlu hale getirilmesi konusunda bir deneme olan *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*'i yayımlar.

49) M.S. Staum, "The class of moral and political sciences 1795-1803", *French Historical Studies*, 11, 1980, s. 372-397.

Desmoulin'e göre Tacitus "tarihçiler içinde en akıllı ve en büyük siyasetçidir"). Çünkü Tacitus prens ile yardakçıları arasındaki ilişkilerle ilgilenirken Thukydides, "halkın yine halk karşısındaki siyasal hareketlerini" takdim eder. Nihayet Thukydides sözlerinin buradaki rolü açısından bütün tarihçiler arasında; "bir gün bütün yurttaşların hükümette söz sahibi olabileceği ülkelerde en fazla incelenmesi gereken tarihçi"dir[50].

Lévesque Atina ve Sparta ile ilgili iki çalışmada Antikçağ anayasalarına geri döner [51]. 1794 tarihli metinden Lykurgos, yasası, Spartalıların kişilikleri konusundaki cümlelerin tamamı çalışmaya alınmıştır; feodaliteyle yapılan karşılaştırma hâlâ vardır ama pek o kadar işlenmemiştir: Sparta'nın durumu çok daha kötü olarak sunulmuştur ("Sparta'da ama çok karanlık bir bakış açısıyla, birinci ve ikinci soyluların elindeki Fransa'yı rahatsız eden iğrenç bir aristokrasi görülüyordu"). Eski yazarlara gönderme yapan notlar çok daha fazladır. Plutarkhos son sözü söyleyen Aristoteles tarafından aydınlatılmış ve eleştirilmiştir. "Komşularını boyunduruğu altına almak için çabalayan bir cumhuriyetin mutluluğuna hayran olunmamalı, ya da bunun yasakoyucusu ulu sayılmamalı..." Artık kim ne anlarsa!

Üç uzun bölümde anlattığı Atina'ya gelince, eleştirileri elbette daha ölçülüdür. Metin "Yunanistan'daki bütün cumhuriyetlerden daha üstünüz" diye hatırlatma yaparak mükemmellik peşinde koşsa bile... Mesafe konulduktan sonra kurumların ayrıntısına girebilir ve bunların kusurları belirlenebilir; bu kusurlar da zaten hep aynı konuda birleşir: Bütün erkleri elinde bulunduran halkın aşırı egemenliği. Gerçekten de dengeleyici bir güç yoktur. Daha önce Klisthenes reformu, rejimi "aşırı demokrasiye" doğru götürmüş ve Ephialtes'in Areopagos Meclisi'ni gözden düşürmesi "Cumhuriyet için yıkıcı" olmuştur. Dışlama (ostrasizm) süreci sadece bunu elde etmek için en güçlü "hizipe" izin veren bir manevra olarak görülmüştür. Ona göre Helios mahkemesinde yer alan çok sayıdaki yargıç

50) Lévesque, *Histoire de Thucydide*, Paris, 1795, s. VI, XXVII.

51) VII. ve VIII. yıllarda okunan ve yayımlanan *Mémoires de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques*, III. cilt IX. yıl, IV. cilt XI. yıl; *Etudes de l'histoire ancienne de la Grèce*'te yeniden basılacaktır, Paris, 1811.

bir garanti olmak bir yana bir tehlikedir: Onlar tutkularına ve öfkelerine mahkum bir güruhtur. Kleon sadece "aşağılık bir demagogdur". Böylece Atina rejiminin nasıl görüldüğü ve nasıl liberal eleştiriye uğradığı ortadadır. Ancak Lévesque temsil sorunu konusunda tuhaf ve pek açık olmayan bir tavır takınır; ona göre fikir tam olarak modern bir icat değildir, sevgili Solon bunu daha önce düşünmüştü. "Temsili sistemi ilkin İngilizler düşünmüştür, deniliyordu, yanılmışız. Bu büyük fikrin sahibi Antikçağ'da Solon'du..." Yoksa Lévesque nomotetleri (düzenli aralıklarla yasaları elden geçiren hakimler) temsil sisteminin bir ilk şekli olarak mı görmüştür?

Aynı yıllarda muhtemelen Collège de France'taki derslerinde, daha sonra da *Histoire critique de la République romaine* (Roma Cumhuriyetinin eleştirel tarihi, 1807) adlı kitapta Roma, Lévesque'in dikkatinden kaçmaz, eleştiriden de kurtulamaz. Kitabın altbaşlığı bir bildiri gibidir: *Cumhuriyet'in ilk yüzyılları, Romalıların ahlakı, erdemleri, dış politikaları, anayasaları ve ünlü kişilerin kişilikleri hakkında oluşmuş önyargıları yıkmayı amaçlayan eser.* İster uydurulmuş önyargılar isterse kesin yanılsamalar olsun Lévesque suya sabuna dokunmazlık etmez. Yine Titus-Livius ile Plutarkhos hedeflenmiştir. Şu ünlü "karma anayasa" aslında monarşi, aristokrasi, demokrasi rejimlerinin sakıncalarıyla doludur ("kaptansız devlet birbiri ardına ya da aynı anda zorbalığın, anarşinin ve iç savaşın fırtınalarını yaşar[52]". Kabataslak söylersek ilk vahşiliklerinden hiç kurtulamamış olan Romalılar iki tür fanatizmin pençesindedirler: "büyük karmaşalara yol açan bir özgürlük sevgisi" ve "ülkenin gücünün arttırılması için en iğrenç yolları mübah görmelerine yol açan bir ülke sevgisi"[53]. Bu tür işaretlerden yola çıkarak hiçbir ünlünün saldırıya karşı koyamamasını anlayabiliriz; ne iki Brutus, ne Mucius Scaevola, hatta ne de Cato karşı koyabilmiştir... Artık Lévesque'e sadece şu huzur verici sonuca varmak kalıyor: "bazı zihinlerde onun [Roma Cumhuriyetinin] uzun zamandan beri uyandırdığı hayranlığı azaltmışsam yaşlılığımda vatanıma ve bütün insanlara layık olmuşum demektir." Bununla birlikte 1807 yılında şu son dalkavukluğu ya da dönekliği

52) Lévesque, *Histoire critique de la République romaine*, Paris, 1807, s. 142.
53) *A.g.y.*, s. XXXV.

de yapar: "Fransızların Roma ihtişamı karşısında secde etmeleri doğru mudur? Bizim ulusumuzun, bizim kahramanlarımızın büyüklüğü karşısında bütün diğerleri yıkılır kalır"[54]. Lévesque enstitüde görev yapan başkan olarak sözünü ettiği kahramanlara sonraki yıl zamanın koşullarına uygun bir söylevle *Rapport Dacier*'yi adayacaktır; yapıt Fransa'da 1789'dan beri tarihi ve eski edebiyatı konu alır[55]:

Vahşi oligarşinin ileri sürdüğü ve Lévesque'in acımasızca eleştirdiği Antikçağ göndermesi tam bir yanılsama olarak ortaya çıkar. Her yerde hüküm süren vahşi bir esaret olarak katı aristokrasi ya da halkın aşırı egemenliği, temsil fikrinin (hemen hemen) hiç bilinmemesi: İşte Plutarkhos'u Aristoteles ya da Thukydides vasıtasıyla görür de onlar vasıtasıyla düzeltirsek ortaya çıkan gerçekler bunlardır. Bundan başka, zamanların farklı olduğu, tarihin bir gelişme, bir mükemmelleşme olduğu fikri zorunlu hale gelir[56]. Bu iki nedenden dolayı –ilke (geçmişe öykünülmez) ve olgu (gerçekte öykünülecek hiçbir şey yoktur)–, Antikçağ bir model değildir, olmamalıdır. Yine Robespierre'in geçmiş zamanı kullanma biçiminden söz eden W. Benjamin'in deyişiyle "şimdiki zamanla" dolu zamana artık gerek yoktur –ona göre Roma "şimdiki zamanla dolu bir geçmiş zamandı ve tarihin kesintisiz oluşu sayesinde ortaya çıkmıştı"[57]. Anıtsal tarih zamanı ile ipe sapa gelmez benzetmeler çağı geçmişte kalmıştır. Olup biten her şeyi daha ötesine bakmadan tarihe (basit anlamdaki tarihe) yıkmak baştan savma olur: Geçmişle başka bir tür ilişki oluşur, yeni bir tarihsellik rejimi oluşur. Belki bu da yanılsa-

54) *A.g.y.*, XXXVIII.

55) *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789, IV. Histoire et littérature ancienne*, B.-J. Dacier, sunuş ve notlar F. Hartog, Paris, Belin, 1989. Fransız edebiyatına ayrılmış raporunda M.-J. Chenier Lévesque'i Thukydides çevirisi için kutluyor. Buna karşılık Roma hakkındaki sayfalarını daha ziyade eleştiriyor: "Şanları ölümsüz ünvanlarına dayalı olan" kişiler hakkında "olur olmaz suçlamalarda" ve "iftiralarda" bulunarak "tarihini yazdığı halkı duygularına kapılıpgözden düşürüyor" (*A.g.y.*, s. 45, 46).

56) Aynı anda Edebiyat ve Güzel Sanatlar sınıfı üyesi P.-J. Bitaub, uzun bir tez önerir: "Observations sur les deux premiers livres de la Politique d'Aristote", IV. yılın Messidor ayında ve V. yılın Floreal ayında okunmuş ve VII. yıl II. cilt ve IX. yıl III. cilt *Mémoire*'da yayımlanmıştır; o da mükemmellik izleğini vurguluyor. En fazla ve en iyi durumda eski hükümetler "cumhuriyetçi kurumların doğmakta olan okulunu" temsil ediyorlar".

57) W. Benjamin, *Poésie et Révolution*, çev: M. de Gandillac, Paris, Lettres nouvelles, 1971, s. 285.

manın başka bir şeklidir, kim bilir? Zira devrimcilerin üstüne atılan, onlara yamanan yanılsamaların hemen ardından, sanki keyfiliğin yerine akılcılık geçmiş gibi, ideologların bu yanılsamaları giderdiğini söylemek basite kaçmak olur. Ancak belki de *Avenir d'une illusion* (Bir yanılsamanın geleceği) ve Volney'nin dine benzeterek eleştirdiği Antikçağ karşılaştırıldığında inanç ile keyif arasında oluşan bağları sorgulamaya götüren bu yolda daha fazla ilerlemek mümkün olmayabilir.

4- Constant'ın çözümlemesi

Modern bir ulus ile Antikçağ'ın küçük cumhuriyetleri arasındaki bu mesafe Benjamin Constant, daha doğrusu Mme de Staël ve Constant tarafından belirlenip sistematik biçime sokulur; bunu bir yandan genel siyasal düşünce içinde uzun ömürlü olacak ünlü bir çifti kurarak, öte yandan Antikçağ araştırmalarında (bunlar belli belirsiz bu çifte bağlıdır) gerçekleştiriler: Bu Eskilerin özgürlüğü ile Modernlerin özgürlüğü çiftidir. Konuyu ilişkin en tam, en eksiksiz tanımlama Constant'ın 1819 yılında Athénée royal de Paris'deki ünlü konferansında ortaya çkacaktır [58]. Ancak daha önce bunun bir değişkesi 1814 yılında *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*'da (Fetih ve zorbalık zihniyetine dair) yayımlanmıştır; ayrıca tasarılara, taslaklara bakılarak geriye gidildiğinde ahlak bilimleri sınıfının tam bir etkinlik içinde olduğu yıllara kadar ulaşılabilir[59].

Modern özgürlük sivil ya da bireysel özgürlüktür; Antikçağ'da özgürlük yurttaşların egemenliğin icrasına ortak olmalarıdır. Bu söyleyiş biçimi ve ifadeler yukarıda değindiğimiz Antikçağ'ı eleştirme modasından ileri gelse de, kısmi biçimde de olsa Sparta aleyhine

58) Constant, "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes". O zamanlar Athénée geniş kitlelere yönelik serbest eğitim veren bir topluluktur. Bkz. M. Gauchet'nin B. Constant'ın siaset yazıları konusundaki yazıları, *De la liberté, chez les Modernes, a.g.y.*

59) Tam olarak İkinci kısımın VI-VIII. bölümlerinde. Constant'ın 1806 yılında yazılmış ama kısa süre önce basılan elyazma metni de yer alıyor. Nihayet iki özgürlüğün ilk taslağı Mme. de Staël'in bir kitabında bulunuyor, Constant bu kitap için işbirliği yapmıştır kitap ancak 1979 yılında basılabilmiştir: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution*, L.Omacini yay., Cenevre, Droz, 1979, s. 111-112, 159, 170.

Atina'ya değer kazandıran bir eleştiri değildir sadece (nedeni şu: Tüccar sitesi olan Atina'da birey Yunanistan'ın başka yerlerinde hiç olmadığı kadar az bağımlıdır). Bu eleştiri âlimane araştırmalardan (Antikçağ'la ilgili yeni kaynakların okunması) ileri gelmez ve bir bakıma soruşturmayı uzatmayı yararsız hale getirir. Olaylardan iki özgürlük olgusunu çıkarıp bunların sonuçlarını araştırır görünen Constant eleştirileri özetlemez, daha ileri gider. Artık Eskilerin ve Modernlerin özgürlüğü olmak üzere iki özgürlük vardır: Birincisi ikincisinin bir taslağı değildir. Birinden diğerine geçilmez. Kendilerine özgü değerleri ve mantıkları olan iki ayrı evrende yaşayan bu özgürlükler iki türü, iki modeli temsil eder.

Constant aynı zamanda özgürlüğün de tarihselleştirilmesi anlamına gelen bir ikiliğe girişse de, ana hatlarıyla da olsa Antikçağ'dan günümüze kadar özgürlüklerin tarihini yazmak istemez; bir anlamda iki ögesinin birbirleriyle zıtlaşarak tanımlanabildiği bir ideal-tip oluşturur. Sonuçta bu kuramsal kurmaca içinde Antikçağ değil şimdiki zaman yer alır[60]. Platon'u, Aristoteles'i ya da hatta İsokrates'i okumaktan ziyade Mably'yi ve özellikle Rousseau'yu haksız çıkarmak söz konusudur. Antikçağ'ın bu şekilde liberal olarak görülmesindeki çelişki şudur: Bu görüş Antikçağ Cumhuriyetlerine ilişkin Rousseaucu okumaları sürdürür, bunu yaparken de okuma biçimini tersine çevirip düşüncesinin çıkış noktası haline getirir. Plutarkhos hep oradadır! Atina "tam olarak modern" kabul edilse bile[61].

Oysa iki özgürlüğü kuramlaştırırken Eskileri tamamen uzağa yerleştiren Constant neredeyse aynı zamanlarda günlüğüne şunları yazabilmektedir: "Yüz yıl yaşasam Yunan araştırmalarıyla yetinebilirim[62]". Aslında Latinceden başka Yunancayı da öğrenmiş olan Constant Antikçağ yazarlarıyla haşır neşir olmayı sürdürmüştür. Tam

60) Şubatta yapılan konferans 2 Aralık 1819 yılında başlayan ve İngiliz anayasasına ayrılmış olan dersin çerçevesi içindedir. Aynı yılın Mart ayında Constant nihayet Chambre'a girer. K.Kloocke'ın yazdığına göre "Bir bilgelik konusu nedeniyle liberal gruba henüz az çok içkin olan siyasal bilince yeni bir anlam vermeyi ve liberal hareketi Devrim'e ve Şart'a bağlamayı bilmiştir" (*Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genin-Paris, 1984, s. 240).

61) Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Gauchet, (der.) s. 183, no: 3.

62) 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, Droz, 1977, s. 325-345.

olarak üniversite eğitimi aldığı Edinbourgh'taki günleri sırasında (1783-1784) diğer dersler yanında bir Yunan edebiyatı dersini izlemişti. Kısa süre sonra İskoç John Gillies'in *Yunan Tarihi*'ni (1786) çevirmeye koyulmuştu[63]. İkinci bölümün çevirisini *Essai sur les moeurs des temps héroiques* (Kahramanlık zamanlarının adetleri üzerine) adı altında Paris'te yayımlayacaktır. Ancak yaşamı boyunca aklına takılan en büyük sorunsalı, yani din konusunu hep Yunanistan'la birlikte düşünecektir[64]. Doğu'nun (mezheplere bölünmüş Doğu'nun) aksine Yunanistan bir özgürlük "belleticisi" olarak ortaya çıkar, üstelik hiçbir rahip sınıfının baskınlık kuramadığı dinine varıncaya kadar. Önemli bir özgürlük vardır burada. Constant, Winckelmann tarafından ortaya atılan Yunan güzellik kültüne katılsa da "Yunan dehasının", yani gençlik ve atılımın[65] içtenliğini, özgürlüğünü, insanlığını açıkça vurgular. O zamandan beri dünya ilerledi ancak aynı zamanda yaşlandı ve içtenliği paslandı. İşte bu yüzden Yunanlıları, yine bu yıllarda doğadan başka model tanımamış ilk insanlar, öğreticiler olarak görülen Yunanlıları okumak, yaşamlarını anmak nostaljiye yol açar.

Constant'da su götürmez biçimde yer alan nostalji (1819 konferansı gibi görünüşte sadece siyasal bir düşünüşün ürünü olan bir metinde bile vardır) aynı ölçüde sıkı sıkıya denetim altında tutulmuştur. Hiç "kuşku duymayan" Mably ve Rousseau gibi filozofların aksine "iki bin yılın insan türünün kullandığı araçlarda oluşturduğu değişimleri" tam olarak aklımızda tutmalıyız[66]. Antikçağ insanı ile modern insan arasında mesafe oluşmuştur: Birincisine "kolektif iktidara etkin ve sürekli katılım" düşer, "tam bir egemenliğin gerçek

63) Gillies'in Yunan tarihi ilk modern tarihtir, ya da ilk iki cildi iki yıl önce çıkan İngiliz J. Mitford'unkiyle birlikte ilk tarihtir.

64) Bütün bunlarla ilgili olarak bkz. K. Kloocke, *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, *a.g.y.*, özellikle s. 15, 17, 18, 27, 119, 125, 328.

65) Deguise, *a.g.y.*, s. 335-338. "Eskiler ahlaki yaşamın gençliğini yaşıyorlardı; biz olgunluk, belki de yaşlılık yıllarımızdayız"; buradan coşkunun, tam bir inancın artık mümkün olmadığı sonucu çıkıyor– "hemen hemen her şey hakkında sadece kaypak ve çürük bir inanca sahibiz, bu yarım yamalak şeyler üzerinde boşuna kendimizi oyalıyoruz. Yanılgı sözcüğü hiçbir eski dilde bulunmaz, çünkü sözcük ancak şey artık varolmadığında ortaya çıkarılır." (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Gauchet [der.] s. 184.)

66) Constant, *De la liberté*, der. Gauchet, s.503.

olarak icrasından" doğan "coşkun ve sürekli bir zevkin" kaynağıdır bu; ikincisine ise artık sadece "soyut bir varsayım" olan bir egemenlik ve "özel bağımsızlığın dingin zevki" düşer[67].

Zevk (coşkun zevk) Eskilerin tarafındadır, Modernlerin tarafında ise dingin, "sakin" bir zevk, biraz renksiz ve sıkıcı, kısaca burjuva bir zevk, ancak çok değerli, zorlukla elde edilen ve asla vazgeçilemeyecek bir zevk vardır: "Özel zevklerin teminat altına alınması", işte Modernlerin parolası budur. Zamanları ve özgürlükleri karıştırmak "sonsuz kötülüklere" yol açmıştır, ancak Constant hatanın kendisini "affedilebilir" olarak görür (Lévesque, 1787 yılında Mably için "saygıdeğer" diyordu). Neden? "Antikçağ'ın güzel kitaplarını tarifi zor, ayrıksı bir heyecan duymaksızın okuyamayız; Modern olan hiçbir şey bunu bize hissettiremez." Heyecandan nostalji doğar ve "kendimizi bu özlemlere kaptırdığımızda özlediklerimize öykünmekten kendimizi alamayız." Kaldı ki o zamanlar "güçlü olmak bir yana rahatsız edici, ilkeleri saçma, icraatları acınası, suistimalci hükümetler" vardı[68]. Uzun bir feodal karanlığın ardında parıldayan ışıltılı Antikçağ modellerinin çekiciliği ve bunların yarattığı karşı çıkma gücü böyle açıklanabilir. Sonunda Saint-Juste'ün ünlü haykırışını duyarız: "Romalılardan beri dünya boşaldı; onların hatırası dünyayı dolduruyor ve özgürlüğün hâlâ olabileceğini söylüyor."

Nostaljiden öykünme isteğine atlamak istemeyen Constant düşüncelerinin ilk hedefinin Fransa'nın şimdiki zamanı olduğunu unutmamak için elinden geleni yapar. Başlıca düşmanı Rousseau'dur ve Antikçağ kanıtlamak zorunda kaldığı bir andır (çünkü *Contrat social* [Toplum sözleşmesi] üç terimi –özgürlük, kölelik, temsil– birbirine bağlamıştır.)

Rousseau özgürlük ile kölelik zıtlığını işbaşına geçirdiğinde aslında temsili rejimin kesinlikle olamayacağını belirtmiştir. Özellikle tam bir özgürlükle aşırı köleliğin bir arada bulunduğu ("iki aşırı uç birbirine dokunur") Sparta'da birilerinin özgürlüğü ile diğerlerinin köleliği arasındaki bağı vurguladıktan sonra şöyle devam ediyordu: "Modern halklar, sizin hiç köleniz yok ama kendiniz köle-

67) *A.g.y.*, s. 501, 502.
68) *A.g.y.*, s.502.

siniz; *onların* özgürlüğünü *kendi özgürlüğünüzle* ödüyorsunuz [...] Bir halk kendi temsilcilerini seçtiği anda artık özgür değildir, artık halk yoktur." Köle sözcüğünün anlamıyla oynayan Rousseau gerçek anlamdan eğretilemeli anlama geçiyor ve böylece Eskilerin özgürlüğü ile Modernlerin "köleliğini" zıtlaştırıyordu.

Tam bu noktada konuya giren Constant düşüncelerini aynı üç terim etrafında yoğunlaştıracaktır. Eskilerin ve Modernlerin özgürlükleri: Modernler neden Eskilerde yer almayan temsili hükümetten vazgeçemiyorlar? Constant Antikçağ insanlarının gerçekte temsil ilkesini kesinlikle bilmedikleri yolundaki iddiayı reddederek başlar. Kimi kez savunulduğunun aksine ne Spartalı *ephoros*'lar hattâ ne de Romalı *tribunus*'lar tam anlamıyla milletvekilidirler. Kimi kez örnek gösterdikleri hem savaşçı hem de teokratik Gal rejimine gelince, temsil rejiminin karşı kutbunda yer alır. Eskiler "Modernlerin bir icadı olan" bir sistemi bilmiyorlardı, bilemezlerdi de[69]: "Bunun gerekliliğini hissedemezlerdi, yararlarını da bilemezlerdi. Toplumsal örgütlenmeleri yüzünden, bu sistemin bize sağladığından daha farklı bir özgürlük istiyorlardı." Tarihin onayladığı koyut da budur.

Rousseau'nun ardından Constant Antikçağ özgürlüğü (ne kadar varsa) ile kölelik ("olmasaydı yirmi bin Atinalı her gün kamu alanında görüşme yapamazdı[70]") arasındaki bağı kabul eder. Onun gibi köle sözcüğünün birinci anlamından ikinci anlamına geçer, ancak *Antikçağ* bireyinin "bütün özel ilişkileri" içinde bir köle olduğu sonucuna varır[71]. Kölelik iki konuda işe yarar, ancak sadece Antikçağ dünyasının sınırları içinde, ötesinde değil. Buna karşılık temsil sistemini bir kölelik işareti gibi değil, modern özgürlüğün ("özel bağımsızlığın dingin zevki" anlamındaki özgürlüğün) kaçınılmaz parçası olarak düşünmek gerekir. Temsil "vekalet" görevini görür, temsilci de "vekil"in yerini tutar. Temsil bir yandan bireyin kamu alanında bir "köle" olmasına engel olup bir yandan da onu doğrudan yönetmediği için Rousseau'nun ortaya koyduğu özgürlük ve kölelik çarkını durdurur. Eskiler özgürdürler ve köledirler: Özgür

69) A.g.y., s.494.
70) A.g.y., s. 499.
71) A.g.y., s.496.

olmak için hem kölelere sahip olmalıdırlar hem de köle olmalıdırlar; Modernler özgürdürler ve temsil edilirler; özgür olmak için temsil edilmek zorundadırlar. Büyük paylaştırma çizgisi pekala temsil ilkesinden geçer.

Böylece 1826'da *Essai sur les révolutions*'a (Devrimler üzerine) eklenen önsözde bile bizzat Chateaubriand'ı görürüz. Gençliğinde yazdığı kitaptan, ayrıca devrim ve Yunanistan arasında yaptığı yabanıl benzetmelerden uzak durarak (epeyce ağdalı bir dille) şöyle açıklar: "*Essai*'de hep Eskilerin cumhuriyetçi özgürlük sistemine göre düşündüm [...]; diğer özgürlük türü, yani aydınlanma ve mükemmel uygarlığın yarattığı özgürlük konusunda yeterince düşünmemiştim: Temsile dayalı cumhuriyetin keşfi bütün sorunu değiştirdi[72]".

5- *Marx ve devrimci siyaset yanılgısı*

Düz ve mecazi anlamıyla kölelik; yanılgı ve eylem; daha geniş anlamda modern devrimlerin geçmişle ilgisi... Bunlar Constant'ı okuyan Marx'ın karşılaştığı, ele aldığı ve çözümlediği sorulardır.

Genç Hegelcileri ve devrimci hükümetin başarısızlığını kitlelerin pasifliğine bağlayan kuramlarını eleştirdiği *Kutsal Aile* (1845) adlı yapıtında Robespierre'i zikreder ve onun tasarısına yeniden döner: "Demokratik hükümetin ya da halk hükümetinin temel ilkesi nedir?" diye sorar Robespierre. "Erdem. Erdem denilince Eski Yunan ve Roma'da mucizeler yaratmış ve cumhuriyet Fransa'sında çok daha iyilerini yaratacak erdemden, kamu erdeminden söz ediyorum; vatanın ve yasaların aşkından başka bir şey olmayan erdemden söz ediyorum". Ayrıca *Atinalılarla Spartalılara* açıkça "özgür halklar" der. Halk terimini Antikçağ'daki anlamıyla alır ve o çağın kahramanlarıyla suistimalcilerini anar: Lykurgos, Demosthenes, Miltiades, Aristides, Brutus, Catilina, Caesar, Claudius, Pison. Daha sonra Saint-Juste'e

72. Chateaubriand, *Essai...*, *a.g.y.*, s. 23. Düşüncesinin ilerleyiş biçimi konusunda Amerika'ya yaptığı yolculuğa atfettiği rol: bkz *Mémoire d'outre-tombe* (1. cilt, Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1978, s.220). (Washington tastamam Cincinnatus değildir)

geçen Marx, Romalılardan sonra dünyanın boşaldığını ifade eden ünlü cümlesini, tastamam Antikçağ tarzında çizdiği cumhuriyetçi portresini (ödün vermez, azla yetinir, onurludur vb.) ve dilinden düşürmediği sözü anımsatır: "Devrimciler birer Romalı olmalıdır."

Böylece bir cümleyle anlatılabilecek sonuç bölümüne ulaşılır: "Robespierre, Saint-Juste ve partileri yıkılmıştır, çünkü onlar *gerçek kölelik* temeli üzerine kurulu, gerçekçi ve demokratik Antikçağ cumhuriyeti ile reşit olmuş köle sınıfı, yani burjuvazi üzerine kurulu maneviyatçı, demokratik ve *temsile dayalı modern devleti* birbirine karıştırmışlardır[73]". Antik site gerçekçidir: Bir yanda köleler vardır, bunlar açıkça ve gerçekten köledirler; diğer yanda siyasetle görevli, siyaseti elinde tutan yurttaşlar vardır. O zamanlar Marx'a ait olmayan bir ifadeyi kullanırsak orada ideolojiye yer yoktur. Buna karşılık modern demokrasi "maneviyatçı" bir devlettir; kendi gerçek temelini kendinden ve başkalarından saklar: Bu temel ücretli kesimdir. Burjuva sınıfının baskınlığının tercümesi olan modern devlet aslında sadece "rüşdünü ıspatlamış" bir köleliktir. Doğrudan demokrasinin yerine geçen temsili sistem, gerçek köleliğin yerine geçen "reşit" köleliğin zorunlu sonucudur. Burada Rousseau'nun duruşunun değişik bir yankısını duyar gibiyiz. Temsil sistemi Constant'ın dediği gibi modern (özel) özgürlüğün zorunlu teminatçısı olmak şöyle dursun aslında aldatıcıdır.

Eski ile modernin birbirine karıştırılması yanılgıyı ve başarısızlığı doğurur. Ancak Marx başlangıçtaki yanılgıdan –Antikçağ'a benzeme hatasından, bu hatayı Constant öncekilerden daha çok ve daha iyi çözümlemişti– hemen başka bir yanılgı biçimine ya da tarzına geçer: Eylemcilerin eylemleri sırasında düştükleri yanılgı, yaptıklarını sandıkları şeyle gerçekten yaptıkları şey arasındaki uyuşmazlık. "Bir yandan *İnsan hakları* deyince burjuva toplumunu, sanayi toplumunu, serbest rekabet toplumunu, özel amaçlar peşinde koşan çıkarcı insanlar toplumunu, anarşi toplumunu, kendi kendisine yabancılaşmış doğal bireycilik toplumunu anlamak ve dahası böyle bir toplumu kabullenmek, bir yandan da hem böyle bir toplumun

73) F. Furet, *Marx et la Révolution française*, sunan, derleyen, çeviren: L.Calvie, Paris, Flammarion, 1986, s. 168 Marx'ın metni, s. 33-34 Furet'nin yorumu.

yaşamsal işaretlerini kimilerinin kafasından silmeye hem de toplumun *siyasal kafasını Antikçağ tarzında* yeniden düzenlemeye çabalamak: Bütün bunlar ne büyük bir yanılgı!" Robespierre ile Constant burjuvazi hakimiyetinin kuruluşunun iki yönünü ve anını sergilerler; ancak birincisi bunu bilmez, bilemez, bilmek istemez. Yanılgının "trajik" yönü de buradan ileri gelir; tıpkı "idam edileceği gün Saint-Juste'ün Conciergerie salonuna asılmış *İnsan Hakları* tabelasını gösterip "oysa bunu ben yazdım!" diye gururla bağırışı gibi. Bu tabela tastamam "ne kendisi antik toplumun bir insanı olan ne de ekonomisi ve sanayisi Antikçağ koşullarında kalan insanın hakkını" ilan eder[74]. Marx'ın çalakalem çizdiği bu tragedya sahnesinde her şey anlatılmıştır. Yanlışlık patlarcasına ortaya çıkar, göze çarpar. Saint-Juste bunu göremediği için ölmüştür: *İnsan hakları*'ndaki insan, antik sitenin insanı olamaz.

Yine Marx, "Teröristlerin yanılgısını tarihsel açıdan haklı çıkarmaya" gerek yoktur diye ekliyor. Marx yanılgı kavramını kendi hanesine kaydederek aynı zamanda Devrim eleştirisi akımına kapılır, kavramı derleyip toparlar ve yanılgının başka bir boyutunu öne çıkararak kavramdan ayrılır; bu boyutun tarihsel eylemi oluşturup oluşturmadığını hâlâ bilmiyoruz.

İnceleme Fransa'nın 1848 ile 1851 yılları arasında siyaseti yeniden kurma yolunda bir başına oynadığı o kötü oyundan (en sonunda yeğen amca rolüne geçmiştir) başlatılıp genişletilecektir. *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*'ın (Louis Bonaparte'ın On sekiz Brumaire'i) özellikle bunalımlı dönemlerde insanların geçmişle ilişkilerini inceleyen giriş yazısı, askıda kalmış tarihsel "doğrulamayı" sunmuştur.

Kuramsal açıdan önem taşıyan bu metin, en dikkatli yorumcularından birine göre Marx'ın yapıtları içinde küçümsenmiş bir metindir[75]. Bunun nedeni belki de yapıtın bir şakayla başlıyor olmasıdır: Hegel'in yasasına göre tarih olayların ve kişilerin tekerrüründen ibarettir, ama şunu da eklemeli yahut şöyle düzeltmeli: Tragedya'dan sonra maskaralık![76]

74) *A.g.y.*, s. 169.
75) P.-L. Assoun, *Marx et la République historique*, Paris, PUF, 1978.
76) *A.g.y.*, s. 66-105.

Marx daha sonra insanların geçmişle olan ilişkilerini tanımlar: Kendi tarihlerini yaparlar, ama "doğrudan doğruya geçmişten gelen, geçmişten miras kalmış koşullar içinde"; "bütün ölü kuşakların geleneği, yaşayanların üstüne bir kabus gibi (*Alp*) çöker"[77]. İşte eylemin gidişatı hep böyledir. Bununla birlikte yaşayanlar, kötü bir düşten uyanan ama bir süre sonra yeniden aynı düşü görenler gibidir. Sürekli hortlayan ölüler yakalarını bırakmaz.

Oysa bunalımlı zamanlarda, insanlar yenilik yapmak için çok çalıştıklarında geçmişle olan bağ yıkılmak bir yana daha da güçlenir ve giderek daha zorunlu hale gelir. "Geçmişteki ruhları (*Geister*) tam da devrim bunalımı zamanlarında yardımlarına çağırırlar; adlarını, sözlerini, kostümlerini alırlar, amaçları bu saygıdeğer kılık altında ödünç alınma bir söylemle yeni bir tarih sahnesini sergilemektir. Böylece Luther havari Paulus'un maskesine bürünmüştür; 1789'dan 1814 yılına kadar Devrim, önce Roma Cumhuriyeti'nin daha sonra da Roma İmparatorluğu'nun bayrağını almıştır." Görünüşe göre yenilik ne kadar fazla aranırsa o kadar geçmişe dönülür, ama sıkıntı içinde. Tek fark; sıradan günlerde görülen "kabus" uyanık olarak görülmeye başlanmıştır ve katlanılan geçmiş de seçilen geçmiş'e dönüşmüştür (Luther Paulus'un maskesini, Devrim de Roma giysisini almıştır). Ancak şimdiki zamandaki eylemi anlatacak sözcükler yoksa sıkıntı aynı sıkıntıdır.

