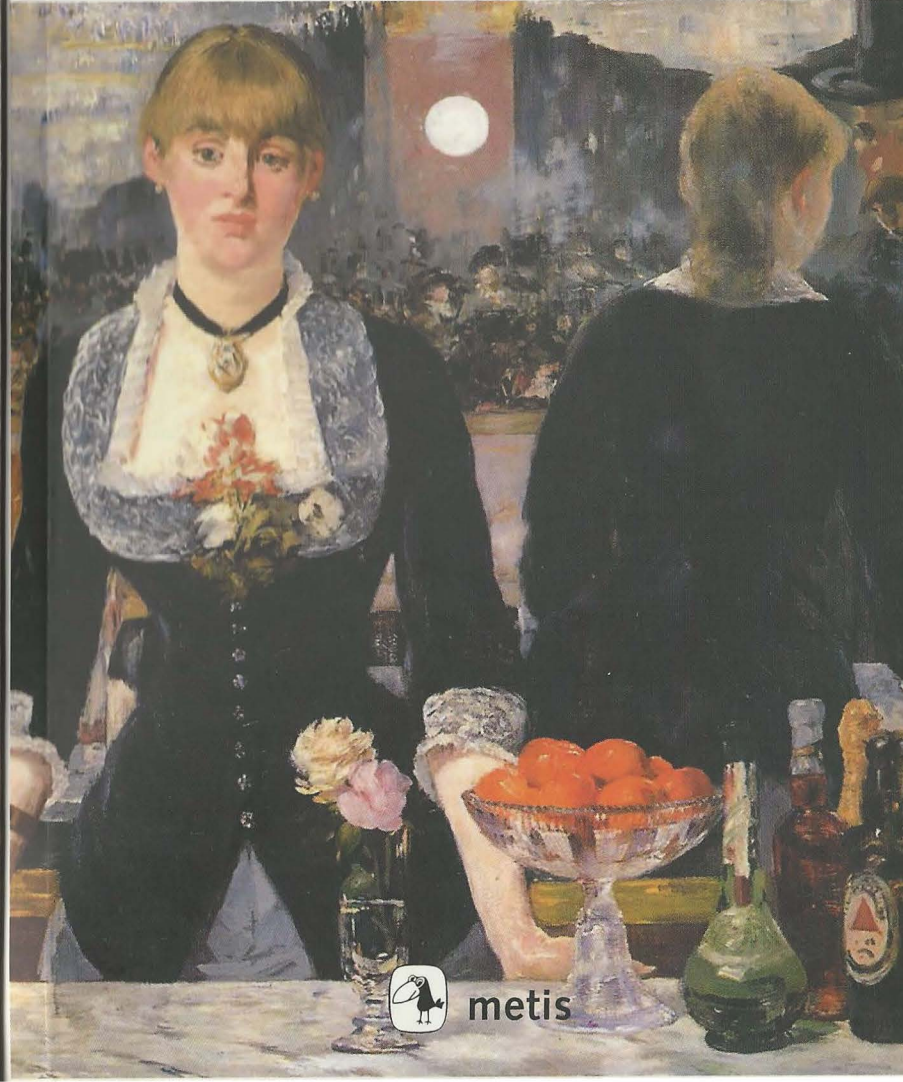


Richard Sennett  
**Yabancı**

SÜRGÜN ÜZERİNE İKİ DENEME



metis



Richard Sennett

## Yabancı

### Sürgün Üzerine İki Deneme

1943 Chicago doğumlu Richard Sennett, uzun yıllar New York'ta yaşadı, son yıllarda ise yılın önemli kısmında Londra'da yaşıyor. İspanya İç Savaşı'na da katılmış komünist bir ailenin çocuğu olan yazar, hastalık nedeniyle müzik kariyerini bırakarak araştırmacılığa yöneldi ve kent, kent kültürü ve sınıflı toplum yapısı üzerine çalışmalarıyla günümüzün en yetkin isimlerinden biri haline geldi. Yale, Brandeis ve New York üniversitelerinde ders verdi; 1999'dan bu yana London School of Economics'de çalışmaktadır. 1994 tarihli *Ten ve Taş* (Metis, 2002) dışındaki başlıca eserleri: *The Uses of Disorder, Personal Identity and City Life* (1970), Jonathan Cobb ile birlikte *The Hidden Injuries of Class* (1972), *The Fall of Public Man* (1974; *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı, 1996), *Authority* (1980; *Otorite*, Ayrıntı, 1996), *The Conscience of The Eye, The Design and the Social Life of Cities* (1992; *Gözün Vicdanı, Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı, 1999), *The Corrosion of Character* (1998; *Karakter Aşınması*, Ayrıntı, 2003), *Respect in a World of Inequality* (2009; *Saygı*, Ayrıntı, 2005), *The Culture of New Capitalism* (2006; *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, Ayrıntı, 2009), *The Craftsman* (2008; *Zanaatkâr*, Ayrıntı, 2009), *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation* (2012; *Berber*, Ayrıntı, 2012).



Metis Yayınları  
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul  
e-posta: info@metiskitap.com  
www.metiskitap.com  
Yayınevi Sertifika No: 10726

Yabancı  
Sürgün Üzerine İki Deneme  
Richard Sennett

İngilizce Basımı:  
The Foreigner, Two Essays on Exile  
Notting Hill Editions, 2011

© Richard Sennett, 2011

Bütün hakları saklıdır. Yazar ve yayıncının izni olmaksızın herhangi bir ortamda çoğaltılamaz.

Janklow & Nesbit Associates, New York aracılığıyla yapılan sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2014  
Çeviri Eser © Tuncay Birkan, 2014

İlk Basım: Kasım 2014

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi:  
Edouard Manet, *Folies-Bergère'deki Bar*, 1881-82,  
detay, yağlıboya, 96x 130 cm.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.  
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.  
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197, Topkapı, İstanbul  
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-974-0

Richard Sennett

# Yabancı

SÜRGÜN ÜZERİNE İKİ DENEME

Çeviren:

**Tuncay Birkan**



**metis**



# İçindekiler

Giriş

9

Venedik'teki Yahudi Gettosu  
Sürgünler Bir Yuva Kuruyor

11

Yabancı  
Manet'nin Aynası

49





# Giriş

BİR YABANCI OLMANIN ne demek olduğuna dair iki deneme var burada. Birincisi on altıncı yüzyılın şafağında küresel bir ticaret imparatorluğunun merkezi haline gelen Venedik'te geçiyor; söz konusu imparatorluğun idamesi için gerekli olan yabancıların çoğu şehrin kendisinde istenmiyordu: Almanlar, Yunanlılar, Türkler ve Yahudiler — Yahudiler en az istenenlerdi. Size düşman bir yerde bir hayat kurmaya çalışmak nasıl bir şeydi? 1960'larda Venedik'teki Yahudi gettosunu ilk kez ziyaret ettiğimde kendi kendime bu soruyu sormuştum. Adayı meydana getiren sessiz, ıssız adalar hâlâ İkinci Dünya Savaşı'ndaki tard edilmelerin ve toplu katliamların hayaletleriyle doluydu, Yahudilerin sinagogları silinip gitmiş, evleri de göçük vaziyetteydi. Ama çok eskiden, Rönesans'ın en parlak dönemlerinde, İspanya'dan sürülen Yahudiler burayı yuva haline getirmeyi başarmışlardı. Bunu yapma tarzları, yalıtılmış bir halde yaşamaya zorlanan başka sürgün ve göçmenlerin kendileri için nasıl bir cemaat yaratabildiği konusunda bir şeyler gösteriyor bize, bana kalırsa.

İkinci deneme zamansal olarak bize daha yakın yabancılar ve yabancılık hakkında. Hayatının büyük bölümünü Britanya'da sürgünde veya Kıta Avrupası'nda şehirden şehire sürüklenerek geçiren, on dokuzuncu yüzyılın büyük Rus reformcusu Alexander Herzen'in hayatı etrafında gelişiyor bu yazı. Herzen'in hikâyesini bana bir gece Isaiah Berlin anlatmıştı —filozof, Herzen'in

hayat koşullarına, hayatta kalma stratejilerine ve duygularına daldıkça epey uzun bir gece olmuştu. Aslında Isaiah Berlin de sürgündeki bir Rus'tu ama ikisinin kaderleri dünyalar kadar farklı gelişmiş, Berlin Britanya'daki müesses düzenin kalbinde kendisine bir yer açmışken, Herzen yaşadığı her yerde yabancı olarak kalmıştı.

Herzen sıra özlemine ya da kendi kendine acıma tavrına yenik düşmek yerine, yaşadığı yerinden-olmayı anlamlandırmaya çalışmış, hatta bunu bir hayat tarzı olarak kucaklamıştır. Onu modern kılan da bu kucaklamadır. Yerinden-olma ve yer-değiştirme ekonomi ve siyasette yön verici olgular olmanın yanı sıra modern sanatın amblemleri haline de gelmişlerdir. Berlin Herzen'in hikâyesini katman katman anlatırken bu hayatın sanatlardaki yerinden-olma ile ne kadar bağlantılı olduğunu merak etmişim; ikinci deneme işte bu bağlantıyı araştırıyor.

Bu iki deneme tematik olarak birbirine bağlı olmakla birlikte farklı yollardan ilerliyorlar. Birincisi daha düz bir tarihsel anlatım iken, ikincisi daha çok bir insanın hayatı —siyasete adanmış bir hayat— ile sanat pratikleri arasında bağ kurmaya yönelik bir deney mahiyetinde. Burada yayınlanan Venedik çalışması *Ten ve Taş* adlı kitabımda anlatılan getto tarihinin daha uzun bir versiyonudur; Herzen anlatımı da, yine, dostum Joseph Rykwert onuruna düzenlenen bir Festschrift için yazdığım bir denemenin daha uzun bir versiyonudur. Benden bu çok kısa kitabı toparlamamı istediği için ve yayıma hazırlama sürecindeki önerileri için Lucasta Miller'a teşekkür borçluyum.

*Londra, 2011*

**Venedik'teki  
Yahudi Gettosu**  
SÜRGÜNLER BİR YUVA  
KURUYOR



YAHUDİ HALKI sürgünlüğün yolu yordamı konusunda tarih boyunca becerikli olmuştur. Yahudiler Batı Avrupa'da üç yüz yılı aşkın bir süre kendilerine düşman, kendilerini ezen halklar arasında sık sık yerinden-edilen ama nerede yaşarlarsa yaşasınlar imanlarını koruyan bir halk olarak, küçük hücreler halinde hayatta kaldılar. Ayrıca yaşadıkları her yerde küçük, tecrit edilmiş cemaatler yarattılar; kendilerini anlama tarzları bu tecritle iç içe geçmişti. Bizler tecrit etmeyi bir iktidarın dayatılması olarak görme eğilimindeyizdir ki bu da tecrit edilen halkı pasif kurbanlar haline getirir. Ama Rönesans Venediki'nde Yahudi gettosunun oluşumu daha karmaşık bir hikâye anlatır bize. Gerçekten de istekleri hilafına tecrit edilmiş olan, ama daha sonra bu şekilde ayrı tutulmalarından yeni topluluk biçimleri yaratan ve toplumsal aktörler sıfatıyla tecrit edilmiş olmaktan bir menfaat elde eden sürgünlerin hikâyesidir bu.

Rönesans Venediki'ndeki Yahudiler ve onları takip eden Rönesans Roması Yahudileri tecrit edilmiş gettolarda belli bir oranda kendi kaderlerini tayin etme deneyimi kazanmışlardır. Ama bu tecrit onların Ötekiliklerini artırmıştı; kent mekânına artık karışmadıklarından hayatları egemen güçler için gettonun duvarlarının ötesinde gittikçe daha gizemli bir hal almıştı. Yahudiler hakkındaki fantaziler onların hayatlarıyla ilgili gündelik bilginin yerine geçmişti ki bu fantaziler sonuçta gettoya galebe çalacaktı.

Yahudilerin kendileri için getto, dış dünyayla temas meselesini gündeme getiriyordu: Getto duvarlarının dışına adım attıklarında Yahudilikleri riske giriyormuş gibiydi. Başkalarına açıklık bir kimlik kaybı tehdidini de beraberinde getiriyordu.

Tecride zorlanmış birçok yerinden-edilmiş insanlar grubunun hikâyesidir bu bir bakıma, ama Rönesans Venedik'i bunu hem özel bir hikâye haline hem de daha büyük bir şey haline getiriyordu: Venedik gettosundaki Yahudilerin deneyiminde kültür ile siyasi hakları birbirine bağlamanın kalıcı bir yolunun izi sürülebilir. Venedik Rönesans'ın şüphesiz en uluslararası şehriydi, ticari ilişkileri sayesinde Avrupa ile Doğu ve Avrupa ile Afrika arasındaki kapı konumundaydı. Ama antik dönem Roması'nın tersine Venedik bir bölgeye hükmeden bir güç konumunda değildi; Venedik'e gelip giden yabancılar ortak bir imparatorluğun ya da ulus-devletin mensupları değildi. Şehre yerleşmiş yabancılar —Yahudilerin yanı sıra Almanlar, Yunanlılar, Türkler, Dalmaçyalılar— resmen şehrin vatandaşı sayılmıyor ve daimi göçmenler olarak yaşıyorlardı. Bu tarihsel çerçeveden, yurttaş olmayanlar arasında birbiriyle çatışan hak kodları ortaya çıkıyordu.

Öte yandan, insan hakları yerle kayıtlı olarak tasavvur edilmiyordu: Nereden gelirlerse gelsinler, şehirde nerede yaşarlarsa yaşasınlar, ya da kim olurlarsa olsunlar, herkese şamil, sözleşmeden doğan haklardı bunlar. Bu bakımdan, Venedik'teki sözleşme hakkı dönemin Londrası'ndakinden farklıydı. Londra'da bir sözleşmenin geçerliliği aynı Milletler Topluluğu'na (*Commonwealth*) mensup insanlarla sınırlıydı ki bu da coğrafi, siyasi ve Reform sonrasında da dini ortaklık anlamına geliyordu. Venedik'te ekonomik haklar farklı bir ilkeye göre işliyordu; hakları doğuran şeyin tam da sözleşme yapma ediminin kendisi olduğu düşünülüyordu, oysa Elizabeth dönemi İngilteresi'nde sözleşme hakları, sözleşen taraflara devletin verdiği haklardı.

Venedikliler sözleşmeler yapılırken yer ile hukuku bir bakıma birbirine bağlıyorlardı. Rialto Köprüsü etrafındaki alanda, daha sonraları Londra'da da Venedik örneğini izleyerek gelişecek olan

bir dizi kültürel pratik geliştirilmişti. Venedikliler için sözleşmenin kutsallığı hem müzakere ritüellerinden hem de tarafların gelecekteki alışverişlerde de güvenilir olabilme arzusundan kaynaklanıyordu; ayrıca sözlü güven vergi ya da kayıt dışı tutulan sermaye kullanımına bağlıydı; taraflar bu sermayeyi devletin gözlerinden uzak tutmak istiyor, bunu da mümkün olduğunca az şeyi kâğıda dökerek yapıyorlardı. Bu sözlü bağlar sözleşmenin kutsallığını, Dük'ün Piazza San Marco'daki Sarayı'nda uygulanan yazılı hukuktan bağımsız olarak tesis ediyordu; Venedik hukuku son derece bürokratikleşmiş devlet mekanizmasının sonucu olarak ayrıntılı kayıtlarıyla, her şeyi kâğıda geçirmeye çalışmasıyla ünlüydü.

Sözlü sözleşmenin kutsallığının, ekonomik haklar ile ifade özgürlüğü hakları arasında bir bağlantı kurduğunu iddia edeceğim ben. Sözlü sözleşmeler, taraflar tarafından her zaman, mesela gemiler battığı veya malların Rialto'daki değeri değiştiği zaman gözden geçirilebiliyordu. Bir ilke olarak ifade özgürlüğünün kökleri, sözlü sözleşmeyi esnek bir araç haline getirme arzusundaydı. Ekonomi bilimi kelam özgürlüğüne, Milton'ın *Areopagitica*'sında (burada ifade özgürlüğü cinsel ahlak ve dini sapkınlık açısından ele alınır) beyan edilenden başka bir boyut kazandırıyordu.

Venedik'te Yahudiler ve diğer yabancılar için getto mekânlarının yaratılması yer ile hukuku, yere-ait-haklar adı verilebilecek bir başka biçimde bağlıyordu. Bu yere-ait-hakların mahiyeti şiddetten korunmayla ilgiliydi. Şehir, kendi yerinde, yabancılar için tahsis edilmiş mekâna kapanmış olduğu takdirde bir Yahudiyi veya Türkü Büyük Perhiz sırasında ya da dini ihtirasların arttığı diğer dönemlerde Hıristiyan grupların saldırısına karşı korumakla mükellefti. Ama o kişi şehrin ait olmadığı bir yerine yürüdüğünde, saldırıya karşı korunma hakkını kaybediyordu. Yer ile beden böylece somut bir biçimde birbirine bağlanmış oluyordu.

Gettonun sunduğu korunma Yahudiler için yeni bir deneyimdi. Yahudiler için "Yahudilik" artık mekânsal bir deneyim haline

geliyordu. İnsan bedeninin, ancak başka, yabancı bedenler için tahsis edilmiş bir tecrit mekânında teminat altına alınan bütünlüğü, cemaat bağına güçlendiriyordu anlaşılır. Daha genelde, ortaçağın ileri safhalarından beri toplumu kolektif bir beden olarak düşünmek yaygınlaşmıştı. Venedik gettoları gibi tecrit edilmiş mekânlar bu ortaçağ imgesine yeni bir anlam kazandırıyor. Modern kapitalizmi geliştiren kuvvetler insanları toplumdaki geleneksel coğrafi ve toplumsal yerlerinden kopardı; sadece resmen marjinalize edilenler sabit bir yer işgal etmeye zorlandılar. Dolayısıyla organik cemaate duyulan ve modern kapitalizmin güçleri hilafına ayakta tutulan inanç, daha modern zamanlarda marjinaler tarafından cisimleştirilir hale geldi; tecrit edilmiş olanlar adeta bir bulaşıcı hastalıktan korunuyorlarmışçasına tecrit olumlu bir insani değer haline getirildi. Getto-mekânı “has” cemaat olarak, organik bir mekân olarak idealleştirildi. Rönesans Venediki’nin Yahudileri, maruz tutuldukları tecridin, ironik bir biçimde bu olumlu değeri içerdiğini düşünen ilk kişiler oldular.

Venedik’in yönetim aygıtı hem yerle kayıtlı olmayan hakların hem de yere-ait-hakların oluşumunda canalcı bir rol oynadı, çünkü şehir-devlet sözleşmeleri denetliyor ve şehirde inzibatı sağlıyordu; şehir-devlet sözlü sözleşmeleri, hatta şehri vergiler konusunda aldatanları bile teminat altına almak konusunda gayet katı davranıyordu. Venedik Avrupa’daki en gelişkin polis kuvvetine sahipti ve gayri resmi şiddeti (zina yapan bir kadının öldürülmesinde olduğu gibi yasada yeri olan nedenlerle uygulansa bile) sert bir biçimde cezalandırıyor. Ama her iki durumda da devlet yapısı adeta sadece bir mekanizma olarak, bir yandan ekonomik büyümeyi sağlayan bir araç, bir yandan da bedenin korunmasının düzenleyicisi olarak davranıyormuş gibi konuşuyordu. İngilizlerin tabirini ödünç alacak olursak, Venedik Commonwealth’i, Rönesans’ın son dönemlerine geldiğinde kendini yurttaşlık törenleri ve yönetimin kendisinin bürokratik işleyişiyle tanımlıyordu. Yönetimin taslağını çizdiği, yerle kayıtlı olmayan haklar ve yere-ait-haklar dili, Venedik şehir-devletinin bizatihi ne olduğuna dair



bir temsil olmaktan ziyade, şehir içerisindeki bireyler hakkında konuşulan bir dildi. Şehir-devlet bunda belli bir korunma imkânı buluyordu; ekonomi mekanizmasında veya şiddetin düzenlenmesinde bir arıza çıktığında kendi meşruiyetine hâlel gelmiş olmuyordu. Bu sayede, modern dünyanın bu ilk “küresel şehri”nde yönetim ve şehir ayrı ayrı büyüyordu.

Rönesans Venediki'ndeki gettoya biçim veren dil ile hakların gettonun yapılışına bağlı olarak inşa edilmesi, hâlihazırdaki yer ve hak anlayışlarını da aydınlatır. İlk kez Venedik'te ortaya çıkan ikicilik, ekonomik sözleşme hakları ile şiddet karşısındaki bedensel haklar arasındaydı. Ekonomik koruma yerle kayıtlı değildi; bedensel haklar ise beden mekân içinde tecrit edilmiş olmasına bağlıydı. Modern dünyada devlet insan haklarının değerlerini eşitsizleştirmek için sık sık bu ikicilikten yararlanır. Ezilen gruplar söz konusu olduğunda, devlet evrensel haklardan ziyade yerle kayıtlı hakları teminat altına almaya daha isteklidir. Ait oldukları yerde kaldıkları sürece incinebilir bedenleri koruyacaktır, ama toplumun genelinde ekonomik iktidarın bu bedenleri kendi kapsamına alması karşısında pek de bir savunma imkânı sunmaz. Hatta devlet topluluğun değerlerinden daha genelde toplumun ekonomik başarıya ulaşma imkânlarını kısıtlamak için yararlanacaktır. Ezilen gruplar, topluluğun tutarlılığı üzerine bir ikon—ezilenlerin organik bedeni ikon—üzerine yoğunlaşarak kendi özgürlüklerinin bu şekilde sınırlandırılmasına rıza gösterebilirler.

## Venedik Gettosu Nasıl Yapıldı?

Bugün Yahudilerin Avrupa'da hep getto mekânının tecrit edilmiş koşullarında yaşamış olduğunu zannetmek kolay. Aslında, 1179'daki Lateran Konseyi'nden itibaren Hıristiyan Avrupa Yahudilerin Hıristiyanlar arasında yaşamasını önlemeye çalışmıştır. Lateran Konseyi'nin fermanını uygulamaya geçirme meselesinin tipik örneklerinden biri Roma'dır. Roma, tıpkı Avrupa'nın başka yerlerinde, Frankfurt gibi şehirlerde olduğu gibi, bugün Yahudi gettosu olarak adlandırılan şeye ortaçağın başlarından beri sahipti; Roma'nın Yahudi semtindeki birkaç sokağın kapıları olmuş olabilir, ama ortaçağda kent dokusu o zamanki Yahudileri bütünüyle bir yere kapatamayacak kadar düzensizdi. Üstelik başka birçok Avrupa şehrindeki Yahudiler sıkı sıkıya paketlenmiş topluluklar halinde değil, daha çok dağınık küçük hücreler halinde yaşıyorlardı, çünkü kendilerini zulümden ancak kendi kendilerini silip kimliklerini gizleyerek koruyabiliyorlardı.

Venedik'te, şehrin fiziksel karakteri, yani su üzerinde kurulmuş olması, Lateran Konseyi'nin vazettiği kuralı en nihayet gerçekleştirmeyi mümkün kılmıştır. Şehrin yolları, bina kümelerini devasa sayıda adadan oluşan takımadalar halinde birbirinden ayıran kanallardan oluşur. Yahudi gettosu yapılırken şehrin ileri gelen zevatının bir tecrit mekânı yaratmak için şehrin ada ekolojisinden yararlanması yeterli olmuştu. Suyun oluşturduğu duvarlar, taş duvarların şehir içinde tecrit amacıyla nasıl kullanılabileceği konusunda Papa IV. Paulus'a ilham vermiş; daha sonraları Papa V. Sixtus ilk Roma getto duvarlarını genişletip düzene sokmuştur. Toplumsal farklılıkların böyle duvarlar/surlar içine alınmasından Avrupa'nın kent tasarımında yeni bir ilke, modern bir kentsel biçim olarak getto mekânı billurlaşmıştır. Modern dünyada tecrit edici duvarların yerini otomobillerle otoyollar alır.

Peki, Venedik'in Yahudilerle ve diğer yabancılarla neden bir

“sorunu” olmuştur ki bir kere? Onları Venedik’e çekmiş olan neydi? Baharat ticareti, Yahudileri ve diğer yabancıları şehre çekme pahasına Venedik’i zengin etmiş olan ticaret türünün iyi bir örneği idi. Venedik’in kontrol ettiği ilk baharat, yiyecekleri korumanın en temel aracı olan tuzdu. Ortaçağın başlarında Venedikliler kıyıdaki bataklık alanlarında tuz üretiyor ve ürettikleri bu tuzu yerel pazarda satıyorlardı. Gelgelelim, Rönesans Venedik’ini zengin eden, ortaçağa özgü eski örüntüyü izleyerek şehirden civar bölgelere satılan tuzun cisimleştirdiği ticaret değildi; zenginlik daha çok safran gibi malların ticaretinden geliyordu; bu malların dolaysız yerli piyasası küçüktü ama Avrupa çapında muazzam bir piyasası vardı.

Venedik daha 1000 yılı civarında bile Kudüs’e giden bir yol işlevi gören Adriyatik Denizi’nin her yanında hâkim güç konumuna gelmişti, Avrupalıların Kutsal Topraklara yaptıkları Haçlı Seferleri’nde de önemli bir uğrak şehri oldu. Üçüncü Haçlı Seferi’nden sonra şehir Doğu’yla ticaret yapma haklarını elde etmiş ve bunları oranın baharatlarını ithal etmek amacıyla kullanmıştı: bir kısmı Hindistan’dan, bir kısmı Mısır’daki İskenderiye limanı yoluyla Afrika’nın doğu kıyılarından gelen karabiber, Hindistan’dan gelen safran ve hindistancevizi tohumu, Seylan’dan gelen tarçın. Haçlılar Doğu’dan bu baharatların tadı damaklarında kalarak dönmüşlerdi ve baharatların gelişi Avrupa’nın menüsünü değiştirdi. Baharat ticareti Venedik ekonomisinin o denli büyük bir parçası haline geldi ki bu ticareti yönlendirmek için Safran Bürosu gibi özel bürokrasiler oluşturuldu.

Zengin Yahudiler Kuzey İtalya’ya, ilk gettonun yapılmasından iki yüzyıl önce Almanya’dan gelmişlerdi. Birçoğu, baharat gibi yabancı mallardan elde edilen kârların elmas, altın ve gümüş yatırımlarına çevrildiği sürece dahil olmuşlardı. Veneto’daki Yahudi bankacılığı kârların çabucak tekrar satılabilen bu tür mallara yatırılması yoluyla gelişmişti.

Din yüzünden gördükleri zulüm de Yahudilerin Venedik’e gelmelerine neden olmuştu. 1300 yılı civarında Almanya’daki

katliamlar gittikçe şiddetlenince Yahudiler Padua, Verona ve Venedik gibi kuzey İtalya şehirlerine kaçmışlardı. 1509'daki Cambrai Birliği savaşları sonucunda Yahudi tefeciler anakaradan kaçtı; yaklaşık beş yüz Yahudi Padua ve Mestre'den —Venedik'in topraklı kısmı— Venedik'e kaçtı. Gelgelelim, 1515'e geldiğinde bu Yahudilerin varlığı ahlaki bir infialle karşılanıyordu. Venedik'te 1510'dan başlayan dönemde Yahudi karşıtı saldırılar gittikçe şiddetlendi. Bu saldırıların başını çekenlerden biri Padualı Rahip Lovato'ydu. 1511'de çektiği nutuklardaki enerji Venedikliler'i Campo San Paolo yakınlarında yaşayan Yahudilerin evlerini yıkmaya kışkırttı. Lovato bundan iki yıl önce de tefecilerin bütün parasına el koyup “onlara yaşayacak hiçbir şey bırakmama”yı savunmuştu.<sup>1</sup>

Ama Yahudileri kovmak olacak iş değildi. Ekonominin de din kadar kudretli bir güç olduğu ortaya çıkmıştı. Önde gelen yurttaşlardan birinin sözleriyle “Yahudiler bir şehir, özellikle de bu şehir için bankacılardan bile daha fazla gereklidir”.<sup>2</sup> Tüccarlara bankacılık hizmetleri vermenin yanı sıra, yoksullara ve devlete de kredi veriyorlardı. Dahası Yahudiler kovulacak olursa bunun Venedik yönetimine doğrudan maliyeti olacaktı: Yüksek vergiler ödeyen insanları kaybetmiş olacaktı. Din ile ekonomi arasındaki bu çatışmadan ortayol mahiyetinde bir şehirde mekânsal tecrit stratejisi ortaya çıktı; tarihçi Brian Pullan'ın sözleriyle “Yahudi cemaatini sürgün etmeyi olmasa da tecrit etmeyi” içeren bir stratejiydi bu.<sup>3</sup>

1500'lerin başlarındaki felaketlerin ardından şehir Ghetto Nuovo'yu Yahudileri tecrit edecekleri bir yer olarak kullanma imkânını araştırmaya başladı. *Ghetto* aslında İtalyancada “dökümhane” demektir; doldurmak, (bir sıvıyı) dökmek anlamındaki *gettare* fiilinden geliyordu. Şehrin tören merkezlerinden epey

1. Aktaran Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Oxford: Basil Blackwell, 1971, s. 484.

2. Aktaran Pullan, *Rich and Poor*, s. 495. 3. A.g.y., s. 486.

uzakta olan Ghetto Vecchio ve Ghetto Nuovo, eskiden beri Venedik'in su merkezleri hizmetini görüyorlardı. Bu semtlerdeki imalat işlevleri 1500 yılına gelindiğinde Tophane'ye kaymıştı. Ghetto Nuovo her tarafı suyla çevrili paralelkenar şeklinde bir toprak parçasıydı; binalar bu arazinin kenarlarında bir duvar oluştururken ortada açık bir alan bırakıyorlardı. Burayı kent dokusunun geri kalanına bağlayan sadece iki köprü vardı. Bu köprüler kapatıldığında Ghetto Nuovo dış dünyaya kapatılmış oluyordu.