Bu noktada Marx yabancı dil öğrenimiyle aydınlatıcı bir karşılaştırma yapar. Dil öğrenmeye yeni başlayan kişi anadiline ne kadar çok çeviri yaparsa öğrendiği dile hakim olması aynı oranda zorlaşır. Bu kişi ancak "anadile ait hiçbir anıyı barındırmadan, anadilini unutarak yabancı dil içinde kendini ifade etmeyi öğrendiği zaman" o yabancı dilin "zihniyetini özümseyebilir" ve o dili "rahatça kullanabilir". Geçmiş, şimdiki zamanın zihniyetini özümsemek için "unutulması" gereken anadildir: Çeviri yapmadan (ya da öykünmeden) yaratmak için unutmak gerekir.

Geriye geçmişle kurulan bağın üçüncü türü kalıyor: Bu da geçmişin kabus gibi varolması, önceki kuşaklara yapılan rahatsız edici başvuru ya da onlara öykünme değil tam anlamıyla parodidir, yansılamadır. 1848 yılında yapıldığı gibi. Kuşkusuz bu üçüncüsü en meka-

77) Marx, *Le Dix-huitième Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions sociales, 1984, s.69.

nik ve sonuçta en yanıltıcı türdür. Ancak bu türün kifayetsiz ya da gerçek sonuçları bakımından etkisiz olduğu kesinlikle düşünülmemelidir. Şurası açık ki Louis Napoléon'un saplantısı ile Fransızların saplantısı birleşmiştir, o Fransızlar ki "devrim yapmış olsalar da Napoléon'la ilgili anılardan kurtulamamışlardır".

Geçmiş, canlıların yanında yöresinde dolaşan hortlaklardan ibaretse, ölülerle ilişkiler konusunda Marx'ın başka bir açıklaması daha vardır. Gerçekten de Marx Michelet'yi ve XIX. yüzyılın ölüm karşısında takındığı tavırları anımsatan bir anlatımla, "ölülerin dirilişi" (Luther ve Paul, Cromwell ve peygamberler, Devrim ve Antikçağ kahramanları) ile "hayaletlerin anılması" (1848 yılında sadece "büyük Fransız devrimi hayaleti anılmıştır") arasında bir ayrım yapar. Diriltme'den basit anma'ya; öykünme'den karikatür'e: İlk girişim pek güvence altında görünmeyen ama yenilik yaratma konusunda kararlı iradesiyle kahramanlığı ne denli kışkırtır, ne denli tragedyayla buluşursa ikinci girişim de eskiye ilişkin yanılgıyı ("eski tarihler, eski anlaşmalar [...] uzun zaman önce dağıtılmış olduğu sanılan bütün o yaşlı muhbirler yeniden ortaya çıkar") yaratma kaygısıyla o ölçüde dalavere çevirir ve ahmaklık içine düşer. "İğrenç bir sahtekarlık akan gerçek yüzünü, ölmüş Napoléon'un demirden maskesi altında gizleyen maceraperesti" kolayca tanırız. Sadece tarihin yeniden yapılışı, taklit, şarlatanlık hüküm sürer.

Bu genel çerçeve çizildikten sonra Teröristlerin yanılgısı "haklı çıkıyor" ya da en azından tarihsel olarak açıklanabiliyor. Aslında hepsi, Robespierre ve Saint-Juste, ama aynı zamanda Cromwell ya da Luther, yanılgı içinde yaşamaktadır. Birbiri ardına ölülere yaptıkları çağrı, öncelikle eylemlerinin gerçekleşmesi için bir koşul olarak görülüyor: Korkuyu yenmek, bu eylemi hem kendilerine hem de başkalarına anlatacak sözcükler elde etmek. "Bu devrimler sırasında ölülerin diriltilmesi eski kavgaları yansılamaya değil yeni kavgaları yüceltmeye, gerçekliğe sığınarak çözümden kaçmaya değil, yapılacak işi imgelemde büyütmeye, devrimi hortlatmaya değil devrim ruhunu bulmaya yaramıştır[78]." Ölülerle kurulan bu zorunlu ve kaçınılmaz bağ öncelikle eylemcilerin kendi çağlarındaki "görevi" yerine getirmelerini sağlayan bağdır.

78) *A.g.y.*, s. 246.

Fransız devrimcileri için o çağdaki görev neydi? Burjuva toplumunu özgürleştirmek ve yerleştirmek, diye yanıtlar Marx. Buraya yanılgının diğer boyutu eklemlenir (yoksa diğer tanımlamanın yerine geçer mi demeli?): Yapılmakta olan şeyin asıl ve cari hedefini kendinden gizlemenin bir tarzı olarak yanılgı. Kostümler ve sözlerin ödünç alınması, sözün içerikten fazla olması, kısaca eylemcilerin oynadıkları "zoraki" oyun da buradan ileri gelir. Marx'a göre o andan itibaren burjuva toplumunun "gladyatörleri" kılığına girip metne yerleşen devrimciler Roma Cumhuriyeti'nin katı ve klasik kurallarında "kavgalarının burjuvaya özgü o sınırlı içeriğini görmezden gelmek ve coşkularını büyük tarihsel tragedya seviyesine çıkarmak için gereksindikleri sanat ideallerini ve biçimlerini, yanılgıları" bulduklarını yazar. Gladyatör oldukları için bir gösteri yaparlar ve aynı zamanda kendileri de gösteri malzemesidir. Ancak toplum yeni biçimini aldığında "hortlamış Roma" mezarına geri döner, yahut kıyafetler tarihin kulisine bırakılır: Constant ve Guizot tribunus'ların yerini alabilmişlerdir.

Gelgelelim (başka bir ifadeyle) geçmişle kurulan bu düşsel bağ ve hayal gücünün tarihte oynadığı rol –bunlar doğrudan doğruya sınıf kavgalarına aktarılmamıştır– devam edip gidemezdi. "Hortlamış ölüleri yeniden gömme" işi XIX. yüzyıl devrimine düşecektir ve bu devrim de artık siyasal değil toplumsal bir devrimdir: "Şiirini" artık geçmişle değil "sadece gelecekle" yazacak, yazmak zorunda kalacaktır. Geçmişi silip atmak gerekir: O zamana kadar yaşayanların beynini dolduran gelenek, ilk "tasfiye" edilmesi gereken "boşinançtan" başka bir şey değildir. "Önceki devrimler içeriklerini görmezden gelmek için tarihsel anıştırmalara gerek duyuyorlardı [...] eskiden söz içeriği aşardı, şimdiyse içerik sözü aşıyor." Marx içeriğin sözü "aşmasını" öngöremiyordu; oysa söz gerçek sosyalizmin ülkesinde atılım yapmıştır. Sonuçta Marx geçmiş devrimlerle gelecek devrimleri zıtlaştırarak metninin hedefini kısıtlamak zorunda kalmış, bu arada sadece yanılgı-görmezlenme olgularına ağırlık verir görünmüştür. Bu ise, sadece boşinançtan (diğer bütün dinler gibi yok olmaya mahkum bir geçmiş inancından) kaynaklandığından artık bizzat eylemcilerin gerçekleştirdiği bir "görmezlenme" biçimidir. Sözün içeriği aşması da buradan ileri gelir: Artık sadece burjuva sınıfına ait korkunç bir dram söz konusu olduğu halde Antikçağ kahramanları ve tragedya buyur edilir.

Jakobenlerin Antikçağ ile kurdukları bağı değerlendirmek amacıyla özellikle başvurulan yanılgı kavramının siyasal geleceği böyleydi. Kendilerini Antikçağ cumhuriyeti ilan ettiklerinde zamanları ve yerleri, koşulları ve insanları birbirine "karıştırmışlardı". Fransa'yı yeni bir Sparta haline getirmek *istediler*: Felaketin nedeni buydu. Bundan böyle çağdışılık (anakronizm) diyeceğimiz böyle bir yakınlaştırmanın acıması yoktur. Şimdiki zamanı şimdiki zaman içinde "incelemek", geçmişi de geçmişe bırakmak gerekir. Karışıklık, yanılgı, eylemin başarısızlığı; bizzat karışıklığın, yanılgının hazırladığı bir başarısızlık; Mably ve özellikle Rousseau gibi filozofların yaratıp yaygınlaştırdığı bir düşünce kusuru. İşte bu yüzden Terör olmuştur. Terörün düşünsel kaynağı işte bu karışıklıkta bulunmaktadır.

Marx, ideologlar çevresinde oluşturulan imgeleme başvurarak yapılan açıklamayı reddetmez. Değiştirir, uygulama alanını genişletir, önce burada tarihin bir yasasını görür, sonra da geçmişle artık atıl kalacak bir bağı ele vererek bu açıklamayı denetim altına alıp kısıtlar (geçmiş inancı boş bir inançtır). Artık emir ölülerden değil gelecekten alınmalıdır: Bırakalım ölüler mezarlarında kalsınlar.

İlk baştaki tezin koyutuna bir süre yeniden dönmek gerekiyor: Jakobenlerin (öncelikle Robespierre ve Saint-Juste'ün) bütünüyle Roma ve Yunanistan'a öykünmek *istedikleri* kesin midir? Pek değil, yani bu o kadar basit değil. Antikçağ'a yapılan başvuru "geçmişin" şimdiki zamanda anılması, benzetme yoluyla hortlatılmasıdır; dillendirdiği (ve "yaptığı") kaypak bir gelecek üzerine edilen yemindir, yani güven tazelemedir; çelişkili bir öykünmedir, zira hem modelleri buyur eder hem de model fikrini reddeder, kısaca bir yanlışlıktır. Öncelikle açılış ve kopma, ama kurucu ve kurumlaştırıcı bir kopma olarak düşünülen Antikçağ görüşü birleştirici merkezdir: Yasakoyucu figürünün önemi ya da Hannah Arendt'i izlersek, "Roma usulü kuruluş *pathos*'unun"[79] temel esin kaynağı olarak rol oynaması buradan ileri gelir.

79) H.Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, "Idées" dizisi, 1985, s.183. Roma başvurusunun önceliğini ancak bu şekilde derinlemesine hesaba katar; ayrıca bkz: *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, "Tel" dizisi, 1985, s. 291-292, 306. Yunan tarafında yasa ne ise Roma tarafında da kuruluş o olacaktır.

Bununla birlikte tam da Thermidor havasına denk düşen ateşli bir kavga görüntüsünün ötesinde –Volney Antikçağ'a tapanlar tarikatını ele veriyor, öte yandan Chateaubriand da bu yeni Romalı ve Atinalı yurttaşlara Londra'dan verip veriştiriyordu– öykünme suçlaması yapılmış hatta bu bir *klişe* haline bile gelmiştir: Bunun soğuk bir değişkesini temsil eden Eskiler ile Modernlerin özgürlük modeli, Mably ve Rousseau vasıtasıyla Antikçağ cumhuriyetlerine *öykünmek* isteyenlerin öncelikle düşünsel hatalarını anlamayı ve açıklamayı sağlıyordu. Anlamayı sağlayan araç olarak bu model Devrim'i olumsuz yönden, yani olmak zorunda kalmaması gerektiği halini düşünmeye yardım ediyordu. Ancak Antikçağ yoluyla yapılan bu tartışmalı ve siyasal dolambaçla birlikte (bile isteye değil ama sadece gerekli araçlar olmadığı için) Devrim'in dayandığı esası belirlemek konusunda ciddiyetle düşünmekten kaçınılıyordu[80]: Bir yandan kralın egemenliğinin yerine milletin egemenliğini koymak için görülmemiş bir kavga verilirken bir yandan da birey ve hakları ortaklık içinde onaylanıyordu.

Böyle son derece eleştirel bir bakış açısı geliştiren Thermidorcular, İdeologlar, liberaller geçmişin "yükünden" kurtulmuş bir eylem modeli öneriyorlardı, ama aynı kişiler bu kez de Antikçağ'a yapılan göndermeyi ele vermekle olup biten ve bir daha olmaması gereken şeyleri anladıkları konusunda "yanılgıya" düşüyorlardı[81]. Anıtsal tarihe karşı çıkıyor ve kendilerini peşinen "eleştirel tarih" –Nietzsche'nin sınıflandırmasına göre, geçmişi mahkemeye sürükleyip şimdiki zaman adına ve şimdiki zamandan hareketle mahkum eden tarih– yanlısı olarak görüyorlardı, ama neredeyse aynı anda soylara, soyzincirlerine, devamlılığa özen gösteren "antikacı" bir yaklaşımı da destekliyorlardı. Bu an, kalan mirasın keşfedildiği, Lenoir'ın Fransız Anıtlar Müzesi'ni tasarlayıp düzenlediği andır. Ortaçağ karşısında Yunanistan ve Roma'nın pabuçları elbette dama atılacaktır, değil mi ki Ortaçağ Fransa'nın gerçek anlamda ulusal Antikçağı'dır[82]. Bununla birlikte

80) M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, tam olarak s.19-35.

81) P. Manent, *Histoire intellectuelle du liberalisme. Dix leçons* içinde, Paris, Calmann-Lévy, 1987, s. 188-189, Constant'ın halkın egemenliği olan liberalizmin temeli sorununu masaya yatırmamak için Antikçağ sitesi imgesini suçlu hale getirdiğini anlatmak istiyor.

82) E. Pommier, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1992, s. 364-386.

Lévesque, Volney ya da yine Daunou gibi kişiler için başka bir Antikçağ'ın (gerçek Antikçağ'ın) çizilmesi stratejik bir ivedilik kazanır; burada benzetmeler yapılmayacağı için kimliği özümseme tehlikesi önlenmiş olacaktır. XVIII. yüzyıl boyunca yavaş yavaş oluşmuş iki özgürlük modeli önce İdeologların sonra da liberallerin elinde şimdiki zamanın siyasal kavgaları için bir silah olmuş, genel yorumlar için bir çerçeve, Antikçağ'ı yeniden ziyaret etmek içinse bulgulatıcı bir gereç haline gelmiştir

6- *Öykünme, öykünülmeyen*

Eskilerin siyasal açıdan bütün bütün uzağa atılması demeye gelen bu model her ne kadar farklı yerlerde yeniden gündeme getirilse de XIX. ve XX. yüzyıllarda Fransız geleneğinin Antikçağ ile kuracağı ilişkide ağırlığını hep hissettirecektir. Uzun süre ayağımıza dolaşacak bir bağ gibidir, yahut Fransız kültüründe –pek tabi Devrim'in ayrılmaz parçası– tuhaf bir noktadır. Avrupa'nın başka yerlerinde başka engellerle karşılaşan ve başka hedeflere yönelen Alman, İngiliz, İtalyan gelenekleri farklı düzenlenecektir. Yine kendi devriminin mührünü taşıyan Amerikan geleneği de unutulmamalıdır. H. Arendt'in ünlü ve tartışmalı yargısına katılsak bile: "Yankısı yüzyılları aşan klasik örnek olmasaydı Atlantik'in iki yakasında devrim yapan insanlardan hiçbiri, sonradan eşi benzeri görülmemiş bir eylem olduğu anlaşılacak bu işe kalkışma cesareti gösteremezdi[83]."

1931 yılında Benedotto Croce hiç duraksamadan "unutulmaz" diye nitelediği Constant'ın konferansından hareketle özgürlük konusunu düşünmeye cesaret etmiştir; tarihselciliğin kuramcısı ve özgürlük filozofu olan Croce'ye göre soru elbette yanlış sorulmuş

83) H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, s. 291. Bkz. M. 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. D. Lacorne'un aydınlatıcı makalesi: "Mémoire et amnésie: les fondateurs de la république americaine, Montesquieu et le modèle politique romain", *Revue française de science politique*, 42, 3, 1992, s. 363-374, burada yazar 1787 yılında Montesquieu'nün çevresinde federallerle karşıtlarını zıtlaştıran tartışmalarda Roma modelinin nasıl ve neden terkedildiğini gösteriyor.

olsa bile. Zira tarihsel olarak eski ile moderni zıtlaştıramayız. "Yunanistan'ın, Roma'nın ve Yunan-Roma idealini benimsemiş olabilecek Fransız Devrimi'nin karşısına şimdiki zaman dikilmişti, sanki şimdiki zaman bütün bir tarihin buluştuğu yer, tarihin son eylemi değilmiş gibi; sanki devamlılık sağlayan tek bir dizi durağan bir karşıtlıkla kırılabilirmiş gibi[84]." Öte yandan Croce Constant'ın bu zıtlaştırmayı Jakobenliğe düşman olduğu için ve tamamen Yunan-Roma imgelemiyle çevrelenmiş Terörden duyduğu tiksinti yüzünden oluşturduğunu çok iyi görür. Ancak Croce şu sonuca varır: Aslında Jakobenlik kökenini ve esinini Antikçağ'dan ve ona öykünmeden almaz, daha ziyade doğaya, akla tapan XVII. ve XVIII. yüzyılların karşıtarihselciliğinden alır. Lykurgos yüceliğe bir çağrıysa Sparta her şeyden önce doğal duruma bir yaklaşmadır, antik site de asla tarihsel bir gerçeklik değil, akla dayanan bir varlıktır. Bu nedenle aklı başında bir tarihsellik taraftarının, en azından dolaylı olarak bu yanılgıyı olası hale getirip yanlışlığı da işlevsel kılmış en uç noktadaki sorumluları bulmak için doğal hukuk kuramcılarına kadar gitmesi gerekir.

İngilizlerin tarafında XIX. yüzyıl ortasında George Grote figürü hakimdir. Bankacı, parlementer (radikal bir parlementerdir), James Mill'in fikirdaşı Grote, Yunanistan tarihine ilişkin geniş ölçüde okunan ve çevrilen ilk büyük kitabın yazarıdır; yapıtta Yunan sitesine, yani öncelikle Atina'ya ilişkin liberal bir görüş yer alır. İki özgürlük izleği hiç yer almaz; buna şaşmamak gerekir, zira Atina'da arzuladığı her şeyi, yani demokratik hükümetin köklerini, düşünce özgürlüğünün ve akılcı araştırmanın ilkelerini (Sofistlerce harekete geçirilmiş ve örneklendirilmiş ilkeleri) buluyordu[85]. Özgürlük bireyin özgürlüğüdür: Tıpkı bugün Westminster'de olduğu gibi agora üstünde ve *ecclesia*'da değer taşıyordu. Üstelik Atinalılar aşırı demokrat

84) B. Croce, "Constant e Jellinek: intorno alla differanza tra la liberta degli antichi e quella dei moderni", *Etica e Politica* (1931), Bari, 1956, s. 301-308; Laboulaye'in 1861'deki basımındaki konferans metnini alıntılıyor: Yoksa bu Constant'ın yeniden ele alındığı ya da Constant'ın yeniden ortaya çıkarıldığı bir an mı? Bkz. *La Philosophie comme histoire de la liberté. Contre le Positivisne*, S. Romano'nun seçip sunduğu metinler, Paris, Seuil, 1983, s. 192-193.

85) A. Momigliano, "George Grote et l'étude de l'histoire grecque", *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* içinde, Paris, Gallimard, 1983, s. 361-383.

oldukları için (sözümona demokrasi "fazlalığından") değil yeterince demokrat olamadıkları için yok olmuşlardır.

Tarihi Plutarkhos gibi görürsek Fransa'da Eskiler deyimi hem Yunanlıları hem de Romalıları ifade etmek için rahatlıkla kullanılır; Almanlar ise ayrım yapacaklardır ve Winckelmann'dan Nietzsche'ye ya da Heidegger'e kadar özelikle kendilerini Yunanlılar olarak görmek istemişlerse de[86] –Hegel'i ve Mommsen'i düşünelim– hukukun ve devletin mucitleri olan Romalılara da yer vermişlerdir. Demek ki iki terimli (iki özgürlük) basit bir model işlevsel değildir. Ancak özellikle (bu da son kez yanılgıya yol açacaktır) şu vardır: kavgacı ve eleştirel Fransızların bakış açısına göre sadece beceriksizce, zoraki biçimde yeniden yaratma olarak düşünülen öykünme, olumsuz anlamda eylem için bir engelken ya da daha da kötüsü eylemin amacından sapmasına –çünkü bu bir yanılgıdır– yol açan bir şeyken Almanlar Antikçağ ile olan ilişkilerinde öykünmeye ilişkin olumlu bir anlayış geliştireceklerdir: Yaratıcı öykünmedir bu. Winckelmann'ın Yunan sanatı hakkındaki o ünlü cümlesinde belirttiği gibi: "Büyük, hatta mümkünse öykünülmez olabilmemiz için tek yol Eskilere öykünmektir[87]". Ya da Humboldt'un şu sözleri: Yunanlılara öykünmek, onları tekrarlamak değil ama "onlar gibi yapmak"tır (*nachbilden*). Onların dün yaptıklarını bugün yapmak değil ama onların yaptıkları *gibi yapmak*, ama Yunan dünyasının eski haliyle bir daha yeşeremeyecek o "parlak renkli" ama "kısa ömürlü çiçek" (Herder) olduğunu akıldan çıkarmamaktır[88]. Oysa Fransa'da Devrim ve bu sırada Antikçağ'ın "kötüye" kullanılması yaratıcı öykünmenin yolunu tıkamıştı ve daha ziyade kendiyle karıştırma, eşdeğer sayma, kimlik bunalımı vardı.

86) Ph. Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes (Typhographies II)*, Paris, Galilée, 1986, s. 39-111.

87) J.-J. Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des ouevres grecques en peinture et en sculpture*, Fr. çev: L. Mis, Paris, Aubier, 1954, s. 95.

88) J. Quillien, *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et histoire*, Lille, Presse Universitaire de Lille, 1983, s. 39, 130. Almanlar ve Fransızlar Yunanlılardan söz etmeye başladıktan sonra hiçbir şekilde aynı dili konuşmadıkları ve aynı şeyleri anlatmadıkları büyük ölçüde hissedilir. Bu da başka bir yanlışlığın tarihine konu olabilir.

7
Vahşilerin Zamanı: François-René de Chateaubriand

"Eskiler", "Modernler", "vahşiler" terimleri arasındaki ilişkileri iki ayrı metne dayanarak çizmek istiyorum: İlki *L'Essai historique* (Tarihsel deneme), ikincisi de *Voyage en Amerique* (Amerika'ya yolculuk). Neden mi? *L'Essai* Amerika'yla ilgili yazılardandır. Yolculuğun bitiminden sonra ve Londra'daki sürgün sırasında yazılmıştır; prenslerden kurulu orduya ilişkin bölümden sonra Yeni dünya ormanlarındaki bir gece ile son bulur; bu bölüm de "sonuç" olarak sunulmuştur. İlk kez 1797 yılında yayımlanmış olan *Essai* 1826 yılında yeniden basılır; o tarihlerde Chateaubriand *Oeuvres complètes*'in (bütün yapıtları) yayımlanması işine soyunmuştu: Açıklama bölümü, önsöz ve eleştirel notlar, yazar ile bu metni ayıran mesafeyi ölçüp biçmeyi sağlar; öte yandan Chateaubriand bu yapıtı yaşamının "en tuhaf anıtlarından biri" olarak nitelendiriyordu[1]. *Voyage* ise 1827 yılında

1) *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considerées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1978, s. 224. Bütün alıntılar Chateaubriand'ın Pléiade basımındandır.

yayımlanır. *Essai*'den farklı olarak tekrar basılmaz, ancak *Oeuvres complètes*'e son biçimi verilirken yeniden gözden geçirilmiştir, böylece başka bir Amerika ortaya çıkmıştır.

Eskiler ve Modernler ile birlikte Batı kültürünü derinlemesine ve uzun bir süre boyunca yapılandıran bir çift ele alınmış olur. Bu çifte ait tarihin ritmini belirleyen sayısız tartışma her defasında bir gerilimin ifadesidir; çifti oluşturan da aynı gerilimdir. Daha sonra üçüncü terim olarak sahneye giren vahşi ise Yeni Dünya'daki ilk seyahatlerden önce birincil bir rol oynamamıştır. Bunlar arasındaki ilişkileri konu alan zengin ve karmaşık tarihten buraya sadece iki ismi alacağım.

Birincisi elbette Rousseau. Zira *Essai* yazarı Chateaubriand için Rousseau, açmazlarıyla bile çerçeve oluşturur (hatta onun da ötesinde *Tristes Tropiques*'te Claude-Lévi Strauss için de öyledir). Rousseau'ya göre Eskiler hem modeldirler hem de değildirler. Modernlere karşı Eskileri över ve onlara kimi kez özlem duyar (örneğin Plutarkhos'u hiç elinden düşürmez) kimi kez de o dünyayı bir ütopya olarak görür. Bu yüzden vaktiyle bir Lakedaimon tarihi yazma isteğine bile kapılan Rousseau "insanların eskiden ne olmuş olduklarını göstererek insanların ne olabileceklerini öğreten bu değerli anıtları" toparlamayı düşünür[2]. Geçmişten geleceğe doğru ilerlemek söz konusudur, ama oluşturulması gereken bir gelecektir bu, daha açıkçası bir ufuk belirleyip o yöne doğru yürümek gerekir. Her ne kadar *Toplum Sözleşmesi*'ndeki sitenin antik siteyi çağrıştıran kimi özellikleri varsa da bütün toplumlar (antik toplumlar da dahil) doğal durumun sakatlanmasını ifade ederler. Böylece, genç Chateaubriand'ın anladığı, sahneye koyup dile getirdiği biçimiyle vahşiye çağrıda bulunulur. "Ey doğa insanı, bir tek sana bakıp insan olduğumla gururlanıyorum! Yüreğinde bağımlılıktan eser yok..."[3]. Fırtınalardan ve devrimlerden uzaktaki vahşi insan bir ada gibidir, kazazede onda bir sığınak

2) Jean-Jacques Rousseau, "Histoire de Lacédémone", *Oeuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, s. 544. Rousseau ve Antikçağ konusunda bkz. Yves Touchefeu'nün tezi: *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, EHESS, Paris, 1992.

3) *Essai*, s. 440.

bulmayı umar[4]. Vahşiye başvurma, vahşiye yapılan çağrı, ama aynı zamanda yolculuğa yapılan çağrı; Rousseau şöyle çıkışır: "Yolculuk yapan, gözlemleyen, tasvir eden bir Montaigne, bir Buffon, bir Diderot düşleyelim...; daha sonra da gördüklerinin doğal, ahlaki ve siyasal tarihini yazmış olduklarını düşleyelim, kalemlerinden yeni bir dünyanın çıktığını kendi gözlerimizle görürdük ve kendi dünyamızı nasıl tanıyacağımızı öğrenirdik"[5]. *Discours sur l'inégalité*'deki (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) bu ünlü çıkış doğrudan doğruya *Essai*'deki şu cümleyi çağrıştırır: "Bilme isteğiyle yanan kişi servetiyle elde edeceği zevk ve sefayı bir yana iterek denizlerin ötesine seyahat ediyor, burada filozofun görebileceği en büyük manzarayı seyrediyorsa; aynı toprak üzerinde yanyana yaşayan doğadaki özgür insan ile toplum içindeki özgür insanı bir arada düşünüyorsa; eğer böyle biri birazcık güvene layıksa, ey okuyucu o kişinin ben olduğumu göreceksiniz.." [6]. *Hüzünlü Dönenceler*'in yazarına göre ilk kez Rousseau'nun çizdiği bu program, onu "insan bilimlerinin kurucusu"[7], kısacası "uzak bakış" kuramını ortaya koyan ilk kişi haline getirmiştir.

İkinci isim de Lafitau'dur: *Voyage*'ın doğrudan kaynaklarından biridir. Kanada'da misyonerlik yapan bu Cizvit, 1724 yılında *Moeurs des sauvages amériquains comparés aux moeurs des premiers temps* adlı bir kitap yayımlamıştır. *Voyage*'daki vahşilerin Homeroscu niteliğinin geniş ölçüde Lafitau'dan kaynaklandığı ortaya konmuştur. Ancak Lafitau karşılaştırmayı daha ilk başta bulgulatıcı bir araç olarak belirleyip benimsemiştir. Amacı ise bambaşkadır: Lafitau Momigliano'nun dediği gibi Yunanlıların da birer vahşi olduklarını kanıtlayarak karşılaştırmalı antropolojiyi kurmaya çalışmaz. Kökenleri açıklamak ister: O zaman Eskiler gibi vahşiler de sorgulanması gereken sanıklara, en eski Antikçağ'ı aydınlatmak için yorumlanması geren "izlere" dönüşür. Kendileri hakkında ne kadar bilgi

4) *Essai*, s.316: "Dünya denizlerine bir daha açılmamaya karar verdim. Kimi kez fırtınaları izlerim, tıpkı ıssız bir adaya çıkmış, uzaklarda, kazaya uğradığı kıyılara çarpan dalgaları gizemli bir özlemle, sürekli izleyen, yapayalnız bir kazazede gibi."

5) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, A.g.y., not. X, s. 214.

6) *Essai*, s. 43.

7) *Tristes tropiques*, Plon, Paris, s. 353.

verirlerse kendilerinin ötesindekiler için de o kadar bilgi verirler. Elbette bu ötedekiler, yani ortak kökler ise son tahlilde karşılaştırma olasılığını oluşturan şeydir. Lafitau modern tanrıtanımazlar ya da kuşkuculara karşı olarak, her yerde aynı olan ve Musa yasasından çok daha önceye rastlayan bir ilksel dinin varolduğunu kanıtlamaya çalışır[8]. Ancak açıklayıcı öge olarak karşılaştırmayı kullanan Lafitau'nun bu girişimi savunmacı bakış açısından ve bu açının kaydolduğu mimariden bağımsız olarak vahşiler ile Eskiler arasındaki gidiş-gelişi "doğal" sayar.

1- Amerika deneyimi: Genç Chateaubriand'ın yolculukları

Essai öncelikle bir gezi anlatısıdır belki de. Kuşkusuz bu, Yeni Dünya'ya doğru yapılan bir yolculuktur, ancak öncelikle bir iç yolculuktur; kitabın ilk cümlesinde, ancak eski ve yeni devrimler konusundaki düşüncelerde şaşırtıcı biçimde yer alan soruya yanıt aranır: "Kimim ben?[9]" Girişten önce yer alan açıklama bölümünde Chateaubriand yapıtı "zihinsel gezintileri sırasında" düzenli olarak tuttuğu bir tür günlük olarak görür[10]. İlk kez Amerika ormanlarının "okyanusunun" ortasında tek başına ilerlerken "içinde olup biten tuhaf devrimden" söz eder[11]. Sanki gerçek devrim içinden çıkıp geldiği değil o andaki devrimdir. Kitap okuyucuyu Eski Dünya'dan Yeni Dünya'ya doğru götürür, oysa gezgin bunun aksini yapmış gibidir: Önce Yeni Dünya'ya doğru gitmek sonra da Eski Dünya'yı ve tarihini yeniden oluşturmak.

Genç gezgin, 1788 yılında papaz Barthélemy tarafından yayımlanmış ve o zamanın çoksatan kitapları arasına girmiş *Voyage du jeune Anacharsis*'i (Genç Anakharsis'in Gezileri) Eskiler'in dünyasında rehber olarak geniş ölçüde kullanmıştır. Ancak o zamana kadar

8) F. Hartog, "Entre les anciens et les modernes, les sauvages", *Gradhiva*, 11, 1992, s. 23-30.

9) *Essai*, s. 40, Paris-Kudüs yolculuğu konusunda bkz. Jean-Claude Berchet, "Un voyage vers soi", *Poétique*, 14, 1983, s. 91-108.

10) *A.g.y.*, s. 37.

11) *A.g.y.*, s. 442.

sürdürdüğü "gezgin hayata dayanamayan" genç Anakharsis İskithia'dan ayrılıp Yunanistan'a, oradan Yunan özgürlüğü bittikten sonra yeniden İskithia'ya dönerken[12], genç Chateaubriand Eski Dünya'dan ayrılmış (özgürlük burada da tükenmiştir) sonra da vahşileri ve onların has özgürlüklerini görmek istemiştir. İki gezginin güzergahlarındaki bu gidiş-geliş bir yana, İskitler *Essai*'de ele alınışları açısından önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki gerçek bir İskit örneğinden söz edilebilir.

Böylece yapıt ilk kez kaleme alınırken verilen bir notta, İskitler konusundaki üç bölümle ilgili şunlar belirtiliyor: "Okuyucuya hayvancılık ve tarıma dayalı vahşi çağı, felsefi çağı ve bozulmuş çağı sunacağım, böylelikle konudan uzaklaşmadan bütün toplumların dizinlerini, özetleyici tablolarını, bu arada elbette bütün insanlık tarihini vereceğim"[13]. Peki sahip oldukları üç çağ ile İsviçre'deki çağların yan yana getirildiği İskitler nereden çıkmıştır? İskitler Herodotos'un *Tarih*'inin IV. kitabından beri, yani edebiyat sahnesine girdikleri tarihten beri birçok düşünceye ve yoruma konu oluşturmuşlardır.

Voltaire'in 1766 yılında yani daha Chateaubriand kanıtlarını sunarken İskitlere başvurmadan çok önce tam da *Les Schytes* (İskitler) adlı bir oyun yazmış olduğunu belirtelim. Voltaire önsözde şöyle yazar: "Bir bakıma büyük şehirlerde yaşayan, yani yapay insanın karşıtı olan doğal durum anlatılıyor." Oyunun başarısızlığından sonra Prusya kralına yazdığı mektupta hiç çekinmeden şunları söyleyebiliyordu: "*Les Scythes* çok vasat bir yapıt. İskitlerden ve İranlı bir prensten ziyade İsviçre'nin küçük kantonları ve bir Fransız markizi anlatılıyor". *Ansiklopedi*'de ateşli şövalye Joucourt'un kaleminden çıkmış "İskit" maddesine bakarsak onu iyi vahşi kılığında görürüz. Gerçekten de sadece doğal gereksinimlerine indirgenmiş İskit daha fazlasını istemez: Böylece Yunanlıların asla tatmadıkları bir mutluluğa sahiptir. Anakharsis, Toksaris, Zalmoksis (üç ünlü İskit, bunlara bir de Abaris'i ekleyebiliriz) sonuçta filozoftan ziyade yasakoyucudurlar. Bunlardan en ünlüsü olan Anakharsis'e gelince, o "Yunanis-

12) Jean-Jacques Barthélémy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1790, 2. cilt, s. 3.
13) *Essai*, s. 184 not B.

tan'da güvenliğimi sağlayan, İskithia'da mahvıma neden olan bilgelik"[14] diye sayıklayarak kendi yurttaşlarının oklarıyla ölen "iyilikçi bir insan"dır.