Ghetto Nuovo'dan yararlanma önerisi 1515 yılında Zacaria Dolfin'den geldi. Yahudileri tecrit etmek için onun geliştirdiği plan,

hepsini bir şatoya benzeyen Ghetto Nuovo'ya göndermek ve çekmeköprüler yaparak gettonun etrafına bir sur çekmek[ti]. Sadece tek bir kapıları olmalıdır, bu sayede etrafları kuşatılmış ve orada kalmış olurlar; güvenliklerini sağlamak için de, parasını kendileri karşılama kaydıyla, Onlar Konseyi'nin iki gemisi geceleri orada durur.<sup>4</sup>

1516'dan sonra Yahudiler gettoda gerçekten de böyle yaşadılar. Çekmeköprüler sabahları açılıyor ve bazı Yahudiler şehre, çoğunlukla da sıradan kalabalığın arasına karıştıkları Rialto bölgesi çevresine gidiyorlardı. Gettoya da borç para almak, yiyecek satmak ya da iş yapmak amacıyla Hıristiyanlar geliyordu. Akşam olduğunda bütün Yahudilerin gettoda olmaları, Hıristiyanların da dışarı çıkmaları gerekiyor, çekmeköprüler havaya kaldırılıyordu. Ayrıca dışarıya bakan pencereler her akşam kapatılıyordu, bütün balkonları da yıkılmıştı. Böylece dışarıdaki kanallara bakan binalar bir şato duvarını andıran bir görüntü sunuyorlardı.

Yahudilerin tecrit edilmesinin ilk safhası buydu. İkinci safha Yahudi semtini eski su merkezi Ghetto Vecchio'yu da içine alacak şekilde genişletmeyi içeriyordu. Bu da 1541 yılında oldu. Bu

4. Aktaran Benjamin Ravid, "The Establishment of the Ghetto of Venice", Gaetano Cozzi (haz.), *Gli Ebrei e Venezia* içinde, Milano: Erizioni di Comunita, 1987, s. 215.

tarihe gelene kadar Venediklilerin mali durumları daha da kötüleşmişti; gümrük tarifeleri diğer şehirlerden daha yüksekti ve iş kaybediyorlardı. O yüzden 1520'lerde gümrük duvarlarını indirmeye karar verdiler. Bunun sonuçlarından biri de çoğunlukla günümüzdeki Romanya ve Suriye topraklarından gelen Levanten Yahudilerin şehre iş yapmaya gelmeleri oldu. Bu insanlar gezgin satıcılardan biraz daha iyi durumda, burjuva işadamlarından biraz daha kötü durumdaydılar. Ellerini uzatabildikleri her şeye atmaca gibi saldırıyorlardı ve 1541'e kadar daimi bir yer değiştirme halindeydiler. Şehrin ileri gelenlerinden Sanuto, Venedikli hemşerilerinin bu tür Yahudi tüccarlar karşısındaki tavrını çok iyi özetler: "Yurttaşlarımız Yahudilerin bu şehirde dükkân tutup ticaret yapmalarını değil alım satım yaptıktan sonra geldikleri yerlere dönmelerini istemişlerdi."<sup>5</sup> Ama bu Yahudiler artık gitmek değil kalmak istiyorlardı ve bunun bedelini ödemeye de hazırdılar. Onları barındırmak için Eski Getto bir Yahudi mekânına dönüştürüldü. Dış duvarları kapatıldı, balkonlar kaldırıldı. Birincinin tersine bu ikinci gettonun küçük bir açık meydanı ve birçok küçük sokağı vardı.

Bu tecrit mekânı şehrin tanıdığı bu tür ilk mekân değildi. Getto, Venedik'in, içindeki yabancılara karşı iki yüzyıl önce başlamış olan tepkisini uç noktalara taşıyordu. Kendileri gibi Hıristiyan olan Almanlara bile uygulandığı görülebilecek bir tepkiydi bu: Almanlar gettonun kendilerine özgü bir versiyonuna, Fondaco dei Tedeschi'ye —"Almanların Fabrikası", burada "fabrika" kelimesi insanların hem çalışıp hem de oturdukları bina anlamında kullanılır— kapatılmışlardı. Ortaçağdaki bütün kent evleri zaten böyle hem çalışılıp hem oturlan evlerdi. Fondaco dei Tedeschi bu evlerin iyice vurgulanmış haliydi, tabii bir de bütün sakinleri Alman'dı.

Fondaco ilk halinde sadece kısmı bir tecrit uygulanan bir evdi. İlkesel olarak karanlık bastıktan sonra kimsenin buradan ay-

rılmaması gerekiyordu, ama gece saatleri Almanlar için günün en meşgul zamanıydı; gümrük ödememek için karanlıktan yararlanarak kaçakçılık yapıyorlardı. 1479'da bunun farkına varan hükümet burayı tam bir tecrit merkezi haline getirecek adımlar attı. Karanlık çöktüğünde Fondaco'nun pencerelerinin kapatılması ve kapılarının —dışarıdan— kilitlemesi zorunluluğu getirildi. Hıristiyan Almanların evi işte bu tarihte, sonraları Yahudilerin kapatılacağı daha büyük kent mekânlarının prototipi haline geldi.

Venedik gettosu için bir başka tarihsel çerçeveye daha ihtiyaç vardı ki bu çerçeve de Papa IV. Paulus'un 1555'te yaptırmaya başladığı Roma gettosuyla arasındaki karşıtlıktır. Paulus'un gettosu öncelikle Hıristiyan rahipler ev ev gezip Yahudileri İsa'nın kelamını dinlemeye zorlayarak onları sistematik olarak kendi dinlerine çekebilirler diye bütün Yahudileri tek bir yere kapatmak üzere tasarlanmıştı. Sürüden ayrılan koyunlar fikrinin mekân terimlerine tercümesiydi bu; Yahudiler bir arada tutulurlarsa eğitilebilirlerdi. Roma gettosu bu açıdan tam bir başarısızlık oldu; bir mekânda yoğunlaştırmak yoluyla 4000 getto sakini arasından yılda sadece yirmi civarında Yahudi din değiştirmeyi kabul etmişti. Roma gettosunun duvarları, daha kalıcı bir etki yaratarak, daha önceleri Roma'nın önde gelen ticaret aileleri (ki bunlar da yerleşik Yahudi cemaatiyle ticaret yapıyorlardı) tarafından kontrol edilen bir ticaret bölgesini ortadan ikiye böldü. Papa Yahudilere din değiştirtmek için Roma gettosuna alan açarken, aynı zamanda bu eski Hıristiyan tüccar sınıfının Roma üzerindeki mekânsal etkisini de gevşetmişti.

Venedik gettoları ise, tersine, din değiştirtme amaçlı mekânlar olarak tasarlanmamışlardı; şehrin merkezindeki stratejik yerlerde de değillerdi. Buldukları coğrafya kentin marjlarındaydı, arazileri terk edilmiş bir sanayi bölgesiydi ve Yahudi cemaatinin bu çorak diyara kapatılmasının amacı onların Yahudi olmalarının getirdiği iflah olmaz farkı işaret etmektir. Peki ama "Yahudi" olmak ne demektir? Bir tecrit mekânı içinde yaşamak Yahudilerin kendileri için, kendi kimlikleri bakımından ne anlama geliyordu?

Bunu anlamamanın yollarından biri de Yahudileri, Venediklilerin mekânsal tecrit yoluyla denetleyemediği bir başka marjinal grupla kıyaslamaktır. Şehirde fahişeliğin üst tabakalarını oluşturan *cortigiane*'leri, yani kurtizanları veya kibar fahişeleri kastediyorum.



## *Cortigiane* ve Yahudi

Fahişelik dünyanın en eski mesleği olabilir, ama tarihin seyri boyunca birçok biçime bürünmüştür. Rönesans'ta *cortigiane* yüksek kademeli bir fahişe olarak ortaya çıktı; bedenini satmakla kalmayıp müşterilerine konserlere, yemek davetlerine ve özel tiyatro gösterilerine birlikte gitmek gibi sosyal hazlar da sunan genç bir kadındı. "*Cortigiane*" sözcüğü 1400'lü yılların sonlarında "kurtiyer" in (saraylı) dişil formu olarak kullanılmaya başladı. Saray halkını oluşturan soylulara, askerlere, idarecilere ve görevlilere, ezcümle *cortigiani*'ye zevk hizmeti sunan bu kadınlara İtalyanca'da *cortigiane* deniyordu. Saray siyasi bir sahne, burada düzenlenen yemekler, elçilere verilen resepsiyonlar ve toplantılar son derece ciddi olaylardı. *Cortigiane*, erkeklere bu resmi dünyanın dışına çıkıp rahatlama imkânı veriyordu — tıpkı eski Yunan fahişesinin şenlikli toplumsal ortamlarda erkeklere eşlik görevini üstlenmesi gibi.

Herhangi türden bir fahişelik yapan kızlar bu işe on dört yaşlarında başlıyorlardı. Aretino bir genç kızın şöyle dediğini yazmıştı: "Fahişelik hakkında bilinmesi gereken her şeyi bir ayda öğrendim: Arzu uyandırmayı, erkeklere çekici görünmeyi, onları yönlendirmeyi ve âşık el de etmeyi. İçimden gülmek gelirken ağlamayı, ağlamak gelirken gülmeyi. Bekâretimi nasıl tekrar tekrar satacağımı öğrendim."<sup>6</sup> *Cortigiane* olmak daha uzun sürüyordu. Bunun için üst sınıf müşterilerden bir şebeke kurmak, bu müşterileri eğlendirmek için şehirde ve sarayda dönen dedikoduları öğrenmek, onların hoşuna gidecek bir eve ve giysilere sahip olmak gerekiyordu.

Muhabbet sanatlarının bir avukatın eğitim görmesi gibi katı ritüeller halinde kurallara dökülüp kuşaktan kuşağa aktarıldığı

6. Pietro Aretino, *Ragionamenti*, aktaran ve çeviren Georgina Masson, *Courtesans of the Italian Renaissance*, New York: St. Martin's Press, 1975, s. 24.

Japonya'daki geyşa sisteminin tersine, *cortigiane* olmak isteyen Rönesans fahişesi kendi kendini yaratmak zorundaydı. Burada karşılaştığı sorun, Castiglione'nin *Saraylının Kitabı* gibi adabı muşeret kitaplarına ihtiyaç duyan saraylı erkeklerin sorunlarına biraz benziyordu; bu kitap o erkeklere eski feodal şatonun tersine bir güç merkezi konumunda olan, ona göre daha kozmopolit ve gelenekten çok uluslararası politika ve maliyenin dalgalarına bağımlı bu yeni kurumda, yani sarayda nasıl davranılacağını anlatıyordu. Castiglione'nin kitabı bu erkeklere yabancılardan oluşan bir dünyada kendi yolunu nasıl çizebileceğini anlatıyordu. Aynı şekilde *Cortigiane*'ye de eğitim verme iddiasında olan birçok açık saçık kitap vardı ama o gerçek eğitimini üst sınıf kadınlarını taklit ederek, onlar gibi giyinerek, konuşarak ve yazarak alıyordu.

“Araya karışma”yı öğrenen *cortigiane* ilginç bir sorun yaratıyordu (daha düşük konumdaki fahişeler de bir dereceye kadar yaratır bu sorunu aslında): Başarılı olması kılık değiştirip her yere gidebilmesi anlamına geliyordu. Mesele erdemli Hıristiyan kadınların arasına karışabilmesinden çok, bir yandan onlar gibi görünüp konuşurken bir yandan da onların erkeklerine her bakımdan yeterli, erotik bir yoldaş hizmeti verebildiği için onların yerine geçebilecek olmasıydı. İşte bu nedenle *cortigiane* özel bir tehdit olarak görülüyordu; normal biri gibi görünen ama cinsel bakımdan özgür kadının yarattığı tehditti bu. Venedik hükümeti 1453 tarihli bir bildiriye şöyle diyordu: “Fahişeler sokaklarda, kiliselerde, her yerde mücevherler takınıp güzel giysiler giyerek dolaşıyorlar ve kıyafetleri soylu hanımlarla kadın yurttaşlarımızinkilerden farksız olduğu için sadece yabancılar değil, Venedik sakinleri bile iyiyi kötüden ayırmayı başaramayıp sık sık onları birbirine karıştırıyorlar...”<sup>7</sup>

Shakespeare'in yaşadığı döneme gelindiğinde Venedik'te gemilerini yüzyıllardır kente gelen denizciler sayesinde kazanan

bir fahişeler tabakası bulunuyordu. Hatta Rönesans döneminde Venedik'teki seks sanayiinde el değiştiren paranın hacmi gittikçe o kadar artmıştı ki bu sanayi “iyi ailelerden gelen soylu girişimciler için meşru bir kazanç kaynağı haline gelmişti.”<sup>8</sup> Gayet iyi ailelerden gelen bazı kadınların fahişe oldukları da görülüyordu, ama bunlara nispeten az rastlanıyordu. Fahişe olarak başarı kazanmanın daha bildik kalıbıydı ağır basan: Genç bir kız araya karışmayı öğreniyor ve böylece daha üst sınıftan müşterilere —gemi subayları, tacirler, kenti ziyarete gelen heyetlerin üyeleri— ulaşabiliyordu. Onlar bu temasları kurarken Venedikli soylular da kendi kârları için sessiz sedasız onlara yardım ediyorlardı.

Roma, papalığın kente dönüşünden sonra hızlı bir fahişelik patlaması, sonra da yine aynı ölçüde hızlı bir gerileme yaşamıştı. Papa V. Pius, 1566'da, Reformasyon karşıtlığının iyice güçlendiği dönemde, Roma'dan bütün fahişeleri çıkarmaya çalıştı; bunda başarılı olamayınca da *cortigiane*'lerin toplum içindeki mevkiini ortadan kaldırmaya uğraştı ve bunda daha başarılı oldu. Venedik hareketli bir liman şehri olduğu için, nasıl kredi veren ve döviz bozan Yahudileri hoşgörmüşse, kendi hizmet ekonomisinin bir parçası olarak fahişeleri de hoşgörmek durumundaydı. Ticaret sürekli olarak bol paralı bir müşteri kitlesi yaratırken bütün genç fahişelerin önünde bir *cortigiane* olma olasılığı açıktı.

Bu ekonomik gerçeklik karşısında şehir fahişelere de Yahudilere yaptığı muameleyi yapma girişiminde bulundu: Fahişeleri “şehrin belli semtlerine kapatma yönünde sayısız girişimde bulunulduğu gibi, bir keresinde onlardan açıkça tanınabilmeleri için giysilerine sarı bir şey takmalarını istemek gibi akim kalan bir teşebbüste bile bulunuldu”.<sup>9</sup> Venedik'te Yahudilerden sarı bir rozet takmaları ilk kez 1397'de talep edildi; fahişeler ve kadın satıcılarının sarı eşarp taşımaları ise 1416'da şart koşuldu. Yasalarda böyle bir şart olmasa da, Yahudi kadınları gettodan çok na-

8. Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York: Oxford University Press, 1985, s. 9.

9. Benjamin Ravid, *a.g.y.*

dir olarak, diğ er saygın kadınların taktığı süs ya da takılarından birini takarak çıkarlardı. Yahudiler sarılar giymiş birinin herhangi bir zenginlik alametini teşhir etmesi halinde insanların hıncını çekeceğ inden korkuyorlardı; o yüzden hem sade giysileri hem de sarı bir şeyler giymiş olmaları nedeniyle Venedik'in getto dışındaki bir yerine gitmeye cüret ettikleri nadir durumlarda hemen tanınırlardı. Otoriteler fahişeleri de aynı şekilde işaretlemeye çalıştılar. 1543 tarihli bir karamamede erdemli kadınların görünüşünün fahişelerce benimsenemeyecek veçheleri tanımlanıyordu: "Bu nedenle hiçbir fahişenin sırma, sim ve ipekli giysiler giyemeyeceğ i ve kulaklarına küpe, ellerine taşlı veya sade yüzük ve kolye takamayacağı duyurulur."<sup>10</sup> Burada, ileride döneceğ imiz ilginç, ironik bir durum söz konusudur: Erdemli kadın her türlü ayartıcı giysiyi giyebilirken, fahişenin, tıpkı Yahudi gibi, süslenmemesi gerekmektedir.