Ancak gerçekte bu erdemli İskitlerin portresi çok daha önceden Rollin'de yer alır; Rollin de kendini Iustinus'un tarafında görür, Patriarkların yaşamıyla üstü kapalı bir yakınlığı ihmal etmeden Homeros'un yetkesi altına girer. Yine de onuru sayesinde farklı (ve çok eski, çünkü Strabon'a kadar, aslında Ephores'e kadar uzanan) geleneği, İskitleri korkunç ve barbar olarak gösteren geleneği anmak zorunda kalır. Ancak Joucourt'dan önce cahil olsalar da İskitlerin Yunanlılardan, bütün o yasakoyuculara ve filozoflara sahip olmuş Yunanlılardan daha bilge olduklarını belirten Iustinus'a döner çabucak. Aynı şekilde Anakharsis de tamamen olumlu bir kahramandır. "Bu halk karşısında imrenme ve hayranlığı" gizlemenin imkanı var mıdır? diye sorar Rollin. Elbette hayır. Ancak "lüks" yüzünden bozulma çağı gelmiştir, diye devam eder: Nasıl ve kimin yüzünden? O zaman Rollin Strabon'a döner: "Strabon'un bize söylediğine göre bu yıkıcı değişikliğin nedeni Romalılar ve Yunanlılardır[15]".

"Yunanlıların Barbarlar diye adlandırdığı mutlu İskitler...": *Essai*'nin İskitlerle ilgili olan bölümü böyle başlar. Demek ki Chateaubriand İskitlerle ilgili klasik görüşü, yani Rollin'in görüşünü (ya da Joucourt'unkini) benimsemiştir, gerçi buna bir de İskitler ile İsviçreliler koşutluğunu eklemiştir (Fransızlar İsviçreliler için neyse Yunanlılar da İskitler için odur). Ancak anlamlı iki değişikliği de belirtir. İskit yaşamı Patriarkların yaşamını anımsatmaz, ama bu yaşam tamı tamına ilkel insanın yaşamıdır. Demek ki İskit'ten Yerli'ye geçmek herhangi bir soruna yol açmaz ya da bunlar arasında hiçbir fark yoktur, zira her ikisi de doğa insanıdır. "İşte böyle Erie'nin akağaçları arasında onu gördüm, çok hissedip hiç düşünmeyen, ihtiyaçlarından başka bahanesi olmayan ve felsefenin vardığı sonuca oyunları ya da uykusu sırasında ulaşan bir çocuk gibi kendiliğinden ulaşan, doğanın sevgilisini, o insanı gördüm"[16]. Rollin daha başka

14) Yaşlı Anakharsis konusunda, F. Hartog "Le passé revisité. Trois regards grecs sur la civilisation", *Le temps de la réflexion*, IV, 1983, s. 169-173.

15) Rollin, *Histoire ancienne*, Paris, 1731-1738. 3. cilt, s. 30.

16) *Essai*, s. 185.

bir şey söylemiyordu, ancak bunları vahşinin bakış açısıyla söylüyordu. "Eğer bir not düşmek gerekirse, burada Iustinus'un Herodotos'un, Strabon'un, Horatius'un ve diğerlerinin İskit tarihinde gözden kaçırdığı bir şeyi Amerika'nın zihinsel vahşisini resmederek yerine koyuyorum. Birkaç farkla birlikte doğal halklar birbirlerine benzer; birini gören diğerlerini de görmüş sayılır". Şu haykırış da buradan ileri gelir: "İyi İskitler neredesiniz şimdi? Bu fırtına ortasında ancak sizin aranızda bir sığınak bulabilirdim"[17]. Skythia tam da bir ilk Amerika, yani bir sığınak olarak görülür. Elbette genç Chateaubriand genç Anakharsis değildir.

Daha belirgin olan diğer değişiklik Anakharsis ile ilgilidir; Chateaubriand onu olumsuz bir kahraman haline getirmiş tek yazardır. Strabon'un ima ettiği bozulma şemasını tamamlayan Anakharsis, Yunan okulunda okumaya gelmiş bir bilge değildir; sinik gelenekte sözümona Yunan bilgeliğiyle alay eden bir "barbar" da değildir. Sadece bozguncudur, filozoftur: "Yurttaşların barbar olduklarını, çünkü doğaya göre yaşadıkların düşündü". Bu nedenle onları aydınlatmaya girişti. Gerçi yaptığı yeniliklerin bedelini hayatıyla ödedi, ama maya "kabarmaya devam etti". İskitler onun "masumiyetinden tiksinerek (...) medeniyet zehrini içtiler"[18] ve böylece "felsefe çağına, çürüme çağına" girdiler.

2- *Historia magistra vitae*

İskit paradigması ya da insanlık tarihini özetleyen tablo işte böyledir; 1826 tarihli bir not bu tabloyu bir kalemde silip atacaktır: "Bu üç bölüm *Essai* içinde sadece dörtte üçlük bir yer kaplıyor"[19]. Daha geniş anlamda eserde yer alması, *Essai*'nin yazımını yönlendiren ve o zamanlar Chateaubriand'ın zaman ile kurduğu ilişkiyi düzenleyen eski ve hala etkin *historia magistra vitae* klişesinin sergilenmesiyle uyuşuyor. Bu söyleyiş biçimi Cicero'ya ve tarihi örnek alınacak yer

17) A.g.y., s. 186.
18) A.g.y., s. 189-191.
19) A.g.y., s. 193 (yeni basımdaki not).

olarak gören klasik anlayışa ("*plena exemplorum*") kadar uzanıyor. *Essai*'nin bir notunda "çevremizdeki her şeyde bir yığın ders ve örnek var" diye belirtiyor[20]. Ancak burada bunu belirtirken Reinhart Koselleck'in, bu klişenin çözülüşü konusunda yaptığı incelemeyi ima ediyorum; burada Koselleck, Almanya'da 1760-1780 yıllarında modern tarih anlayışının (*Die Geschichte*) oluşumunun örnekleme ve tekrarlama kavramlarıyla birleşen tarih anlayışını içeriğinden nasıl yavaş yavaş ayırdığını gösteriyor[21]. Aksine, tekil olarak Tarih (*Die Geschichte*), yani süreç olarak anlaşılan ve kendi içinde, kendi zamanındaki tarih olarak ele alınan tarih, *exemplum*'u terkedip olayın tekil niteliğine bağlanır. Böylece Koselleck'in önerdiği kavramları kullanırsak, bireylerin deneyim alanı ile beklenti ufku arasında bir mesafe ve bir gerilim oluşur[22]. Daha doğrusu, modern tarih anlayışı bu ayrılığı anlamaya, bunun farkına varmaya hatta bunu tarihin genel "ilerleyişi" haline getirmeye yaramıştır. Alman tarih okuluna ait olan ve daha önce dile getirilen bu düşünüşler deyim yerindeyse, devamlılığın kopması, deneyim alanı ile beklenti ufku arasında kırılma olarak yaşanmış olan Fransız Devrimi'yle örneklendirilip doğrulanmıştır. *Essai*'yi yazarken kopmayı azaltmaya (bir kırılmayı azaltır gibi) çalışan Chateaubriand'ın karşılaştığı sorun da tam olarak buydu. Chateaubriand eski ve yeni devrimleri "Fransa devrimleriyle olan ilişkileri" içinde ele alırken –elindeki zihinsel gereçleri, *exemplum*'u, koşutluğu kullanarak– anlamak ama aynı zamanda öngörmek istiyordu.

Bu yüzden geçmişten hareket edip şimdiye ulaşmaya çalışır, mümkünse gelecek hakkında teşhislerde bulunur. Tıpkı *Essai*'de yer alan bir dizi açıklamanın belirttiği gibi: "Eskilerin devrim bayrağını elimize geçirip gelecekteki devrimlerin karanlığına cesaretle dalacağız. Kılık değiştirmiş olsa da eski zamanların insanını bulacağız ve gelecekteki insanı bize göstermesi için Proteus'u zorlayacağız"[23]. "Antikçağ'ın bunalımlarına ilişkin tablodan hareket edip... bir dizi

20) *A.g.y.*, s. 91.

21) R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Fr.çev: EHESS, Paris, 1990, s. 37-62.

22) *A.g.y.*, s. 317-322.

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

felaketten sonra dünyanın ilk çağlarından bizim yüzyıla kadar geleceğim". Zamanlara doğru "ilerleyiş" geçmişten itibaren tasavvur edilir[24]. "Tarih okuyan kişi çölde geleceğe yön veren Antikçağ'ın masalsı ormanında yolculuk yapan kişiye benzer"[25]. "Geleceği bilmek mi istiyorsunuz, geçmişe bakın. Asla yanıltmayan bir kaynaktır geçmiş, elbette adetleri ilke alırsanız"[26]. "Aydınlanma yüzyıllarının hepsi kölelik yüzyıllarıdır"; buna göre: "Tarihin verilerine göre (...) Fransa'nın geleceği konusunda büyük bir endişeye kapılmamak elde değil"[27]. Ardından sonuç olarak "şu önemli hakikat" gelir: İnsan "sürekli kendini yineler", "boşu boşuna çıkmaya çabaladığı bir çember içinde dolanır durur"[28]. Hızlı olduğu kadar beklenen bir sonuç: Fransız Devrimi'nde yeni olarak neredeyse hiçbir şey yoktur.

Zaman ve tarih ile böylesi bir ilişki Eskiler ile Modernler arasındaki karşılaştırmalara arka çıkmalı, koşutlukları araştırmaya itmeli ve böylece öykünme uygulamasını doğrulamalıdır. Tarih temelde yineleme olduğuna göre Antikçağ ile karşılaştırma iyi temellendirilmiş bir teşhisin kaçınılmaz bir ilk aşamasıdır. Aslında Chateaubriand koşutluklar konusunda artık hiç kuşku duymaz: Bu bir "kaos" diyecektir ve hiç yapmacığa kaçmadan 1826 yılındaki önsözünü yineleyecektir[29].

Kendi hesabına Tacitus'u kullanmaktan çekinmeyecek ve *Essai*'nin tamamını şu alıntının hükmü altına yerleştirecektir: "*Experti invicem sumus, ego ac fortuna*" [herbirimiz, ben ve yazgı sınavdan geçiyoruz]. Bütün kitabın epigrafı haline gelen bu alıntı "Bahtsızlara" adanmış bütün bölümlerde yeniden kullanılır[30]. Oysa bu sözler, bir köşeye çekilip kendini öldürmeden önce askerlerine seslenen Othon'a aittir. Londra'da hastalanan Chateaubriand ölümün yanıbaşında olduğunu hisseder ve *Essai* sanki onun dünyayla vedalaşmasıdır: Daha o zamandan, öbür dünyaya ait olmasa da vasiyete ait sözlerdir, her halükarda ölüm döşeğindeki birinin sözleridir bunlar.

24) *A.g.y.*, s. 51.
25) *A.g.y.*, s. 82.
26) *A.g.y.*, s. 220.
27) *A.g.y.*, s. 341.
28) *A.g.y.*, s. 432.
29) *A.g.y.*, s. 15.
30) *A.g.y.*, s. 310.

Bununla birlikte bu sayısız alıntılara, Antikçağ'a özgü tavırlarına, kabul edilen ya da gülünçleşen bütün o koşutluklara karşın öykünme kesinkes zararlı sayılmıştır: "Öykünmenin tehlikesi korkunçtur. Bir halk için iyi olan bir şey bir başkası için nadiren iyidir"[31]. Antikçağ'ın kullanılışına gelirsek Chateaubriand Jakobenlerin Antikçağ'ın "fanatik hayranları" olduklarından ve daha ziyade "Roma ve Atina yurttaşları" olarak Antikçağ adetlerini geri getirmeye çalıştıklarından bir an bile kuşku duymaz. Bu teşhis konusunda fazlasıyla Thermidorcudur[32]. Bu öykünmenin zamana ters düştüğünden de kuşkulanmaz. Neden? Eşyanın doğasını bilmediklerinden (ancak eşyanın doğası deyiminin anlamını değerlendirirken Thermidorculardan tamamen ayrılır): "Bütün uluslar eşyanın doğası gereği monarşiye doğru, yani çürüme çağına doğru kayarlarken", siz demokrasi kurma iddiasındasınız[33]. Lykurgos'a öykünmeye çalışırken, aslında "Lykurgos'un düşüncesinin tam aksini" yapıyorsunuz (Yunanistan ise monarşiden kurtulmaya başlıyordu). "Çürümenin izleriyle leke içinde kalmış siyasal bedenin genel bir çözülmeyle karşılaştığı, birden ayaklanan bir insan ırkının başdönmesi içinde, Sparta ile Atina'nın gününün geldiğini bildirdiği zamandı... On beş yüzyıllık uykusundan Olympos'un tozları arasında uyanan Yaşlı Iuppiter kendini Sainte-Geneviève'de bulup şaşkına döner; meraklı Parislinin başına Lakonia yurttaşının beresi geçirilir... Arlequino'nun şaklabanlık gösterisinde, bütün Avrupa'nın gözleri önünde Pantalone rolünü oynamaya itilir"[34]. Roma kostümleriyle bayrak açan bir Devrim konusunda Marx'ın sözlerine pek uzak değiliz: Tek fark Chateaubriand'a göre zaten şaklabanlığın içindeyiz, dahası tragedya içindeyiz. Bununla birlikte *Essai*'nin aynı sayfasında, Rousseau konusundaki düşüncelerde Antikçağ özlemi hisedilir gibidir. "Ben de günlerimi, kuramda en yüce yönetim şekli olarak sürekli hayalini kurduğum bir demokrasi içinde geçirmek isterdim; ben de Roma ve Yunan yurttaşı olarak yaşadım"[35].

31) *A.g.y.* s. 266.

32) F. Hartog, "La Révolution française et l'antiquité", *La pensée politique*, 1, 1993, s. 30-61, bu kitap içinde s. 119-157.

33) *Essai*, s. 266.

34) *A.g.y.*, s. 266.

35) *A.g.y.*, s. 266.

Yine de Eskiler ile Modernler arasında hem zorunlu görülen hem de kınanan koşutluklar vasıtasıyla yapılan gidiş gelişler (başka koşutluklar yoluyla olsa da) *Essai*'nin ilk bölümünde yer alan sonuca götürmektedir: "Siyasal açıdan boşu boşuna özgür olduğumuzu ileri sürüyoruz": Yurttaş (ya da siyaset) özgürlüğü "sadece bir hayal, yapay bir duygu..."[36]. Öyle ki vahşilerin bakış açısının benimsenmesi sonunda Antikçağ siyasetinindeki özgürlüğün değerini düşürür: Bu özgürlük tam anlamıyla yapay olmasa da sonradan yapılmadır. Gerçekte Sparta'da özgür insan nedir ki? "Saatleri ayarlanmış bir insan, tıpkı her an tokat yemeye hazır bir talebe sanki". Sürekli olarak gözetim, denetim ve cendere altındadır. Peki durum Atina'da çok mu farklıydı? Kuşkusuz öyleydi, ancak "devlet görevlerine kabul edilmek için belirli bir gelire sahip olmak gerekiyordu; ayrıca bir yurttaş borçlandığında bir köle gibi satılabilirdi"[37]. Yurttaşların yasalara köle oluşuna gelince, "bu sadece söz aldatmacasıydı. Beni giyotine götüren ha Yasa olmuş ha kral, ne farkeder ki?"[38].

Demek ki geriye sadece vahşi yaşama "dönüş" kalıyor. *Essai*'nin tamamının sonucu bu olacaktır. Gerçek özgürlük yani "bireysel bağımsızlık"[39] ancak orada olabilir. Ancak yolculuğun aşamaları bile bir ütopyanın söz konusu olduğunu gösterir: Okyanusu aşma, dönüşte gemi kazası, düşlerle geçen gecenin ardından üstüne çöken "derin" uyku, bütün bunlar anlatıdaki ipuçlarıdır. Özellikle deneyim artık sadece hatırlama biçimi altında edinilebilir[40]. "Amerika Vahşilerinde Gece" *Essai*'de sadece bir ek değildir; aksine yapıtın kaçış noktasını ifade eder; yapıtı bu açıdan ele almayı gerektirecek bir kaçış noktasıdır. Bu ise "uzak bakış" değerini taşır, bu sayede bütün partileri "sırt sırta" göndermek, devrimcilerin kullandıkları bütün hatalı ve suçlu koşutlukları ele verip haksız çıkarmak mümkündür; bir yandan da şimdiki zamanı ve geleceği aydınlatabilecek yeni (elbette iyi temellendirilmiş) koşutluklar oluşturulur.

36) A.g.y., s. 268-270.
37) A.g.y., s. 437.
38) A.g.y., s. 438.
39) A.g.y., s. 268.
40. A.g.y., s. 441, Bölüm şu sözlerle başlar: "Eski hazlarının hatırasıyla mutluluk yanılgısını anımsamak".

3- Voyage en Amérique *dolambacı*

Essai'de koşutluklar Eskiler ile Modernler arasında kurulur, ayrıca Vahşi ise neredeyse sonuna kadar hem merkezdedir hem de alan dışıdır (Skythia bunun bir ön tasarımı ve antik sureti olsa da). *Voyage*'da karşılaştırmalar özellikle Vahşiler ile Eskiler arasında kurulup çeşitlendirilecektir. Öyle ki Modernler (Amerikalılar) bile öncelikle Eskiler olarak ele alınmış ve Roma cumhuriyetçilerinin ölçüsünde değerlendirilmiştir.

"Cato" gibi "Eskilere tutkun" olarak Philedelphia'da karaya çıkan Chateaubriand Washington'u sadece bir Cincinnatus olarak görmek istiyordu. Ancak onu faytona binmiş giderken görmek "296 yılındaki Roma Cumhuriyetimi biraz rahatsız ediyordu"[41]. Buradan yolcu belirli bir rahatsızlık duyar (yazar bunu kendi kendiyle alay ederek açığa vurur) ve siyasal "düşkırıklığı" deyimi buradan gelir, zira görünenler gerçekle uyuşmamaktadır. Ne mutlu ki Washington'la karşılaşınca her şey yoluna girer, onda "yaşlı bir Romalının sadeliğini" görür[42]. Bilindiği gibi bu karşılaşma hiç olmadığından görüntü ile hakikat kolayca uyuşmuştur!

Ancak "hiçbir geçmişi bulunmayan", pek o kadar da eski olmayan ve mezarların henüz yeni olduğu bu Amerika'dan aceleyle ayrılıp ilkel, has Amerika'ya, vahşilerin Amerikası'na geçer. Yolda her şeye rağmen eskiyi ziyaret edip koşutluk kurmaktan kendini alamaz: "Lexington'da tarlaları gördüm; durup tıpkı Thermopylas'taki gezgin gibi Dünya savaşçılarının, vatanın yasalarına uymak adına ölen ilk savaşçıların mezarlarını sessizce izledim"[43]. İşte *Voyage*'ın bu katmanında Vahşiler ile Eskiler arasında çok sayıda karşılaştırmalar yapılır (bunlar sıklıkla Lafitau'dan alınmıştır). Vahşiler Homeros kahramanları gibi hem hekim, hem ahçı, hem de marangozdurlar. Savaşta tıpkı Homeros'ta olduğu gibi küfrederler. Sparta savaş şarkılarıyla yapılan benzetme doğal olarak yer alır; dans, erginleme törenlerindeki gaddarlık ya da İroquoislarda yaşa karşı duyulan saygı için de aynı şey geçerlidir. Buna karşılık yenilmiş ulusun, "büyük

41) *Voyage*, s. 676-677. O anda Antikçağ koşutlukları henüz kusurlu görünmüyordu.
42) A.g.y., s. 677.
43) A.g.y., s. 683.

bir halkın dehası"[44] diye nitelenen siyasal bütünlüğe katılması konusunda onlar Romalılarla karşılaştırılmalıdır. Masallarına gelince, Chateaubriand Musa, Lucretius, Ovidius gibi adları anmakta sakınca görmez[45]. Bütün bu Antikçağ göndermeleri ve öncelikle Homeros'a yapılan göndermeler o kadar yerinde görünür, hatta o kadar kendiliğinden oluşur ki *Atala*'da belirtilen "doğa insanının destanını yazmak" tasarısıyla uyuşur. Bu nedenle "Homeros misali resmetmek istediğim halkları ziyaret etmek" gerekmektedir[46]. Seçilen tür, biçim ve içerik olarak Homeros tarzına meyleder.

"Tarihsiz günlük"[47], sadece saatlerin belirtilip gün ya da haftaların hiç belirtilmemesiyle ortaya çıkan çalkantılı günlerin bir kısmı *Essai*'nin son sayfalarıyla birleşir ("İlkel özgürlük, sonunda buldum seni!"), ayrıca bütün cümleyi bile kaplar: "O ağaçtan bu ağaca, sağa sola kayıtsızca gidip geliyordum, içimden 'burada izlenecek hiçbir yol yok', diyordum"[48]. Düş ve ütopya yeniden ortaya çıkar. Ancak "uçsuz bucaksız ormanların okyanusunda" kayboluşla son bulan *Essai*'den farklı olarak *Voyage*, tanım itibariyle bir geri dönüşü içerir ve sahneye koyar[49]. "Yolculuğun bir sonu" vardır: "Bir ormandan bir diğerine gezip dururken Amerikalıların açtığı tarım alanlarına yaklaşmıştım. Bir akşam... bir çiftliği gözüme kestirdim... misafir olmak istedim"[50]. Bir anda dekor değişir: İlkel ormanların çölünden tarım alanlarına geçilir. Demek ki çiftçileri ve hatta İngilizce gazeteleriyle birlikte başka bir Amerika vardır. İngilizce gazete, çünkü "yere düşmüş" bir gazeteyi ateşin ışığında okumaya çalışırken şu sözcükleri görür: "Flight of the King"[51]. Hemen ardından vahşilere yapılan çağrı yerini "onurun sesine" ve geri dönüş kararına bırakır. O anda her şey değişir. "Amerika'da gezgin" olmaktan vazgeçer, sonuçta asker de olmayacaktır ama Londra'ya sürgüne gidecek ve

44) A.g.y., s. 752, 822, 812, 711, 850, 824.
45) A.g.y., s. 830.
49) *Atala*, s. 16.
47) *Voyage*, s. 703.
48) *Voyage*, s. 684; *Essai*, s. 442.
49) *Essai*, s. 446.
50) *Voyage*, s. 886.
51) A.g.y., s. 886.

yazar olacaktır. Birkaçı yokolan, on beş yıl boyunca kayıp kalan sonra bulunan ama hiç unutulmayan Amerika ile ilgili sayfalar başlangıç noktası olacaktır, ancak aynı zamanda bütün yapıtının odağı olacak, sürekli besleneceği kaynağa dönüşecektir. *Essai* ya da *Voyage de Grèce en Amerique* tamı tamına bu bütüne katılmaktadır.

4. *Zaman deneyimi*

Amerika'yı ve prenslerin ordusunu ardında bırakan anlatıcı *Essai*'yi yazmaya koyulduğunda mekan ile zamanın rolü, mekan üstünde yapılan yer değişikliklerinin zaman ile ilişkileri ne durumdaydı? Zaman yaşlanma olarak hissedilir: "Fransa'dan ayrıldığımda gençtim: Dört yıllık ıstırap beni yaşlandırdı"[52]. Öyle ki kendini arayan birinin kaleminden çıkmış bu günlük işe bir de Tacitus'u karıştırınca ölüm döşeğindeki hastanın sözlerine dönüşür: Vasiyet sözleridir bunlar. Zaman bir ırmağa dönüşmüştür çoktan: Bu izlek *Essai*'den *Mémoires*'ın sonuç bölümüne kadar değişik biçimlerle sürekli kullanılacaktır. "Her yaş bir ırmaktır, kendimizi teslim ettiğimizde bizi yazgımızın eğilimlerine göre sürükler götürür. Ancak bana öyle geliyor ki hepimiz akıntının dışındayız"[53]. Hatta burada an'ın özgüllüğünü görmek gerek. Kimileri çoktan karşıya geçmiştir, kimileri de karşı kıyıda kalmak istemiştir ama hiçkimse kendini akıntıya bırakmamıştır. Başka bir deyişle tarih parçalara ayrılmış, yırtılmıştır. Özellikle zaman gittikçe hızlanıyor gibi görülecektir: "*Essai*'yi 1794 yılında yazmaya başladım ve 1797 yılında da yayımlandı. Gündüz çizdiğim taslakları geceleyin silmem gerekmişti çoğu zaman. Olaylar kalemimden daha hızlıydı; her an yaptığım bütün karşılaştırmaları altüst eden bir devrim oluveriyordu: Fırtınaya kapılmış bir gemi üstündeymiş gibi yazıyordum ve kıyı boyunca durmaksızın akan darmadağınık sahilleri donup kalmış görüntüler olarak resmedebileceğimi sanıyordum!"[54]. Zaman kalemden daha hızlı ilerliyor, fırtınaya yakalanmış gemi bilin-

52) *Essai*, s. 37.

53) A.g.y., s. 42, Jean-Claude Bonnet, "Le nageur entre deux rives: la traversée comme expérience révolutionnaire", *Bulletin de la société Chateaubriand*, 32, 1989, s. 55-60.

54) A.g.y., s. 15.

medik ve hızla akan bir sahil boyundan ilerler. 1826 tarihli önsözde yer alan belirleme çok önemlidir. Çağdaşlarının en çok şaştığı bir şey vardır burada: Zamanın hızlandığı yani nirengi noktalarının kaybedildiği hissi (gemi fırtınaya kapılmıştır ve kıyı süzülüp geçer). Şimdiki zaman ele gelmez, gelecek ise öngörülemez ve geçmiş zaman da anlaşılmaz hale gelir.

Tocqueville'in *De la Démocratie en Amerique*'in sonundaki bir cümlesi tarihsellik rejimindeki bu değişikliği çok iyi açıklıyor. Dolaştığı "madeni" uzaktan bakışlarıyla kavramak isteyen Tocqueville, sürmekte olan geniş devrimin görülmedik özelliğini bir kez daha belirtir: "En eski Antikçağ'a kadar bir yüzyıldan bir diğerine geçiyorum: Şu anda gözlerimin önünde olup bitenlerin bir benzerini daha bulamıyorum. Geçmiş zaman geleceği aydınlatmadığında zihnimiz karanlıklarda ilerler"[55]. Eski tarih rejimi, geçmiş zamanın geleceği aydınlattığı, gelecek zamanın şimdiki zamandan maddesel olarak ayrılamadığı ve *historia magistra vitae*'nin kölesi olmuş tarihçinin sağlam ve dahiyane koşutluklar kurabileceği bir zamandı. Tocqueville şimdiki zamanı düşünmek için geleceğe doğru yolculuk yapmıştır. 1831 yılında eli dolu dönmek amacıyla gittiği Amerika ile Chateaubriand'ın hayal kurmak amacıyla gitiği Amerika arasında hiçbir ilgi yoktur. *Essai*'nin başında "gelecekteki devrimlerin karanlığını" aydınlatmak için Chateaubriand da "geriye gitmeye" niyetliydi; ancak bu hareket o zamanlar tekrarları değilse de benzerlikleri ortaya koymak amacıyla ilk çağlardan günümüze doğru gelişi ifade ediyordu. Tam aksine Tocqueville, farklılığı belirtmek amacıyla şimdiki zamandan geçmişe doğru döner.

Mart 1831 tarihini taşıyan *Etudes historiques*'in önsözü zamanın hızlanmasına ilişkin aynı izleği biraz farklı bir düzlemde ele alır. "Kalan ömrümde şu geçip giden on sekiz ayı yeniden yaşamayı hiç istemem. Kendime ettiğim eziyeti kimseler bilemez; hiçkimsenin tek satırını bile okumayacağı bir eseri yazacağım diye günde on, on iki, on beş saat çevremdeki olaylardan kopardım kendimi, çocukluk

55) *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, 2. cilt, s. 399, Tocqueville'in Amerika yolculuğu 1831-1832 yıllarındadır. *Démocratie*'nin birinci bölümü 1835 yılında, ikinci bölümü de 1840 yılında yayımlanır.

işte... Antikçağ tarihini yazarken modern tarih kapıma dayanıyordu; 'Bekle, sıra sana da gelecek!' diye boşu boşuna bağırıyordum. Top gürültüleri içinde üç kuşak kraliyeti yanına alıyor, çekip gidiyordu"[56]. Chateaubriand tarihçinin zahmetli yaşamı ile tarihin hızlı hareketleri arasındaki dengesizliği ortaya koyuyor. Her gün dünyadan elini eteğini çekip saatlerce kapanması boşunadır, modern tarihin peşinden koşmakla boşuna nefes tüketir: Gülünç ve bir o kadar da başarısızlığa yazgılı bir çabadır bu. İster *Essai* ile birlikte şimdiki zamanın tarihini yazsın isterse *Etudes historiques* ile geçmişin tarihini, aradaki fark, tur farkı hep vardır: Gecikme kaçınılmazdır. Bu durumda her şeye karşın yazmaktan, aynı farkla oynayarak yazmayı sürdürmekten, hatta böylece aradaki farkı bizzat yazının dayanağı haline getirmekten başka çaresi var mıdır? Ancak *Essai*'yi yazdığı zamanlarda henüz bu kadar ileri gidemez; olsa olsa zamanın dalgalarından kurtulmanın ne kadar olanaksız olduğunu kavramıştır sadece: Atlantik okyanusu batıdan doğuya doğru bir kez aşıldı mı artık fırtınalı ada ya da Yeni Dünya'nın ormanı ütopyadan başka bir şey değildir, üstelik buralar sadece anılarla ve yazıyla ziyaret edilebilir.

5- Voyage'*da zamanın işleyişi*

Gerçek yolculuktan tam otuz altı yıl sonra yayımlanan *Voyage en Amérique* ise aslan payını bir çırpıda zamana ayırır. Chateaubriand'ın önerdiği şey aslında ilk elde bir gezi anlatısından çok Amerika'nın yeniden ziyaret edilmesidir, Amerika üzerine bir düşünüştür: "Yolculuğumdan beri geçen otuz altı yıl beni çok aydınlattı, Eski ve Yeni Dünya'da birçok şeyi değiştirdi"[57]. Böylece, metnin son ayarını yapmak ya da daha da netleştirmek amacıyla işleyen tertibatları andıran bir çok öndeyişi içeren kitabın ana konusunun zaman olduğu görülür. Açıklamalar, önsöz, giriş birbirini izler, ancak bunlardan sonra "Natchezlerin özgün elyazmalarından alınmış" esas anlatıya ulaşırız. O zaman *Essai*'nin son sayfalarıyla buluşmuş gibi oluruz. Ancak böyle

56) "Etudes ou discours historiques", *Oeuvres complètes*, 3. cilt, Paris, 1831, s. 1.
57) *Voyage*, s. 735.

yaparsak metni yedekleyen başka bir bakış açısını görmezden gelmiş oluruz. Yaşlı Chateaubriand 1791 yılındaki genç yolcunun omzunun üstünden şunları okuyordu: "Elyazmasına bırakıyorum sözü", "elyazmasının geri kalanında şunlar vardı...", "elyazmasına göre", "elyazmasında olmayan" vb. Araya konulan mesafenin yarattığı etki "o zaman"/"bugün" kesitlemesi sayesinde daha da güçlenmiş olur. Nihayet Homeros'tan 1826 yılına kadar olan yolculukların tarihine ve kaptan Francklin'in yakın tarihli keşiflerine ayrılmış önsöz bu bakış açısını öyle vurguluyor ki kuzeybatı geçitini arayan genç yolcu imgesi silinivermiyor. Aslında her şeyin keşfedildiği, artık her şeyin çizildiği, mesafelerin önemsiz olduğu bir dünyada "gizemli gezgin" olarak "diğer herkes ne görmüşse o da aynısını görmüştür"[58].

Ancak gezgin kılığına büründüğünde yitirdiği otoriteyi yine geçen zaman sayesinde, "Colombus'un topraklarındaki halkların, kısa süre sonra soyları tükenecek olan bu halkların tarihini yazan son kişiye" dönüştüğünde yeniden kazanır. Yoksa onların "ölüm kayıtlarını" yeniden mi tutacaktır[59]. Ölüleri yolculayan ve "sayısız meftanın iyiliğini düşünen" Michelet uzakta değildir. Her halükarda gezginin tarihçiye dönüşmesi XIX. yüzyılın kendini tarih yüzyılı olarak gösterme çabasını, yani artık olmayan şeylere ilişkin hatıra ve henüz olmamış olan şeylerin de değnekçisi anlamındaki tarihin yüzyılı olmaya çabaladığını gösteriyor. Belki de Chateaubriand herkesin gördüklerini görmüştü ancak bugün bunlar sadece bir süre sonra kaybolacak izlerden ibarettir. Ona "son tarihçi" denmesi de bu farklılıktandır. "Son" yolcu aynı zamanda son tarihçidir.

Zamanın işleyişinin ilk etkisi başka bir Amerika'nın ortaya çıkmasıdır. Burası artık ne ilkel toprak ne de vahşi bir ütopyadır, hem zamanın kıskacındadır hem de kendi kendiyle dalaşır, üstelik zaman ile tıka basa doludur: Hem "Vahşi Amerika" hem de "Uygar Amerika"; bu sonuncusu artık "eski" bir Amerika, ağır aksak ya da zamandışı bir Roma Cumhuriyeti olarak görülmeyecektir.

58) *Voyage*, s. 663. Görmesi gerektiği şeyleri ya da bunların tamamını görmemiş olmasının ne önemi var! Karşı çıkmanın anlamı yok!

59) *A.g.y.*, s. 853.

Hiç kuşkusuz vahşi ve "yaşlı bir Amerika" ortaya çıkar[60]. *Essai*'de birden bire, alıştırmaksızın, bir tek cümleyle vahşiliğe geçiliyordu[61]. Burada "vahşi hayata giriş" bölümü gülünç bir sahnedir; çünkü konuya "vahşilerde dans üstadı" ve "tıpkı eski zamanlardaki gibi saçları kıvırcık, yüzü pudralı, kısa boylu bir Fransız" olan M. Violet vasıtasıyla girilir[62]. İnsan keman eşliğinde dans eden bu İroquoilar hakkında ne düşünmelidir, hele hele bir Rousseau yandaşıysa? Ancak özellikle yolcunun bakışları "bir yerli kalıntısına" çevrilir (sanki sözcükler kendiliğinden bir araya gelir)[63]. Demek ki çölde de yıkıntılar vardır, sanki *Itinéraire* ve *Voyage* bir anlığına o büyük örgütleyici kategorileri çakıştırmaktadırlar. Ve yine Chateaubriand'ı da ilgilendirmiş olan Ohio anıtları üzerinde bir süre durulur. Gerçekten de "şimdiki vahşilerden çok daha uygar bir halkın eseri olması gereken" burçlardan, siperlerden ve kurganlardan oluşmuş gösterişli bir arkeolojik bütünlük vardır. Demek ki buralarda yerlilerden önce başka yerliler vardı: Ne zaman? Hangi halk? Hereden gelmişlerdi?[64]. Amerika'nın bir tarihi vardır. Tıpkı doğal bir tarihi olduğu gibi: Ohio'da da bir mamutun iskeleti bulunmuştur[65].

Siyaset konusunda durum farklı değildir. Vahşilerin hükümetleri olmadığı, zira vahşi hallerini doğal bir durum saydıkları düşünülmüştür. Burada da zaman unutulmuştur. Gerçekte onlarda "uygar halkların" bildiği bütün yönetim "tipi" (tam anlamıyla), yani despotluk, monarşi, cumhuriyet vardır, ancak bunlar doğal haldeydi. Chateaubriand'ın kısaca belirttiği şu yasa da vardı: "Bizde nüfus fazlalığı yönetim bilimi açısından neye yol açmışsa onlarda da uçsuz bucaksız çöller kendi yönetimlerinin bilimi için aynı şeye yol açmıştır"[66]. Zaten Yunanlılar ile Romalıların tarihleri anımsanmış olsaydı ona göre bu kusur savuşturulabilirdi ya da savuşturulmalıydı:

60) M. Butor, "Chateaubriand et l'ancien Amérique", *Répértoire* 2, Editions de Minuit, Paris, s. 152-192.

61) *Essai*, s. 442 "Kanada'daki yerli halk arasında yaptığım yolculuklarda Avrupalı yerleşim yerlerinden ayrılıp ilk kez bir orman okyanusunun içinde buldum kendimi...".

62) *Voyage*, s. 685.

63) *A.g.y.*, s. 726.

64) *A.g.y.*, s. 710.

65) *A.g.y.*, s. 716.

66) *A.g.y.*, s. 830.

"İmparatorlukları doğarken onların çok karmaşık kurumları vardı". Bu belirleme ortaya çıkardığı iki ayrı tarihselleştirme açısından ilginçtir: Vahşilerin ve Eskilerin tarih kapsamına alınması. Demek ki bu da iki açıdan mesafe koymayı gerektiriyor. Ne tam bir doğal durum ne de zamandışı bir ütopya olan Amerikan dünyası, daha sonra ne olacağı asla bilinmeyen ama Avrupa uygarlığının yıkmaya geldiği, "yeni başlayan bir uygarlık"tır[67].

Uzun zamanı dikkate alan bu bakış açısı olmazsa Vahşileri konu alan "hem aslına sadık hem de aslından ayrılan" iki farklı resmetme tarzından kurtulamayız. Aksi takdirde "yasalarından ve adetlerinden" söz etmekten öteye geçemeyiz, böylece sadece "Yunanlılar ve Romalılar" görülmüş olur. Olmazsa sadece "alışkanlıkları" ve "gelenekleri"nden söz açılmış olur, "o zaman da sadece insan gibi konuşan maymunsu varlıkların çekildikleri dumanlı ve pis kulübeler görülür"[68]. Yalnızca zamanla ilişkilendirdiğimiz taktirde "ya... ya..."dan "hem... hem"e geçebiliriz: Hem Yunanlılar hem de Romalılar maymun gibidirler. Nitekim Romalılar için de aynı şey geçerli değil midir, diye devam eder Chateaubriand. Horatius'un gözünde yaşlı Cato'nun izbesi, bir İroqoinın kulübesinden daha temiz görünebilir miydi ki?

Yaşlı, vahşi Amerika aynı zamanda hastalıklıdır da. Kendine İroqois dilinde bütün zamanların insanı anlamında *ongu-onu* adını veren yerliler "geçmiş"tirler[69]. Bugün vahşi artık bir savaşçı değildir, "karanlık bir çobandır", ormanlarında bir vahşi değil "bar kapısında dilencidir"[70]. Gururunu vermiş karşılığında dalavere almıştır. Bozulma ve tükenmeye işaret eden bu cenaze söylevini okununca Victor Ségalen'in *Immémoriaux*'su aklımıza geliyor ister istemez[71]. "Yanık ağaç" adını alan melez, çürümenin başlıca nedeni olarak görülür. Rehber ve aracı olarak "iki ırkın kusurlarını" üstlenir: "Hem uygar

67) *A.g.y.*, s. 857.
68) *A.g.y.*, s. 749.
69) *A.g.y.*, s. 857.
70) *A.g.y.*, s. 862-863.
71) *Voyage*'ın önsözünde Chateaubriand o zaman bile fazlasıyla "Ségalien" bir Tahiti sunar; danslarını, korolarını, şehvetli adetlerini yitirmiştir ve kendini İncil'in etkisine bırakmıştır.

doğanın hem de vahşi doğanın bu piçi" kendini en çok parayı verene satar.

"Uygar" Amerika'ya gelince, öncelikle geçmişi olmayan bir toprak olarak görülmüş olsa da (mezarları daha yenidir), sürgün yeri olması yüzünden bir bakıma Eski Dünya'nın terkedilmiş ya da yıkıntıları kalmış geçmişinin saklandığı yer haline gelir. Atina, Marathon, Kartaca, Sparta, Memphis, Versailles, Floransa adları aktarılmış, yeniden verilmiş adlardan bazılarıdır. "Rahip Aubry ile gizemli Atala'ya rastladığım bu çöllere bütün ülkelerden şanlı bir ad serpiştirilmiş"[72]. Ve Andromakhe'nin yalancı bir Simois kıyısındaki devinimlerini yineleyerek buraya sığınan bütün sürgünler vatanlarının anısını yaşatabilir. Dahası ve sanki Birleşik Devletler'in yeni bir Antikçağ toprağına dönüşmesini tamamlamak ister gibi Chateaubriand, ünlü Hadrianus villasıyla benzetme yapar. Avrupa'ya ait ünlü yer adlarının yeniden verilmesi tıpkı "Hadrianus'un imparatorluktaki çeşitli anıtların aynısını Roma'daki o bahçeye yaptırması" gibidir[73]. Bunların her ikisi de hatıra yerleridir, ama simülakr (benzek) modeline göre üretilmişlerdir. Bu mezarlar anıtmezarlardır.

Böylece yolculuğu sırasında gördüğü Amerika artık yoktur ve gençlik hayali tükenmiştir: Kuzeybatı geçidini keşfetmemiştir, Fransa Amerika'dan silinmiştir ve Vahşi de ölüp gitmiştir. Bununla birlikte sonuç bölümü ölmüş bir Amerika için söylenen bu *requiem*'e ara verir ve okuyucuya birden "mucizevi bir tablo" sunar; tamamiyle modern özgürlüğün renkleriyle süslenmiş bir tablodur bu[74]. *Essai*'nin sonunda gerçek özgürlük, vahşinin özgürlüğü (bağımsızlığı) için yazılmış methiye vardır (Eskilerinki de dahil olmak üzere diğer bütün özgürlükleri yapay sayar); *Voyage* ise modern özgürlüğün kabulü ve kutlanması ile biter. Zira "Birleşik Devletler'de temsili cumhuriyetin keşfi dünyanın en büyük siyasal olaylarından biridir". Bu belirlemeden hareket eden Chateaubriand iki özgürlük çiftini Eskilerin ve Modernlerin özgürlüklerini bulur ya da bunlara ulaşır. "Bu keşif gösteriyor ki uygulanabilir iki özgürlük vardır: Birisi halkların çocukluklarına aittir; adetlerin ve erdemin kızıdır; bu özgürlük ilk Yunanlıların ve ilk Ro-

72) *Voyage*, s. 867.
73) A.g.y., s. 867.
74) A.g.y., s. 865

malıların özgürlüğüydü, Amerika'daki yerlilerin özgürlüğüydü; diğer özgürlük halkların yaşlanmasıyla doğar; aydınlanmanın ve aklın kızıdır: İşte vahşinin özgürlüğü yerine geçen Birleşik Devletler'in özgürlüğü budur. Üç yüz yıldan az bir sürede bir özgürlükten diğerine neredeyse hiç çaba harcamadan ve sekiz yıl bile sürmeyen bir kavgadan sonra geçmiş, mutlu ülkedir burası!"[75]. Chateaubriand *Essai*'ye göre, Vahşi'nin özgürlüğünü ama öte yandan aynı hamleyle değer kazandırdığı Eskilerin özgürlüğünü de tarih kapsamına alır. Yerli, ilk Yunanlılar ve ilk Romalılar aynı özgürlük zamanına aittirler. Amerikan tarihinin derin anlamı ve mucizesi burada yatar.

Adetlerin kızı olan özgürlük, ilkesi bozulurken kaybolur ve zaten "zamanla bozulmak adetlerin doğasında vardır". Oysa Aydınlanmanın kızı olan özgürlük "onu koruyan ve yenileyen ilkeyle birlikte yürür", çünkü Aydınlanma burada tam aksine zamandan güç alır[76]. Yeniden zaman etmen hale gelir. Ancak Constant iki özgürlüğü iki ülküsel tür olarak kuramlaştırırken[77], Chateaubriand daha ziyade Eskilerin özgürlüğüne ve Modernlerin özgürlüğüne ilişkin bir tarih taslağı çizer ve bunu bir tarihselleştirme ilkesi önererek yapar (Aydınlanma kızı özgürlük adetlerin kızı özgürlükten sonra gelir); böylece Birleşik Devletler'i sadece yeni özgürlüğün keşfedildiği yer olarak değil aynı zamanda neredeyse "hiç çaba harcanmadan" ve çabucak bir özgürlükten bir diğerine geçilebilen bir laboratuar olarak sunar[78]. Burada insanlık "çağlarına" değil insanlığın geçmişteki ve şu andaki tarihine ilişkin "kısaltılmış ama tam" bir tablo, yani tarihsel bir tablo sunan artık İskitler değil Birleşik Devletler'dir.

Her ne kadar Vahşi *Essai*'nin hem kaçış noktasını hem de Vahşi'ye yönelik bakış açısını temsil etse de, özgürlük mucizesinin aydınlığı altında yeniden ziyaret edilen Amerika da gerçek yolculuğa yönelik bakış açısını, Chateaubriand'ın *Voyage*'ı yazdığı ya da yazabileceği çıkış noktasını sağlayacaktır; ayrıca *Essai*'nin de yeniden okuna-

75) A.g.y., s. 873.

76) A.g.y., s. 874.

77) F. Hartog, "La révolution française et l'antiquité", a.g.y., s. 45-48. Bkz. bu kitapta s. 119-157.

78) Özgürlüğü bu şekilde ele alma Chateaubriand'ın *Ecrits politiques* yapıtında ortaya koyduğu yaklaşımdan elbette farklıdır, Bkz. J.-P. Clément, *Chateaubriand, Grands Ecrits politiques*, Imprimerie Nationale, Paris, 1993.

bileceği ve yeniden ele alınabileceği (ancak yeniden yazılmayacağı, zira yeniden yazmak onu yok etmek olurdu) çıkış noktası da burası olacaktır. Bu yeni yolculuğun en ilginç ya da en inandırıcı olmasa bile ilk sonucu belki de neredeyse istenmeyen kişi ilan edilen Rousseau'nun uzakta tutulması olmuştur. Gerçekten de kimi kez Chateaubriand'a şiddetle saldırmak için *Essai*'deki Rousseauculuğu kullananlar olmuştur. Böylece, yapıtın yeni basımında Restorasyon döneminin Rousseau'yla ilgili alışıldık yargılarının yinelendiği dipnotlar öncelikle bir savunma ve bir yanıttır[79]. Ancak özellikle Amerika'da modern özgürlüğün keşfi, kurulan koşutluklardan oluşan sistemi alaşağı eder, oysa *Essai*'nin tamamı bu sistem üzerine kurulmuştu. "*Essai*'de hep Eskilere ait cumhuriyetçi özgürlüğe, yani adetlerin kızı olan özgürlüğe göre düşündüm; aydınlanmanın ve kusursuz uygarlığın ürünü olan diğer özgürlük türü hakkında pek düşünmemiştim: Temsili cumhuriyetin keşfi bütün soruyu değiştirdi"[80]. 1826 yılındaki önsöz *Voyage*'ın sonuç bölümünde neredeyse sözcüğü sözcüğüne yer alır. Böyle bir tartıya vurulduğunda bütün *Essai* çöker. Dipnotlarda aynı ilkenin tekrarlanması yüzünden yapıt bölük pörçük (yani bozulmuş) bir hal alır. Gerçekten de baştan ayağa kusurla dolu koşutluk, bulgulatıcı öge olmaya mahkumdur. Eskileri Modernlerden ayıran mesafe çok büyüktür. Artık "geçmiş devrimlerin bayrağını elimize alıp gelecekteki devrimlerin karanlığına" dalamayız.

İlk *Essai*, "aynı daire içinde evrilen insan sürekli kendini tekrarlar" yargısında bulunuyordu. Artık tarihin hareketini en iyi tanımlayan "sonsuz bir mekanda genişleyerek ilerleyen tek merkezli dairelerdir". Şimdiki zaman geçmiş zaman modeline göre biçimlenmez ve onun ölçüsüyle ölçülmez. Demek ki geçmişten şimdiki zamana doğru ilerlenmeyecektir (Chateaubriand geçmişi anlamak için şimdiki zamandan geçmişe doğru gitmeyi göze almaya hazır olmasa da)[81]. Böylece onu oluşturan ve onun oluşturduğu zaman

79) J. Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution*, Paris, 1972.

80) *Essai*, önsöz, s. 23.

81) Her şey o kadar da düzene girmiş değildir, zira tarihi bir ilerleme olarak gören modern düşünce ile Hıristiyan bakış açısını, hatta Kilise öğretilerini birleştirmek gerekmektedir. En yakın tarihli keşiflerin Musa kronolojisini doğruladığını kesinleme isteğine ilişkin bir ipucu vardır bunda (*A.g.y.*, s. 57, yeni basımın notu).

karşısında *Essai*, hem *historia magistra vitae* klişesinin sergilenmesi üstüne kurulmuş hem de buna itiraz eden, ona başvuran ve onun geçersizliğini deneyen yegane metin olarak ortaya çıkar. *Essai*, Devrim'in etkisiyle (ve Alman Tarih okulunun düşüncelerinden bağımsız olarak) klişenin işlevsellikten çıktığı anı, ama aynı zamanda ondan vazgeçmenin de henüz olanaklı olmadığı o kısa anı ifade eder. Bu anlamda iki yüzyılın arasındaki ya da zaman nehrinin her iki yakasında yer alan bir metindir: Bir ucube ya da görünüşte olanaksız bir kitap. Gelgelelim Chateaubriand kitaptan vazgeçmek bir yana kitaba sahip çıkar ve yeniden ele alır, ancak hafif bir değişiklikle. Sahneye olanaksızlığı çıkarır ve onu kitabının gerçek anlamı haline getirinceye kadar bu farklılıkla oynar. Ne *historia magistra vitae*'den vazgeçmelidir, ne *exemplum*'dan, ne de alıntıdan; bunları zamanla yoğurarak tekrar kullanmalı, yerlerini değiştirmeli, farklılaştırmalı, hareket ettirmeli, hatta bunlara saldırmalıdır; bunları geleceğe bırakmalı, geleceğe geçmelidir. *Histoira magistra vitae* klişesi olanaksız hale gelmiştir ama Chateaubriand'ın da bu klişeyi terk etmesi olanaksızdır.

Essai'nin ötesinde, sahile vuran dalgaları andıran şu ikili hareket ya da zorunluluk (korumak ve yeniden kullanmak) içinde Chateaubriand'a özgü yazının bir ilkesini göremez miyiz? Sürekli zamanla ve süreç olarak tarihle meşgul olduğundan, yazdıkları temelde tarihseldir. Ancak XIX. yüzyılın bilimsel tarihçisi geçmişi şimdi'nin yanına yerleştirirken o, geçmişi şimdi içinde bulmayı sürdürecektir, zira ölüler sürekli canlıları meşgul eder. Yazılarının tarihten çok hatıralara dayalı olması da buradan ileri gelir. Tıpkı tarihleri kullanış biçiminin gösterdiği gibi. Sürekli tarihleri ve ölümleri tekrarlaması da onun tarihlerle "başının döndüğünü" ya da onunla ilgili takıntısı olduğunu ifade eder (Philippe Mauray da bunu belirtiyor). Ancak iki tarihi yan yana getirmek ya da daha ziyade bunları üst üste bindirmek hem farklılıklarını, bunların asla çakışamayacaklarını ifade etmek hem de bunları birbirine yaklaştırmak demektir; birinden diğerine geçmek, bir yansıma etkisi yaratmak, bulaşma etkisi yaratmak demektir. Gün, ay, yıl olarak tarih, ayırır ve bu nedenle birbiri ardına gelen olgulara dikkat eden ve ayrımların derdine düşen tarihçi yazısının şaşmaz işaretidir. Tam aksine tarihleri yan

yana getirmek, bir araya toplamak, ilk bakışta beklenmedik diziler yaratmak ve bunlardan arkası gelmeyen sonuçlar çıkarmak anakronik bir uygulamadır ve modern tarihbilimcisi bunu en büyük günah sayar. Bunlardan biri ya da diğeri, önce biri sonra diğeri değil, iç içe her ikisi de söz konusudur.

Yaşamöyküsel yazı söz konusu olduğunda bu atlamalar ve bu kronolojik sıralamalar "kendi" ile ilgili bir deneyimi ifade etmenin bir tarzıdır; bu deneyim de şu kaçınılmaz ve sürekli kendi'yle çakışamama deneyimi sayesinde kazanılır; başka bir deyişle bunlar kendi'nin ve dünyanın bilincine varma ya da kendi'ni ve dünyayı tarihselleştirmenin ifadesidir. "İlk yapıtımı 1797 yılında Londra'da, son yapıtımı 1844 yılında Paris'te yazdım. Bu iki tarih arasında en az kırk yedi yıl var, Tacitus'un söylediği gibi bir insan ömrünün büyük bir bölümünün üç katı: *Quindecim annos, grande mortalis aevi spatium*"[82]: Şaşırtıcı bir cümle bu, ilk *Essai*'ye kenardan köşeden giren Tacitus, onu sonuncu ilan eden kişinin önsözünde böyle yer alır. Ancak özellikle Chateaubriand burada sanki kendisi orada değilmiş gibi konuşur. Zamanın işleyişi, kişinin kendinden çıkması demektir, ta ki yok oluncaya dek. Zamanın işlemesi bozulma demektir; aynı'nın yerine doğru ilerleyen ve onun yerine yerleşen öteki'dir[83]. Poussin'in son yapıtı olan Tufan tablosunda "silinmiş noktalara" işaret eder ve "zamanın verdiği bu hasarlar büyük ressamın yapıtını daha da güzelleştiriyor" diye ekler[84]. Zaten Chateaubriand da yazı yoluyla bu "silinmiş noktaların" eşdeğerlerini aramamış mıdır? Zamanı ve "hasarlarını" anlatmak için yer ile zaman arasında sürekli gidip gelmesi buradan ileri gelir: Bildik yerlere, eskisine benzeyen ama yine de başka olan o yerlere dönmek, hac yolculuğuna çıkmak, çölden yıkıntılara geçmek (çölde de yıkıntılar görülür). Gezgin, farklılaşmış ya da aynı zamanda "güncel dışı" olan yazının kaynağı da budur; farklılaşmayı bitmek bilmez arayışının amacı haline getiren yazının kaynağı budur. "Kendimi biraz sonra gemisine binecek bir gemici gibi gördüm hep..."[85].

82) *Vie de Rancé*, s. 89.
83) M. de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, Gallimard, Paris, 1987, s. 90.
84) *Vie de Rancé*, s. 989.
85) *Oeuvres Complètes*'in giriş bölümü, 1826.

8
Eskilerle Modernler Arasında Vahşiler: Claude Lévi-Strauss

Eskiler ile Modernler denildi mi özellikle Fransa'da aklımıza sadece değilse de öncelikle Eskiler ile Modernler kavgası gelir; uzun süre önce Modernler lehine sonuçlanmış şu ünlü kavga[1].

Peki bugün Eskiler/Modernler çiftinin yeniden canlanışına tanık olmuyor muyuz? Tıpkı coğrafyacıların yeni anlamlar kazanan kabartmalardan söz etmeleri gibi bu çift de yeni anlamlar ifade etmiyor mu? Pek küçük olsa da üç ipucundan, en azından soruyu ortaya çıkaran üç ipucundan söz edeceğim. Tam üç yıl önce Mans'ta, Mans belediyesi ile *Le Monde* gazetesinin düzenlediği "Yunanlılar, Romalılar ve biz; onlar, Eskiler ve biz, Modernler" konulu bir açık oturum vardı[2]. İkinci ipucu: 1990 yılında *La politique dans la caverne*

1) Bu metin Nimes'de eylül 1991 yılında Avrupa CNARELA (Coordination nationale des Associations régionales des enseignants de langues anciennes) kollokyumu çerçevesinde sunulan konferans metnidir.

2) *Les Grecs, les Romains et nous*, Roger Pol Droit'nın derleyip sunduğu metinler, Paris, 1991.

(Mağarada siyaset) adlı bir kitap yayımlanır. Yazarı, tanınmış bir Afrika araştırmaları uzmanı ve antropolog olan Emmanuel Terray. Afrika krallıklarını incelerken neden Yunanlılara geçmiş, neden "Mauss okurken Thukydides'e", vahşilerden Eskilere geçmiştir[3]? Yan alana mı sapmış yoksa geriye mi dönmüştür? Terray açık açık şöyle der: "... Eski Yunan düşünürlerinin bizim zamanımıza ait en büyük iki üç sorunu hakkında hâlâ bize söyleyecek birkaç *temel* sözü var: Bireyin hakimiyetini kayıtsız şartsız tanıyacak bir siyasetin özellikleri ve tehlikeleri nelerdir? Doğadan gelme ya da gökten inme, aşkın bir Yasa'yı işe karıştırmadan sitenin birliği ve selameti sağlanabilir mi? İktidarın tesirli olmasıyla sivil ve siyasal özgürlüklerin serpilip gelişmesini nasıl bağdaştırmalı? Eşitlik bu özgürlüklerin zorunlu bir koşulu mudur? Bütün bu noktalarla ilgili Yunan düşüncesine dikkat etmeli: Görüldüğü gibi bu düşünceden çıkan sorular aynı zamanda *bizim* sorularımızdır ve bunları gözardı edemeyiz"[4]. Yeniden onlar ve bizler. Elbette Eskilerle bir benzeşme ya da onları örnek almak değil, bir yığın ortak soruyu bir de onların deneyimlerinden okumak söz konusudur: Aynı mağarada olmasak da biz de mağaradayız.

Son ipucu: Michel Foucault'nun 1984 yılında yayımlanmış son iki kitabı *L'usage des plaisirs* (Hazların kullanımı) ve *Le souci de soi* (Ben kaygısı). Bu kitaplar şaşırtmıştır (ve çoğunlukla düş kırıklığına uğratmıştır): Foucault hiç beklenmedik bir yerde ortaya çıkıyordu. Modern cinselliğin, bizim cinseliğimizin tarihi gibi devasa bir tasarının peşine düşen Foucault geriye dönüyor, bizi Ksenophon ve Plutarkhos'la uzun uzun görüştürüyordu. Zaman zaman "Eskilere dönüş: 'Rezil insanların' yaşamından aydınlık insanların yaşamına geçiş" diye haykıranlar da olmuştur. Ancak geriye dönmekten ziyade bambaşka bir deneyimin ele alınışı sayesinde Eskilere başvurmaktı söz konusu olan; bir "sorunsallaştırma çalışması" amaçlanıyordu. Foucault bu kitaplara ilişkin şunları söylemişti: "Önceki bir duruma dönmek söz konusu değil. Ancak Hazzı ve hazzın kullanımını vurgulamaya dayalı bir etik deneyimiyle karşı karşıyayız. Bu deneyimi

3) E. Terray, *Préfaces*, 18, 1990, s. 67.

4) E. Terray, *La Politique dans la caverne*, Paris, 1990, s. 13 (italik Hartog'un).

bizim deneyimimizle karşılaştırırsak –bizde herkes, hem filozoflar hem de psikanalistler, önemli olanın arzu olduğunu ve hazzın hiçbir değeri olmadığını savunur– o zaman şu soru aklımıza gelir: Bu ayrım hiçbir zorunluluğu olmayan bir olay mıydı değil miydi; ayrıca bunu insan doğasına ya da antropolojik bir zorunluluğa bağlayan herhangi bir bağ var mıydı yok muydu?"[5]). Arzudan hazza, Modernlerden Eskilere: En azından ilk bakışta mesafe ile farklılığın önem taşıdığı antropolojik bir bakış açısıyla birlikte. Biri, yani Terray vahşilerden Eskilere geçer; diğeri, Foucault ise Modernlerden hareket edip Eskilerle karşılaşır.

Bu ipuçları Fransızların bugünkü durumunu değerlendirmeye ve Antikçağ'ın iki farklı kullanımını etkili biçimde göstermeyi sağlamanın ötesinde çok daha geniş, çok daha Eskilere dayanan bir soruna kaydolurlar: Eskilerin antropoloji içine çekilmesi ve onlara antropolojik bir bakışla yaklaşılması sorunu. Bu nasıl olmuştur? Nereden çıkar gelir? Onu olanaklı kılan şey nedir? Başka biçimde de sorabiliriz: Eskiler/Modernler çiftinin iki terimi arasına vahşi nasıl girmiştir? XVI. yüzyılda vahşinin keşfi ya da icadından günümüze şu üç terim, Eskiler, Modernler, vahşiler birbirleri karşısında hangi rolleri oynamıştır? Burada sadece birkaç anını belirteceğimiz uzun süreli bir tarihtir bu.

1934 yılında Brezilya'ya gitmek için yola çıkan Claude Lévi-Strauss Atlantik'in ortalarında bir yerlerde en eski öncülleri olan ilk kaşifleri şöyle anıyordu: "Eski yüzyıllarda denizcilerin gördüğü bütün o mucizeler acaba denizin diğer ucunda hâlâ bizi bekliyor olacak mı? O denizciler bakir mekanlarda gezerken yeni bir dünya keşfetmekten ziyade uzak geçmişi doğruluyorlardı. Adem de Odysseus da doğrulanmıştı"[6]. Aslında dünya Cenneti'nin tam olarak nerede olduğu konusunu uzun uzun tartışmışlardı; aslında Colombus ilk yolculuğu boyunca sürekli semenderlerle karşılaşmış, Amazon avlamış ve bir mektubunda canavarlar görmediğini yazmıştı. Kısaca yeni dünya hemence "yeni dünya" olarak değil, daha ziyade fantastik şeylerle bildik şeylerin bir karışımı gibi değerlendirilmiştir. Hatta

5) H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, 1984, s. 328; ayrıca bkz. F. Ewald, *Le Magazine littéraire*, Şubat 1991, s. 51-52.

6) *Tristes Tropiques* (Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, YKY, 1996.) Paris, 1955, s. 57.

burası o kadar az "yenidir" ki dikkatli bir Marco Polo okuyucusu olan Colombus, Çin'e ya da Japonya'ya çıktığını düşünüyordu. Ayrıca Eskilerin bu mekanları anlatmamış oldukları kesin olsa da *mirabilia* derlemeleri ve her şeyin ötesinde Plinius vardır. Neye bakmalı? Nasıl görmeli? Nasıl göstermeli?

Yakın tarihlerde Frank Lestringant'ın incelediği Andre Thévet'nin *Les Singularités de la France antarctique* (1558) adlı kitabını açalım. Antikçağ'a yaptığı başvuruların ve göndermelerin çok sayıda oluşuna şaşmamak elde değil. Örneğin bu Brezilya "vahşileri" nasıl savaşırlar? Göğüs göğüse, şiddetle, karmakarışık biçimde, ama aynı zamanda gürültüyle. Pekala. Derken bu "tasvirin" hemen ardından Antikçağ ile benzetme yapılır: "Sanki eski Roma savaşçılarının tarzlarına sahipler", onlar da korkunç çığlıklar atardı. Yazar hızını alamaz ve Titus-Livius'a bakılırsa Galyalıların da aynısını yaptığını, ama Homeros'a göre Akhaların saldırıya geçmeden önce "hiç gürültü çıkarmadıklarını ve kesinlikle konuşmadıklarını" ekleyiverir[7]. Strateji açıktır: Uygun ve bilinen göndergeler şebekesi içine katıştırılan vahşiler küçük hamlelerle "evcilleştirilir". Thévet oldukça "ilginç" bir örnektir, çünkü *Les Singularités*'nin birçok kişinin elinden çıkmış bir çalışma olduğunu biliyoruz. Gerçekten de Thévet bir zencinin, eski yazarları kendi diline çeviren, hekimlik diploması sahibi Mathurin Héret'nin yardımlarına başvurmuştur[8]. Demek ki yeni ile eskiyi kaynaştıran "antik elin" Héret'ninki olduğunu düşünebiliriz.

İlk bakışta Eskilere başvuru, bir hudutlar coğrafyası içinde ve bu coğrafya için nirengi noktaları oluşturmaktadır (Sirenler, Amazonlar, canavarların varlığı ya da yokluğu). Ancak kısa süre sonra ilk gezi yolculuklarıyla birlikte, deyim yerindeyse hudutlardan Eskilerin dünyasının tam ortasına, *mirabilia*'dan siteye ait *nomos*'lara geçilecektir: Vahşilerin savaş, cenaze ile ilgili ya da diğer uygulamaları sadece İskitlerinkiyle değil aynı zamanda Spartalılar ya da Roma-

7) A. Thévet, *Les Singularités de la France antarctique*, XVI. bölüm, Paris, 1983 ve F. Lestringant'ın s. 20-24'teki belirlemeleri; bunlar *L'atelier du cosmographe*'da yeniden basılmıştır, Paris, 1991, s. 92-94.

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

lılarınkilerle ilişkilendirilmelidir. İster benzerlikleri isterse aykırılıkları belirlemek için olsun, öncelikle bizzat ilişkilendirme işlemi geçerlidir. Böyle çalışıldığında yeni ve önemli bir düşüncenin oluşmasına katkıda bulunmuş oluruz: Mekandaki uzaklık zamandakinden daha değerlidir. Zira vahşileri "görmek", onları Antikçağ başvurularından hareketle betimlemek bir hamlede Antikçağlıları da uzağa atmaya neden olur: Bizi onlardan ayıran ve hemen zamanların farklılığı hakkındaki modern düşünceye dönüşen mesafeyi neredeyse fiziksel olarak ölçeriz. Eskiler ile bizler arasında nihayetinde bir okyanus vardır ya da okyanus kalacaktır!

Thévet'nin anlatısı aceleci (açıkçası mesleğinde ilerlemek konusunda aceleci) bir kozmografın anlatısıdır. Ancak temel tanrıbilimsel, felsefi, siyasal kozlar vahşilerin kim olduğu sorusuna bağlıdır. Ve tuhaf biçimde şu soru: İspanyol tacının Amerika yerlileri üzerindeki *dominium*'unu yasallaştıran şey nedir? Yanıtların hazırlanışı sırasında Salamanca Okulu'ndan tanrıbilimciler, Anthony Pagden'in altını çizdiği gibi, öncelikli rolü oynamışlardır[9]. Şu ilk belirlemeyle birlikte: Yerliyi düşünmek işi, kategori, başvuruları, bütünceleriyle birlikte entellektüellerin, üniversitelilerin, tanrıbilimcilerin işi olagelmiştir, ancak bunlar kendi gözleriyle asla bir yerli görmemişlerdir. Kuşkusuz Las Casas, Acosta ya da daha sonra Lafitau haklı olarak yerlilerle ilgili doğrudan deneyim sahibi olduklarını ileri sürerler, ancak onların dilleri ve kategorilerindeki temel eklemler aynı tanrıbilimciler çevresinde oluşmuştur.

Pagden, Aristoteles'e yapılacak göndermenin ne denli önemli olduğunu göstermiştir –kuşkusuz Aristoteles bu alana sonradan gelmiş biri değildir, zira Aquinolu Tommaso'ya göre Ortaçağın büyük otoritelerinden birini temsil eder. Yerli'yi düşünmeyi/sınıflandırmayı amaçlayan ilk düşünce çerçevesi, *Politika*'da sergilendiği biçimiyle doğa gereği kölelik kuramıdır. İskoçyalı bir tanrıbilimci olan John Mair 1519 yılından itibaren bunu açık biçimde ortaya koymuştur[10]. Aristoteles'in belirlediği kategoriler İÖ IV. yüzyıl için geçerli bir betimleme değil genel ve genelleştirilebilir bir önerme gibi alınmıştır.

9) A. Pagden, *The Fall of natural Man*'i izliyorum, Cambridge, 1982.
10) A. Pagden, *a.g.y.*, s. 38.

Yerlilere doğaları gereği köle gibi bakılır, dolayısıyla onlara birer efendi belirlemek yasaldır.

Sorun çözülmüş gibi görünür, ama kısa süre içinde itirazlar yükselir. Öncelikle esas hakkında: Aristoteles diliyle söylersek eğer bir neden *telos*'una ulaşamayan bir sonucu doğuruyorsa, nedende bir kusur var demektir. İman sahibi olup da kendini kurtarmak konusunda yeterli kapasitesi olmayan insanlar yarattığı için Tanrı'da bir kusur yok mudur?[11] Demek ki karmaşıklıktan bir an önce çıkmak gerekmektedir. Olgulara ilişkin itirazlar: Yolculuk anlatıları çoğalmıştır; Meksika'nın ve Peru'nun büyük imparatorlukları keşfedilmiştir, ama buralarda tam anlamıyla "siteler" yoktur; öte yandan yerliyi aşağılayan bakışa bizzat karşı çıkan çok sayıda misyonerin itirazları da vardır.