Saygın insanları, toplumun dışına itilmiş kişiler arasında olduğu konusunda uyaran giysi kodlarıyla, neredeyse altmış yıldır süren bir mücadelenin üzerine, yine Yahudiler için en uçlara kadar götürülen farkı tecrit etme modeli izlenerek, fahişeleri şehrin Rialto civarındaki bir kısmına kapatma mücadelesinin üzerine tüy dikilmiş oluyordu. Venedikliler en başta devlet tarafından işletilen genelevler gibi bir şey düşünmüş ve bu amaçla iki ev satın almışlardı. Ama fahişeler, kendilerine şehrin dört bir tarafından müşteriler devşirip oda veren veya devlet gözetiminden kaçan adı konmamış genelevler yaratan kadın tellalları aracılığ ıyla şahsen çalışmayı daha kazançlı buluyorlardı; gayri meşru cinselliğ e tahsis edilen bu yasadışı yerlerde devletin koyduğ u ve her cinsel alışverişten sonra dikkatle hesaplanması gereken vergilerden kaçabiliyordu. Devletin işlettiğ i genelevler planı boşa çıktı, ama ne de olsa Hıristiyan ahlakını rahatsız eden fahişeleri kapatma arzusu devam ediyordu; "seks sanayii" de yasal sınırlarını çiğ nemeye devam ediyordu. Dolayısıyla fahişelerle kadın tellallarını

“Yahudi” giysileri giymeye zorlamak devletin başvurduğu ikinci kontrol stratejisi oldu; ama bu giysiler bir uyarıdan çok bir reklam işlevi gördüğü için bu strateji de başarısızlığa uğradı.

Shakespeare'in yaşadığı döneme gelindiğinde şehrin fahişeliği tecrit yoluyla zapturapt altına alması neredeyse imkânsızlaşmıştı. Fahişelerin Büyük Kanal üzerinde herhangi bir yere yerleşmelerini (bol kazançları sayesinde bu mevki de yaşayacak lüksü kolayca bulabiliyorlardı zira) yasaklayan bir yasa çıkarıldı; ama bunun tek anlamı paralarını şehrin diğer saygın bölgelerine sızmak için harcamaları oldu. 1600'lerin başlarına gelindiğinde bir kalabalık içinde ayırt edilebilmeleri için fahişelerin görünüşlerini bir nizama sokma yolundaki bütün girişimler suya düşmüştü. “Yahudi” kodlarının yerini fahişelerin beyaz ipek giymelerini (bu kumaş ancak evlenmemiş genç hanımefendilerle bazı rahibeler giyebilirdi) veya ellerini evli kadınlara özgü yüzüklerle süslemelerini yasaklayan kararnameler aldı. Hiçbiri işe yaramadı: Devlet şehirdeki cinselliği artık denetleyemiyordu.

Peki, nasıl oluyordu da gettolaştırma şehirdeki bazı farklar için işe yarıyor, ama başka farklar için yaramıyordu? Venedik örneğinde dini ve etnik dışarıklılar tecrit yoluyla kontrol edilebilirken, cinsel dışarıklılar neden kontrol edilemiyordu?

*Cortigiane*'lerin böyle yalıtılmaktan elde ettikleri ekonomik veya şahsi hiçbir menfaatleri yoktu; bu yüzden de ellerindeki bütün araçları kullanarak direndiler. Yahudiler ise daha karmaşık bir gerçeklikle karşı karşıydılar. Bu tecrit biçiminin sertliğine karşı çıkıyorlardı çıkmasına ama aynı zamanda bir gettoda yaşama koşullarını yetkililerle müzakere ettikleri toplantılara da katılıyorlardı. Gettoya edilgin bir biçimde girmemişlerdi.

Yahudiler tecrit karşılığı gettonun surları içerisinde, gettoda kaldıkları sürece bedensel emniyetlerini kazandılar. Bu garantiyi bizatihi fiziksel mekânın kendisi veriyordu. Mesela 1534'te Yahudiler Büyük Perhiz sırasında bir saldırı dalgasına maruz kaldıklarında tecrit edilmiş mekân onları korumuştü; köprüler çökürmüş, pencereler kapatılmış ve Hıristiyan fanatikler güruhu on-

lara ulaşmamıştı. Şehir-devlet bütün yabancı cemaatlerle yaptığı anlaşmalarda yabancılar kendilerine ayrılmış bölgelerde buldukları sürece onlara yönelik şiddet suçlarını cezalandırmayı kabul etmişti; pratikte, bu semtler dışında yabancılara düzenlenen şiddetli saldırıları kovuşturmayı bırakmıştı.

İkincisi, devlet sarı eşarp takması karşılığında *cortigiane*'ye hiçbir şey önermezken, sarı rozet takması karşılığında Yahudilere önerecek somut bir şeyi vardı. Yahudilerin gettoya girmesi karşılığında devlet onların sinagog inşa etmelerine izin veriyordu. Ortaçağda bir evdeki veya ne idiği belirsiz bir binadaki cemaat toplantısından ibaret olan sinagog gettoda bir Hıristiyan devleti tarafından korunuyordu. Sinagog binası cemaatin hayatı içinde tanımlayıcı kamusal kurum haline, getto da kısa bir sürede Seferatlar ve Aşkenaziler gibi farklı inanç gruplarını —hatta on altıncı yüzyılın ortalarında Venedik'te yaşayan on dokuz Çinli Yahudi için bir Çin sinagogu bile yapılmıştı— temsil eden sinagogların mekânı haline geldi.

Şehirdeki gettoda farklı türden sinagogların bu şekilde yoğunlaşmasının Yahudi kimliği kavramının ta kendisi üzerinde derin bir etkisi oldu. Rönesans Yahudiliğinin ipleri çok farklı toplumsal malzemelerden örülmüştü; Aşkenazi Yahudileri ile Sefarat Yahudileri farklı diller konuşuyorlardı, ortak bir kültürleri yoktu; aralarındaki öğretici farkları da büyüktü. Levanten Yahudiler dilleri, âdetleri ve ekonomik faaliyetleri Batı Avrupa'dakilere pek benzemeyen muhtelif mezheplerden Yahudilerden meydana geliyordu; hele bir Çinli Yahudiyi diğer Yahudilerle birlikte düşünmek neredeyse imkânsızdır. Ama aynı yoğun, kapalı alanda süren bir hayata birlikte sıkıştırılmışlardı, bu da paylaştıkları tek özellik olan "Yahudi olma"yı pekiştiriyordu.

Bu kimliğin mekânsal oluşumu gayet somut biçimlerde görülüyordu; farklı tür Yahudiler çıkarlarını korumak için işbirliği yapıyorlar ve dış dünyaya "Yahudi" sıfatıyla konuşacak şekilde kolektif temsil biçimleri geliştiriyorlardı. Yahudiler önce Venedik gettosunda, kısa bir süre sonra da Roma gettosunda sinagog-

larda toplanan ama gettoyla ilgili tamamen dünyevi meselelerle ilgilenen kardeşlik örgütleri oluşturdular. Tecrit için de yaşama-ları beklendiğinden, bu dünyevi çalışmaların büyük bir kısmı bi-zatihi gettonun fiziksel koşullarıyla başa çıkma konusunda kendi başlarının çaresine bakma amacını taşıyordu.

Gettodaki nüfus artışı bu kapalı mekânı bir pislik ve hastalık yuvası haline getirdi; veba gettoda kendine iyi bir yuva buldu. Yahudiler kendi doktorlarına başvurarak korunmaya çalıştılar, çünkü tıp şehirde uygulamalarına izin verilen serbest meslekler-den biriydi. Ama Yahudilerin tabi olduğu barınma yasası, en il-kel haliyle bile tıbbi bilgi denen şeyin vazettiklerine zıt yönde iş-liyordu: Yahudilerin gettonun binalarına sahip olmalarına cevaz yoktu, sadece mevcut evlere kat çıkmalarına ve binaları içeriden gittikçe küçülen apartmanlar halinde bölmelerine izin veriliyor-du. Getto mekânı Yahudi kardeşlik örgütlerinin çalışmalarıyla denetleniyordu ama fiziksel olarak kangren halini almış bir me-kândı bu.

Venedik'te şehrin genelindeki baharat ekonomisinin gettonun dini hayatı üzerinde, kahveyle ölçülen derin bir etkisi oldu. Orta-çağın sonlarında sıradan Yahudi dualarının ok unup dini mesele-ler hakkında tefekküre dalınan zaman geleneksel olarak sabahtı. Şehirde kolayca bulunabilen kahve Yahudiler tarafından mekân-sal tecritlerinden belli bir biçimde faydalanmak amacıyla kulla-nıldı. Kahveyi geceleri, gettoya kapatıldıkları saatlerde ayakta kalmalarını sağlayacak bir uyarıcı olarak içiyorlardı; artık dua okuma ve dini tefekkür saatleri bu saatler olmuştu.<sup>11</sup>

Yahudiler, tıpkı Venedikli Almanlar, Türkler ve Yunanlılar gibi, tam da getto mekânı içine kapatılmaları sayesinde birbirle-riyle bir dayanışma hissi içine girebildiler; bu yabancılar tecrit edilmiş haldeyken kolektif bir karakter hissi "inşa ettiler". Hal-buki fahişelerin böyle bir dayanışma geliştirmeleri anlamsız

11. Bkz. Elliott Horowitz. "Coffee, Coffeeshouses, and Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry", *AJS Review* 14 (1988), s. 17-46.

olurdu; fahişelerin ondan hareketle kendilerini bir halk olarak kurabilecekleri hiçbir millet, bellek, antropoloji yoktu.

Yahudi kimliği mekânı bedene başka biçimlerle, Yahudilerin para kazanma biçimi üzerinden, tefecilik yoluyla da bağlantılandırıyor. Venedik'te on ikinci yüzyıldan itibaren uygulandığı şekliyle tefecilik yüzde 15 ile 20 oranları arasında değişen faizlerle borç para vermekten ibaretti ki bu rakamlar genelde daha kuzeydeki ülkelerde uygulanan oranlardan daha azdı. Bu nerede, kim tarafından uygulanırsa uygulansın Yahudi parası olarak görülüyordu, çünkü zenginliğin kirli bir biçimi olduğu düşünülüyordu. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te tefeciliği, para adeta bir hayvan gibi üreyebilmişçesine “bizzat paradan elde edilen bir kazanç” olarak görüp mahkûm ediyordu<sup>12</sup> ve parayla kurulan bu “gayri tabii” ilişki rahatsız edici bulunuyordu. (Kapitalizmin bu ilk anlarında Venedik'te “temiz” borç demek düşük, değişken faiz oranının ve alacaklının tahsil ettiği bir kefalet ücretinin olmayışı demekti.) Shakespeare'in çağdaşlarından biri *The Seven Deadly Sins of London* (Londra'nın Yedi Ölümcül Günahı) adlı oyununda “tefeci, paranın orospuluğuyla geçinir, kendi kesesinin pezevengidir,” diyordu; Yahudileri eleştiren bir başka Hıristiyan, tefecinin “parasını gayri tabii bir doğurma eylemine yatırdığı”nı yazıyordu.<sup>13</sup> Başka yerlerde de tefecilikle kazanılan para dışkıya, Yahudiler de dışkı ile beslenen yaratıklara benzetiliyordu.

Yahudiliğin kendisi de, Hellenik dönem öncesinden beri bedeninin artırılması ritüelleriyle ilgilenmişti. Kadınlara yönelik mikve banyoları ve önemli dini bayramlar başlarken evlerin temizlenmesi bu tür ritüellerdendi. Ortaçağda Yahudiler ekonomik olarak geçimlerini onların başkaları tarafından kirli görünmelerine neden olan faaliyetlerle kazanmaya başlamışlardı; dolayısıyla din tarafından içeriden, toplumsal önyargılar tarafından da

12. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 1258b; Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu, 2000.

13. Aktaran L.C. Knights, *Drama and Society in the Age of Johnson*, New York: Norton, 1968, s. 165.



dışarıdan kayıt altına alınan bedensel temizlik meselesi gettoda yeni bir biçimde ele alınmaya başladı. Mekânsal ayrılmışlık cemaati kirlenmekten azade kıldığından bir erdem haline getirilebildi. Bizatihi getto-mekânının meydana getirdiği vebaya karşı verilen mücadele dini bir karaktere büründü. Bu mücadele İbranice de çok önemli bir sözcük olan *Kadoş*'a yeni, görsel bir boyut kazandırdı. Kenneth Stow'un belirttiği gibi, *Kadoş*'un "düz anlamı 'ayrı' ya da 'ayrılmış'tır. Sözcüğün kutsal kitaptaki özgün anlamı budur. Tanrısallıkla kurulan bağ Levililer'dedir: 'Kedeşim olacaksınız çünkü ben, Tanrı, Rabbiniz, *Kadoş*'um'."14 Mekânsal olarak tecrit edilince gettonun kendilerine yeni bir görev, ayrılmışlığından yararlanarak cemaati arındırma görevi verdiğini düşünmeye başladılar. Peki ama bu görev, getto dışındaki ekonomik hayatlarıyla ve Hıristiyanlarla girdikleri ve kendi marjinallikleriyle yan yana süren toplumsal ilişkilerin marjlarıyla nasıl yan yana varolabiliyordu? Gettodaki bir hayat nasıl olup da aynı zamanda bir kent hayatı olabiliyordu? Haklar meselesini işte bu sorular biçimlendiriyordu.

14. Kenneth R. Stow, "Sanctity and the Construction of Space: The Roman Ghetto as Sacred Space", Menachem Mor (haz.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation* içinde, Lanham: Creighton, 1989, s. 54.

## Gettodan İki Hayat

Shakespeare'in *Venedik Taciri* (1596-97) oyununda olaylar, üzerinde biraz düşündüğümüzde tuhaflığı hemen ortaya çıkan bir ortamda gelişir. Venedik'in zengin Yahudi tefecisi Shylock, Bassanio'ya üç aylığına üç bin duka borç vermiştir, Bassanio'nun arkadaşı Antonio da borcu Shylock'a ödeyeceğine söz verir. Antonio bunu başaramazsa, aristokrat Hıristiyan Antonio'dan ve onun temsil ettiği her şeyden nefret eden Shylock ceza olarak Antonio'nun etinden yarım kiloluk bir parça alacaktır. Talih Antonio'nun aleyhine döner; bütün servetini taşıyan gemiler bir fırtınada batar. Shylock da yarım kiloluk etini ister.

İşin tuhaf tarafı, Antonio'nun ve bu noktada oyuna dahil olan Hıristiyan otoritelerin kendilerini bir Yahudiye verdikleri sözü tutmaya mecbur hissetmeleridir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ekonomik sistem büyük ölçüde sözlü sözleşmelerden yararlanıyordu; yazılı kayıtlar tutuluyordu tutulmasına ama asıl önemli olan kişinin sözünün onu bağlamasıydı. Tarihçi Frederick Lane, Rialto'daki bankacılık sisteminde ödemelerin şöyle yapıldığını anlatır: "Banker... Rialto'daki bir kilisenin portikosu altındaki bir sıranın arkasında oturuyor, kocaman defterini önüne açıyordu. Para ödeyen kişi bankere sözlü olarak paranın belli bir kişinin hesabına aktarılması talimatını veriyordu."<sup>15</sup> Ekonomik faaliyetin merkezi olan Rialto her gün dedikodu ve haberlerle dolup taşıyordu; kapitalizm istatistik veya herhangi bir hükümet garantisi olmadan uygulanıyordu; başkalarının karakterine duyulan güven, onlarla iş yapmak için canalıcı önem taşıyordu.

Shakespeare'in İngiltere'deki izleyicileri, tıpkı bir yüzyıl önce Venedik'teki Sanuto gibi, tiyatro salonunun dışında Yahudile-

15. Frederick Lane, *Venice: A Maritime Republic*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, s. 352.

re güvenilir olma yetisi olmayan yarı-insan hayvanlar gibi muamele ediyorlardı. Shakespeare oyununda Yahudi tefeciye fiilen bir yamyam haline getirerek bu önyargıları pekiştirir: Shylock Antonio borcunu ödeyemezse bu soylu adamın kalçasından yarım kiloluk et kesecektir. O “gayri tabii” tefecilik burada en insanlıkdışı bedensel neticesine taşınmaktadır.

Bu noktada seyirciler, güçlü bir *deus ex machina*\* olan Venedik Dükü'nün (*Doge*) devreye girip yamyamı hapse atmasını ya da en azından sözleşmeyi ahlakdışı ve dolayısıyla hükümsüz ilan etmesini bekleyebilir. Ama *Venedik Taciri*'ndeki ikincil karakterlerden biri Dük'ün meseleyi tam da bu şekilde çözeceğinden emin olduğunu söylediğinde Antonio “Dük hukukun hükmünü inkâr edemez,” der ve bunun nedenini şehrin refahının nereden geldiğini anlatarak açıklar:

Zira yabancıların burada Venedik'te  
öyle çok malları var ki, onları inkâr etmek  
devletin adaletine çok zarar verir  
Çünkü şehrin ticareti ve kârı  
bütün milletlerden geliyor.<sup>16</sup>

Shakespeare Dük'e bu sözleri söyleterek seyircilerinin kendi içlerindeki az sayıda Yahudi ile ilişkilerini nitelemekten çok, onlara kendi hayatlarıyla ilgili bir şeyi açıklayan bir argüman ileri sürmektedir. Şehrin zenginliği halkın ahlaki bozuklukları kabul lenmesini gerektirmektedir. Shakespeare'in Dük'ü daha da ileri gider: İnsanlar “mallar” —ticaret kolaylığı— uğruna, sözleşmenin taraflarının ahlaki nitelikleri hakkında, hatta onlar tarafından tanımlanan ahlak hakkında ne düşünürlerse düşünsünler sözleşmelere saygı göstermek zorundadırlar. Her iki taraf da kabul et-

\* Dışarıdan müdahale eden büyük ve etkili güç —ç.n.

16. William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, haz. W. M. Merchant, Londra: Penguin, 1967, III.iii.26-31; Türkçesi: *Venedik Taciri*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.

tiği sürece, bu sadece kendilerini ilgilendireceği için yamyamlığa bile tahammül gösterilmelidir. Böylece sözleşme kendi hak, talep ve yetkilerini yaratan bir güç olarak ortaya çıkıyordu; onun işleyişine hiçbir daha yüksek yasa, dışarıdan gelen hiçbir kural müdahale edemezdi.

Shylock ile Antonio arasındaki yamyamlık sözleşmesi sözlü bir sözleşmedir ki Shakespeare de Shylock'la karşı karşıya geldiğinde Dük'ün bu sözlü niteliğe dikkat çekmesini sağlar. Dük Shylock'a sözleşmeyi bozma emri vermek yerine onunla akli bir tartışmaya girer; sözleşme ancak kişilerin birbirleriyle konuşması işlemiyle bozulabilir. Shylock ise Dük'ün bu ricalarıyla hakaretimiz biçimde alay eder, çünkü istediğini söylemenin "hakkı" olduğunu bilmektedir. Bu kördüğümü en sonunda çözecek olan kadın, Portia, "Venedik'te yapılmış bir anlaşmayı değiştirebilecek bir güç yok," dediğinde tam da bunu kasteder.<sup>17</sup> Bu "anlaşma" Antonio'nun da Shylock'un da sözlü müzakere yoluyla girdikleri sözleşmedir ve Shylock'un Dük'le hakaretimiz ve meydan okurcasına bir edayla konuşması da bu aynı kaynaktan, yani sözlerin kendi içlerindeki meşruiyet ve korumasından kaynaklanır. Nitekim oyunun aksiyonu Rönesans'ta şekillenmeye başlayan bir bağlantıyı, ifade özgürlüğü ile sözleşmenin kutsallığı arasındaki bağlantıyı dramatize eder. Bu ekonomik özgürlük ifade özgürlüğünden çıkmaktadır.

Shakespeare bir dramatist olduğu için bu yamyamlık sözleşmesinde keşfettiği konuşma özgürlüğünü sanatsal bir amaca hizmet eder hale sokmuştur; bu amaç da o klişe tamahkâr Yahudi imgesini derinleştirmektir. Bu bakımdan *Venedik Taciri* ile Christopher Marlowe'un *Malta Yahudisi* oyunu arasında keskin bir karşıtlık vardır. Marlowe, Maltalı Yahudi Barabas'ı eğlenilecek biri, tamahkârlığı yüzünden aşağılanmaya layık biri gibi çizer. Shylock daha karmaşık bir insandır, çünkü tamahkârlığı ondan başka bir insana gösterilmesi gereken asgari düşünceliliği esir-

geyen Hıristiyanlara duyduğu öfkeyle iç içe geçmiştir. *Venedik Taciri*'ndeki en ünlü konuşma, Shylock'un Yahudilere bedenini haysiyetini geri verme girişimidir. "Bir Yahudinin gözleri yok mudur? Bir Yahudinin elleri, organları, ebadı, duyuları, hisleri, tutkuları yok mudur?.. Bizi zehirlerseniz ölmez miyiz? Bizi aldatırsanız intikam almayacak mıyız?"<sup>18</sup> Bu konuşmada bedeninin evrenselliğine, bütün bedenlerin intikam alma hakkı dahil eşit haklara sahip olmasına başvurulur. Shylock'un bu münacatı, hemen ardından gelen, sözleşmenin en nihayet Portia tarafından bozguna uğratıldığı dördüncü perdede varılacak sonun çerçevesini oluşturur.

Shakespeare *Venedik Taciri*'nin bu sonuç bölümünde şaşırtır bizi. Hakka karşı ahlak etrafında müthiş bir dram inşa etmişken IV. Perde'de birdenbire bu dramın bütün gerilimini ortadan kaldırıverir. Portia avukat kılığına girip Shylock'a talebinde haklı olduğunu ama şartlara mutlak surette bağlı kalması gerektiğini, yarım kilo et alabileceğini ama sözleşmede belirtilmediği için bir damla bile kan alamayacağını ve ne bir gram eksik ne bir gram fazla, sadece yarım kilo et alabileceğini söyler. Shylock bu kadar bilimsel bir yamyam olamayacağı için oyun sona erer. Birçok eleştirmen bu sonucu zayıf bulmuştur; büyük çatışma bir tür avukat kurnazlığıyla geçiştirilmiştir. Oysa bu sonuç bir bütün olarak oyunun seyriyle gayet iyi uyuşur: Shakespeare'in *Venedik*'inde iş başında bulunan güçler, insanları ortamın dokusundan, yerin yükünden koparan güçlerdir.

İnsanı ortam ve yerden koparmaya hizmet eden bu güçler, oyunda en çok Shylock'un kızı Jessica figüründe belirginleşir. Jessica bir Hıristiyana âşık olur olmaz babasından, evinden ve inancından kaçır. Babasının dünyasını terk etmiş olmaktan dolayı pek ciddi bir üzüntü sergilemez — onu soymuş olmaktan dolayı da, ki kendi balayı masraflarını karşılamak için Frankfurt'tan mücevherler getirttiğinde yaptığı tam da budur. Böyle anla-

tıldığında Jessica kötü bir yaratık gibi görünür, oysa oyunda son derece hoş biri olarak tasvir edilir. Bunun nedeni Shakespeare'in "Yahudiliği" ırksal bir lanet olarak, ırksal bir şey olarak, hatta bir kültürel kimlik olarak bile görmemesidir. "Yahudi olmak" *Venedik Taciri*'nde hafif bir şeydir; âşık olunduğu zaman sırttan atılan bir elbise giymek gibi bir şeydir.

Portia'nın Shylock'a yaptığı sözleşme numarası da aynı ağırlıksızlığı iletir. Bana kalırsa, Shakespeare'in sözleşmeden doğan haklar meselesine getirdiği etik içgörü de budur: Sözler, insanları ortamın etkisinden kurtararak onları aynı zamanda deneyimin yoğunluğundan da mahrum bırakır. Eylem de (mesela Portia'nın avukatlığı) karakter de (mesela Jessica'nın Yahudiliği) sözün etkisiyle ağırlıksızlaşır; Shylock'un ölümcül öfkesi bir kenara atılır, yaptığı kötülük de Yahudilerin bedeni hakkındaki müthiş konuşmasındaki soyluluk da unutulur; kızı onu soyup terk etmiştir. Bütün bunlar, olayların pek de Hıristiyanca çözüme kavuşturulması olarak görülemez; Shakespeare *Venedik Taciri*'ni gerekçeli komedi olarak adlandırmıştır, zira iyilik de kötülük de netice yaratmaz. *Venedik Taciri*'ne mübadele hakkında bir oyun demek âdet olmuştur, ama bu komedide mübadelenin alt-metni kayıtsızlıktır.

Modern okurlar olarak bizler sözleşmelerin kutsallığı *ethosunun* içerdiği kayıtsızlığın toplumsal gerçekliğinin farkındayızdır. Zihni insan hakları fikriyle yoğrulmuş modern bir okuru rahatsız eden şey, bu oyunda sözleşmenin kutsallığı ile ifade özgürlüğü arasında kurulan bağlantıdır. Shakespeare ile çağdaşlarının gözünde Venedik'in amblemi buydu — onların gözünden bakıldığında yeni ve modern yollarla kazanılmış servetin mekânının, yerellikten, Avrupa'dan ve Hıristiyan yönetiminin hükmünden azade hale gelmiş uluslararası bir şehrin amblemi. Eski kültür bağlarından kopmuş bir şehri öne çıkaran bu vizyonun ardında Yahudi gettolarının Venedik'i veya Alman, Türk ve Arnavutların Fondaci'si yoktu kuşkusuz. *Venedik Taciri* modernlik hakkında, modern dünyada özgürlüğün deneyim bakımından içi boşatılmış

anlamı hakkında bir tür önsezi olarak okunabilirse de (ki bence okunabilir) Venedik gettosunun sunduğu önsezi başkadır.

1571 ile 1648 yılları arasında yaşayan ve yetişkin hayatının büyük bölümünü Venedik gettosunda geçiren Leon (Yahuda Ar-ye) Modena, fakih, şair, haham, müzisyen ve siyasal bir liderdi; Latince, Yunanca, Fransızca, İngilizce âlimi ve ilginçtir, kumar düşkünüydü. Yazdığı özyaşamöyküsünün başlığı *Yahuda'nın Hayatı*'nda bir kelime oyunu vardır, çünkü Yahuda'nın günahının kumar olduğuna inanılırdı.

Venedik'te doğmayan Modena buraya 1590'da, on dokuz yaşında geldi; üç yıl sonra evlenmiş ve haham olmaya karar vermişti. Bu amaca ulaşması yaklaşık yirmi yılını aldı. Bu yirmi yıl boyunca huzursuz bir hayat sürdü; çok yazdı, durmadan gezdi, ama kendini rahatsız hissediyordu. Gezin Yahudinin ete kemiğe bürünmüş hali olan Modena ancak Venedik gettosunun kapalı dünyasına girip etrafı aktif bir kamusal hayat süren her türden Yahudiyle kuşatıldığı zaman, kendiyle barışık hale geldi.

1609'da Venedik'te en nihayet hahamlığa atandığında hayatı son derece yerel bir karaktere büründü. Rönesans Venediki'ndeki bir haham sıfatıyla "ayini yönetmek, hasta ve ölümler için dualar okumak, Tora'nın okunmak üzere sandıktan çıkarılmasından önce her Şabat sabahı vaaz vermek ve Tora okunup sandığa döndükten sonra pazartesi ve perşembe günleri iki ya da üç fıkıh derisi vermek"<sup>19</sup> üzere günde üç kere sinagoga gidiyordu. Entelektüel yetenekleri ve durmaksızın yazması sayesinde Modena'nın vazaları uluslararası bir ün kazandı ve Hıristiyanlar onu dinlemek üzere gettoya gelmeye başladılar.

19. Howard Adelman, "Leon Modena: The Autobiography and the Man", Mark R. Cohen (haz.), *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's "Life of Judah"* içinde, Princeton: Princeton University Press, 1988, s. 28; bu makale Modena'nın otobiyografisine kusursuz bir biyografik ek içeriyor, s. 19-38.

Leon Modena Hıristiyanları kendisini dinlemeye çeken ilk olmasa da en önde gelen hahamdı. Sinagoglar kamu kurumları olarak şekillenirken —Ghetto Nuovo'nun güneydoğu köşesine ve Ghetto Vecchio'nun bulunduğu ana caddeye bakan bu binalar Yahudi hayatının sürdüğü girift iç bölgelerin dışındaydı ve bunları bulup içlerine girmek kolaydı— gettonun içinde, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki kültürel mesafenin gün içinde ara sıra ihlal edildiği yerler haline geldiler. Hıristiyanlar çok sık olmasa da yeterince usta bir hatibin haberini aldıklarında gettoya girip sinagoga konuşmasını dinliyorlardı. Gelgelelim gettoyu ziyaret eden Venedikli Hıristiyanlar günümüzde New York'ta Harlem'e giden modern Avrupalı turistleri andırıyorlardı. Bu ziyaret çoğunlukla bir röntgencilik meselesiydi. Modena gibi Yahudileri ciddi ciddi dinleyen Paulo Scarpi gibi Hıristiyanlar bunun cezasını da ödüyorlardı; Scarpi için bunun anlamı "Yahudilerle ahbablık etmek"le suçlanarak piskoposluktan atılmak olmuştu.

Modena'nın kişisel yetenekleri, parlak bir adamın gettonun yalıtılmışlığını ne ölçüde kırabileceğini gösteren bir tür örnek vaka oluşturuyordu. 1620'li yıllarda iyice artan üzü, Yahudi müzik akademisinin (*L'Accademia degl' Impediti*) yönetimini ele geçirip Sefarat sinagogunda Yahudi koro müziklerinin çalınıp Mezmurlar'ın okunduğu konserler sergilediği 1628 yılında zirveye çıktı. Modena'nın en son çıkan biyografisinin yazarının sözleriyle, "Venedik'in Hıristiyan soyluları bu seyirlik olayı görmek için akın etti ve kalabalıkları kontrol etmek için otoriteler devreye girmek zorunda kaldı."<sup>20</sup>

Modern tarihçi Natalie Davis'in işaret ettiği gibi, "Shylock" tan her özelliğiyle farklı, parasını mürşif bir rahatlıkla saçıp savuran, ... Hıristiyanların hayranlığının keyfini çıkaran bir Yahudi"dir.<sup>21</sup> Ama hayatının son demlerine yaklaşırken, tam da onun

20. Adelman, "Leon Modena," s. 31.

21. Natalie Z. Davis, "Fame and Secrecy: Leon Modena's *Life as an Early Modern Autobiography*", Mark R. Cohen (haz.), *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi* içinde, s. 68.