Hem Kraliyet ile memurlarının hem de tanrıbilimciler ile misyonerlerin kabul edebileceği yeni ve makul bir kategoriyi ortaya çıkarma görevi 1520 ile 1530 yılları arasında Salamanca Okulu'na düşecektir. Aquinolu Tommaso'nun *jus naturae* tefsirinden yola çıkılacak ve yine Aristoteles ile birlikte doğa gereği kölelik kuramından çocukluk kuramına geçilecektir: Yerlilerin çocuksu bir doğaları vardır. Francisco de Vitoria'nın *De Indis*'de (1557) vardığı sonuç budur. Yerliler ne *irrationales*'tir ne de *amentes*'tir, ancak açıkça canavarsı ya da sapkın kılgılarının (yamyamlık, insanların kurban edilmesi, oğlancılık vb.) gösterdiği gibi doğal dünyayı her zaman somut olarak yorumlamayı beceremezler. Onlar kimi anlarda sanki akıllı varlıklar değillermiş gibi davranan akıllı varlıklardır. Sonuç: Yine Aristoteles'le birlikte onların akılcılıkları eylemde değil güçte bulunur. Bir adım daha atalım: "Bu kadar akıldışı görünmelerinin temelinde, der Vitoria, zayıf ve barbarca eğitimleri var sanıyorum"[12]. Öte yandan "bizde bile kaba saba hayvanlardan pek farkı olmayan çok sayıda köylü görebiliriz". Demek ki yerlinin insan olduğuna kuşku yoktur, gerçi biraz alt seviyededir ama tıpkı çocuk gibi akıl yolunda ilerleyecek ve bir gün *jus naturae*'yi doğru olarak yorumlayacaktır. Bu iş eğitim, yani zaman işidir. Vahşilerle bizim aramızdaki mesafeyi belirleyen ama yine daha güçlü biçimde bunları bizimle aynı tarihsel

11) A.g.y., s. 50.
12) A.g.y., alıntılayan: Pagden, s. 97.

uzam içine sokan zaman konusuyla karşılaşırız yeniden. Öyle ki iyi düşündüğümüzde bizdeki köylüler de bizim "vahşilerimizdir". Gerçekten de bizim köylülerin dünyası ile yapılan karşılaştırma, bizdeki köylüleri vahşileştirerek ayırma-birleştirme işlemini tamamlamıştır. Kopma göreceli bir hal alır ve yer değiştirir. Vitoria'nın yorumladığı Aristoteles aracılığıyla örnekçe değişir: Yerli artık "gayrimeşru bir insan", bir ayrıksı değildir; çok daha aşağı seviyeden de olsa tastamam insanlığa katılır. *Dominium* doğrulanmıştır, ama Yerliler çocuk kaldıkça ve bu durum çıkarlarına uygun oldukça[13]; Bir ödev, bir sorumluluk vardır (*accipere curam illorum*). Vitoria çocuk olmanın ne demeye geldiğini açıklayarak Amerika yerli dünyası üzerine evrimci bir bakış açısını açmıştır.

İlk gözlemleri tamamlayacak olursak, vahşilerin Eskiler/Modernler çiftine sokulmaları onları yakınlaştırmaya götürür; bu ise kimliklerinin, yerlerinin belirlenmesi ve Eskilerden Modernlere geçen bütün o oyunlar yoluyla (göndermeler, imalar, alıntılar) "evcilleştirilmeleri" sayesinde olur. Öte yandan aynı hamleyle Eskiler uzaklaştırılır; mekan ile zaman arasındaki uzaklaşma içine yavaş yavaş yerleşen benzetme yoluyladır bu da. Demek ki Eskiler ile Modernler arasına bir mesafe açılır. Bu oyunlar, önce tartışmalı olacak ama etik amaç taşıyacak bir karşılaştırmayı da olanaklı ve işe yarar kılar: "Gerçek vahşiler kimlerdir?" izleği üzerine vahşiler ile Modernler arasında yapılacak bir karşılaştırmadır bu. Montaigne ("Yamyamlara dair" adlı bölümde), ama aynı zamanda papacıların gaddarlığını ele veren Jean de Léry, bunun en ünlü temsilcileridir. Nihayet, ivedi soruları yanıtlamaya ve önemli hedeflerle karşılaşmaya çalışan bu formüllere ve bu stratejilere karşı biraz uzaktan bakarsak, göreceliliğin, ama aklın ve inancın sınırları dahilindeki bir göreceliliğin ilk ifade edilişini, ilk denemelerini görürüz.

XVII. ve XVIII. yüzyıllar bu vaziyetteki bilgiyi derinden değiştirecektir. İşi kolaylaştırmak için izin verirseniz sadece üç adı, üç ayrı yaklaşımı temsil eden üç adı ele alacağım: Descartes, Lafitau, de Gérando. Burada yer almayan en önemli kişi, zorunlu uğrak noktası ve bu tarihin temel figürü olan Rousseau'dur.

13) *A.g.y.*, s. 105

Descartes bu alanda da bir kopmayı belirler. *Discours de la méthode*'un (1637) başında şunları okuruz: "Başka yüzyılardaki insanlarla konuşmak yolculuk yapmakla neredeyse aynıdır. Çeşitli halkların adetleriyle ilgili bir şeyler bilmek bizim adetleri daha sağlıklı değerlendirebilmek için iyidir... Ancak yolculuk için fazla zaman geçirilirse insan sonunda kendi ülkesine yabancılaşır: Geçen yüzyıllarda yapılanlara fazla ilgi duyarsak bu sefer de kendi yüzyılımızdakiler hakkında epeyce cahil kalırız"[14]. Yurtdışına yolculuk uzun sürmemesi koşuluyla tıpkı antik kitapları okumak gibi, çok yararlıdır. Descartes açık bir gerçek haline gelen bu mekan ve zamanda yolculuğun denkliğini incelerken açılma değil kapanma modelini kullanır. Ünlü açıklaması gibi: "İyi yetişmiş (honnête) insan Yunanca ve Latinceyi İsviçre ya da aşağı Brötanya dillerinden daha fazla bilmek zorunda değildir; ayrıca İmparatorluk tarihini de Avrupa'da bulunan küçücük bir devletin tarihinden daha fazla bilmek zorunda da değildir"[15]; bu açıklamanın da gösterdiği gibi Descartes Modernler yararına ve eğer deyim yerindeyse aynı'nın yararına Eskileri, "vahşileri" ya da ötekileri bir kenara koymaktadır. Kendi ülkesine "yabancı" olma tehlikesine atılmamalıdır. Tarih bir dolambaçtır ve şimdiki zamandan yüz çevirmenize yol açacak bir "eğlenti" haline her an gelebilir.

Biraz hızlı, çok hızlı geçersem, sanırım Descartes adının uygun biçimde ifade ettiği bu yeni bakış açısına ilişkin birkaç şeye çok daha sonraki (1800) bir metinde, Joseph-Marie de Gérando'ya ait pek az bilinen kısa bir metinde rastlarız: "Les considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages" (Vahşi halkların gözlenmesinde izlenecek yöntemlere ilişkin düşünceler)[16]. De Gérando bir ideologtur ve bu birkaç sayfayı, Avusturalya topraklarında yaptığı geziler sırasında (Baudin gezisi), bilgi olarak yazmıştır; burada ilk kez antropolojiye yer verilmişti. Vahşilere yönelik bir metin söz konusudur, bu da Descartes'ın koyduğu kurallara ters düşer gibidir, ama De Gérando kendi tarzında bir *tabula rasa*'yı

14) Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Pléiade, 1953, s. 129.

15) *Recherche de la vérité*, Paris, Pléiade, 1953, s. 804.

16) J. Coppans, J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII, Paris, 1978, s. 127-169.

gerçekleştirir: Dilinden düşmeyen sözcük "gözlem"dir. Vahşiler ile gözlemcinin gözü arasında başka hiçbir şey olmamalıdır. Sadece bizler ve onlar varız, Eskiler olmadan Modernler vardır. Bu yüzden o zamana kadar görmeyi bilmeyen gezginlerin yaptıkları gözlem "kusurlarını" ele verip sergilemekle başlar işe. Gözlemci anlayış emin adımlarla ilerler: Olguları karşılaştırma amacıyla bir araya getirir ve bunları daha iyi tanımak için karşılaştırır... Oysa seçebileceğimiz bütün karşılaştırma terimleri arasında, vahşi halkların bize sağladıkları terimlerden daha ilginç, yararlı düşünceler konusunda daha verimlisi yoktur"[17]. Elbette bu düşünüşlerin kullanımında XVIII. yüzyıl düşüncesinin izleri vardır. Eğer mekan ve zamanda yolculuk her zaman birbirine denkse yolculuk yapmak insanlığın köklerine doğru ilerlemek anlamına gelir. Zira kibirimiz yüzünden "küçümsediğimiz" bu vahşiler aslında "zamanların başlangıcını gösteren antik ve görkemli anıtlardır". "Anıt" sözcüğünün neredeyse çelişkili biçimde beraberinde getirdiği bu sonuç ya da bu geriye dönüş ile birlikte: Onlara "Nil kıyılarının gururla yükselttiği ünlü piramitler karşısındaki hayranlığın ve saygının bin katını göstermeliyiz". Bu piramitler olsa olsa adlarını bile yarım yamalak bildiğimiz birkaç kişinin "boş hevesine" tanıklık eder, oysa vahşiler "kendi atalarımızın tarihini" yeniden çizerler"[18]. Onlar bizim gerçek anıtlarımızdır. Eskilerin aracılığı bize göre yararsız ve aldatıcıdır. Demek ki vahşileri "gözlemek" modern olmanın bir yoludur.

De Gérando ile birlikte, İdeoloji'nin, yani XVIII ve XIX. yüzyıllar arasında kilit bir rol oynamış olan bu ekolün vasıtasıyla XIX. yüzyıla girmiş oluyoruz; ancak biraz geriye gidelim. Salamanca Okulu'nun ortaya koyduğu yorumsal çerçevenin aniden kaybolduğu sanılmasın: Çerçeve Vahşiler-Eskiler-Modernler arasındaki, *onlar* ile (Vahşiler ile Eskiler) *biz* arasındaki Devrim kesintisiyle birlikte, birleşme-ayrışma süreçleridir. Aynı çizgide Bartolemé de Las Casas, José de Acosta ve üzerinde biraz duracağım Joseph François Lafitau gibi misyonerler yer alacaktır.

Kanada'da misyonerlik yapan Cizvit Lafitau 1724 yılında *Moeurs des sauvages ameriquains comparés aux moeurs des premiers temps*'ı

17) A.g.y., s. 130-131.
18) A.g.y., s. 131-132.

yayımlar[19]. Demek ki karşılaştırma bulgulatıcı bir araçtır. Ancak vahşiyi, Eskilere başvurup "evcilleştirerek" belgelemek söz konusu değildir artık; hedefin kendisi değişmiştir: Fetih ve sömürgeleştirmeyi haklı çıkarmak değildir söz konusu olan. En büyük sorun iz sürme sorunsalı vasıtasıyla ele alınan kökenler sorusudur (de Gérando için de aynısı olacaktır). Lafitau'ya göre (doğrudan bir deneyim sahibidir) vahşiler ve Eskiler sorgulanması gereken tanıklardır, yani dizgesel olarak terimi terimine karşılaştırılarak ortaya konulacak, kökleri daha iyi aydınlatmak amacıyla yorumlanacak aynı sayıdaki "izler"dir. "Vahşilerin özelliklerini tanıyıp adetleriyle uygulamaları konusunda bilgi edinmekle yetinmedim, bu uygulamalarda ve bu adetlerde en eski Antikçağ'ın kalıntılarını aradım; bildikleri birkaç halkın adetlerini, yasalarını ve göreneklerini anlatan en eski yazarların yazdıklarını özenle okudum; bu adetleri birbirleriyle karşılaştırdım ve itiraf edeyim ki eğer eski yazarlar vahşilerle ilgili birkaç sevindirici yargıya varmam için beni aydınlatmışlarsa vahşilerin adetleri de eski yazarlarda yer alan birçok şeyi daha kolay anlayıp açıklamam için beni aydınlatmıştır" [20]. Vahşiler ile Eskiler arasında gider gelir; bunun düzeni bir anlama aracıyla, karşılaştırmayla sağlanır.

Gelgelelim Lafitau'ya göre karşılaştırmalı antropolojiyi kurmak kesinlikle söz konusu değildir: Son hedefi, olduğu gibi ne vahşiler tarafında ne de Eskiler tarafında aramalıdır; hedef Modernlerdir. Lafitau'nun kitabının amacı, tıpkı Eskiler gibi vahşilerin de kökenlerden itibaren bir ilksel dinin, Musa yasasından çok daha önceki bir dinin, yani aynı dinin varlığına "tanıklık ettiklerini" kanıtlayarak tanrıtanımazlara ve kuşkuculara karşı çıkmaktır. Aksi takdirde dinin hiç olmadığı bir zaman parçasının bir zamanlar varolduğunu tanrıtanımazlara teslim etmek gerekecektir. Ona göre "kendilerini bizzat dünyadaki ilk halklar olarak gören Frigyalıların, Mısırlıların ve ilk Giritlilerin dinini oluşturan o Gizlemler ve o safahatlerde" bulunan o ilk dinin en eski (ama çoktan ve büyük ölçüde bozulmuş) çekirdeğini bulabileceğimize hiç kuşku yoktur[21]. Bu dinin "canavar-

19) Lafitau konusunda bkz. M. Duchet, *Le partage des savoirs*, Paris, 1984, s. 30-52.
20) Lafitau, *Moeurs*, 1724: 3.
21) *A.g.y.*, s. 7.

sı" olarak yargıladığımız tarihsel ve etnografik kanıtlarında bile kökensel saflığına, yani "gerçek dinle" olan benzerliğine ilişkin "izler" bulunabilir.

Lafitau'nun yapıp açıklama zahmetine katlandığı kitabın kapağına gelince (Michel de Certeau'nun bununla ilgili çok önemli bir yazısı vardır[22]), sözünü ettiği Antikçağ'ın bir araya getirilmiş (kapaktaki Antikçağ manzarası), karmaşık (İsis, Osiris, Astarte, Efes Diana'sıyla vb. ile birlikte) olduğu ve "ilkelliğin ipucu" olarak çözümlenmesi gerektiği görülüyor. Ayrıca yıkıntılardan oluşmuş, yıkıntılar içindeki Antikçağ'dır bu; *arkeolojik olarak* yeniden yapmak gerekir, artık söylemediği ya da sadece mırıldanabildiği şeyi duymak gerekir; onu konuşturmak gerekir. Lafitau vahşilerden Eskilere doğru gider, ama Eskilerden vahşilere de gider. Oluşturduğu bu gel-git hareketi içinde vahşi (yaşayan vahşi), "Antikçağlı *ölüyü* konuşturmayı sağlar, ama vahşilerin sesi ölülerin sesi gibi dinlenir"[23], bunlar sonradan dili tutulacak Antikçağ'ın sesinden ulaşan yankılardır.

Bu güzargahın son anında Eskilerin antropolojik hale getirilmesi ve Eskiler-Modernler kesintisi olacaktır. Çok şematik olarak ilk zamanın Eskilerden vahşilere götürdüğünü, ikinci zamanın bu ikisi arasındaki bir gel-git hareketini olanaklı kıldığını ve üçüncü zamanın da vahşilerden Eskilere geçişi sorgulayacağını gördük: Yoksa bu geçiş zihinsel olarak ancak böyle mi olanaklıdır? Eskilerin dönüşü mü, Eskilere doğru dönüş mü, yoksa Eskiler konusuna dönüş mü söz konusudur?

"Kararlılıkla modern olalım", Fransız devriminin parolası bu olmalıdır, özellikle Thermidorcuların, İdeologların, Liberallerin sunduğu değişke budur. Demek ki işe başlarken Eskilere öykünmemeli ya da bundan böyle öykünmemelidir: Thermidor'dan itibaren bol bol ele verilen Jakobenlerin ölümcül kusuru işte budur. Eskilerin özgürlüğünü, Benjamin Constant'ın 1819 yılında en geniş biçimde kanıtlayacağı gibi Modernlerinkiyle karıştırmayalım. Aksi takdirde yine 1864 yılında Fustel de Coulanges'ın *Cité antique*'in ilk sayfalarında

22) M. de Certeau "Histoire et anthropologie chez Lafitau": Cl. Blankaert, *Naissance de l'ethnologie?*, Paris, 1985: 63-86. Ayrıca bkz. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris, 1983, s. 179-180.

23). M. de Certeau, *a.g.y.*, s. 87.

yineleyeceği gibi Modernlerin özgürlüğü tehlikeye atılmış olur[24]. Demokratik yanılgıya karşı modern bir rejimin ancak temsili ilke üzerine kurulabileceğini bilelim[25]. Bu kısa anımsatma bundan böyle Eskiler-Modernler sorununu en azından Fransa'da kaydolacağı uzun süreli çerçevenin "iki özgürlük" çerçevesi olduğunu göstermeye yetiyor. Eskilere yönelmiş çok kesin bir elvedadır bu. Eskiler ve Modernler arasındaki yeni *Kavga* diyebileceğimiz, bu kez siyasal temele dayalı tartışma da Modernlerin lehine dönmüştür. Montesquieu buna ilişkin terimleri ortaya koymuş ve kendi hesabına kararını vermişti. Eskiler ile bizlerin arasında hem büyük bir mesafe hem de aşılmaz bir kopma vardır. Örneğin *La Cité antique*'de bir anda ortaya konulan tez budur. Ve eğer karşılaştırma yapılacaksa burada kesinlikle vahşilere yer yoktur, Hint-Avrupa'ya ait "olgular" temelinde sadece Yunanlılar, Romalılar (sadece doğrulama aracı olarak) ve biraz da Veda Hindistan'ı olmalıdır. Vahşilere gelince, De Gérando'nun da dediği gibi onlara ilişkin "gözlemde" Eskilerin aracılığına kesinlikle gerek yoktur.

Eskiler kurumsal olarak (eğitimde) hâlâ ağırlıkta olsalar da zihinsel olarak artık geçerli görünmemektedirler. Bu koşullar altında onları antropolojik hale getirebilecek şey nedir? Hiç kuşku yok ki Durkheim ve *Année sociologique*'tir, özellikle Fustel de Coulanges'la karşılaştırma izleği hakkında yapılan bir söyleşide[26]. Durkheim tezinde (1893), ilkel toplumların özelliği olan "mekanik dayanışmadan", daha ileri toplumların özelliği olan "organik dayanışmaya" nasıl geçildiğini göstermeye çalışır. Oysa Durkheim'a göre "sadece klasik metinlerin incelenmesiyle benzer bir çağa kadar giden" Fustel, toplumların ilkel düzenlerinin "ailesel" nitelikli olduğunu keşfetmiştir. Buraya kadar söyleyecek bir şey yok, ancak Fustel, ilkel ailenin temel olarak dine sahip olduğu sonucuna varır ve hata buradan kaynaklanır. Din fikrinin "hiçbir şeyden" türemediğini düşünerek "toplumsal düzenlemelerin dinden türediğini çıkarsar", oysa bunun tam aksidir.

24) F. Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire: le cas Fustel De Coulanges*, Paris, 1988.

25) F. Hartog, "Liberté des anciens, liberté des modernes: la révolution française et l'antiquite", *Les Grecs, Les Romains et nous*, Paris, 1991, s. 119-142.

26) *Cité antique* Durkheim'ın düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bkz. J. Cl. Chamboredon'un aydınlatıcı belirlemeleri, "E. Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique", *Critique*, 445-446, 1984, s. 460-531.

Bu nedenle "nedeni sonuç gibi" görür [27]. Neden? Çünkü karşılaştırma yapmaz. Aynı biçimde birkaç yıl sonra *Année sociologique*'in başyazısında (1897) karşılaştırma yapmayan kişinin "iyi göremeyeceği" yinelenir. "Böylece Fustel tarihsel olgulara ilişkin derin anlayışına rağmen *gens*'in doğasına burun kıvırmıştır... Nedeni bu alışıldık türün etnografik benzerlerini gözardı etmesiydi." Demek ki sosyoloğun karşılaştırmacı bakışı aynı biçimde hem vahşileri ve hem de Eskileri görür, bunu yaparken de vahşilerden Eskilere gider, Eskileri ama özellikle Modernleri "daha iyi görmek" için tarihe etnografya ile canlılık kazandırır.

Nihayet Durkheim *L'évolution pédagogique*'de (1904-1905 yıllarında verilen dersler, 1938 yılında yayımlanmıştır) Fransa'da eğitimin genel tarihini çizerken Eskilere yeni bir yaklaşım önerir. Amaç artık klasik öğretimde, Cizvit öğretiminde (hep varolan ama zamandışı ve tamamiyle uzlaşımcı Antikçağ anlayışıyla birlikte) yer alan bir ve değişmez insan doğası üzerine değil tam aksine çeşitliliğe açık bir insan doğası üzerine kurulu olacak yeni bir hümanizma tasavvur etmektir. Toplum bilimleri henüz yeni yeni kekelemeye başlarken böyle bir işe nasıl girişilebilir? Durkheim öğrenciyi, tarihe başvurarak özellikle Yunanlılar ile Romalıların tarihine başvurarak "sürgün etmek" gerektiğini yazar. Neden? Çünkü onlar bizden "çok farklıdırlar", bizi onlara bağlayan özel bağlar olsa da (kopma değil kesinti vardır). Şöyle sürdürür: "Bununla birlikte bu tarihi, çok daha az ilerlemiş olsalar da başka halkların tarihlerine başvurarak açıklarsak kazançlı çıkarız. Zira bu alt düzey insanlar Yunan ve Roma uygarlığında hayatta kalmışlardır"[28]. Eğitsel bir bakış açısıyla Eskilere ilişkin antropolojik bir yaklaşım önerilmektedir. Sözcük değişikliklerine dikkat edilecektir: Artık vahşiler yoktur, ama "daha az ilerlemiş", "alt" toplumlar vardır.

Durkheim'in yöntemsel olarak (karşılaştırma) ve uygulamada (öğretim) olanaklı kıldığı antropolojikleştirme çok kısa sürmüştür. Gustave Glotz buna ilişkin güzel bir örnek sunmuştur. Toplumbilimin övdüğü karşılaştırma yöntemine hevesle sarılan Glotz, *La solidarité*

27) E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, s. 154.
28) E. Durkheim, *L'évolution pédagogique*, Paris, 1938, s. 204.

de la famille dans le droit criminel (1904) adlı tezinde yolun yarısında kalmıştır. Gerçekte neye ulaşılmıştır? Fransa'da öncelikle Renan tarafından estetik düzlemde tekrar tekrar ortaya atılan Yunan "mucizesinin" siyasal bir değişkesi olan Atina ayrıcalığına ulaşılmıştır. Akropoliste'ki duanın tarihi 1876'dır. Liberallerin yaydıkları iki özgürlük kuramıyla demokratik yanılgının ele verilmesine karşı, birey ile devletin birbirlerine düşman olduğu fikrine karşı (antik sitede devlet her şeydir ve birey ya hiç varolmaz ya da hiçbir şey değildir), Üçüncü Cumhuriyet Atina demokrasine yeniden uğrar; burada bir model olmasa da tam olarak söylersek bir öncül, sahiplenebileceği uzak bir köken görür. Eskileri kendi tarzında ve cumhuriyetçi hümanizma temelinde "yeniden siyasallaştırır". Eskiler ile (bundan böyle sadece Atinalılar) Modernler (cumhuriyet ile demokrasiyi çakıştırmayı amaçlayan köktenci Cumhuriyet) arasında ne bir kopma vardır ne de aradaki mesafe o kadar büyüktür.

Böylelikle antropolojik bakış açısının uzunca bir süre "unutulmadığını" ama bir yana bırakıldığını anlıyoruz (hedefler yer değiştirmiştir). Her şeyden önce *Année Sociologique*'te oynadığı rolü bildiğimiz Louis Gernet'nin çalışmalarıyla yoluna devam edecektir[29]. Ancak yeniden harekete geçmesi, kendini olduğu gibi kabul ettirmesi için başka bir entellektüel ortam (sömürgeciliğin bitmesi ve antropoloji biliminin yükselişi) ve Claude Lévi-Strauss'un kişiliğinde "yeni bir Durkheim'in" ortaya çıkması gerekecektir. Jean-Pierre Vernant'ın, Gernet'den alınma metinlerin derlemesi olan *Anthropologie de la Grèce antique*'i 1968 yılında yayımlanması uygun ve anlamlı bir nirengi noktasıdır.

Brezilya'ya gitmek üzere yola çıkan ve öncüllerini düşünen Lévi-Strauss'u bıraktığımız Atlantik'in ortasına bir süreliğine yeniden dönelim. Colombus'u, Léry'yi düşünür ama Renan'ı da düşünür. Ve hiç duraksamadan birkaç cümleyle Akropolis'e beddua eder: "Amerika'ya giden bir geminin güvertesi modern insan için Atina'daki Akropolis'ten çok dahi iyi bir dua yeridir. Kapalı bir uygarlığın kurucusu, kansız tanrıça, artık bu duayı senden esirgeyeceğiz"[30]. Bildiri

29) H. Jeanmaire'in bir başına yaptığı girişim vardır.

30) Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, s. 61. Renan buna "mükemmel güzellik" diyordu, ancak en sondaki tersyüz etmede "dünya senin sandığından daha büyük" diye bir anımsatma yapmaktan da geri kalmıyordu.

açıktır: Atina yolculuğunun artık mevsimi geçmiştir; modern akropolis Yeni Dünya'ya doğru yol alan bir geminin oynak güvertesinde aranmalıdır. Eski Dünya, "kansızlık çeken" diye nitelenen bir Atina ve "kapalı" bir uygarlıkla simgelenen Eskilerin dünyası olarak görülür. Eski Dünya'ya elveda: Bu dua Eski-Modernleri bırakıp vahşileri seçer[31].

Bununla birlikte Yunanlılar tam olarak dışarıda bırakılmamıştır. Onlarla *Mythologiques*'de ve özellikle *Du Miel aux Cendres*'ın (1966) sonuç bölümünde karşılaşırız; bu son kitapta Lévi-Strauss mitik düşüncenin felsefenin "eşiğine" kadar ilerlediğini ortaya koyar; demek ki vahşiler de Eskiler gibidir, ya da hemen hemen öyledirler. Şurası bir gerçek ki Yunanlılar bu eşiği bir anlamda kendi mitolojilerini yaratarak aşan tek kişiler olsalar da, burada ilerlemeden söz edilemez ve bu onlara herhangi bir ayrıcalık da kazandırmaz. Bu "tarihsel zorunluluk" "olumsallığın", yani tarihin ortaya çıkışından başka bir şey değildir: "Olayın kudreti ve boşunalığı"[32]. Burada Atina Akropolisi'ne doğru herhangi bir dönüş yoktur, ancak XVI. yüzyıldan beri Eskiler, Modernler, vahşiler arasında sürekli oynanan birleştirme-ayrıştırma oyunu içindeki göreceli bakış açısının tamamlanışı vardır.

31) Bununla birlikte uzaklara, doğuya doğru, yıkıntıları düşünen gezginin eski dünyanın bir "mikrokozmosunu" tanıdığı antik Taxila sitesi üstünde Rawalpindi ile Peşaver'e doğru geçekleşen bir "geriye dönüşün" varolduğu doğrudur.

32) Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris, 1966, s. 408.

III
Zamansallık Biçimleri ve Tarihin Yazımı

9
Tarihsellik Rejimleri: Zamanın Düzeni

Anlaşıldığı kadarıyla 1969'dan beri zamanı incelemekle görevli bir Uluslararası kuruluş vardır. Ben burada bilimsel bir yol izlemeyeceğim. En önce, Augustinus'un "Nos tempora summus" (biz kendimiz zamanız) sözünü anımsatıp çok basit bir soruyla başlamam daha doğru olacak. Örneğin 1989'dan bu yana, zamanla olan ilişkilerimiz açısından şimdiki durumumuzu değerlendirmemiz mantıksal mıdır? Zaman sorununu yeniden ele almak ya da zamanı bir sorun olarak incelemek olaylara ışık tutar mı? Bunu yapma hakkına sahip değilim. Uzak bir geçmişten geldiğim için, Almanların ilginç biçimde *Zeitgeschichte* (şimdiki zamanın tarihi) diye adlandırdıkları şey konusunda kendimi uzman olarak gösteremem.

Mümkün olan tek yanıtı verebilmek amacıyla, 20. yüzyıldan Eski Mezopotamya'ya ve daha gerilere iki yönlü bir gezi öneriyorum. Kuşkusuz çok uzun ve çok kısa bir gezi olacak bu! Yine de, yolcular, şu an yaptığımıza benzer şeyleri, hem de belirgin farklılıkları görsünler

diye sadece bir kaç yerde duracağız. Zamanın bütün biçimlerini ya da zamansal deneyimleri değil, yalnızca öğrenme geleneğiyle ilgili olanları, daha açıkça söyleyecek olursak, tarihi yazarken şimdiki zamanı, geleceği ve geçmişi birbirine bağlama biçimlerini ele alacağım. Bu zihinsel biçimler, devede kulak gibi, bütünün yalnızca bir parçasıdır ve bir toplumun belirli bir zamanda zamanla olan karmaşık ilişkilerini oluşturur.

Zaman, tarihçinin her günkü yaşamıdır. Ancak, Benjamin'ın değişiyle, artık "homojen" ve "boş" bir çizgisel zamanla ilgilenmese de, tarihçi zamanı basit bir araç olarak görme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Zaman konusunda düşünmeye çalışmak da, tabii ki tek başına değil, onun görevinin bir parçasıdır. Bizlerden önce, örneğin 16. yüzyılın sonunda ya da 1900'larda zamanın yoğun düşünme, spekülasyon, korku ya da hayal konusu olduğu anlar olmuştur.

Peki neden 1989? Hiç kuşku yokki, Berlin Duvarı yıkıldığı için. 1989 yılı hiç de bir tarihin bitimi anlamına gelmez (başka bir deyişle, F. Fukuyama, demokrasiyi insan yönteminin nihai biçimi, tarihi ise basit ve tutarlı bir evrim süreci olarak algılamaktadır)[1]. Belki de, en önemli nokta, kitabın kendisinden ziyade –içerdiği bir çok yanlış anlamalara karşın– hemen kabul görmesi ve dünya çapında büyük başarı kazanmasıdır. 1989 daha çok modern tarihsellik düzeni (régime d'historicité) adını verdiğim şeyin sonu (ya da en azından ani bir kopuşu) anlamına gelir. Bu düzen 18. yüzyılın sonlarında başlamıştır (R. Koselleck'e göre, *Die Neuzeit*)[2]. Aşağı yukarı 1789-1989 yılları iki simgesel tarih olarak seçilebilir. Burada ileri sürdüğüm temel varsayım budur.

Tarih yazımıyla ilgili olarak, modern düzen deyince, geleceğe yönelik bakış açısının ön planda olduğu bir dönem anlaşılır. Burada anahtar sözcük ilerlemedir. Tarih, bir süreci, zaman ise bir sona doğru gidişi belirtir. Modern düzenin sonu deyince de tarihin artık geleceğe yönelik bakış açısı ile yazılamayacağı ve geleceğin yanı sıra geçmişin de önceden kestirilebilir hatta kolayca anlaşılabilir

1) F. Fukuyama, "The End of History, Five Years later", *History and Theory*, Theme issues 34, 1995, s. 27-44

2) R. Koselleck, *Futures Past*, On the Semantics of Historical time, MIT Press, Cambridge, 1985 (Vergangene Zukunft, 1979'un İngilizce çevirisi).

olmadığı anlaşılır. Bu konuyu yeniden ele almamız gerekiyor. Peki bakış açımız nasıl olmalı? Hangi soruları sormalı?

Toplumsal bilimlerde yirmi yıldır en azından belli bir kararsızlık yaşanmaktadır (büyük modellerin sonu, şu ya da bu model sonrası dönemler konusunda). Ancak, 1989'dan sonra özellikle tarihçiler arasında sık sık şu deyim kullanılmaya başlandı: "Yönlendirmelerin" gerekliliği ya da eksikliği. Zaman konusunun tartışılması bir yön bulmamıza yardımcı olabilir mi? Herhangi bir ipucu verebilir mi? Konuyu nasıl ele almalı? Batıda ve eski Doğuda, şimdiki zamanımızı ve zamanla olan şimdiki ilişkilerimizi eksiksiz olarak inceleyerek. Genel hatlarıyla karşılaştırmalı bir çerçeve çizerek: Burada, bir tarihsellik düzeninin kuşku uyandırdığı ya da sona erdiği geçmiş zamandaki anları, toplum-zaman ilişkilerinin çıkmazda olduğu anları, zamanın çıkmazda olduğu anları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Şimdiki durumumuzdan başlayıp ona tekrar geri dönmeyi amaçlayan ve bundan sonraki satırlarda yapacağım gözlemler, her ne kadar zaman içinde uzun bir yolculuğun kısa bir taslağını oluştursa da sadece ilk yaklaşımdır.

1- Tarihsellik Düzeni

Benim burada önereceğim kavram dönem kavramından farklıdır. Bana öyle geliyor ki dönem, çizgisel zamanda bir kesit (ara) anlamına gelir (ki çoğu kez ancak oldu bittiden sonra bunun farkına varır, daha sonraları ise onu dönemlere ayırmak için kullanırız). Ben, düzen kavramıyla daha etkin şeyleri kastediyorum. Zamanla ilgili bir deneyim olarak algılansalar da, düzenler sadece ve sadece tarafsız bir şekilde zamanın sınırlarını çizmezler, daha ziyade geçmişi birbirini izleyen yapılar topluluğu olarak düzene koyarlar. *Erfahrung*, zamanımızı anlatma ve yaşama tarzlarımızı biçimlendiren zaman deneyimini çok ustaca dile getirir. Bir çalışma ve düşünme alanı ortaya koyup bunun sınırlarını çizer. Zamanın yazılmasına bir ahenk getirerek, olayları belirli bir zaman sırasına göre ifade eder; bu sıraya ya uyarız ya da tam tersine (çoğunlukla olduğu gibi) yenisini oluşturmaya çalışıp, karşı çıkarız.

Modern düzene gelince, Tocqueville'den bir alıntı ile başlayayım: "Ne zaman geçmiş geleceğe ışık tutmayı bırakır, işte o zaman insanın

zihni karanlığa gömülür..." Yazar bununla (*De la démocratie en Amérique* –[Amerika'daki Demokrasi Üzerine] adlı yapıtının sonunda) devam etmekte olan Büyük Devrim'i ima etmektedir. Bu ifade, uygun bir biçimde, eski tarihsellik düzeni denilebilecek şeyi kısaca tanımlamaktadır. Daha önceleri, geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkinin geçmişe başvurularak düzenlendiği, geleceğin geçmişi kopya etmeyip ötesine de gitmediği dönemlerde, insanın zihni nereden nereye gittiğini biliyordu.

Tarihin yazılması açısından bakacak olursak, tarihin *klişesinin* yaşamın efendisi olarak bütünüyle geçerli olduğu dönemlerdi bunlar. Tocqueville'i oldukça ilginç buluyorum, çünkü geçmişle gelecek arası ilişkilerde şu talihsiz ara dönemin çok iyi bir tanığı olmuştur.

Bundan böyle tarihi nasıl yazmalı? Tocqueville neler yaptı? Geçmişi iyice anlamak için gelecekte ya da geleceğe doğru gezintiler yaptı; yeni toplumu, demokratik toplumu incelemek için 1831'de Amerika'yı ziyaret etti. Ancak, bunu yaparken de, herkesten çok, Devrim'in radikal bir değişim olarak gösterilmesine şiddetle karşı çıktı. Tam aksine özellikle merkezileşme bakımından, monarşi (mutlakiyet rejimi olarak) ile Devrim arasındaki süreklilik üzerinde durdu. Böylelikle, kendini geleceğe doğru yönelterek, geleceğin bakış açısıyla yazarak, ana tezini doğrulamış oldu. Onun yeni (ya da modern) tarihsellik düzenini seçmesi, Devrimin mutlak bir başlangıç olduğu yolundaki görüşü aşmasını sağladı.

Modern düzende, tarih, farklı farklı tarihler yerine, yalnızca bir tek süreçten oluşan bir tarih olarak anlaşılmaktadır. Droysen şöyle yazar: Tarihlerin ötesinde Tarih vardır. 18. yüzyıl ortalarına kadar, "die Geschichte(n)" deyimi, genellikle çoğul olarak kullanılmıştır, ancak daha sonraları, bu çoğul biçim "tekil bir kollektif ada dönüşmüştür". Bundan böyle, olaylar sadece zaman içinde değil, zaman *zarfında* da meydana gelecek ve tarih sıradan olaylardan (*exempla*) daha çok "olağandışı"nın anlatımından ibaret olacaktır[3]. O nedenle, artık tarihten doğrudan dersler çıkarılamayacak ve insanlar tahminlerde bulunmakta oldukça sıkıntı çekeceklerdir. *Historia magistra*'da, örnek alınacak şey, okuyucunun gıpta edeceği bir model olarak

3) Koselleck, *a.g.y.* s. 31, 246.

geçmişi gelecekle birleştirdi. Çağdaş tarih anlayışında, örnek alınacak şey "olağandışı"na götürür. Gelecekte bir gün, birileri bir yasa koyacak. Yada, 19. yüzyıl sonlarındaki bir başka tipik ifadeyle söyleyecek olursak, gelecekte bir gün, görkemli "sentez" anları gelip çatacak, ancak bu arada "sevimsiz ve bayağı analizlere katlanacağız". Geçmiş zorunlu olarak, ancak ilke itibariyle aşılmıştır. Yazar Julien Gracq bir yazısında şöyle diyor: "Tarih, aslında gelecekten şimdiki zamana gönderilen bir uyarı olmuştur". Ayrıca belirtmek gerekirse, bu uyarı geçmişe kadar da gidip, tarihçiler üzerinde etkisini göstermiştir. 19. yüzyıl süresince, tarihçiler kendi alanlarını geçmişin bir bilimi olarak düzenlediler. Fakat bu bilim sonraları nedenbilimsel (teleolojik) bir nitelik kazandı: Modern Ulus-Devlet'in geçmişteki uzak kökenlerinden nasıl oluştuğunu gösterdi. Eğer alınması gereken bir ders varsa, deyiş yerindeyse, artık gelecekten alınır, geçmişten değil.

İlkin, modern düzen krizine geri dönüp ana çizgileriyle bir çerçeve çizmek için kısaca iki konuya değineceğim: *Historia magistra*'nın akıbeti ve tarihselliğin tarihöncesi diyebileceğimiz konu.

Historia magistra deyimi Latin kökenli olup Cicero'ya dayansa da bu ilkin bir Yunan kavramıydı. Oluşumu ve konusunun bir *ktêma* olarak kesin tanımı İÖ 4. yüzyıla, hatta Thukydides'le 5. yüzyıla dayanmaktadır. Daha sonraları, tarih bir *exempla* koleksiyonu olarak kendini gösterdi. Bu tarih aslında tarihi yaptıkları sanılan kimseler için düşünülmüştü: Halk meclisi, hatip, egemen Romalılar ve sonra prens. *Historia magistra* ne kadar sürdü? Bunun cevabı o kadar basit değil. R. Koselleck'in dediğine bakılırsa, dağılışı ancak 18. yüzyılın ikinci yarısına rastlar: Almanya'da modern tarih kavramının oluşmasına, Fransa'da ise Devrime bağlıdır. *Historia magistra*'nın yirmi yüzyıldan daha fazla süredir tek başına suçlu olduğu sonucunu mu çıkarmak gerekir bundan?

Her şeyden önce, günah çıkarmaya dayalı tarihiyle birlikte bir Hıristiyan rejiminin varlığını reddetmek zordur[4]. Gene de, yalnız dört nokta üzerinde duracağım:

1) İlk *historia magistra* (pagan), en azından Eusebios ve Augustinus'a kadar Hıristiyan tarih kavramıyla çakışmıştır.

4) A. Kemp, *The Estrangement of the* Past. A *study of the Origins of Modern Historical Conciousnouss*, Oxford University Press, 1991.

2) Ortaçağ boyunca, *historia magistra* belki de Hıristiyanlaştırıldı, önemi küçümsendi, ama gene de bütünüyle ortadan kalkmadı. "Quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt" (Paulus). Hiçbir Ortaçağ tarihçisi, tarihin bir "*exemplum vitae*" verdiği konusunda kuşku duymamıştır. Bu yeni düzenin tanrıbilim ve tarihyazımı açısından ifade edilişi epey zaman almıştır: Aşağı yukarı dört yüzyıl. Bu yeni ulusun, Hıristiyan ulusunun tarihini konu alan Din Tarihi (*Ecclesiastical History*) adlı eserin yazarı Caesarea Piskoposu Eusebios, başlangıç noktası olarak, "kurtarıcımız ve efendimiz Hz. İsa'yla ilgili Tanrı'nın İlk Takdirini" (*oikonomia*) ele aldı. Augustinus, bir bakıma Eusebios'a yanıt olarak, Roma'nın yağmalanmasından (410) sonra, *Tanrının Kenti*'ni yazdı. Daha sonra Sevillalı İsidoros ya da Saygıdeğer Bede bu dinsel boyutu örnek aldı. Bunlar ve diğerleri "ulusal" din tarihinin (Historiam Gentis Anglorum Ecclesiasticam...) yazılmasından sorumludurlar.

3) Hiç kuşku yok *ki historia magistra* klişesi bir bütün olarak, eski tarihçilerin yeniden keşfedilmesi ve okunması sonucu, özellikle Rönesans döneminde, tekrar önem kazanmıştır. Burada, Eskilerin taklidi ve daha ziyade Antikçağ'ın Hıristiyanlığı eleştirmek için bir polemik aracı olarak kullanılması üzerinde durulmuştur.

4) *Historia magistra*'nın yeniden canlanışına ilişkin son örnek bizleri 18. yüzyıla geri götürür: Fransız Abbé Rollin, çok yankı uyandıran *Traité des Etudes* (Araştırmalara Dair, 1726) adlı kitabının bir bölümünde, putperestlik tarihi dahil "tarihi öğrenmenin yararları" konusunu işler, çünkü tarih "bütün insan ırkının ortak okuludur". Yalnızca prenslerin değil, onların boyunduruğu altındakilerin de tarihidir bu.

2- Tarihselliğin tarihöncesi

Zamanla olan ilişkiler, ya da daha doğrusu, bu ilişkilerin şimdiki zamanı, geleceği ve geçmişi birbirine bağlama biçimi açısından iki deneyim bana ilginç gelmektedir: İÖ 2. binyıl başlangıcındaki Eski Mezopotamya ile 7. yüzyıl civarındaki Eski Yunanistan.

En önce, Eski Mezopotamya'ya değineceğim.

Güçlü benzerlikler çerçevesinde şu özellikler göze çarpar: a) karar alma sürecinde kehanetin yer alması, b) bir sınıfın (yazmanlar) elinde bulunan yazının büyük önem taşıması; bilgilerini belirli bir düzene sokmak için kehanetler dahil olmak üzere her şeyin listesini yaptılar; sınıflandırma yaparken özellikle ikili karşıtları kullandılar; c) Akkad dilinde, geçmiş zaman "önde olan," gelecek zaman ise "arkada olan" anlamına gelen terimlerle ifade edilmektedir[5].

Kurban törenleri sırasında tanrının, falcıların okuduğu işareti göndereceğine, daha doğrusu "yazacağına" inanılır. Nasıl mı? Bir örnek aramak için kütüphaneye (şahsen ya da aklından geçirerek) "giderek"[6]. Eğer herhangi bir örnek varsa sorun yok. Ancak hiçbir zaman kesinlikle emin olamazsınız, çünkü kehanet, geçmişin sistematik bir bilimidir. Ne var ki bu bilim, özellikle değişik örneklerin birikimiyle gelişir ve genelleştirme yapılmaya gelmez. Eğer hiçbir örnek yoksa, o zaman eski kehanetleri derleyip yorum yapmak durumunda kalabilirsiniz. Kehanet, ilk çırpıda, geçmişin bir bilimi gibi gelebilir insana, ancak bu geçmiş, örneğin özeti biçiminde (belki de yasal biçimi) ortaya çıkar ve kendinde hiçbir değer taşımamaktadır.

Bilinen binlerce kehanet arasında, günümüzde "tarihsel kehanetler" diye adlandırılan bir kehanet kategorisi vardır. Mari'de bulunmuş olan bu kehanetler en Eskilerden olup (İÖ 2. binyılın başlarında) hayvan karaciğerini andıran topraktan bir şekil üzerine doğrudan yazılmışlardır. Normal kurallara göre yazılmamış olmaları çok ilginç: "Eğer koyunun karaciğeri şu şekildeyse (burada oldukça teknik bir tanım yapılır), demek ki kral kenti bu şekilde *alacaktır*".

Ancak, gelecek zaman yerine geçmiş zaman kullanılıp şöyle deniliyor: "Kenti alan kralın alâmeti". Bir başka örnek: "Sarayın kapısı" (karaciğerin bir tarafı) iki tane, böbrek üç tane olursa ve safra kesesinin sağ tarafında iki yarık bulunursa bu, Naram-Sin'in kentin duvarlarında yarık açarak esir *aldığı* Apishalia hükümdarının kehaneti demektir."

Tam olarak ne anlama gelir bu? Bilemiyorum, ama en azından çok açık bir kehanet işaretidir! Bürolarında ve kütüphanelerde ev

5) J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

6) J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures", *Divination et Rationalité*, Seuil, Paris 1974, s. 70-193.

ödevlerini yapan falcıların çalışma biçimlerine ilişkin bir işarettir bu. İma ettikleri olayları çağdaş uzmanlar genellikle tarihsel (gerçek) olay olarak görmektedirler. Bu uzmanlardan bazılarının kabul ettikleri gibi, kehanete ilişkin metinlerin bütün Mezopotamya tarihi yazılarının temelini oluşturdukları, hem zaman hem de güvenirlik bakımından geçmişle ilgili öteki yazı türlerinden de örnek aldığı düşüncesi buradan ileri gelmektedir. O kadar uzağa gitmeye gerek yok. Gene de en kötü ihtimalle bir yazman tarihsel yazılarını değişik "tarihsel" kehanetlerden derlemeler yaparak yazabilir. Kahinler ise, onları el altında bulundurmak, kehanet kolleksiyonlarını tamamlamak ve yeni kehanetleri, listelerindeki "kayıp kehanetleri" yaratmak için, eski kralların zaferlerinin kutlandığı tarihsel yazıtları kopya edebilirlerdi.

Bunları tarihsel kehanetlerden ziyade *örnek* kehanetler olarak adlandırmayı tercih ederim. Neden? Çünkü, çoğunlukla özgül bir dönemi (3. binyılın sonu, 2. binyılın başlangıcı) ve bu dönemin büyük hükümdarlarını konu edinmişlerdir. Sargon ve Naram-Sin gibi iki karşıt figürüyle birlikte Akkad hanedanının yazgısı üzerinde durmuşlardır; bu daha sonraları iyi ve kötü gibi paradigmatik bir değer kazanmıştır. O halde kabataslak söylersek, böylesi kehanetlerin örnek ile ibret alınması gereken şey arasında bir yerde yani *divinatio magistra* ile *historia magistra* arasında yerleştirilmesi gerekir.

Yunanlılar bu konuda çok daha sonraları ortaya çıktılar. Değişik bir yol, değişik bir geçmiş ve bu geçmişin değişik bir şekilde kullanılışını tercih ettiler. Mezopotamyalılarla kendi aralarında çarpıcı farklılıklar olmasına karşın, kehanet onlarda da var. İlk rastladığımız metin, Homeros tarzında şiirlerle (8-7. yüzyıl) epik (destansı) yazılardır. Epik dünya, ölümsüz şöhret (*kleos*) üzerine kuruludur: Savaşta ölmeyi kabul ederseniz, karşılığında şairlerin şarkılarında ölümsüz şöhrete hak kazanırsınız (Akhilleus'un destanı gibi). Epik, aristokratlar sınıfı için toplumsal bir anı işlevini görür.

Ancak, *Odysseia* ile birlikte epik modelde bir değişme görülür. *Odysseia*, *İlyada* karşısında bir "tarih" konumunu alır. *İlyada*'dan sonra gelir ve öncelikle ya da yalnızca kahramanca ölümleri değil, anıları ve ayrılıkları da işler. Ünlü bir sahne vardır: Odysseus'un isteği üzerine, Phaiakların ozanı tahta at hikâyesini ve kahramanın yap-

tıklarını söyler. Odysseus ağlamaya başlar. Çünkü o satırlarda –H. Arendt bunu ilk tarihsel anlatı olarak kabul eder– kendi yaşamının hikâyesine yabancı olma, birinci sahıştan üçüncü şahısa geçme ve böylece kendi kimliğini kaybetme (ölü olduğu için) deneyimini yaşar. Kendisi olmaktan... çıktığı bu acı deneyimle tarihselliği keşfeder, sanırım. Maceralı dönüş yolculuğu bunu yeterince açıklamaktadır[7].

Şurası gerçektir ki, iki yüzyıl sonra Herodotos'un ilk hedefi unutulmayı önlemek ya da en azından geçiktirmek olacaktır. Zaman, düşman olarak görülmektedir. Geçmiş ise, bir örnekler koleksiyonundan çok, anlatılıp hatırlanması gereken bir hikâye olarak algılanmaktadır.

Deyiş yerindeyse tarihsellik düzeninin tarihöncesi dönemine ilişkin bu kısa incelemedeki amacım tarihi kehanetle karıştırmak, tarihi kehanete indirgemek ya da tarihten kehanete götüren yalnızca bir yol olduğunu iddia etmek değildir. Ancak eyleme yön vermeleri açısından her ikisinin belli bir kuramsal yakınlığı vardır. Yunanlılarda kehanetin kullanılması konusunu bir kenara bıraktım; yalnızca destanlarında değişik bir geçmişin seçimini yapış tarzları üzerinde durdum. Bir sonraki soru şudur: Cicero onu formüle ettiğinde çoktandır iş işten geçmiş olduğuna göre, bu tür düşüncelerden hareket ederek *historia magistra*'nın ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir? Bu soruyu bir kenara bırakıp ve Eusebios ile Augustinus'u atlayıp 16. yüzyıla geçiyorum.

3- Bir tarihsellik düzenini sorgulama anları

Ele alacağım ilk an, Fransa'daki 1570-1580 dolaylarındaki dönemdir. Bu dönem, büyük bir dinsel ve politik kargaşa dönemiydi (Din Savaşları 1562-1598, Saint-Barthélemy katliamı 1572). Ayrıca, Yeni Dünya ile düşünsel açıdan nasıl başedileceğine ilişkin genel bir sorun vardır. İlk dikkatimizi çeken şey aydınların tarih ve zaman konusunda kaygı duymalarıdır. Bununla ilgili üç kısa örnek vardır.

7) Bkz. bu kitaptaki "İlk Tarihçi Figürleri" başlıklı makale, s. 15-31.

J. Bodin, 1566'da, *Tarih Yöntemi* adlı kitabını yayımlar. Önsözünü okur okumaz, Cicero ve onun *historia magistra*'sı ile tanışırız: "Tarih sayesinde, şimdiki zaman kolayca açıklanabilir, gelecek inandırıcı olur, yapılması ve kaçınılması gereken şeyler konusunda çok kesin bilgiler edinilir." Hatta söylentilere göre "doktorlar hiçbir çare bulamazken, İspanya Kralı Alphonse Titus-Livius'u, Sicilya Kralı Ferdinand ise Quintus Curtius'u okuyarak sağlıklarına kavuşmuşlardır"! Buraya kadar bilinen bir dünya içindeyiz: Geçmişin ışığı şimdiki zamanı ve geleceği aydınlatmaktadır. Ancak, bir sonraki sayfaya geçildiğinde tarihin üç değişik biçim aldığı görülür: İnsanların, doğanın ve kutsallık dünyasının tarihleri. Bu, aslında pek de Cicero tarzında bir sınıflandırma değildir. Daha sonra Bodin, uzun bir geçmişe sahip olan dört tarihsel imparatorluk kuramına ve başlangıç dönemine sefalet ve iffet dönemi olarak karşı çıkar. Aksine başlangıç dönemi bir altın çağ değil, bir batıl inanç ve zulüm çağıydı. Geçmişteki otoritenin sorgulanması anlaşılır bir şey. Ancak, A. Grafton'ın ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, bu karşı çıkış eski bir otoritenin kullanılmasına dayanmaktadır: Thukydides Tarihi. Bodin, bu kitapta. Arkeoloji denen şeyde, "kendi kanıtlarının düşünsel temellerini atar"[8]. Ve kitabın sonunda, okuyucu, Bodin'in sadece *historia magistra* deyişine yeniden değer biçmekle yetindiğinden pek emin olmayacaktır.

1575'te ünlü hümanist Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* adlı kitabını yayımlar. Bu kitap ilginç bir başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü Le Roy, her ne kadar ne düşündüğünü bilse de, nasıl düşüneceğini bilmemektedir! Özgün bir zaman ve karşılaştırma kavramından yoksundur. Kitap, *historia magistra* üzerine kurulmuştur; ama aynı zamanda, şimdiki zamanın üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmakla onu karşısına almaktadır. Aynı anda birkaç değişik zaman kullanmaktadır: Hıristiyanlığa ilişkin zaman ve döngüsel zaman. Bunların bir başlangıç, gelişme ve çöküş dönemleri olması, "değişkenlikleri" açıklamasını kolaylaştırmaktadır. Peki şimdiki zaman, herhangi bir geçmiş zamandan daha üstün görüldüğüne göre nasıl bununla bağdaştırılabilir? Yoksa çöküş bizi kapıda mı bekliyor?

8) A. Grafton, "How the Ancients became the Classics", *a.g.y.* içinde.

Son bölümlerde, ilerlemenin mümkün olduğunu kanıtlamak için eski yazarlardan yararlanmakla yeni bir şey söylenemeyeceği yolundaki düşünceyi çürütmeye çalışmaktadır: "Platon, Yunanlıların barbarlardan aldıkları şeyleri geliştirdiklerini söyler. Cicero'ya göre, İtalyanlar Yunanlılardan daha iyi buluşlar yaptılar ya da onlardan aldıklarını geliştirdiler. Barbarların, Yunanlıların ve Romalıların bize bıraktıkları şeyleri neden geliştirmeye çaba sarfetmeyelim ki". Bu konuda çok şey söylenebilir. Le Roy'nın *historia magistra*'yı daha ötelere gitmek ve şimdiki zamanın konumunu karşılaştırmak için kullanması gibi.

1580'de, Montaigne'nin *Denemeler*'inin ilk iki kitabı yayımlandı. Montaigne burada, yeni bir Plutarkhos olmanın olanaksızlığıyla karşı karşıyaydı.

a) Çok yoğun bir biçimde örnekler kullandı. Örnekler açıkça öykünmeyi ve genelleştirmeyi çağrıştırabilecekleri için seçilmiştir. J. Starobinski'nin de ifade ettiği gibi, "verilen örnekteki geçmiş zaman, gelecekte olması gerekenle yüklüydü"[9]. Ancak örneklerin çeşitliliğini ve çelişkilerini gördüğümüzde bunların kendi kendilerini yok ettiklerini düşünmeden edemeyiz. Örnek tarih çerçevesi içinde kalındığında örnek kendini yadsır. Montaigne'de örnek genelleştirme (ya da kendini bir genelleştirme biçimi olarak gösterme) yeteneğini kaybeder ve ilginç bir şey olmaya doğru eğilim gösterir; bu, yalnızca fantastik dünyanın çeşitliliğini onaylar. Bu açıdan ele alındığı zaman, kitabın ilk ve en son bölümleri nispeten aydınlatıcı bir özellik taşır: "Değişik yollardan aynı sona" ve "deneyimle" varılır. Sonuç olarak, "Caesar'ın yaşamı bize bizimkinden daha fazla örnek sunmamaktadır."

b) Zaman her şeyin dengesini bozar ve insanın kendi yaşamını Plutarkhos tarzında bir yaşam olarak yazmasını olanaksız kılar. "Varlığı tasvir etmiyorum. Hareketi tasvir ediyorum." O nedenle Montaigne, deyiş yerindeyse, şimdiki zamanın içine çekilir.

Sanırım bütün bu örneklerin ortak yanı zaman konusunda büyük bir kaygıyı dile getirmeleridir. Hatta bir tarihçinin bakış açısının ayırıcı nitelikleri bile farkedilebilir. Bu örnekler hemencecik *historia*

9) J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982.

magistra'ya (özellikle polemik bir tarzda) bel bağlamaya ve aynı zamanda onu şiddetli bir şekilde sorgulamaya ya da daha kötüsü, onu kullanıp kuyusunu kazmaya çalışırlar. Peki, bütün bu sorgulamalara karşın neden *historia magistra* hep saldırılara maruz kaldı? Belki de iki yön bu soruya yanıt getirebilir: Churches Meydanı ve dinsel kurumlar (*historia magistra*'yı yeniden düzenlemeleri ile) ve büyük monarşilerin oluşması (özellikle en mutlak biçimiyle).

İkinci bir sorgulama anı daha gösterilebilir. Bu, deyim yerindeyse, iki tarihsellik düzeni arasında yer alır: *Historia magistra*'nın çözülmesi ve modern düzenin kurulması arasında. Daha öncede gördüğümüz gibi, Tocqueville iyi bir tanıktır, ancak aynı zamanda (yeni) geçmiş zamanı anlamaya çalışan bir tarihçidir de. Peki, karar alma, eylem planı yapma gibi sorunlarla karşı karşıya olan liderler, Devrimciler için durum nasıldı? Kuşkusuz, geçmişi, özellikle eski ya da Plutarkhos'a özgü geçmişi çok sık kullandılar. O nedenle, *historia magistra*'nın geleneksel yapısını izledikleri anlaşılıyor. Ama gene de onu tamamıyla taklit etmekten kaçındıklarını belirtiyorlar. Kendi çalışmalarında mutlak yeniliği getirdiklerini ileri sürdüler (örneğin yeni bir zamanı belirtmek için yeni bir takvim); ayrıcalıklı kimselermiş gibi[10]...

Napoléon figürü de bizim için bir şeyler ifade edebilir. Birileri (eğer henüz yazılmamışsa) yaşamöyküsünü yazıp, onu iki tarihsellik düzeni arasında asılı kalmış zavallı birisi olarak gösterebilir! Devrimle ifade edilen modern düzen ile eski düzen, onun düşüncelerine ve eylemlerine yön vermiştir. Ama göründüğü kadarıyla davranışları daha çok eski yapının ve öykünme eğiliminin etkisinde kalmıştır. Geleceğe doğru gerisin geri gitmekten başka çaresi yokmuş gibi. Plutarkhos okuru olan Napoléon, Büyük İskender'e hayranlık duyuyordu. Pers Kralı Dareios'u bozguna uğrattıktan sonra onun kızıyla evlenen İskender gibi Napoléon da, Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğunu yıktıktan (ve oğlunu Roma Kralı ilan ettikten) sonra Avusturya İmparatoru'nun kızıyla evlenmiştir. Aynı şeyleri ünlü

10) F. Hartog, "La Révolution française et l'antiquité", *La Pensée Politique*, 1, 1993, s. 30-61; bu kitapta, s. 119-157. Örneğin Saint-Juste, *Rapport du 26 Germinal an II.*: "Hiçbir şeyi küçümsemeyin ama sizden öncekilere de asla öykünmeyin; kahramanlığın modeli olmaz".

bir tablo ile de ifade edebilirsiniz. "İskender'in Savaşı" tablosu, 1529'da Altdorfer tarafından yapılmıştır (Yunanlılarla Persler arasındaki İssos savaşını tasvir eder). Napoléon tabloyu o kadar beğenir ki –buna şaşmak gerekir– 1800'de Paris'e götürür ve Saint-Cloud şatosunda çok özel bir yere, banyosuna yerleştirir.

Chateaubriand, bu dönemin en son tanığı sayılabilir. Bütün yazıları, zaman konusundaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Yalnızca zamanın değişmesini ("passage") değil, o dönemde neredeyse herkesin ortak deneyimi olan zamanın ivmesiyle ilgili o çok sıkıcı deneyimi ya da deneyim ve beklenti ufku arasında oluşan kesintiyi de konu edinmiştir. "Eski tarihi yazarken modern tarih kapımı çalıyordu. Ona, 'Bekleyiniz, sıra size de gelecek' diye haykırdım. Ama, boşuna. Modern tarih, beraberinde üç krallık kuşağını götürüp bir yıldırım hızıyla gelip geçti." Bu satırlar, 1831 yılında yazılmıştır. Bir süreç olarak tarihi ve zamanı saplantılı olarak işleyen yazıları temelde tarihsel bir özellik taşır. Fakat, her ne kadar tarih, 19. yüzyılın ikinci yarısında kendini bilimsel bir dal olarak göstermeye çalışırken geçmiş ile şimdiki zaman arasında net bir sınır çizse de Chateaubriand bu sınırdan sürekli geçecek, hatta *Mezar-Ötesi Anıları*'nı tasarlarken daha da ötelere gidecektir[11].

Daha açıkça söyleyecek olursak, onun yazılarını okurken *historia magistra*'nın çöküşüne tanık olabiliriz: Onu kullandı, ama eksikliklerini de buldu. Chateaubriand'ın karşılaştığı ilk sorun şuydu: Devrimi nasıl anlamalı ve geleceğini nasıl kestirmeli? Bunun yanıtı 1797'de Londra'da yayımlanmış ve çok klasik bir biçimde benzerlikler kurularak yazılmış olan *Eski ve Modern Devrimler Üzerine Tarihsel Deneme* adlı büyük ve tamamlanmamış bir kitapta bulunmaktadır. Chateaubriand Fransız Devrimi'nden beklenebilecek iyi ve gerçek anlamda yeni bir şey olmadığını gördü. Yirmi beş yıl sonra kitabını tekrar gözden geçirdikten sonra, dipnot, giriş, önsöz vb. ile yeniden yayımladı. Bütün bunları, daha önce söylediklerinin tersini söylemek için araç gibi kullandı (kuşkusuz, daha önce söyledikleri de yeni kitapta yer almaktadır). Nasıl? Amerikan anlatım biçimini kullanarak. Burada, Benjamin Constant'ın özgürlüğün iki biçimine

11) Chateaubriand, "Yaşamımın değişken biçimleri böylece iç içe girdiler".

–eski ve modern– ilişkin görüşünün Amerikanlaştırılmış bir değişkesini vermiştir[12]. Gene Chateaubriand'da, zaman ve mekan arasında sürekli bir değişim göze çarpar: Antikçağ ve Amerika. Her halükarda Eskilerle bizim aramızda *şu anda* aşılması zor bir sınır bulunmaktadır: Bundan böyle, *historia magistra*'nın ana malzemesi olan bu benzerlik tarih yazımında geçerli bir araç olmaktan çıkmıştır: Geçmişte bir gezinti yapmak ya da geleceğe geçmişten bakmak. Zamanla ilgili olarak, Napoléon zamanda geriye doğru bir yürüyüş yapar, Chateaubriand ise iki kıyı arasında nehire bir dalış yapar: "Tıpkı iki nehrin birbirine kavuşması gibi, kendime iki yüzyıl arasında kavuştum; nehrin bulanık sularına dalıp, doğduğum kıyıdan teessüfle uzaklaşarak bilinmeyen bir kıyıya doğru umutla yüzdüm"[13].

4- Modern düzenin bunalımları ve sorgulamaları

Düzen, kuşkusuz cehennemden inen metafizik bir oluşum değil, baskın çıkmaya ya da kısaca işlerlik kazanmaya başlar başlamaz sorgulanan sürekli bir yapıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, iki ana düzen arasında ara dönemlerle kesişen dönemler bulunmaktadır. Burada mekanik olan hiçbir şey yoktur.

Kuşkusuz sorgulamaların çoğu Birinci Dünya Savaşı'na doğru ve sonraları ortaya çıktı. Ancak bu derin bunalım (zaman sorunu bunun sadece bir ifade tarzıdır), yeni ya da değişik bir tarihsellik düzeninin formüle edilmesiyle son bulmadı.

Kuşkuları dile getirmenin bir biçimi de eleştiri olur. Eleştiri, Historismus'a ya da Fransa'da sözümona pozitivist tarihe yöneltilmiştir. Zaman, basit bir kronolojiymiş gibi araç haline getirilmiş, tarihyazımı ise yüzeysel bir anlatım sanatıymış gibi eleştirilmiştir. Yeni bir tarih kavramı tasarlamak ve yeni zamansallıkları belirlemek için yapılan

12) B. Constant, "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", 1819'da Athene Kraliyet Okulunda konferans olarak verilmiştir.

13) Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1951, 2. cilt, s. 906. F. Hartog, "Les anciens, les modernes, les Sauvages ou le temps des Sauvages", *Chateaubriand: le Tremblement du temps*, J-Cl. Berchet yönetiminde, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994, s. 177-200; bu kitapta, s. 159-182.

değişik girişimler çok yapıcıydı; bunlar geçmişteki toplumların gerçek (yani köklü) hareketlerine haksızlık etmiyordu. Değişik olanlarla ilgili olarak birçok çalışma akla gelebilir. Ben yalnızca birkaçına değineceğim. Bu açıdan Walter Benjamin belki de en parlak kişiliktir. 1920'den 1940'ta ölümüne kadar, kafasında yeni bir tarih kavramı tasarlıyordu. Bu yeni kavram, ilerleme inancına ve insanlığın doğrusal ve homojen bir zamanda ileriye doğru yürüdüğü düşüncesine karşıydı. *Uberden Begriff der Geschichte* bildiğiniz gibi, en son çalışmasının adıdır. Zaman, süreksizliğe yol açarken Benjamin de geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki kesin sınırı sorgular. Benjamin, şimdiki zamandan başlayıp geçmişi şimdiki zamanda güncelliğe dönüştüren bir zaman kavramı geliştirir; *Jetztzeit* kavramını temel olarak alıp "yeniden anımsama" (*Eingedenken*) adını verdiği yöntemle çalışır. "Er (der Historiker) begründet so einen Begriff der Gegenwart als der *Jetztzeit*, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind"[14]. Bu işlemi en iyi ifade eden imge şimşek çakmasıdır. Geçmişle şimdiki zamanın, bir şimdiki zaman anıyla bir geçmiş zaman anının sadece bir saniyeliğine karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatması[15]. Bu demektir ki birileri Kutsal Kitap'a bakar gibi olacak şeyleri ayrıntılı olarak bilmek için geçmişe bakmaktadır. Ne var ki tarihçiler, "materyalist tarihçiler" için geçmişle uğraşmak çok açık bir şekilde şu an geçmiş olan geleceğe yönelik yazmak demektir. P. Szondi'nin sözlerini aktaracak olursak, "artık geçmiş ve bozulmuş olmasına karşın, geleceğin şu anki imgesinden daha fazla vaat veren şeyi aramak" demektir[16]. Tarihçiler F. Schlegel'in dediği gibi "geçmişin bir peygamberi" gibi çalışmaktadırlar.

Benjamin, bizi ayrıca Almancaya çevirdiği Proust'a doğru yöneltebilir, biz de böylece pozitivist tarihin ilk ve en sert eleştirmenleri olan H. Bergson ve Ch. Péguy'yle gecikmeden tanışabilirdik. O halde, Benjamin'in son yirmi beş yılın büyük düşünürü olması tesadüfi değildir; bunun birçok nedeni vardır ve nedenlerden biri de

14) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II. 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974, s. 704.

15) *A.g.y.*, s. 1261: "Her şimdiki zaman, kendisini hedef aldığını bilmediği bir geçmiş zamanı, eşsiz ve yeri doldurulamayan imgeyi yıkar".

16) P. Szondi, "Espoir dans le temps passé", *Sur Walter Benjamin*, s. 43.

kuşkusuz onun tarih zamanını sorgulamasıdır. Bununla beraber, dramatik bir biçimde kesintiye uğrayan düşünceleri Mesihçilik ve Ütopyacılık arasında bir yerde kaldı: "Ursprung ist das Ziel" diye yazar Karl Kraus, Benjamin'den anlamlı bir alıntı yaparak[17].

Fransız tarihçileri arasında pozitivist tarihe karşı eleştiriler, 20'li yıllarda, birbiriyle ilişkili iki biçim almıştır. Bunlar özellikle ulus düşüncesinin gelişmesi olarak algılanan ulusal tarihe yönelikti ve yeni bir ekonomik ve toplumsal tarihi savunuyordu: Toplumun içine derinlemesine inen bir tarih. Daha derin ve daha gerçekçi. Gerçekten de ilhamlarını çoğunlukla iktisatçılardan ve coğrafyacılardan alan bu eleştirmenler değişik zamansallık biçimleri peşindeydi; bunlar dönem, konjonktür, değişik tarih gidişatları gibi kavramları kullanıp, kısaca Braudel'in *Akdeniz*'ine ve onun 50'lerdeki "uzun süre" kavramını anlatım biçimine ve değişik süre türlerinin diyalektiği şeklinde tanımladığı yeni bir tarih kavramı önerisine doğru yönelirler: "Sürenin diyalektiği"[18]. Daha sonraları, 70'lerde, yapının tanımı konusunda anlaşmazlık ve diakroni ve senkroni konusundaki değişik polemikler pahasına Lévi-Strauss'un yapısalcılığına rastlıyoruz.