şanınin yayılmasını mümkün kılmış olan getto koşulları —gettonun şehir içindeki resmi yerleşimi, başka yerlerde dolaşan Yahudileri mıkknatis gibi kendine çekmesi— Leon Modena'nın üzerine bütün ağırlığıyla çökmüştü.

1629 ila 1631 yılları arasında büyük bir salgın hastalık Venedik'i kasıp kavurunca, gettonun Yahudilerin daha hijyenik yerlere taşınmalarını engelleyen yalıtılmışlığı, Modena'nın cemaatinin hastalığın şerrinden nasibini çok ağır alması anlamına geldi. Üç yıl sonra, 1634'te Modena'nın on dört yaşındaki torunu, Leon Modena'nın sahip olduğu büyük ünün kendisinin de matbaacı olarak özgür davranabilmesi anlamına geldiğini zannetti, ama bu ünün sadece Modena'nın şahsıyla sınırlı olduğu anlaşıldı ve oğlan hapse atıldı. Modena'nın kendisi de Hıristiyanların gözündeki değerinin sınırlarını gördü, zira 1637'de Yahudi ayinleri hakkındaki başyapıtını yayımladıktan sonra Venedik Engizisyonunun karşısına çıkarıldı; onu ve kilisenin daha alt kademedeki ileri gelenleri tarafından şiddetle suçlanmaya devam eden kitabını ancak Büyük Engizitör'le kurduğu kişisel ilişki kurtarabildi. Modena'nın Yahudi ritüelleri hakkındaki kitabı Engizisyona yönelik bir tehditti, çünkü daha önce fantazilerin gölgeleri içinde kalan bir şeyi açık, aleni antropoloji alanına yerleştiriyordu. En önemlisi de bu son yıllarında psiko-toplumsal fantazi ile mekânsal tecrit arasındaki korkunç bağlantıyı keşfedecekti.

1636 yılının mart ayında Venedik'in başka yerlerinden çalınmış mallar gettodaki bir grup Yahudi tarafından alınıp saklandı. Modena polisin gettoda gizli ipekler, ipek giysiler ve altın aradığını anlatır. "Purim bayramında bu tür şeyler bulmak için ev ev arama yapılması amacıyla getto alelacele dışarıya kapatıldı."<sup>22</sup> Mekânın düzenlenme tarzı yüzünden, birkaç köprüyü yukarı kaldırıp birkaç kapıyı kilitleyerek bunu yapmak çok kolaydı. Modena buna ateş püskürür ve "bir birey bir suç işlediğinde, onlar

22. Leon Modena, "Life of Judah", Mark R. Cohen, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi* içinde, s. 144.

[Hıristiyanlar] bütün cemaate kızıyorlar...” der. Ama bu cümleyi manidar bir şekilde bitirir: “bize hırsızlar güruhu diyor, gettoda her türlü suçun gizlendiğini söylüyorlar.”<sup>23</sup>

Shakespeare *Venedik Taciri*'ni yazdığı sıralarda şehirdeki Yahudiler, Hıristiyan çağdaşlarının gözünde birer muamma haline gelmişlerdi; zira Modeno'nun cazibesıyla gettoya girdikleri zamanlar hariç artık Yahudileri sürekli aralarında görmüyorlardı. Yahudilerin nasıl yaşadıklarıyla ilgili söylentiler dizginsiz biçimde yayılıyordu. Bunun nedenlerinden biri şehre giderek artan sayıda Yahudinin gelmesi ve ardından getto içerisinde kaybolup gitmesiydi. Ama toplum, farklı olanları kapattığı için, kapatılmış olanlar hakkındaki tek bilgi kaynağı onlar hakkında kurduğu fantazilerdi. 1636'da çalıntı mallar zincirine bütün Yahudilerin dahil olduğu fantazisi iki-üç gün içinde Venedik ahalisinin zihninde sarsılmaz bir kanaat haline geldi. Yahudilerin çoğuyla gündelik seviyede bir ülfet kurulmadığından fantazinin oynayabileceği oyunları sınırlayacak bir deneyim de yoktu. Gettonun surları dışında kalanların zihinlerinde, hırsızlıktan yola çıkarak, Hıristiyan çocukların gettoda tutsak tutulması gibi, Kara Ayin yapılması gibi başka suçlar da uyduruldu. Hıristiyanların gözünde getto bir gizlenme mekânı haline gelmişti; çekilmiş köprülerinin, kapalı pencerelerinin, güneş ve suya kapalı hayatının ardında, tam da kolayca, rahatça *görülemeyen* bir hayat olduğu için, her türlü suç ve putataparlığın serpildiği düşünülüyordu.

Sonraki birkaç gün içinde söylentiler tırmanınca, Yahudiler Roma İmparatoru Hadrianus'un bin beş yüz yıl önce Kudüs Yahudilerine savaş açmasından beri en büyük katliama maruz kaldılar. Venedikliler farklılığı gizlemişlerdi, şimdi de Yahudiler 1639'daki katliamla —çünkü tam bir katliamdı söz konusu olan— yalıtma politikasının sonuçlarını yaşıyorlardı. Dışarıdan algılanan bir getto-mekânında fantazi, farklılığı kavranması imkânsız bir Ötekiliğe çevirir.

Yani Yahudilerin yararlanmış oldukları yere-ait-haklar dağılmıştı. Devlet aygıtı Yahudilerin bedenlerini koruyamamıştı, çünkü fantazi tarafından seferber edilen halkın tutkusunun devletin inzibat güçlerinden daha kuvvetli olduğu ortaya çıkmıştı. Polisin bu güruhun ne ölçüde bir parçasını oluşturduğu konusunda tarihçiler arasında tartışma vardır, ama o kadar Yahudiye bir araya toplamanın (ki cemaati mekân için de böylesine birbirine bağlı kılan şey de buydu) sonucunda, kapılar bir kere yıkılıp geçildikten sonra Yahudilere mezbahada sıraya sokulmuş hayvanlar gibi saldırılabiliyordu.

Kusursuz kozmopolit, Gezgin Yahudi Modena, Venedik gettosunda en azından Yahudileşmiş, imanı işgal ettiği mekânla hemhudut hale geldi. 1636 katliamının ardından, sürdürmüş olduğu hayattan pişman olmaya başladı. Arasının çok iyi olduğu damadı Jacob 1636 kıyımında Yahudilere verilen genel cezanın bir parçası olarak Ferrara'ya sürülmüştü. 1643'te artık karısından eziyet gören yaşlı ve hasta bir adam olan Modena otoritelerden Jacob'un dönmesine izin vermelerini istedi. O büyük katliama neden olmuş nefretlerinden hâlâ kurtulmamış olan otoriteler isteğini reddetti. Bunun üzerine Modena'nın hayatı boyunca başına bela olmuş kötü alışkanlığı feci biçimde nüksetti: "Şans oyunları oynamak. [İki ay boyunca] büyük paralar kaybederek, şerefimden de bir o kadar tavizler vererek (ki bu kadarını daha önce hiç yaşamamıştım) bunu sürdürdüm, evde de sürekli kavga halindeydik."<sup>24</sup> Modena bütün hayatı boyunca zevk için değil ümitsizlikle, kendi çabalarıyla hayatta kalmayı garanti altına alamayacağını düşündüğü zamanlarda kumar oynamıştı. Yaşlı haham ve dünyaca ünlü âlim şimdi kumar masasına oturup, sanki kumar ritüelleri acısını hafifletebilirmiş gibi haftalarca zar atıp kâğıt çekmişti.

Modena'nın hatıratının sonlarına doğru korkunç bir çaresizlik itirafıyla karşılaşılır: "Talihimin bütün insanlardan çok daha kötü

olduğunu söyleyip yazabilmem için gereken bilgince ağıt, feryat ve figan sözlerini kim verecek bana? Daha doğduğum gün beni perişan eden ve bunu tam yetmiş altı yıl aralıksız sürdüren şeyden daha da çekeceğim var.”<sup>25</sup>

Venedik'in içindeki Yahudiler, Almanlar, İranlılar, Yunanlılar için yaptığı ve *cortigiane*'ler için yapmaya çalıştığı getto-mekânları kent formunun müthiş bir ironisi sayılabilir. Salt nüfusuna bakacak olsaydık, Venedik'in Rönesans Avrupası'ndaki en çeşitli nüfus yapısına sahip olduğunu söyleyebilirdik; başka hiçbir şehir böylesine kozmopolit bir nüfus barındırmıyordu. Rönesans Venedik'i'nin zenginliğini yaratmış olan ekonomik koşullar şehri bol miktarda insanla doldurmuştu, ama bu maddi lüksler şehri günlük deneyiminde tam da bu bolluktan kaçırıyordu. Buradan çıkabilecek sonuçlardan biri burada bir neden-sonuç ilişkisi olduğudur; toplum ekonominin şehre getirdiği çeşitliliği ayakta tutacak durumda değildi — bugün New York, Berlin veya Londra gibi karma şehirlerde sık sık duyulan bir argümandır bu. Ama terazinin dengesini bu argüman aleyhine bozan etken şudur ki getto pasif kurbanlar olarak Yahudilerin *başına gelen* bir şey değildir. Onlar, dış dünyayla ilişkilerine arabuluculuk eden kardeşlik teşkilatları ve imanın kademe kademe mekânla özdeşleşmesi sayesinde aynı anda hem bastırma hem de özdeşleşme mekânı olan gettoya ait insanlar haline gelmişlerdir.

Venedik Yahudilerinin başka seçenekleri olmadığı söylenebilir, ama bu meseleyle yüzleşmemektir. Bu hayat tarzını reddeden Yahudiler şehri terk etmişlerdi; Yahudilerin modern tarihin damgasını vuran ikilik, Rönesans Venedik'i'nde ve Roma'da dayatılan koşullarla, belli bir alanda yaşama imkânıyla birlikte başlamıştır. Gettolaştırmaya isyan etmiş olan Yahudiler köksüz hayatlar yaşamanın ıstırabını çekerken, gettolaştırmayı kabullenen-

ler tam da bu kök salmalarının ıstırabını çekmişlerdir. Ömrünün sonlarına geldiğinde Leon Modena bu kök-salma mekânının da kendine özgü bir biçimde güçsüzleştirici bir şey olduğunu anlamaya başlamıştı; yere-ait-hak Ötekiliğin mekânsal mantıkdışılığının gölgesinde kalıyordu.

## Sonuç

Bu kısa eskizde masum bir tarih yazmaya çalışmış değilim. Rönesans Venediki'ndeki Yahudilerin hikâyesi ve onların şehirdeki mevcudiyetleriyle bağlantılı farklı farklı hak kavramları, bana insan haklarıyla ilgili günümüz düşünceleriyle bağlantılıymış gibi geldi.

Son birkaç yılda hak tartışmaları sivil topluma, yani dini, ik-tisadi ve topluluğa ait pratiklere odaklandı. Bu tartışmada insan hakları bizatihi toplumsal pratikler olarak, hukuki formülasyonları ve devletin hegemonyasını aşan pratikler olarak kavranmaya çalışıldı. Hannah Arendt'i ulaştığı o buruk sona, yani siyaseti sivil toplum alanından ayırma noktasına kadar izleyecek çok az modern düşünür çıkacaktır; yine de yaptığı ayrımı kabul etme, ama ters yönden kabul etme yönünde bir eğilim söz konusudur; buna göre toplumsal pratikler alanı hakların hukuki formülasyonunu düzeltirmiş gibi görülür.

Yukarıda anlattığım şekliyle Venedikli Yahudilerin tarihi bu düzeltmeci görüşe meyilli olanları tereddüde itebilir. Zira hem insanların sahip olduğu söylem güçlerinin hem de insan hayatlarının mekânsal düzenlenişinin tam da güçlenip yetki kazanma deneyimini baltaladığı bir tarihtir bu. Sözlerle ve mekânda yapılan kültürel hak tarifleri, yanıltıcı veya kendi kendini tahrip eder mahiyette olabilir. Devlet, sivil toplum içindeki hak normları için gerekli bir düzelticidir, bana kalırsa.

Bu denemede yer ile hak arasındaki ilişki üzerinde odaklanmamın bir nedeni daha var. Bugün —yerel olanın yüceltilmesi, belli bir grup arasındaki ortak kültür idealleri gibi biçimlere bürünen— yer ideolojisi, Aydınlanma'nın evrenselleştirici iddia ve taleplerinin karşısına çıkarılıyor. Kant gibi Aydınlanma düşünürlerinin içine düştüğü yanılsama, toplumsal olanın siyasal olan içinde kavranabileceğini sanmalarıydı; bugün bu yanılsamanın

karşısına, özellikle ezilen gruplar arasında toplumsal kaynaşmanın yüceltilmesi çıkarılıyor. Sırf toplumsal kaynaşma edimi sayesinde fiili haklar yaratılabileceği fikri, bana Kant'ın evrensel yurttaşlık kavramının düşmüş olduğu anlaşılın hata kadar ciddi bir hataymış gibi geliyor.

Sözleşmenin (Venedik kapitalizminde görülen tarzdaki) yerle kayıtlı olmayan iddia ve talepleri, tam da konuşulan sözün hareketliliği yüzünden yanılttı. Kundera'nın cümlesini uyarlayarak söylersem, bu "varolmanın sözlü hafifliği"nin karşısına çıkabilmenin tek yolu, yazılı yasalarda özgüllüğe ulaşma çabasıymış gibi geliyor bana. Venedikli Yahudilerin hem sözel hem de mekânsal hakları vardı ama bunlar devletin yazılı işleyişine dahil olmalarını sağlamadı. Meşruiyet haklarından çok, hoşgörü haklarıydı onların sahip olduğu. Bence bu meşrulaştırma işini ancak devlet yapabilir ve bunu da ancak sözleri sözlü anlayış alanından kırtarak yapabilir.

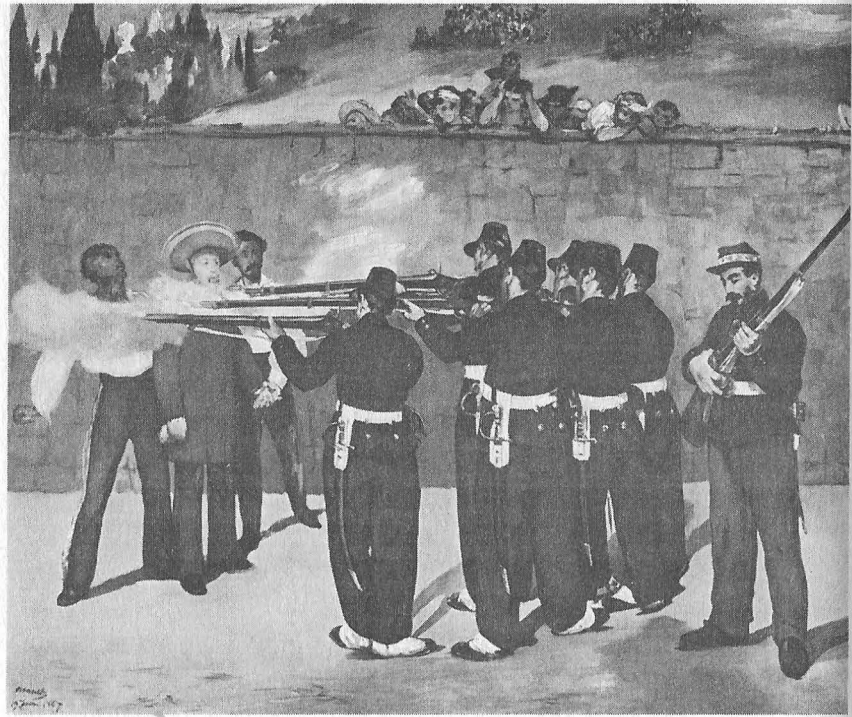


Edouard Manet, *Folies-Bergère'deki Bar*, 1881-82,  
yağlıboya, 96x130 cm, Courtauld Institute Gallery, Londra.