Söz edeceğim en son kişi şair ve düşünür Paul Valéry'dir, ancak onun 30'larda tarihe karşı yapmış olduğu değişik beyanlarını burada ele alacak değilim. Şimdiki zamana ait bir durumdan sıyrılmak ya da geleceğe yön vermek için tarihten yararlanmak, tarihi suistimal etmek anlamına gelir, çünkü tarihçilerin yazdığı tarih, kabul etse de etmese de, bir edebi türden başka bir şey değildir. Valéry'ye göre, Balzac'la Michelet arasında çok önemli bir fark yoktur. Akla hemen en yeni tartışmalar gelebilir. Ama ben yalnızca, 1940'ta yazdığı ve tarihle jeolojiyi karşılaştırdığı *Defterler*'den bir alıntı yapmakla yetineceğim: "Jeoloji, bir nevi tarihtir; çok büyük volkan püskürmelerini, önemli selleri, vb. anlatmakla yetinseydi, tarihin olaylarıyla yaptığını yapacaktı. Ancak yavaş değişiklikler peşindedir ve hiç kimse bunları göremedi. Jeoloji, tarihin yapması gereken şeydir"[19].

17) Benjamin, G.S., I., 2, s. 701.

18) F. Braudel, "La longue durée", *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969, s. 61.

19) P. Valéry, *Cahiers II*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1974, s. 1503.

Peki, hemen hemen aynı dönemde, jeolojik eğretileme kullanıp tarihin içine, deyim yerindeyse, jeolojik bir zaman ya da zamanın jeolojik bir kavramını sokan kimdir? F. Braudel'dir. Valéry o sırada Britanya'daydı. Braudel ise bir esir kampında *Akdeniz*'ini yazmakla uğraşıyordu. Bunun dışında aralarında bir benzerlik yoktur; ama en azından, olağan tarihsel zamanı sorgulama biçimi konusunda ortak bir noktaları vardır.

Devrimci Ütopya'nın ("Parlak gelecek") ya da ilerleme ile hayali bir geçmişe dönüşü bir araya getiren faşizmin farklı değişkelerinin modern düzenin suçlanmasında rolü olmuştur. Gene de, İkinci Dünya Savaşı ve sonraki dönem modern düzenin sonu anlamına gelmez. Tam aksine. Kuşkusuz, burada, böylesi bir konuyu bütünüyle ele alıp incelemek olanaksızdır. O nedenle ben, yararlı olacağını umduğum ufak bir ayrıntıyı vermekte yetineceğim. Lucien Febvre, 1919'da Strasburg'da yeniden açılan bir üniversitede profesör olarak, "Yıkıntılar İçindeki Bir Dünyada Tarih" konulu bir açılış konuşması yapar. Bu konu nereden icabetti? Böylesi kötü bir zamanda tarih öğretmeye, yazmaya gönlümüz elverir mi? Evet, elverir. Bunu sırf kulağa hoş gelsin diye söylemiyorum[20]. 1946'da, yeni *Annales* dergisinde, "Yeni *Annales* Rüzgarına Karşı Koymak" adını taşıyan bir başyazı yayımladı. Aynı kişinin, yakın geçmiş karşısındaki bu tutum farkı çok çarpıcıdır.

O nedenle, felaketlere rağmen, savaşta olup bitenler karşısındaki çaresizlik ve değişik kişisel ya da toplumsal bellek yitimi stratejileri nedeniyle, modern tarihsellik düzeni son derece iyi bir biçimde tekrar işlemeye başladı. Bunda, Devrimin ve yeni sosyalist dünyanın payı büyüktür. Ayrıca yeniden yapılanma, modernizasyon, planlama, rekabet, Doğu-Batı çekişmesi, ekonomik ve teknik değişim, hatta devrim, kısacası, bir önceki ivmenin ivmesi olarak ortaya çıkan ilerleme gibi anahtar sözcükleri de unutmamak gerekir. Sosyalistlerin "Parlak Gelecek"i, Kapitalistlerin "Alman Mucizesi", ya da Fransızların "Otuz Görkemli Yıl"ı da dillerde az kalmadı! Yine de böylesi bir konjonktürde geleceğin şimdiki zamana oranla gitgide daha az bir

20) L. Febvre, "L'histoire dans le monde en ruines", *Revue de Synthèse historique*, Şubat 1920, s. 1-15.

yer tuttuğu farkedilebilir. Şimdiki zaman –yalnızca ve yalnızca şimdiki zaman– gittikçe ön plana çıkmıştır.

Şimdiki zaman, son günlerde kuşkusuz değer kazanmış olsa da, onun (kendisi için ve kendi içinde) böylesine bir ilgi görmesi– ki buna "şimdicilik" (présentism) diyorum– yeni bir olgu değildir. 20. yüzyıl boyunca Batı'da hep şimdiki zamanın üzerinde, gitgide artan bir önemle durulduğuna tanık olduk. Örneğin şair T.S. Eliot kendine özgü bir biçimde şimdiki zamanın bu yayılmacılığını dile getirdi. "Çağımızda... belki de yeni bir ad gerektiren yeni bir taşralılık türü oluşmaktadır. Bu bir mekan taşralılığı değil, bir zaman taşralılığıdır. Dünyanın yalnızca canlı varlıkların malı olduğu, ölülerin ise hiçbir hissesinin olmadığı.... bir taşralılık[21]". Ölülerin artık dünyada hiç bir yeri yoktur.

Şimdiki zamanın geçmiş zaman karşısında değer kazanması, 20. yüzyıl boyunca sıksık karşılaşılan bir olgudur: Ölümü çağrıştıran geçmiş zamana karşı yaşam ve şimdiki zaman. Bütün Avrupa'yı saran edebî, felsefi ve politik bir temadır bu[22]. Aklımıza gelen yazarlardan bazıları şunlardır: Nietzsche, Gide (*L'Immoraliste*), Ibsen (*Hedda Gabler*), Valéry, hatta Marinetti (fütürizmi neredeyse bir şimdicilikti r). Profesyonel tarihyazımı, o sırada, *historia magistra*'nın eski modelini yeniden devreye sokmaksızın, hem geçmişe hem de şimdiki zamana duyulan ilginin kendi kendisiyle çelişmediği yolundaki yeni düşünceyle karşı karşıya kalmıştı. Böyle bir geçmiş eğer şimdiki zamandan doğrudan dersler çıkaramamışsa, sorun şimdiki zamanı bütünüyle ya da kısmen uygun bir geçmiş zamana dönüştürmektedir. Bloch ve Febvre'in şimdiki zaman konusunda (kuşkusuz, yeni toplumsal bilimin yükselme arzusuyla ilişkili olarak) yazmış oldukları ilk *Annales*, bu entellektüel çevreye verilen bir tarihçi yanıtıdır aynı zamanda.

Şimdiki zamanın böylesine ilgi odağı haline gelmesinde –ki bu ilgi değişmeye başladı– Sartre'ın *Bulantı*'sı (1938) dönüm noktası oldu: Geçmişin "hiçlenmesi" (néantisation). Kitabın kahramanı Roquentin, 18. yüzyılda yaşamış bir delikanlı olan (Talleyrand)

21) T.S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Londra, 1957, s. 69.

22) H. White, "The Burden of History", *Tropics of Discours*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, s. 27-50.

Rollebon Markisi üzerine araştırma yapan biri, bir tür tarihçidir. Fakat, bir gün, kitabını artık yazamayacağını farkeder: "Şimdiki zamanın gerçek yüzü açığa çıktı: Varolan budur işte ve mevcut olmayan her şey var değildir. Geçmiş hiç var olmadı"[23]. Bu kitap, savaştan sonra, "Varoluşçuluk" adını alacak şeyin temelini oluşturuyordu. Sonuç olarak, geçmişe aldırmayın, ya da daha doğrusu geçmiş diye bir şey yoktur. Şimdiki zamanın ötesinde ya da gerisinde hiç bir şey yoktur.

İlerlemeye aldırmayın ya da ona Rousseau tarzında yaklaşın. Burada, çok yerinde olarak Cl. Lévi-Strauss'un (1955) *Hüzünlü Dönenceler* adlı kitabını ele alabiliriz. Sömürgelikten kurtulma çerçevesinde Rousseau'nun ateşli savunucusu olduğu ve Chateaubriand'ı bilinçli bir şekilde andığı kitabında "iyi vahşi" temasının yeni bir değişkesini ele alır. Çok sınırlı bir ilerleme düşüncesine dayalı olan kitabı çağdaş toplum konusundaki kötümser düşüncelerden ibarettir. Dünya, insansız başladı ve insansız sona erecektir: İlk hata, neolitik devrimdi! O nedenle, antropoloji yerine "entropology" ya da dünyanın sonu bilimi demek daha doğru olur! Daha sonraki yıllarda vahşi insan modaya uydu: Artık, kendine özgü bir düşüncesi ("yaban akıl" ya da "mitik düşünce"), eşi görülmemiş ya da ütopyacı bir politik deneyimi ("devlete karşı vahşi insan") vardı.

"Geleceğe Aldırmayın" sloganı altmışlı yılların bu şimdiki zamanın içine kapanma olgusuna bir katkısıdır. O dönemde bir Ütopya ya da devrimci özlemler (geleceğe yönelik) ile yalnızca şimdiki zamanla sınırlı bir ufuktan oluşan garip bir bileşim vardı. Mayıs 1968'de Paris'in duvarları "Tout, tout de suite" (Her şey, hemen şimdi) yazılarıyla kaplıydı. Kısa bir süre sonra da "No Future" (Gelecek Yoktur) yazıları görülmeye başlandı. Nihayet, ardından hayal kırıkları, devrimci umutların sonu, 1974 ekonomi krizi ve bunlarla birlikte bazen az çok tehlikeli, bazen de olumsuz kimi yanıtlar geldi: Sadece şimdiki zaman vardır (Bu, hümanistlerin "*carpe diem*"lerinden ya da Montaigne'nin şimdiki zamana ilişkin değerlendirmesinden farklı bir şeydir).

23) J-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, s. 114, (Türkçesi: *Bulantı*, çev: S.Tiryakioğlu, Varlık, 1968).

Şimdiki zamanın varlığının kaçınılmaz bir biçimde kabına sığmayacak kadar büyümesinde kuşkusuz piyasa taleplerinin, tüketim toplumunun işleyişinin, bilimsel ve teknik değişimlerin ve her şeyin (eşyaların, olayların, kişilerin) çabucak demode olmasına neden olan medyadaki gelişmelerin belirleyici bir rolü vardır.

Demek ki gelecekçilikten (fütürizm) şimdiciliğe (présentisme) taşındık ve kendi kendisinin ufku olduğunu iddia eden çok gelişmiş bir şimdiki zamanda yaşamaktayız: Bunun ne geçmişi ne de geleceği vardır, ya da kendi geçmişini ve geleceğini kendisi yaratmaktadır. Bunun bir sürü belirtisi vardır: Ph. Ariès'in haklı olarak üzerinde çok durduğu bir konu olan ölüm karşısındaki tavırlarımız, gençliğe aşırı derecede önem verilmesi, zamanı (bilgisayar zamanı ve "gerçek zaman") kaldırmaya yönelik bütün teknikler.

Bu kısa ve oldukça basit hatırlatmadan sonra[24] şu soruyu sormam gerekir: Şimdiciliğin kusurları söz konusu olmadan önce, tarihçilerin böylesi bir değişim karşısındaki tutumları nasıldı? Dolaylı ve umursamaz. Yetmişli yılların ortalarına kadar, en azından Fransa'da, uzun zaman diliminin ve belirli bir öneme ve büyüklüğe sahip bir ekonomik ve toplumsal tarihin gündemi oluşturduğu kolayca farkedilebilir: E. Le Roy-Ladurie'nin "hareketsiz tarihine" ve "günlerin köpüğünün" ötesine kadar. Aynı yolu değişik bir düzeyde (zihniyet) izleyen ve geçmişi "etnolojikleştirme" eğiliminde olan yeni bir tarih anlayışı, antropolojik tarih adı altında etkin olmaya başladı. Bu tarihin en ünlü adı J. Le Goff'tur.

Ecole Libre des Sciences Politiques ve R. Rémond etrafında, çağdaş tarihin hızlı gelişmesindeki değişim karşısında daha dolaylı bir tutum takınıldı. Bu tarihe hemen sonra "Şimdiki Zamanın Tarihi" denmeye başlandı. Şimdiki zamanın bir tarihi olabileceği gibi, şimdiki zaman da, tarihçilerin başlangıç ve dönüş noktası olarak, tarihsel düşüncenin ana kategorisi olabilir[25]. Şimdiki zamanın tarihi ve onun uygulayıcıları şimdilerde kendilerini –hem sayısal hem de

24) H. Nowotny, *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 2. Bölüm.

25) P. Nora, "Le retour de l'événement", *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974, 1. cilt, s. 225-226; bkz. *Ecrire l'histoire du temps présent, En hommage à François Bédarida*, CNRS yayınları, Paris 1993.

düşünsel açıdan– mesleğin temel direkleri olarak gösterme eğilimindeler.

Şimdiki zamanın kusurlarına gelelim. Aynı zamanda son derece gelişmiş olan bu şimdiki zaman, birden bire kendini rahatsız hissetmeye başladı. Kendini daha şimdiden aşılmış olarak, tarih olarak görmekten çok kaygı duymaktadır. Medyanın, "tarihsel" olayları hemen hemen her gün nasıl ürettiğini bir düşünün hele. Ancak şimdiki zaman, genel olarak –oluşum sürecindeyken bile– kendine bir an önce, deyiş yerindeyse, tarih gözüyle bakmayı istemektedir: *Henüz* tamamıyla *olmayan* ve *şimdiden geçmişte kalan*, fakat kendine özgü bir geçmişi olan bir şimdiki zaman olarak. Diğer taraftan, aynı şekilde, tahminlerle ya da kehanetlerle yani özellikle aşırı derecede kamu yoklamalarına başvurarak kendimi geleceğe doğru yöneltmekle de ilgilenmektedir. Önümüzdeki seçimlerde oyunuzu kime vereceksiniz? Asıl sonuçları ancak altı ay sonra belli olacak olan bir şey konusunda tahminlerde bulunup önceden sonuçlara ulaşmaya çalışıyorsunuz. Kamu yoklamaları, deyiş yerindeyse, şimdiki zamanın içinde kalarak geleceği öngörmenin bir aracıdır. Bir bakıma zaman kavramını ortadan kaldıran bir fotograf gibidirler. Ancak, bildiğimiz gibi, kamu yoklamaları bazen doğru çıkmıyor.

Historia magistra, tarihi, geçmişin bakış açısıyla sundu, ya da sunduğunu sanmaktadır. Modern düzende tarih, tersine, nedenbilimsel açıdan yani geleceğin bakış açısıyla yazılmıştır. Şimdicilik ise, belirgin bir biçimde yalnızca şimdiki zamanın bakış açısını gerektirmektedir.

Böylesine abartılı ve yeterince kehanetlere takılıp kalmış bu şimdiki zamanda, 70'li yılların ortalarında bir çatlak daha ortaya çıktı. Kökenlerini araştırırken kimlik bunalımına düştü ve anıların özlemini çekmeye başladı; "mirasın", anıtların, eski ya da çok eski olmayan yerlerin ve doğanın korunması konusunda kaygı duymaya başladı. Kaygı duyduğu başka şeyler de vardı: Kaybolan ya da kaybolmaya yüz tutan şeyin yeniden bulunması, "unutulanlar" (özellikle II. Dünya Savaşının anıları). Son yıllarda, bir çok ülkede soykırım anıtlarının dikilmesinde gerçek bir "patlama," ya da Fransa'da, M. Ophuls'un "Le Chagrin et la Pitié" (Acı ve Acıma, 1971) adlı filminin etkileri göze çarpar. Kalıntıların durumu, topyekün koruma, yenileştirme,

restorasyon gibi konular şehircilik politikalarında düzayak modernizasyonun karşısına çıkmakta ve onun o ana dek kabul edilen doğruluğunu sorgulamaya açmaktadır.

Zamana karşı bu tavır değişikliği, yakın geçmişten iki örnekle açıklanabilir. Şu Fransız milisi Paul Touvier gerçekten de yapacağını yaptı. Pis herifin tekiydi, hâlâ da öyledir. Ancak, 1972'de Cumhurbaşkanı Pompidou tarafından affedildiyse de, 1994 nisanında hüküm giydi. 1970'te, Pompidou tekrar yeni bir çağdaş sanat müzesinin Beaubourg'da kurulmasını ve bütün semtin yenilenmesini planlıyordu. Bu, her şeyden önce, Paris'in eski göbeği olan "Halles" pazarının yıkılması anlamına geliyordu. 1993'te, Mitterand, saydam piramidiyle postmodernist bir soluk getiren Grand Louvre Müzesinin açılısını yapar. "Finances"ın taşınması sonucu, en büyük işlevi olan ziyafet verme işlevini yitirir. Günümüzde ise, tamamıyla, Fransa'nın "evrensel mirasının" sergilendiği en büyük müze niteliğindedir.

Bu değişikliğin gözle görülür bir sorunu olarak, şimdiki zamanımız, anma etkinliklerine önem vermeye başlayıp politik ve kültürel yaşama "yeni" bir ritm getirmiştir. Devrimin iki yüzüncü yıldönümü kutlamaları en ünlü etkinliklerdi. Fakat, bunun yanında, inanılmaz sayıda başka kutlamalar da vardı. Kapesyenlerin birinci binyıllarının kutlanışı gibi. Başlangıçta, 1789 kutlamalarıyla dalga geçen eleştiri niteliğinde bir etkinlik olmasına karşın, sonunda Cumhurbaşkanının da katıldığı önemli bir kutlama oldu! Üç sözcük, o günlerin parolası haline geldi: Anı (fakat yeniden yapılanmış, gönüllü bir anı), miras (1980 yılı, "Miras Yılı" olarak seçildi), anma kutlamaları (bu, yalnızca Fransızlara özgü bir şey değildir; örneğin Almanya bu konuda oldukça iyidir[26]). Bu sözcükler, muhtemelen 80'li yıllara anahtar sözcüğü olan bir başka sözcüğe götürür: Kimlik.

Geleceğin, (ya da belki de yalnızca) son günlerde doğanın korunması konusundaki kaygılar nedeniyle, bir perspektif olarak yeniden ele alındığı görülmektedir. Anlamlı olabilmesi için bu dolayısız yolu izlemek zorundaymış gibi. İlerlemenin önceki kutlanış biçimiyle çelişip kötümser bir gelecek olarak ortaya çıkar. Amacı

26) E. François, "Nation retrouvée, nation à 'contre-coeur'. L'Allemagne des commémorations", *Le Débat*, 78, 1994, s. 62-70.

sadece, modernizasyonun kötü etkilerini önlemek ya da düzeltmek ve her şeyden önce kapıya dayanan ekolojik felaketi, geciktirmektir. Geleceği hesaba katmak demek gelecek için, geleceğe karşı bir sigorta poliçesi yaptırmak demektir. Burada, açıkça şimdiki zamanın istekleriyle doğrudan bir çelişki bulunmaktadır. Gelecek, yalnızca bazı kimselerin, ama genel ekonomik bunalım dönemlerinde hemen hemen hiç kimsenin –Doğanın korunması bir değer olarak tanınmadığı sürece– erişemeyeceği bu lükstür.

Her neyse, görünürde her yerde bulunuyormuş gibi tanımladığım bu şimdiki zaman, gene de, kendine bütünüyle güvensiz görünmektedir; kendi bakış açısıyla olaylara bakmak konusunda zorluk çekmektedir. Deneyim ve beklentilerin sınırı arasında açmış olduğu boşluğu doldurmaktan acızmiş gibi. Geçmiş kapıyı, gelecek de pencereyi çalmaktadır. Şimdiki zaman ise, basacak bir yeri olmadığının farkına varmaktadır. Bu konuda Magritte'in bir tablosunu göz önüne getiriniz. Fakat, ben burada Batı'nın durumunu tasvir ediyorum. Aynı dönemde, örneğin Eski Doğu'da durum nasıldı? Şimdiki zamanın durumu nasıldı? Nasıl algılanıyordu?

Sonra, ansızın 1989 yılı gelip çattı: Bu yıl, kendini her zaman modernizmin ya da fütürizmin doruk noktası ve varsayımımı dikkate alırsanız, modern tarihsellik düzeninin kısa bir kesintisi, hatta sonu olarak gösteren ideolojinin gerçek sonu olur. En azından, son 25 yılda, zamanla olan ilişkilerimizde köklü ve hızlı bir değişim yaşadığımız konusunda görüş birliği sağlanabilir. 1989, böylesi bir değişimin farkına varmak ve üstünde kafa yormaya başlayıp onu anlamak için biçilmiş bir kaftandır. 1989'un sadece bu anlama geldiğini kastetmiyorum; kuşkusuz başka anlamları da vardır. Modern düzenin eski motoru tekrar çalışabilecek mi? Kuşkusuz, bu sorunun yanıtını ben de bilmiyorum. Bunun nedeni ilk elde her sonun yeni bir başlangıç olmasıdır, ikinci eldeyse yeni düzen Eski Avrupa'da "imal" edildiğine göre ondan sonraki yeni düzenin (öyle bir şey varsa) başka bir yerde oluşması gerektiğidir.

1989 yılı, ayrıca, tarihin gerçekten de var olduğunu, tarihçilerin ise, doğrudan onunla sorumluluğu paylaşmasalar bile, en azından kendilerini sorumlu hissettiklerini (tarihsel postmodernizm spekülasyonlarını biraz terk ederek) kanıtladı. Gelecek, önceden kestirile-

mez. Bu, bilinen bir şeydir. Peki, "önceden kestirilemez" geçmiş ne demektir? Klasik tarihçiler için, geçmiş geçmiştir, o kadar. 70'li yılların ortalarında egzotik bir geçmiş yaşadık: "Yitirdiğimiz Dünya". Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'sunun ve daha genel olarak *Annales* okulu denen şeyin büyük ve beklenmeyen başarılar elde ettiği yıllardı bunlar. Ondan sonra, gizlenmiş, unutulmuş ya da kısaca bozulmuş bir geçmiş geldi (şu kusursuz şimdiki zaman konusunda söylediklerimle bağlantılı olarak, anılardan oldukça rahatsız bir zaman). Hatırlamak –unutmak değil– herbirimizin yapması gereken kişisel bir görev olarak verilmiştir. Ancak, böyle bir hatıra bir aktarım değil bir yeniden yapılanma olarak Tarih'tir.

Önceden kestirilemez geçmiş yalnızca bu demek değildir. Bu, ayrıca, onu değişik gelişme olanakları olan –ki bazıları ortaya çıkmış, kesintiye uğramış, önlenmiş ya da yok edilmiştir– bir alan sayıp ona yeni sorular sormak ve mümkünse ondan yeni yanıtlar beklemek demektir[27]. Tarihyazımı ile ilgili olarak kısa bir süre önce bu yönde bir çok girişimde bulunuldu ve bunlar hareket noktaları farklı olsa bile yararlı öğütlerdi. Örneğin aklıma G. Levi[28] tarafından icra edildiği biçimiyle mikrotarih geliyor. Ancak ciddi olarak böyle bir yaklaşım geliştirmek istiyorsak, bilgilerden ve bilim tarihçilerinden öğrenmemiz gereken şeyler olsa gerek.

Zamanla olan ilişkilerimizle ilgili olarak, geçmişin bu yeniden aşılması ayrıca, geleceğin boyutunun hesaba katılmasıyla da atbaşı gitmektedir. Burada söz konusu olan gelecek, büyük harf G ile başlayan gelecek değildir. Fakat, daha mütevazı biçimde, şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman arasında, birinin diğerine baskın çıkması engellenerek, bir çeşit iletişim kurulması gerekmektedir. Deneyim ile beklentilerin sınırı arasındaki boşluğu doldurmak ya da filozof Paul Ricoeur'ün dediği gibi, "beklentilerimizi daha kararlı ve deneyimlerimizi daha kararsız kılmak" zorundayız.

Bakış açısı sorunu en son ayrıntıdır. 1800'lerde, birileri şöyle yazar: "Kararlı ve tutarlı bir bakış açısından tamamıyla yoksunuz". Biz de öyleyizdir. Geleceğin bakış açısının egemen olduğu bu tarihi yazmak

27) P. Ricoeur, *Temps et récit III*, Edition du Seuil, Paris 1985, s.313.
28) G. Levi, *L'Eredità immateriale*, Einaudi, Torino, 1985.

(nedenbilim olarak) artık mümkün değildir. Eski *historia magistra*'yı yeniden canlandırma girişiminde bulunulsa bile, düşünsel açıdan ve başka açılardan bunun çok tatmin edici olacağını sanmıyorum! Şimdiki zaman bile sağlam temellere oturmamıştır. Bu yüzden tarihçinin kendi bakış açısını olabildiğince açık bir şekilde oluşturmaktan başka çaresi yoktur. Karşılaştırmalı yaklaşımın buna kabul edilebilir bir yanıt verebileceğini sanıyorum: Hem mütevazı hem de karmaşık bir yanıt. Son bir örnek verecek olursak, belki de bu yaklaşımın son günlerde özellikle Almanya'da yarattığı ilginin bu "yönelim" sorunuyla bir ilişkisi vardır? Alman tarihçileri, Almanya'nın çağdaş tarihini anlamaya çalışırken zorluklarla karşılaşınca, *Historismus* bakış açısını bir kenara bırakıp (bilinen nedenlerden ötürü), son on yılda *Sonderweg* (özel vaka) kuramını geliştirdiler. Bu kuram J. Kocka'nın deyişiyle, "batıdaki gelişmeleri (ya da özel olarak bunların idealleştirilmiş bir değişkesini) model ve standart olarak alıp, Almanya'daki gelişmelerin bunlarla olan benzerlik ve farklılıklarını ortaya koydu".[29] Kocka buna "Gevşek Karşılaştırmacılık" demektir. Sonuç olarak, Sonderweg teorisinin yarattığı tartışmalar, gitgide daha anlaşılır ve daha kontrollü karşılaştırmalı araştırmalara yol açtı. Almanya Demokratik Cumhuriyeti'nin tarihi nasıl yazılmalıdır? Batı Almanya'nın bakış açısı ile mi yoksa bildirilen bir felaket şeklinde mi? Hayır böyle değil. Sorunlara ilişkin karşılaştırmalı bir liste oluşturup bütün Almanya'nın tarihini yeniden yazarak! Bir gün, Avrupa'nın tarihlerini yazmak durumunda kalırsak, Brüksel bu iş için bize para ödemiş olsa bile, ulusal tarihleri basit bir şekilde yan yana getirmekle görevimizi yapmış sayılmayız.

Peki ulusal tarih nedir ya da ne olmalıdır? Tarihçiler bir ara, araştırmalarının çoğunun doğal olarak ulusal bir çerçevede yapmalarına karşın, okul kitaplarını yazdıktan sonra, bu sorundan sıyrıldıklarını düşünüyordu. Fakat bu ulus sorunu kaçınılmaz bir olgu ve ısrarlı bir sorun olarak tekrar karşımıza çıkmıştır. 19. yüzyıl tarihyazımı biçimini, yani ilerleme ve ulus arasındaki sıkı bağlantıyı (ulusu ilerleme, tarihi ise ulusun ilerlemesi olarak görme) yeniden harekete

29) J. Kocka, "Comparative Historical Research: German Examples", *International Review of Social History*.

geçirmeden, ya da ulusu yitik bir cennet olarak göstermeden ulusal tarihi nasıl yazabiliriz? Geçmişi tekrar başlatıp onu bir geçmişler topluluğu (ki muhtemelen bir zamanlar her biri bir gelecekti) olarak görmenin ve ulusal ve ulusçu tarih yazımıyla ulusal Devlet biçiminin genelde nasıl başarılı olduğunu göstermenin yeridir diye düşünüyorum. Bu açıdan örneğin Th. Nipperdey'in *History of Germany*'sinde (Almanya'nın Tarihi), F. Braudel'in *L'Identité de la France*'ta (Fransa'nın Kimliği) ya da kısa bir süre önce P. Nora'nın *Lieux de mémoire*'da (Hafıza mekanları) verdiği yanıtları örnek vaka ya da belirti olarak incelemek yararlı olacaktır. Bu kitaplar, hem şimdiki zamanın bir tanısı, şimdiciliğin bir belirtisi, hem de bundan korunmanın bir yöntemidir.

Çev: Adnan Kahiloğulları

10
Tarih ve Anlatı

Bir aydın, tarihin kuralları hakkında yazmaya kalksa, mükemmel bir tarihçinin büyük bir şairden daha az bulunduğunu görecektir.

Fénelon

Tarih mi anlatıyor? Hayır anlatan Alain Decaux. Peki ama televizyon ekranlarında tarihin yüzünü ve sesini fazlasıyla temsil etmemiş miydi? Anlatıcı olarak yeteneği övülmüyor muydu? Zaten bir kitabı tanıtmak isteyen profesyonel tarihçiler de "tıpkı bir roman *gibi* okunuyor" diye yazmıyorlar mıydı? Bir üniversitelinin kitabı, ciddi bir kitap baştan sona okunuyor, yani tarih türünün sözümona sıkıcılığından eser yok. Epey eskimiş, sıkça kullanılmış bu övgü cümlesinde her şey *gibi*'ye bağlı: Ben size, yani uzman olmayan sizlere bu kitabı tavsiye ediyorum, sizi temin ederim tarihi konu alıyor, yani gerçekten olmuş bitmiş olayları, gerçekten açıklanmış tarihsel bir olguyu, hiç yayımlanmamış arşiv belgelerini, tamamen yeni bilgileri konu alıyor; buna rağmen kitap kolay okunuyor; kurgusu, olay örgüsü, biçemi sayesinde siz okuyucular bu kitabı sanki kurmaca bir eser okur gibi okuyabilirsiniz; kendinizi okumanın keyfine bırakabilir, eğlenerek bilgilenebilirsiniz. Roman *gibi* demek roman görünümüne sahip de-

mektir, ancak roman değil, hele hele gerçekliği oluşturan ayrıntıları kurmacanın hizmetine sunan tarihsel roman hiç değil. *Gibi* sözcüğüyle birlikte okuyucunun bir taşla iki kuş vurduğu belirtilir.

Peki tarih anlatır mı? "Elbette hayır", diyeceklerdir aynı tarihçiler, anlatının yeri ayrı, zaten nice zamandır "anlatı-tarih" bizim alanamızdan çıktı. O zaman siz de Lucien Febvre'in 1930'lu yıllarda "tarih-selleştirici", olayları anlatan ya da "savaş tarihi" biçimindeki anlatı-tarihi iğneleyen alaylarına başvurursunuz! Daha açıkçası tarih biliminin XIX. yüzyılın ikinci yarısında doğa bilimlerini örnek alıp sanata karşı bilimi seçerek bir bilim alanı haline geldiğini biliyorsunuz. Gözlem bilimi, tahlil bilimi, belgeye dayalı bilim, belki bir gün senteze kadar gidebilecek ve yasaları bir yana bırakacak bir bilim. Fustel de Coulanges'ın sürekli yinelediği azarlarını ya da Langlois ile Seignobos'un kılı kırk yaran açıklamalarını anımsayalım! Tarih için anlatı çıtkırıldım ve naiftir (Ortaçağ'daki vakayinameler mesela).

Bununla birlikte son on beş yıldır sürekli sözü edilen bir dizi geriye dönüş içinde hem olaya hem de anlatıya dönüş yer alır. Tarihçi Lawrence Stone "anlatıya dönüş" başlığı altında 1979 yılından itibaren ortaya zor bir soru attı ve "tarihçilik tarzındaki değişiklikleri içeren" bir ilk özet sundu. Ancak hikâye ya da anlatıyla ifade edilen şey hiç mi hiç sorgulanmamıştı. Bu, o zamana kadar önde gelen bilimsel tarihin çeşitli biçimlerine karşı alınan mesafenin bilincine varıldığını ifade eden "uygun kısaltmaydı" sadece[1]. Terim tanımlayıcı olabilirdi, ama tarafsız değildi.

Daha ciddi anlamda anlatı konusunda (tarihle olan ilişkisi bakımından) kapsamlı bir düşünüşü yine bir filozof sergilemiştir. Paul Ricoeur, *Temps et récit*'de (Zaman ve Anlatı) zamanın sırrına ermenin derdine düşer ve sırasıyla tarihi ve kurmacayı ele alır, sonunda anlatıyla incecik de olsa bir bağı olmayan herhangi bir tarihin mümkün olamayacağı sonucuna varır[2]. Yorumbilim geleneğine bağlı

1) L. Stone, "Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire", *Le Débat*, no:4, 1980, s. 118-142.

2) P. Ricoeur, *Temps et Récit*, Paris, Le Seuil, 1983-1985, 3 cilt. Temel sorun-zaman ve zamanın temsil edilemeyişidir; tarihyazımı, soruşturmanın sadece bir bölümünü oluşturur, ayrıca tarih ile anlatı arasında küçük de olsa bir bağın olduğu düşüncesi temel varsayıma bağlıdır; bu varsayıma göre düşünülen zaman ancak anlatılan zamandır.

kalan, Anglosakson tarih felsefesini çok iyi bilen bir filozof olan Ricoeur aynı zamanda *Annales* etkisi altında olup da sırtlarını "anlatı-tarihe" dönmek isteyen çağdaş Fransız tarihçilerini de dikkatle okuyup keşfeder. Braudel'den ve bu yeni tarih için bir fener olan *Méditerranée*'den (Akdeniz) başlayarak. Burada açıkça tarih ile anlatının tamamen ayrı olmadığını savunanlar için önemli bir dayanak vardır: Peki bu tarih ne durumdadır? Bir istisna mı oluşturacaktır yoksa anlatıyla ya da bir anlatı biçimiyle bağını koruyacak mıdır?