# **Yabancı**

MANET'NİN AYNASI



Edouard Manet, *İmparator Maximilian'ın İdamı*, 1868,  
yağlıboya, 252x 305 cm, Kunsthalle Mannheim.

EDOUARD MANET bir şehir ressamıydı ama bizim genelde anladığımız anlamıyla gerçekçi filan değildi. Resimde, döneminin fotoğrafçıların yaptığı gibi, hayatı işlenmemiş bir halde gösterme efekti yaratmaya çalışmıyordu. Manet'nin tuttuğu Paris kaydının da, Zola'nın şehrin orospuları, terk edilmiş çocukları veya sofrada oturup fare kızartması yiyen ailelere dair infialle dolu bildiriler mahiyetindeki portreleriyle ruhen pek bir ortaklığı yoktu. Manet'nin sanatı, 1868 tarihli *İmparator Maximilian'ın İdamı* resminde görüldüğü gibi insanı sersemletecek ölçüde dolaysız siyasi bildirimlerde bulunmaya muktedirdi ama sanatçının şehre bakışı etkili olmak adına başka araçlardan medet umuyordu.

Manet Paris'te gördüğü hayatı kaydederken, gözü rahatsız eden, insanın bakışını resmin çerçevesi içinde zorla nesneden nesneye götüren ve çoğunlukla resmin asıl hikâyesinin başka bir yerde, tuvalin dışında cereyan etmekte olduğunu ima eden görsel jestlerden yararlanmıştı. Manet şehri resmederken yerinden-edilmeler üzerinde duran bir sanatçıdır. Bizlere kendi zamanında olduğu gibi bugün de toplumsal olarak hitap ederken bu yerinden-edilme anlayışı içinden konuşur; iktisaden veya siyaseten yerinden-edilmiş insanları, göçmenleri, sürgünleri, mültecileri betimlerken bulunabileceğimiz belli varsayımlara sanatıyla meydan okur.

Bu göçmen, mülteci, sürgün kelimeleri bir insanın memleketi dışında yaşamasının farklı farklı nedenlerini adlandırır, ama bu

tür yerinden-edilmelerin sonucu bugün müşterek bir kader gibi görünmektedir. Yabancı olmak, memleketi dışında yaşarken bir türlü iç rahatlığına kavuşmamak demektir — kültür şokuna uğrayıp kendi kültürüne sıkı sıkıya yapışan göçmen, pek de gezip dolaşmadığı bir şehirde kayıtsızca kış uykusuna yatmış olan sürgün, pek yakında memleketine dönme hayali kuran sabık milli-yetçi... Bu tür imgeler kök ihtiyacını ve yuvanın nimetlerini duygusallaştırır. Dahası, yabancı haline gelmiş insanlardan, en başta göçmeye zorlanmış olsalar da tam da bu yerinden-edilme deneyiminden insani bir şeyler yaratma irade ve becerisini esirgerler. Ama içi şehirde bütünüyle rahat olan ve şehrin gündelik hayatının koku ve gölgeleriyle ilgilenen bir ressam olan Manet tam da yerinden-edilme deneyiminin olumlu yanını canlandırır hayalinde. Onun fırçası altında “evinde”-“yabancı” ikiliği dağılır, zira aşına yerlerin imgeleri bizatihi garip ve yabancı hallere bürünür.

Manet'nin gözünün yerinden-edilme konusundaki hassasiyeti, 1881-82 kışında yaptığı *Folies-Bergère'deki Bar* isimli son büyük eserinde tam manasıyla gözler önüne serilir. Manet 1879'da Paris Belediye Meclisi'ne yeni yapılan Hotel de Ville'in duvar resimlerini yapma önerisinde bulunur; modern Paris'e ait bu duvar resimleri yeni yapıların —çelik köprülerin, dökme beton kanalizasyonların, ferforje binaların— şehrin hayatı üzerindeki etkisini sergileyecekti. Manet'nin önerisi kabul görmemiştir ve bu reddeden sonra döndüğü büyük eserin Paris duvar resimleri için tasarladığı sahnelerden birini değil de, daha duygusal, hatta daha *kitsch* bir şey, bir *Folies-Bergère* resmi sunması mani dardır. Manet bu banal sahneyi Paris'te iş başında olduğunu hissettiği bütün değişikliklerin, modern bir duyarlılığın gelişimini teşvik etmiş olan değişikliklerin gücüyle yoğuracaktı.

Bugün geriye bakıp, Manet'nin döneminde *Folies-Bergère*'in ne olup ne olmadığını anlamamız önemlidir. Burası bir cinsel serbestiyet yerydi: Burayı dolduran kalabalıklar arasında hem kadın hem erkek fahişeler bulunur, on dokuzuncu yüzyıldaki versiyonunda daha modern, ehlileştirilmiş halefine hiç mi hiç ben-

zemeyen kankan gösterileri yapıldı (Paris'te 1830'lu yıllarda oynanmaya başlayan kankan dansını genellikle kısa ve bol eteklerinin altına iç çamaşırı giymemiş kadınlar yapar; ne zaman bacaklarını ileri doğru fırlatsalar Venüs tepecikleri görünürdü). Ama etrafında kolayca geçilebilecek birçok genelev olsa da Folies-Bergère'in kendisi genelev değildi ki bu da kadınların da orayı eğlenmek için ziyaret etmelerinin mümkün olduğu anlamına geliyordu; sayıları şaşırtıcı derecelere varan şaşırtıcı derecede saygın kadınlar da zaten bunu yapıyorlardı. Demek ki riskli bir yerdi burası ama içki içip flört eden gürültülü kalabalıklarla dolu, havası puro, kahve ve ucuz Beaujolais parfümü kokan kamusal bir yerdi. Parisliler rahatlamak istediklerinde gidiyorlardı Folies'ye. Rahat ettikleri bir ev ortamıydı burası, aile evinin katı zorunluluklarından uzak, hem de çok uzak bir ev.

İşte Manet'nin paramparça ettiği sahne böyle bir şeydir. Bir barın arkasında ayakta duran bir kadın gösterilir bize: Düşünceli, kederli, gülümsemeyen, gürültünün ortasında tecrit edilmiş bir figür (resimdeki figür için Manet Folies-Bergère'den tanıdığı garson kız Suzon'u model almıştır). Resme bakan kişi bu sahneye, Manet'nin özel bir yerinden-etme deneyi yaratan aynaları kullanma tarzına kapılarak dahil olur.

Garson kız gözlerini doğrudan resme bakanlara dikmiş şekilde resmedilir. Önünde durduğu ayna da resme bakanların tam karşısında kalır; Manet bu tam-cepheden düzenlemeyi kızın el ve kollarını bara yaslama tarzıyla da pekiştirir: Kollarıyla ellerinin ayası seyirciye dönecek şekilde bara yaslanmıştır, tıpkı bir balet dansçısının bedenini tam cepheden sergilerken bacaklarını döndürmesi gibi. Bu figürün tam sağında aynaya yansımış sırtını görürüz, siyah elbisesinin düz kütlesi tam bedeninin büyüklüğündedir, yani yansıyan figür perspektif icabı olması gerektiği gibi küçülmemiştir; yansıma bedenle aynı boyut düzleminde gibidir. Yansımasını aynada gördüğümüzü söyledim, ama optik olarak bu imkânsızdır; hem karşıdan ona bakıp hem de aynı anda sağında sırtının yansımasını göremeyiz. Bugün tabloya bakanlar

bu imkânsızlığı kabul ederler; ontik olarak imkânsız olsa da görsel olarak mantıklı görünür. Gelgelelim Charles de Feir, *Guide du Salon de Paris 1882*'de bu tuhaf aynada ressamın tekniğinin hatalı olduğunu görürken Manet'nin çağdaşlarının çoğu adına konuşmuştur.<sup>1</sup>

Manet'nin son dönemine ait resimlerin çoğunda, modern resim izleyicisinin optik yerinden-edilme hissi, görünüşte önemsiz olsa da sahneyi temsili olgudan daha da uzaklaştıran keyfi bir jestle pekiştirilir. *Folies-Bergère'deki Bar*'da bu etki aynada yansıyan iki gaz lambasının resmedilme tarzıyla sağlanır; saf beyazlıkta diskler, resim düzleminde yassı bir biçimde uzanan beyaz disklerdir bunlar; bu lambaların gölgesi yoktur, aynaya yansıyan ışıkların genelde yaptığı gibi yarı-gölgeli kırınımalar göstermezler, zaten yuvarlak bile çizilmemişlerdir. Manet'nin çağdaşları bu tuhaf ışıklarda da ressamın zaafının işaretlerini bulmuşlardır. Jules Compte, *L'Illustration*'da bunlar hakkında şöyle demiş: "Mösyö Manet muhtemelen lambaların doğru düzgün çalışmadığı bir ânı seçmiş, zira parlaklıktan bu kadar yoksun bir ışık görmüş değiliz..."<sup>2</sup>

Bugün bu beyaz disklerin garson kızın yerinden-edilmiş yansımasıyla aynı amaca hizmet ettiğini görebiliyoruz. Bunlar resme öyle bir ortam kuruyorlar ki resimdeki tek önemli deneyim olan derinlik ve geri çekilme deneyimine odaklanabiliyoruz. Resmin sağ üst köşesinde, aynadaki yansımadan, garson kızın baktığı adamı, gözlerini kızın gözlerine dikmiş olduğunu görürüz. Gelgelelim, nasıl garson kızın sırtı hemen sağına yansıyamazsa, kıza gözleriyle bir soru soran, ona böylesine hüznü bir görünüm ilham eden bu fötr şapkalı dikkatli adam da optik olarak var ola-

1. Charles de Feir, *Guide du Salon de Paris 1882*, Paris, 1882, s. 23; bu resme o dönem yöneltilen eleştirilerin tam listesi için bkz. T. J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and his Followers*, Princeton: Princeton University Press, 1986, s. 310-11, dipnot s. 65.

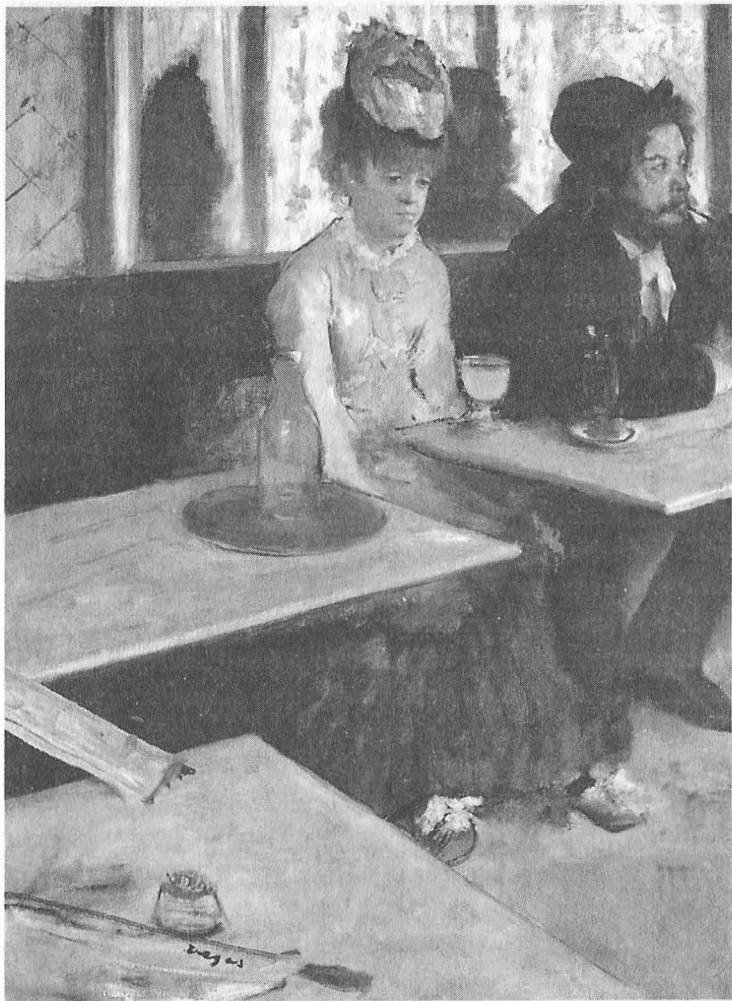
2. Jules Compte, aktaran ve çeviren T. J. Clark, *The Painting of Modern Life*, s. 240.

maz, çünkü aslında dimdik önüne bakan Suzon'la aramızda olması gerekecek ve onu doğrudan, engelsiz bir biçimde görmemizi bütünüyle önleyecektir. Resim ona bakan kişinin, bizlerin, tam kızın önünde duracağımız şekilde kurulmuştur. Ama bizler aynada yansıyan kişiye benzemiyoruz şüphesiz. Resimdeki kişinin bakan kişinin tam karşısında konumlanması yüzünden, kıza bu yansıma bozukluğu olmadan bakmanın bir yolu yoktur. Manet'nin bu resimde yarattığı drama şudur: Bir aynaya bakıyor ve kendim olmayan birini görüyorum.

Resmin bu veçhesi Manet'nin çağdaşlarına hitap etmiştir. Bazıları resmin yarattığı rahatsızlığı bir şakayla geçiştirmeye çalışmış (27 Mayıs 1882 tarihli *Journal Amusant*'da, resmin, aynaya yansıyan adamın garson kızın önünde durup görüşümüzü engelleyen gravür bir versiyonu yayınlanmıştır), ama eleştirmenlerin çoğu Manet'nin resminin seyirciyle ilgili olarak yarattığı rahatsız edici sorulara öfkeyle tepki vermişlerdir: "Bu resim doğru mu? Hayır. Güzel mi? Hayır. Çekici mi? Hayır. İyi de ne o zaman?" Duydukları sıkıntı büyük ölçüde resmin anlattığı hikâyeye ilgili olabilir; bir adam genç bir garson kıza ilişki teklifinde bulunur, o da ona sonsuz hüznü bir bakışla cevap verir.

Böyle bir hikâye fena halde Viktoryen bir ahlak vaazı olmaya meyillidir şüphesiz. Şerle dolu bir kamusal alanda bulunan yalnız genç kadın, Edgar Degas'nın, mesela 1876 tarihli *L'Absinthe*'da daha dolaysız biçimde resmettiği böyle bir vaazdır. Manet'nin resmindeki optik kayma kadını böyle düpedüz ahlakçı bir amaca hizmet etmekten kurtarır. Başka kıyafetler, zamanlar ve yerler içindeki insanların resme bakışlarını, anlatılan hikâyeden ayrılmaz hale getirerek, resmin hikâyesiyle ilgili bir soru ortaya atılmış olur. Yine aynı ressamca tarza uygun biçimde, bara yerleştirilmiş nesnelere can verilir. Bardaki şişeler yusuvarlak çizilmiş-

3. Henri Houssaye, "Le Salon de 1882", *L'Art français depuis dix ans* (Paris, 1883); ben Clark'ın çevirisini kullandım ama Fransızca orijinalde daha vurgulu bir söyleyiş var; bkz. T. J. Clark, *The Painting of Modern Life*, s. 243.