1- Anlatı tutulması

Bu noktada tarihyazımı açısından bir tarama yararlı olabilir. Anlatının *Annales* tarihçileri tarafından bir yana itilmesinden söz ettiğimizde neyi anlatmak istiyoruz? Öncelikle o zamanlar pozitivist tarihe karşı yürütülen bir tartışma baskındır. Koptukları şey neydi peki? "Anlatı-tarih" (ya da tarihselleştirici, olaylara dayalı anlatı; bunlar uygulamada eşanlamlıdır); ancak bu değer kaybettiren deyimde anlatı asla olduğu gibi sorgulanmamıştır. Anlatı-tarih sahne önüne bireyleri ya da olayları çıkaran tarihtir sadece. Bunun sorgulanması, bilimin konusunu birey değil, toplumsal gruplar; yüzeysel olayların izlenmesi değil "bütünsel toplum olgusu" olarak gören genç toplum bilimlerinin baskısı altında gerçekleşir. Ekonomik ve toplumsal hale gelen tarihin payına toplumun kendini konu aldığı bu bilimin oluşturulmasına katkıda bulunmak düşer. Ulusal'dan (bütün XIX. yüzyıl boyunca tarihin temel uğraşı bu olmuştur) Toplumsal'a geçen tarih kısa süre içinde köklere ilişkin anlatıyı, ulusa ait önemli tarihlerin anlatısını bir yana bırakıp "zamanın koşullarıyla ilgili [konjonktürel] anlatıya" geçer (nicelikleri, diziler belirler; tablolar çıkarır, bükülmeleri belirler). Artık şecere düzeniyle ve kronolojik çizgiyle (sadece ilerleme düşüncesine bağlı olarak uzayan çizgi) yetinmez ve binbir tarzda karşılaştırmalar yapar, tekrarları ve kalıntıları ortaya çıkarmanın peşine düşer. Mikroskobu altında olay artık "görünür" değildir, okunur değildir; kendiliğinden hiçbir değeri kalmaz ya da hemen hemen hiçbir değeri kalmaz ve olayın tuttuğu ışık da zaten ödünç alınma bir ışıktır. Üstünde çalıştığı zaman artık olayın zamanı de-

ğildir; bu zaman çok kısa olduğu gibi anlamlı da değildir; incelediği zaman, döngüleri, konjonktürleri, yapıları ve buhranları belirleyen, yine toplumsal bir zamandır. Salınımları ve geniş ölçekli hareketleriyle, derin katmanları ve yavaşlıklarıyla bu yeni tarihsel zamanın (Braudel'in uzun süre kavramına doğru gider) olayla ve siyasal tarihle işi kalmamıştır. Bu nedenle tarih, bu zamanı bir yana attığında aynı hamleyle anlatıyı da bertaraf etmiş olacağını bildirir. Anlatıdan kurtulmak için olayı ve bireyi bir yana itmek yeterli mi? Tam aksine anlatıya dönüşün yaşandığı sonucuna varmak için olaya (ve bireye) dönüldüğünü söylemek yeterli mi?

Tarihin konusu hakkında düşünen Lucien Febvre "olaylar olmuş bitmiştir" sonucuna varırken tarihçiyi mikroskobunun okülerinde daha önceden "hazırlanmış" olan şeyden başkasını görmeyen hücrebilimciye benzetiyordu. Aykırı bir bilim anlayışını (Claude Bernard'ın eline kalan pozitivist tarihin benimsediği bir anlayış) ele vererek tarih bilimini yaşayan bilimler arasına sokmaya çalışıyor ve kurmacayı anlatının yanına bile yaklaştırmak istemiyordu. Tarihçi konusunu bilim adamları gibi işler, romancı gibi değil. Bu formülle Febvre tarihçiyi olay örgüsü yaratmada usta biri olarak görmek istemiyordu. "Olaylar olmuş bitmiştir" formülü daha bilimsel ya da tam anlamıyla bilimsel bir tarihin savunmasıydı; tarihin oluşturulma koşulları üstüne düşünmeye (ve tarihin koşullarını hesaba katmadan tarihi sıradan biçimde yazan tarihçileri eleştiren Peguy'i yalancı çıkarmaya) bir davetti; ancak bu formül tarihin *yazımı* konusunda, yani anlatı konusunda bir sorgulama değildir kesinlikle.

Daha sonra tarih özellikle Marksist göndergenin kullanılması ya da daha teknik bir anlamda bilgisayara başvurulması yoluyla çok daha fazla bilimsellik (yani daha çok gerçek, daha çok hakikat) isteğini korumuş, bu tutkuyu defalarca dile getirmiştir. Tarih, epistemolojik bir eleştiri olmaksızın üretimi konusunda daha çok kuşkuya kapılmış, konuların kaynaklarda verilmiş olmasından ziyade yaratılmış olmasına özen göstermiştir: Olup biteni anlatmaktan çok öncelikle sorular sorması, varsayımlar ortaya atması, modeller oluşturması gerekiyordu. Roland Barthes tarihsel anlatı ile kurgusal anlatıyı birbirinden ayıran özgül bir niteliğin bulunup bulunmadığını konu alan o kışkırtıcı ve ünlü makalesinde ("Tarihin söylemi", 1967)

"kronolojiden çok yapıları araştıran günümüz tarih biliminde anlatının (kaybolması değilse de) silinmesi"nin bir dönüşüme işaret ettiğini belirtiyordu ("tarihin göstergesi artık hakikatten çok anlaşılabilir olandır[3]"). Bu ifadeyi şu koşulla kabul edebiliriz: Burada anlatılmak istenen hakikat belirli bir tarihi olan bir hakikattir, yani gerçekçiliğe –gerçekçi romana– ait bir hakikat. Demek ki anlaşılır olan şey katıksız hakikatle değil sadece bir tek hakikat türüyle zıtlaşır.

Sözcük oyunları bir yana, modern tarihin neredeyse anlatıdan tamamen el çektiğini ama bu arada anlatıyı kendi içinde hiç mi hiç sorgulamadığını gördük. Böylece Ricoeur ile birlikte bir terkedişten ziyade anlatı "tutulmaşından" sözetmek gerekir (anlatıyı göremeyiz ama hep oradadır, yeniden görünecektir: Bu bir "geri dönüş" mü? –ya düşünceye sağladığı kolaylıklar?) Tarihyazımcı bakış açısını biraz daha genişletirsek, *Annales*'in pozitivist tarihe karşı ve toplumsal bir tarihin (hakikat toplumsaldır) saflarında yaptığı savaştan çok daha ötelere geçen; hatta artık sanat değil de bilim olan, geçmişi hortlatmaktan ziyade *tanımak*'tan yana olan, deyiş yerindeyse olayları çok az ele alan bir tarihin saflarında XIX. yüzyılın ikinci yarısında yapılan savaştan çok daha ötelere geçen anlatı sorununun irdelenmesinden (kesinlikle isteyek değil) söz etmemiz iyi olacaktır. Arşivciye dönüşen tarihçi olguları gözlemler (tıpkı filoloğun bir metni oluşturması gibi) bir araya getirir ve bunları hiçbir araştırma, hiçbir hazırlık yapmadan, yani olduğu gibi sunar.

2- Retorik ve tarih

Gerçekten de *res gestae* ile *historia rerum gestarum*, yani bir yanda olmuş bitmiş eylemler diğer yanda anlatım arasındaki ayrım işlevselliğini koruduğu sürece anlatı sorunu ortaya atılmaz. Tarihçinin işinin, yeteneğinin, öncüllerine göre özgünlüğünün, kısaca prensin ona başvurmasını sağlayacak her şeyin onun serimleme sanatına

3) R.Barthes, "Le discours de l'histoire", *Le Bruissement de la langue* içinde, Paris, Le Seuil, 1984, s.153-166.

hakim olmasına bağlı olduğu kabul edilir çoğunlukla. Böyle bir tarihsellik rejimi içinde tarih bilimi tam anlamıyla retorikten kaynaklanır ve tam da Cicero'nun formülüne göre *opus oratorium maxime* olarak tanımlanabilir. Tamı tamına hitabete dayalı bir iştir tarih: *Orator*, hatip ama aynı zamanda siyasetçi, yine aynı biçimde yazı erbabı. Bu illa ki tarihin hakikat gerekliliğinin bir yana bırakabileceği anlamına gelmiyor; aksine kendini *lux veritatis* (gerçeğin ışığı) olarak kabul ettirir. Aynı Cicero'nun bu yaygın Hellenist görüşe yeniden yer verip modern çağa kadar taşıyacak bir yığın ünlü formülü vardır.

Bu tanımlamanın zorunlu sonucu da yine Cicerocu (ve daha geniş anlamda Hellenistik) açıdan tarihin "örnek" olarak algılanmasıdır: bir *exempla* seçkisi ve "yaşam belleticisidir" (*magistra vitae*). Tarih derslerinin teması budur. Yurttaşı eğitmeyi, siyasetçiyi aydınlatmayı amaçlayan tarih tekil insanın eğitimini de sağlamalıdır. Yazgının cilvelerine ilişkin bir anlatı olan tarih durumların tersine dönmesine katlanmalı, öykünülmesi ya da kaçınılması gereken örnekleri sunmalıdır. O andan itibaren tarih, bile isteye "yaşamöyküsü" haline dönüşür": Bir bakışta görülemeyecek şeylere daha çok özen gösterip Plutarkhos'un "ruhun işaretleri" dediği bütün şeylere dikkat eden tarih; hayranlık, bağlanma ve öykünmenin birbirine eklenmesiyle işler. Felsefe, yani ahlak tarihi herkesin çizilen tablolarda ve anlatılan öykülerde kendini bulması, daha iyi davranmak ve daha iyi olmak için kendini seyredebilmesi için tutulmuş bir aynadır. Siyasal olmaktan çok etik amaçlı, ya da sadece yurttaşlık amaçları güden bu tarihle birlikte siteden Roma İmparatorluğu'na ya da Cicero'dan Plutarkhos'a geçilmiştir; Plutarkhos'un yapıtı olan *Yaşamlar* Antikçağ'ın çok daha ötesinden tarih yazma tarzlarını ve adetlerini kalıcı biçimde etkilemiştir.

Böylece yine XVII. yüzyılda tarihi "insan türünün ortak okulu" olarak tanımlayan Abbé Rollin'in *Traité des Etudes* (Araştırmalara dair, 1726) adlı çok ünlü yapıtında Cicero ve Plutarkhos değişik cümlelerle yinelenmiş ve belirlenmiştir. Bu açıdan dindışı tarih bile "kurtarılabilir": Öncelikle prensler ama aynı zamanda kullar için bir eğitim değeri taşıdığından beri tarihi anlatmak meşru, tarih öğrenmek yararlıdır.

3- *"Geschichte" kavramı ya da kendine ilişkin bilgi olarak tarih*

Oysa XVIII. yüzyılın ikinci yarısında öncelikle Almanya'da bu klişeler zamanla bir yana bırakılacak ve yeni bir tarihsellik rejimi ifade edilmeye başlanacaktır. *Magistra vitae* olarak tarih teması kullanılır gibi görünse de gerçek anlamından soyutlanır ve *res gestae/historia rerumgestarum* ayrımı artık geçerli görülmez. XVI. ve XVIII yüzyıllar arasında "gözlenen" şey Alman tarihçileri ile filozoflarının yavaş yavaş *Die Geschichte* kavramını yerleştirerek başlatacakları tarihin parçalanma sürecidir: Tekil tarih, kendi içinde tarih, Tarih[4]. Bundan böyle bir yana olayları, olguları ve prensin işlerini, diğer yana bunların sergilenmesini, tanıtılmasını, yani tarih yazmanı tarafından yapılan anlatıyı koyan düzenek artık geçerli değildir. Hayır, kendi başına ilerleyen bir tek tarih vardır: Dava ya da süreç olarak tarih, özellikle ilerleme olarak tarih. Bu yeni kavramsal çerçeve içinde tarih, Droysen'in formülüne göre, en sonunda "kendine ilişkin bilgi" olarak tanımlanacaktır.

Res gestae/historia ayrımını gerektiren ve tam anlamıyla anlatı konusunun ciddi bir epistemolojik sorun haline getirilmediği retorika mekanından uzaktayız. Hitabet sanatları erbabı olarak bilinen ve öncelikle mahkeme ve adli soruşturma tekniklerinden yararlanan tarihçi, bir ikna mantığını izleyerek dinleyicilerini etkilemeli ama özellikle ikna etmeliydi. Aynı biçimde eski tarih dersleri klişesi de bozguna uğramıştır. Fransız Devrimi'nin yıkımlarıyla karşılaşan Tocqueville'in de belirttiği gibi geçmiş geleceği aydınlatmadığında, deneyim alanı ile beklenti ufku, görülmüş olan şeyler ile tasarlanan (ya da kaygılanılan) şeyler arasındaki mesafe açıldığında bu tarih nasıl örnek alınabilirdi ki? İlerleme mantığı bu örnek tarihin yerini tekil tarihe bırakmasına yol açtı. Geçmiş zamanın modası geçti.

Ancak *Geschichte* tarihi ile birlikte anlatı sorunu, hikâyeleme sorunu hala daha ortaya konmuş değildir. Bu boyut dinlenip gözlenir: Kendi içinde tarih varsayımsal olarak *res gestae*'dir ve aynı *hamleyle*

4) R.Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Fr.Çev: EHESS, 1990; bütünüyle bu soruyu ele alan önemli bir kitap, özellikle s.42-53.

historia rerum gestarum'dur, olaylar ve bunların hikâyelenmesidir. Zira tarih konuşur, olmazsa kendi kendini anlatır. İyi tarihçi tarih önünde silinen kişi olmalıdır: Tıpkı Michelet gibi tarihi konuşturan, özellikle o suskunken zorla konuşturan kişi değil, onun konuşmasına izin verip hiçbir şey katmayan kişidir.

Tarihin retorik açıdan kavranması ile tarihselcilik tavrı arasında yer alan tutumlar da vardır. Böylece Fénelon *Projet d'un traité sur l'histoire* (Tarih konusunda bir taslak, 1716) adlı yapıtında olduğu gibi. Académie'ye böyle bir kitap yazdırtmasını öneren Fénelon kitabın ana hatlarını verir ve bu arada kendi tarih anlayışını da çizer. Cicero temasını anımsatmakla başlamış da olsa ya da tarih dersleri onu zorlasa da tarihi epik şiire benzetir (ve bu kez Horatius'tan alıntılar yaparak) hızlıca retorikadan poetikaya geçer. Tarihçi, diye devam eder, "tarihi bir bakışta bütünüyle görmelidir... birliğini göstermeli ve deyim yerindeyse onun bağlı olduğu belli başlı olayları bir tek kaynaktan çıkarmalıdır". Bununla birlikte Fénelon her şeyden önce tarihselleştirme yanlısı da değildir ya da başlangıcını ve sonunu kendisinde barındıran (kendi amacı, Aristoteles diliyle söylersek kendi *telos*'u olan), kendi içinde tarihi icad eden kişi de değildir. Zira poetika gibi bir dolambacı doğrulayan da her şeyden önce okuyucunun bilincine varılmasıdır. Tarihçi sırf okuyucu için tarihi "biraz" epik şiire benzetmelidir, ona "bağlantıları keşfettirmeli" ve onu "onu sonuca ulaştırmaya" özen göstermelidir. Bu açıdan tarihçi "kitlenin isteklerini dikkate almadan keyfine göre davranan" ve "kendi doymak bilmez merakıyla" yaptığı keşifleri sayfa sayfa sergileyen[5] alimden tamamen ayrılır. Demek ki tartışmada da poetika vardır. Aynı biçimde Fénelon tarihçi ile şairi birbirine benzetir ve retorikadan poetikaya geçer, ta ki, kuşkusuz bıyık altından gülerek, mükemmel bir tarihçi bulmanın büyük bir şair bulmaktan daha zor olduğu sonucuna varıncaya kadar.

Geschichte-tarih bu şirsel yaklaşımı ne gözardı etmiş ne de yasaklamıştır. Ancak ona göre bizzat tarih epiktir, kendisi sayesinde epiktir. Tarihçi okuyucunun bakış açısını benimseyerek sanki öyleymiş gibi

5) Alim teriminin belirişi retorik tarih ile *Geschichte* tarih arasında ve anlatının bizim ilgilendiğimiz sorunu bakımından geniş bir alimler tarihi olduğunu söyleme fırsatını gösterir.

davranmak zorunda değildir. Tarihin kendi içinde hem sonu hem de başı vardır, kendi *telos*'u vardır: Kendi hedefi ve anlamı vardır.

Ancak bilim alanı haline gelen tarih bu romantik görüşe mesafeli durmuştur. Artık olgulara dayalı, pozitif, nesnel bir bilim olmak isteyen tarih, kendini Ranke ile birlikte şeylerin nasıl olup bittiğini (*wie es eigentlich gewesen*) söylemekle sınırlandırmıştır. Bunu bilip söylemek için arşivlerde uzun uzun çalışmak gerekli ve yeterlidir. *Wie* (nasıl) –hikâyeleme sorunu da burada bulunuyor– çok fazla sorun haline getirilmiş olmuyor, değil mi ki tarih kendi kendinin bilgisidir. Bütünsel olarak XIX. ve XX. yüzyıllar *Geschichte*-tarihinin bilimsel tutkularının –Marksizmle birlikte– doğrulandığına, güçlendiğine hatta katılaştığına (ancak bunun koşutluğunda eleştirilere ve kökten sorgulamalara da) tanık olmuştur. Olayları istifleyen tarihçi, Tarih'in kurallarını arıyor ya da bunları doğruluyordu. Burada elbette sadece bir şema verdik; bu da sosyoloji ve özellikle ekonominin katkıları yoluyla çok çeşitli değişiklik ve uyarlamalara izin vermektedir. Başta belirttiğimiz *Annales*'in toplumsal tarihi bunun daha esnek bir örneğini sunuyor. Ancak her durumda anlatı henüz gündemde değildir. Anlatı-tarih olarak bertaraf edildiği durumlar dışında. Tartışmada ilkin anlatı değil olay ele alındığında, anlatı sorunu olduğu gibi kalıyordu. Anlatı-tarihten, yani olayları anlatan tarihten vazgeçmek demek anlatıyı değil de sadece anlatının özel bir biçimini terk etmek demeye geliyordu.

Aslında, Braudel'in *Akdeniz*'ini okuyan Paul Ricoeur kitapta bile isteye ayırdığı üç katla birlikte anlatı örgüsünü ortaya koymakta güçlük çekmemiştir. Akdeniz'in düşüşü ve büyük tarihin dışına çıkışı, işte bütünsel örgü budur, ama gizildir; ayrıca üç seviye ve üç zaman katı bu örgünün işbirlikçileridir. "Braudel analitik yaklaşmış, düzlemleri ayırdetmiş, böylece *çakışmaların* bütüne ilişkin örtük bir imge yaratmasını sağlamıştır; oysa bir romancı bunların tamamını bir tek anlatı içinde yoğururdu. Böylelikle birçok alt olay örgüsüne indirgenmiş *gizil* bir yarı-örgü elde ediyoruz[6]". Ricoeur'ün incelemesinin başlıca amacı şunu söylemek değildir: "Anlatıdan koptuğunuzu

6) P. Ricoeur, *Temps et Récit*, 1. Cilt, s. 300. Ricoeur Aristoteles'in *Poetika*'sından aldığı öykü (*mythos*) ve öyküleme kavramlarını kullanır (poetikayı buluruz ama bu kez süreç olarak tarihe değil metin olarak tarihe uygulanmış olarak).

düşünüyordunuz, hiç de öyle olmadı ya da bu o kadar kolay değildir"; amaç, Braudel'in yeni bir olay örgüsü türü icad ettiğini belirtmektir; yapıların, döngülerin ve olayların türetimi olarak olay örgüsüdür bu. Olayın her zaman ya da sadece üçüncü seviyede sınırlanmış o kısacık parıltı anı olmadığı zorunlu bir sonuçtur, oysa Braudel olayı üçüncü seviyeye yerleştirir. Olay çeşitli işlevleriyle birlikte bütün seviyelere aittir ve belki de "olay örgüsünün bir değişeni" olarak tanımlamak daha doğru olur. Burada olayı bir yana atmanın anlatıyı (ya da olayı) yoketmek demeye gelmediği, onu değişikliğe uğrattığı yeniden doğrulanır. Tartışmanın epistemolojiye galip gelmesi olağandır. "Uzun süre" anlatıya düşman değildir, hepsi bu.

Böylelikle tarih insanlara ait olguları ve işleri anlatmayı, aynı anlatıyı olmasa da çeşitli biçimlerdeki anlatıları anlatmayı sürdürüyor. Retorik tarihten *Geschichte*-tarihe kadar ve bunun da ötesinde tarihi kullanma gereksinimleri, yargıları ve tarzları mutlaka çok değişmiştir, ama anlatı (olduğu gibi anlatı) konusu çok daha yeni bir sorudur. Bunu bir süreç ve bir ilerleme olarak *Geschichte*-tarihten çıkılması ya da bu tarihin terkedilmesi, bir de tarihçinin tarih içine yeniden katılması olanaklı kılmıştır; ancak 1960'lı yıllarda dilbilimin sahibolduğu öncelikli yerden itibaren gösterge ve temsil konularındaki sorular da vardır. Tarih de bir metin gibi ele alınabilir, ama bir metne indirgenemez.

O zaman başka bir kışkırtıcı formülle Barthes'ı buluruz: "Olgu asla sadece dilbilimsel bir varlığa sahip değildir." Burada kuşkuculuğun en üst noktası okunabilir; ya da "bir anlatı ile bir olaylar dizisi arasında bir türetme, katlama, eşlik ilişkisi" olmadığı ama, yine Ricoeur'ün belirttiği gibi, "eğretilemeli" bir ilişkinin olduğu. Bu nedenle tarihsel anlatı ile gerçek geçmiş arasındaki ilişkiyi ifade etmek için "temsil yeteneği" (représentance) ya da "yerine geçebilme yeteneği" (lieutenance) sözcüklerini temsil sözcüğüne yeğler; böylece inşa etme'nin altını çizer –anlatı dile bir benzer çıkarır ("geçmiş olayın *gibi-oluş*'u); ancak Ricoeur aynı zamanda fiili geçmişe olan bağımlılıktan da söz eder ("geçmiş olayın *olmuş-olması*"). Sonuç olarak anlatı sorununun ortaya çıkması için tarihçinin basit bir soruyu, Michel de Certeau'nun fısıldadığı şu soruyu sorması gerekiyor: Tarih yazdığımda ne yapıyorum?

Kaynakça

H. ARENDT, 1972, *La crise de la culture*, Gallimard

E. AUERBACH, 1968, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Gallimard

M. de CERTEAU, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard

C. DARBO-PESCHANSKI, 1987, *Le discours du particulier. Essai sur l'Enquête hérodotéenne*, Seuil

F. HARTOG, 1989, "Des lieux et des hommes", *Homère, Odyssée* içinde (Fr.çev:Philippe Jaccottet), La Découverte,

F. HARTOG, 1991, *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard (Türkçesi, *Herodotos'un Aynası*, çev:M.E.Özcan, Dost Yayınları, 1997)

G.E.R. LLOYD, 1987, *The revolutions of wisdom*, University of California Press, Berkeley

G.E.R. LLOYD (J. Brunschwig ile), 1996, *Dictionnaire des savoirs grecs*, Flammarion

G. NAGY, 1990, *Pindar's Homer. The lyric possession of an epic past*, The Johns Hopkins University Press.

G. NAGY, 1993, *Le meilleur des Achéens*, Seuil

P. PUCCI, 1979, "The songs of the Sirens", *Arethusa*, 12

P. PUCCI, 1987, *Odusseus Polutropos. Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*, Cornell University Press

A. SAUGE, 1992, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historiê*, Peter Lang, Frankfurt

Ch. SEGAL, 1983, "Kleos and its ironies in the Odyssey", *L'Antiquité Classique*, 52

J.-P. VERNANT, 1989, *L'Individu, la mort, l'amour*, Gallimard

J.-P. VERNANT, 1990, *Figures, idoles, masques*, Julliard

P. VIDAL-NAQUET, 1981, *Le Chasseur noir*, Maspero

G.B. WALSH, 1984, *The Varieties of enchantment. Early greek views of the nature and fonction of poetry*, The University of North Carolina Press

J.Y. YERUSHALMI, 1984, *Zakhor. Histoire juive, mémoire juive*, La Découverte

Dizin

Aiskhylos 37, 42.
Aquinolu Tommaso, 69, 187-188.
Arendt, H. 22, 85, 88-89, 115, 153, 155-156, 209.
Ariès, Ph. 220.
Aristoteles 22, 46, 48, 58, 69-70, 88, 139, 141, 143, 187-189, 234-235.
Assmann, J. 101.
Assoun, P.-L. 149.
Auerbach, E. 18, 25.
Augustinus 63, 201, 205-206, 209.
Aziza, C. 92.

Bacon, F. 63, 66.
Baczko, B. 121, 123, 132.
Baker, K. 94, 125.
Balzac, H. de 216.
Baron, H. 62-63.
Barthélémy, J.J. 163.
Barthes, R. 230-231, 236.
Bartolomé de Las Casas 73, 191.
Beaumer, M.L. 107.
Becq, A. 98, 118.
Benjamin, W. 115, 122, 129, 134, 141-142, 202, 215-216.
Berchet, J.C. 162, 214.
Bergson, H. 215.
Bernard de Chartres 61-62, 230.
Bitaub, P.-J. 141.
Blankaert, C. 74, 193.
Bloch, M. 218.
Bodin, J. 210.
Boileau 65, 107.
Boissy d'Anglais 110-111.
Bolgar, R.R. 121, 132.
Bottéro, J. 207.
Bouineau, J. 123.
Boulanger, N. 92.
Brandt, R. 107.
Braudel, F. 216-217, 226, 229-230, 235-236.
Bruni, L. 53, 61-62.
Brunschwig, J. 31.

Cato 79, 94, 123-125, 140, 170, 177.
Caylus 99, 100, 103, 105, 108.
Ceausescu 40.
Certeau, M. de 26, 74, 127-128, 182, 193, 236.
Chartier, R. 124, 132.
Chateaubriand, F. R. de 9, 75-78, 85, 96, 116, 119-120, 147, 154, 159-160, 162-168, 170-182, 213-214, 219.
Chenier, A. 141.
Chouillet, J. 97.
Cicero 15, 56-58, 62, 76, 123, 125, 165, 205, 209-211, 232, 234.
Condorcet 79, 92-93, 124, 130-132.
Coppans, J. 72, 190.
Coulanges, F. de 95, 121, 193-194, 228.
Croce, B. 85, 155-156.
Curtius, E.R. 59-60, 210.

Dacier, B.-J. 141.
Darnton, R. 99-100.
De Gérando 71-73, 189-192, 194.
Decaux, A. 227.
Descartes 63, 71-72, 189-190.
Diderot 98-99, 103, 123, 130, 133, 161.
Dionysios 58.
Dreyfus 185.
Droit, R.-P. 119, 183.
Duchet, Cl. 73.
Duns Scot 61.
Duroselle, J.-B. 40.

Espagne, M. 97.
Eusebios 205-206, 209.

Favonius 125.
Febvre, L. 217-218, 228, 230.
Ferrary, J.-L. 49, 58.
Finley, M.I. 33, 126.
Fontenelle 64.
Foucault, M. 184-185.
Fournier, P.-F. 68, 186.
Francisco de Vitoria 69, 188.
François, E. 222.
Fréron 99-103, 107.
Fuhrmann, M. 105.
Fukuyama, F. 202.

G. de Humbolt 87.
Gabba, E. 58.
Galileo, G. 122.
Gauchet, M. 82, 134, 142-144, 154.
Gaulmier, J. 122, 136.
Gernet, L. 196.
Gide, A. 218.
Glassner, J.-J. 15, 207.
Goguet 103.
Grafton, A. 66, 210.
Grell, Ch. 121.
Grote, G. 34, 86, 156.
Guerci, L. 79, 94, 125, 129-130.

Hartog, F. 12, 16, 23, 25, 29, 31, 58, 66, 78, 91, 117-118, 122, 141, 162, 164, 168, 179, 184, 194, 212, 214.
Hegel, G.W.F. 22, 39-40, 43, 86, 147, 149, 157.
Heidegger, M. 86, 157.
Hekataios 16, 40.
Herder 87, 157.
Héret, M. 68, 186.
Herodotos 9-10, 15-18, 24, 29-31, 34, 36-37, 41-43, 45-46, 112, 163, 165, 209.
Hesiodos 21.
Hippokrates 44, 46, 50.
Homeros 10, 12, 17-18, 21-22, 26, 40, 56, 58, 65, 67, 98, 100-101, 161, 164, 170-171, 175, 186, 208.
Horatius 57, 59, 165, 177, 234.

Ibsen, H. 218.
Iuvenalis 50.

İsokrates 43-44, 57, 143.

Jamin, J. 190.
Jansen, H. 109, 112.
Jauss, H.R. 107.
Jean de Léry 66, 71, 189.
Jean de Salisbury 61.
José de Acosta 73, 191.
Joucourt 99, 163-164.

Kloocke, K. 143, 144.
Kocka, J. 225.
Kopernik, N. 122.
Koselleck, R. 78, 128, 166, 202, 204-205, 233.

La Bruyère 64, 106-107.
Lacoue-Labarthe, Ph. 157.
Lafitau, J.F. 68, 71, 73-75, 137, 161-162, 170, 187, 189, 191-193.
Le Goff, J. 60-61, 220.
Le Roy, L. 62-63, 210-211, 224.
Le Roy-Ladurie, E. 220.
Leclerc, J.-L. 121.
Leduc-Fayette, D. 121.
Lefort, C. 88.
Lenoir, A. 112-114, 154.
Lestringant, F. 186.
Lévesque, P. 121, 132-136, 138-141, 145, 155.
Lévi-Strauss, Cl. 9, 66, 183, 185, 196-197, 216, 219.
Levine, J. 64-65.
Lloyd, G.E.R. 16, 31.
Longinus 107.
Lucretius 171.

Mably 79, 81-82, 92, 94, 98, 120-121, 125, 130, 135, 143-145, 153-154.
Machiavelli 126.
Madame de Staël 81.
Mair, J. 69, 187.
Manent, P. 154.
Marx, K. 122, 128, 147-153, 168.
Mauss, M. 184.
Mazon, A. 132.
Meursius, J. 54.
Meyer-Kalkus, R. 107.
Michelet, J. 114, 151, 175, 216, 234.
Milani, C. 41.
Mill, J.S. 39, 86.
Milo, D. 114.
Mitford, J. 144.
Momigliano, A. 44, 86, 156, 161.
Mommsen, W. 86, 157.
Montaigne 70, 161, 189, 211, 219.
Montesquieu 79, 92-94, 124, 155, 194.
Mossé, Cl. 78, 123, 125.

Nagy, G. 17, 19, 25, 31.
Neufchâteau 111.
Nicolet, Cl. 49, 50.
Nietzsche, F. 86, 127-128, 154, 157, 218.
Nora, P. 220, 226.
Nowotny, H. 220.

Ovidius 50, 171.
Ozouf, M. 126.

Pachet, P. 120.
Pagden, A. 68-70, 187-188.
Parker, H.T. 78, 123.
Pascal 63.
Péguy, Ch. 215.
Perizonius 54.
Perrault, Ch. 11, 64-65, 88, 102.
Peschanski, C.D. 23.
Platon 35, 56, 62, 94, 120-121, 143, 211.
Plutarkhos 57, 75, 78-79, 81, 95, 117, 121, 123, 133-134, 138-141, 143, 157, 160, 184, 211-212, 232.
Pomian, K. 61.
Pommereul, R.-J. 117, 118.
Pommier, E. 97, 108-112, 117, 118, 123, 154.
Poulot, D. 112.
Protagoras 38.
Proust, M. 215.
Pucci, P. 24-25, 27, 28.

Quantin, J.L. 126.
Quillien, J. 157.
Quinet, E. 123.
Quintilianus 58-59.

Rabinow, P. 185.
Ranke 235.
Rémond, R. 220.
Revault d'Allones, M. 123.
Ricoeur, P. 128, 224, 228-229, 231, 235-236.
Riegl, A. 54.
Rigault, H. 63.
Rollin, Abbé 65, 164, 206, 232.
Rousseau, J.-J. 9, 75, 78-79, 81-85, 92, 94-96, 98, 120-121, 125, 144-146, 148, 153-154, 160-161, 168, 176, 180, 189, 219.
Roussel, P. 56, 180.

Saige, G.-J. 94, 125.
Sartre, J.-P. 218-219.
Scaevola, M. 140.
Segal, Ch. 24, 27-28.
Seneca 79, 123.

Seznec, J. 99, 123.
Sokrates 35, 56, 79, 123, 131.
Starobinski, J. 211.
Staum, M.S. 138.
Strabon 46-48, 58, 164-165.
Sulzer, J.G. 99.
Swift, J. 64.
Szondi, P. 215.

Tacitus 59, 124, 138, 139, 167, 172, 182.
Talleyrand 218.
Temple, W 64.
Terray, E. 184, 185.
Thévet, A. 67-68, 71, 186, 187.
Thukydides 16, 17, 19, 40, 57, 88, 115, 136, 138-139, 141, 184, 205, 210.
Tibal, A. 107.
Titus-Livius 67, 78, 123, 137, 140, 186, 210.
Tocqueville, A. de 124, 173, 203-204, 212, 233.
Touchefeu, Y. 75, 160.

Valéry, P. 216-218.
Varro 56.
Vergilius 100-101.
Vernant, J.-P. 20-21, 27, 196.
Viallaneix, P. 78, 123.
Vidal-Naquet, P. 30, 74, 120, 123, 126, 132, 193.
Vitoria, F. de 69-70, 188-189.
Volney, C.F. 122, 136-138, 142, 154-155.
Voltaire 79, 99, 121, 123-124, 137, 163.

Walsh, G.B. 24.
White, H. 218.
Wicar, J.-B. 109-110, 112, 116.
Wille, J.G. 97.

TARİH, BAŞKALIK ZAMANSALLIK

François Hartog

Türkçesi: M. Emin Özcan, Adnan Kahiloğulları, Levent Yılmaz

anlam + tarih

Bir tarihçinin yine bir tarihçi üzerine yazdığı en etkileyici kitap olarak nitelendirilen ve Türk okurlarının büyük ilgisini çeken **Herodotos'un Aynası** adlı kitabından sonra, François Hartog'un dünya üzerinde ilk kez Türkçe olarak yayınlanan bir kitabını sunuyoruz. Hartog, bu kitabında biraraya getirdiği yazılarında Herodotos'un Aynası'nda ele aldığı "Başkasını, başka olanı nasıl tasavvur ederiz?" sorusunu çeşitli tarihsel dönemlere yayarak inceliyor. Kitap, tarihin destan ile ilişkisini, demokrasi düşüncesini, Modernlerin Eskilere bakışını, bu bakışın içine "vahşiler" denilecek kategorinin nasıl yerleştiğini sorguluyor.

Fransız Devrimi ve özgürlük düşüncesinin geçmişle kurduğu ilişkinin "nasıl ve neden" yanılgılarla oluştuğunu da anlamaya çalışan Hartog, tarihe "başka" bir gözle bakarken, tarihteki "başkalarının" yerinin nasıl sürekli oynadığını etkileyici bir biçimde gösteriyor.

Kapak: Rex Whistler'ın Gülliver'in Yolculukları *için yaptığı gravürlerden.*

tarih

tarihyazımı, antikçağ, modern çağ