Edgar Degas, *L'Absinthe*, 1876,  
yağlıboya, 92 x 68 cm, Musée d'Orsay, Paris.



tir; bize kendimizinki diyebileceğimiz benlikten başka bir benlik gösteren aynadaki soyut disklerle bu şişeler arasında bir tezat yaratılır. Ayna resmin tamamını kaplar ama Manet bu kalabalık nesnelere koleksiyonundan sadece iki tanesinin yansımalarına izin verir (halbuki optik olarak *hepsinin* görünmesi gerekirdi). Bu optik şişe, çiçek ve meyve hayaletleri, resimdeki en katı nesnelere gibi görünürler.

*Folies-Bergère'deki Bar'da yerinden-etme işte böyle işler. Değeri yerinden-etme yaratır: Kendi üzerine katlanan bir değerdir bu, yani görülen şeyin parçası olarak seyirciye ve fiziksel dünyanın kendisine verilen değer; bizler de bu dünyanın karakter ve biçimini, çarpık bir aynada dönüşmüş haline bakarak değerlendirmek zorundayızdır. Öte yandan bu yerinden-etme işlemine maruz tutulmamış nesnelere yanıtıcı birer katılıkları vardır. Manet bir filozof olsaydı —buna şiddetle itiraz ederdi— resminin püf noktasının bu olduğunu söylerdi: Yerinden edilmemiş şeylerin ve yerinden-olma deneyimini yaşamamış benliklerin katılığı aslında en büyük yanılsama olabilir. Bu resim modernist bir vaatte bulunur kesinlikle: Rahatsız olmak/yerinden olmak, deneyime değer katacaktır. Peki ama bu yerinden-olma vaadi tuvalin dışında, sokaklarda nasıl tutulabilir ki?*

## Sürgünde Bir Değişim

Manet'nin gençliğinde Paris sokaklarında —kuzeyden güneye Rue de Rivoli ile Boulevard Saint-Germain, doğudan batıya ise şimdiki Saint Michel ve Carrousel köprüleri arasında kalan sokaklarda— yürüyebilseydik, Manet'nin resminin hayattan bir sahne yaratma yöntemini kavrayabilirdik.

Paris'in bu kesiminde Paris Üniversitesi'nin güzel sanatlar, tıp ve hukuk fakültelerinin öğrencileri arasına karışan çok sayıda yabancı bulunuyordu. En büyük ve en eski grubu, 1830'larda memleketlerinden düzenli olarak sürülmüş Orta Avrupalılar, Polonyalılar ve Bohemyalılar oluşturuyordu. 1840'larda şehrin bu kısmına akın eden İtalyan siyasi mültecilerine 1846'da bir grup Yunan da katıldı. Çoğu ülkelerindeki siyasi durum yüzünden Paris'teydiler; çoğu entelektüeldi, ama Yunanlar arasında bir kuşak önceki Bağımsızlık savaşına dahil olmuş çok sayıda denizci de vardı.

Burayı modern-öncesi bir yabancılar dünyası olarak düşünebiliriz. Parisliler başka ülkelerin yurttaşlarının aristokratlar ve kraliyet aileleri tarafından sömürülmeye gösterdikleri direnişi idealize ediyorlardı. Nitekim Fransızlar, yabancılara kendilerini pek de açan bir halk olmasalar da, önce Polonyalıları, sonra da Yunanları sıcak karşılamışlardı; bu iki ülkedeki ayaklanmalar yoksulların ayaklanmasından çok orta sınıfın isyanı olarak görülüyordu. 1830'larda Fransa'nın üniversiteleri yabancılara açıldı ve siyasi iltica hakkı modern biçimiyle (bir bireyin bu statüyü bir yöneticiden ihsan olarak talep etmek yerine yerleşik bir devlet bürokrasisi üzerinden bu statünün tanınması için başvurabildiği biçimi kastediyorum) ilk defa yasalaştı. Bu koşullarda 1830'lu ve 1840'lı yılların mültecileri Parislileri kendi farklı farklı davaları lehine seferber etmeye çalışıyor, hem para hem de kamuoyu baskısı elde ederek Fransız hükümetinin de harekete geçmesini

ümit ediyorlardı. Bugün bu çabaların modaya uygun yanlarını, mesela Chopin'in yardım konserleri için *pièces d'occasion* olarak yazdığı müziği biliyoruz; ama Yunan denizcilerin yardım için Seine limanının işçi ve arabacıları arasında yaptığı propaganda faaliyetlerinde olduğu gibi halka yönelik daha çok ilgi gören kampanyalar da yapılıyordu; bu propaganda faaliyetleri o kadar başarılı oldu ki limanlarda gösterilen sempatinin nişanesi olarak Yunan çalışma kıyafetleri giyildi. Ayrıca Paris polisi de genelde bu durumdan memnundu; yabancıların meselelerinin Fransız işçileri kendi yerel rahatsızlıklarına odaklanmaktan uzaklaştıracağını düşünüyordu ki Paris proletaryasının zihninin bu şekilde meşgul edilmesi Napolyon Savaşları döneminde gayet işe yaramıştı.

Demin de dediğim gibi, bu yabancı-düşmanı ulusun zulüm görmüş yabancıları çekici bulması ilginç bir durumdu, ama tarihsel olarak da çeşitli şeylere gebe bir sahneydi bu. Zira o modern yabancı imgesini, illaki acı çeken bir figür olarak yabancı imgesini üretecek değişimlerin ilk belirginleştiği yer Paris olmuştur. Bu değişimler, paradoksal bir biçimde, modern milliyetçiliğin gelişiminin ürünüdür; milliyetçilik ülkelerini terk edenleri adeta ameliyatla bir uzuvları kesilmiş hastalar gibi göstermiştir.

Yunanlardan beri bir millete ait olmanın tam bir insan olmak için gerekli olduğunun düşünüldüğü doğrudur şüphesiz; Yunan şehir-devletlerindeki yabancılar —metikler, şehre yerleşmiş yabancılar—, yetişkinlerin ayrıcalığı olan oy kullanma işini yapmadıkları için hafiften olgunlaşmamış kişiler olarak görülürlerdi. Ama Batı tarihinin seyri içinde bir “millet”in anlamı büyük ölçüde değişmiştir; milliyet bazen belli bir din pratiğinden ayrılmaz olmuş, bazen aristokratik hanedanlar tarafından tanımlanmış, bazen de bir ana şehrin ticari ortakları ağını içermiştir.

1848 Devrimi'nde sesini bulmaya başlayan milliyetçilik medeniyetimizde kolektif kimliğin apayrı bir versiyonuna karşılık gelir: Milliyet, siyasal faaliyetin olsa olsa hizmetçisi olduğu bir antropolojik fenomen haline gelir: Millet de bir *ethos*, Yunanca-

daki anlamıyla *nomos*'un hakimiyeti; yani salt âdetlerin hakimiyeti haline gelir. Ve siyasi karar-alma süreçleri veya diplomatik müzakere yoluyla âdetlerin kutsallığına müdahale etmek neredeyse suç olup çıkar. İşte milliyetin anlamındaki bu büyük değişim yüzündendir ki 1848'de Paris'te yaşayan sürgünler "yurtlarından/evlerinden" uzun süredir uzak olmanın, yerinden-edilmiş olmanın ne demek olduğunu yeniden düşünmek zorunda kalmıştır. Yurtdışındaki gündelik hayatları memleketin ritüel ve âdetleriyle temasını yavaş yavaş kaybetmiş, *nomos* bir faaliyetten çok bir anı haline gelmiştir. Tam da yerinden-edilmiş olmalarında, yabancı olmalarında hayatlarına bir anlam bulmaları, ülkelerine dair anılarına Manet'nin aynası gibi bir şeyde bakmaları gerekecektir.

1848 Devrimi, o yılın şubatından haziranına tam dört ay sürdü. Paris'te başladı, ama Mart ayına gelindiğinde bütün Orta Avrupa'da yankıları hissediliyordu; bu bölgede milli cumhuriyetlerin, 1815'te Viyana Kongresi'nde hanedanlarla diplomatların yaptığı coğrafi parsellemelere üstün olduğunu savunan hareketler ortaya çıktı. Aynı ülkelerin 1989'un son dört ayında Rus hegemonyasından çıkması sırasında gözlenen patlayıcı özellik o zamanki olaylarda da görülüyordu.

1848'de kamusal bir etki yaratmaya başlayan "millet" öğreticileri, daha önceleri memleketlerinde Amerikan ve Fransız Devrimlerinin ideallerini yankılayarak anayasal rejimleri, demokrasiyi veya başka siyasi idealleri savunmuş olanlarınkinden farklı türde bir dil kullanıyorlardı. Slavofillerin veya Attica'nın Evlatları'nın dili, dediğim gibi, antropolojinin siyaset karşısında kazandığı bir zaferdi. 1848'de siyasi bir kanunname olarak millet fikri devrimci milliyetçiler tarafından reddediliyordu çünkü bir milletin âdetlerle, bir halkın (*volk*) gelenek ve göreneklerle ete kemiğe büründüğüne inanıyorlardı: Halkın yediği ekmek, dans ederken hareket etme tarzı, konuştuğu lehçeler, tam nasıl dua et-

tikleriydi milli hayatın kurucu bileşenleri. Hukuk belli yiyeceklerden alınan hazları yasa haline getiremez, anayasalar belli azizlere duyulan ateşli inançları vazedemezdi: yani, iktidar kültür yaratamazdı.

1848'de billurlaşan milliyetçilik öğretisi kültürün kendisine coğrafi bir ivme verir: Alışkanlık, inanç, haz, ritüel — bütün bunlar belli bir bölgede hayata geçmeye bağlıdır. Dahası, ritüelleri besleyen yer, kişinin kendisi gibi insanlardan, herhangi bir açıklama yapmaksızın bir şeylerini paylaşabildiği insanlardan meydana gelen bir yerdir. Nitekim bölge/toprak kimlikle özdeş hale gelir.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın tarihi kayıtlarının, kâh duyarlı kâh kayıtsız ama her zaman *yeni* bir şey işiten bir kamuya vaazda bulunan devrimci milliyetçilerle dolu olduğunu anlamak önemlidir. Sıradan ritüel ve inançların övülmekte olduğunu ve günlük hayatın kolektif bir erdem gibi yüceltilmekte olduğunu işitiyordu bu kamu. Eskilerin milli onur kodu, mesela, günlük hayatın böyle yüceltilmesini aşağılayıcı bir şey olarak görürdü. Bu daha eski koda göre, bir piyadeyi sırmalarla, apoletlerle ve resmi damgalı düğmelerle süslü mavi-kırmızı faniladan bir üniforma içine sokardınız. Tamam, hiçbir işe yaramayan, hatta çatışmalar sırasında zararlı bile olabilen bir kostümdü bu; tamam, o piyade kışlasında açlıktan ölecek raddelere gelebiliyordu ama bu törensel kıyafet ona kendisinden daha büyük, daha yüce bir şey içinde bir yer veriyor, onun Fransızlığını yüceltiyordu. Keza, barış zamanlarında XIV. Louis gibi hükümdarlar izledikleri politikaları gösterişli törenlerle meşrulaştırmaya çalışırlardı; bu “geçit resimleri”, “merasimler” ve “davetler” devletin ihtişamını, günlük hayat alanının çok üzerinde olan ve onun karşısında son derece “gayri tabii” kalan şaşaalı kurgularını sergiliyordu dramatik bir biçimde. Milli şeref, yapma olanda bulunmalıydı.

Oysa Kossuth, Manzoni, Garibaldi, Mickiewicz veya Louis Blanc tarafından vazedilen millet ideolojisi —yani halkın çarşı pazar gezerken, yemek yerken, dua ederken, ekin harmanlarken-



Eugène Delacroix, *Halka Yol Gösteren Özgürlük*, 1830,  
yağlıboya, 260x325 cm, Louvre Müzesi, Paris.

ki sıradan benlikleriyle gurur duymaları gerektiği fikri— şerefın yapma olanda değil, otantiklikte aranması gerektiği anlamına geliyordu.

Bu yeni milliyetçiliğin ruhu, neredeyse devrimci metinler Şubat-Mart 1848'de yayımlanır yayımlanmaz görsel tezahürleriyle buluştu. 1848 baharında Chodluz ve başkaları tarafından tasarlanan ve ulusal birlik çağrısı yapan posterlerde, Halk bu çağrıya iş kıyafetleri veya köylü giysileri içinde ayaklanarak cevap verirken gösterilir. Bu imgeler Halk'ı yoksullarla özdeşleştirmekten daha karmaşıktırlar, çünkü 1790 ve 1791'e ait devrim posterlerinde yoksullar genellikle askeri üniformalar içinde veya siyasi kulüplerine ait renklere giysiler giymiş bir halde resmediliyorlardı. İki kuşak sonra, Halk büyük bir tarihsel olaya tepki verirken, artık bir davete icabet eder gibi giyinmemektedir. 1848 posterlerinde kitlelere dramatik öfke veya milli ihtiras ifadeleri de verilmez özellikle: Her şey insanların sadece kendileri olduklarını, yaptıkları şeyin özel olarak farkında olmadıklarını ima edecek şekilde yapılır. 1830 devriminin, Delacroix'nın *Halka Yol Gösteren Özgürlük*'ü gibi posterlerini süsleyen alegorik, klasik figürler kaybolup gitmiştir sahiden de. 1848'in devrimci milliyetçileri için halkın (*volk*) kendi kendisinin farkında olmayışı, bir aynadan yoksun oluşu bir erdem kaynağıdır — sonu gelmez tereddüt ve ikirciklilikleri yansıtan bir aynalar diyoramasından farksız bir zihin yapısına sahip olan kozmopolit burjuvazinin başına bela olan kendi kendinin farkında oluş ve kendinden yabancılaşma musibetlerinin tam karşı kutbunda yer alır.

Bu antropolojik halk (*volk*) imgesi modern toplum tahayyülü ve retoriğinde çığır açıcı bir olaydır. On dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliği bir kimlik sahibi olmanın modern ana kuralı diyebileceğimiz şeyi tesis etmiştir. En sağlam kimliğe ona "sahip" olduğunu fark etmediğinde sahiptir; sen o'sundur. Yani en çok, kendinin en az farkında olduğun zaman kendinsindir.

Bu formülün, her türlü siyasi rejimin menziline ötesinde kalan bir kültürel birlik, bir halk ruhu adına konuşsa bile, aslında

bir iktidar uygulama kuralı olduğunu anlamak önemlidir. On dokuzuncu yüzyılın büyük emperyalistleri, Livingstone, Stanley ve Rhodes gibi adamlar bu antropolojik görüşe bağlıydılar; gündelik kültürün kutsal bir karakteri olduğu şeklindeki yaygın görüşü onlar da savunuyor, *nomos*'un önceliğine onlar da inanıyorlardı; tek farkları, “yerliler”in yabancı efendilerle fazla temasa girip kirlenmemeleri gerektiği şeklindeki ilkeyi savunmalarıydı, aksi takdirde yerli kültürünün tamlığına hanel gelirdi. Rhodes şaka yapmıyordu. Modern *nomos*'un bu ana kuralı, yani en çok kendinin en az farkında olduğun zaman kendin olduğun kuralı, hem 1848'de olduğu gibi devrimci ayaklanmaya hizmet edecek hem de bir milletin öbür milletlere hükmederken yine de kültürel “bulaşmayı-kirlenmeyi” önlemeye çalışma biçimlerinin orkestrasyonunu yapacak şekilde eğilip bükülebilir. Keza modern bir devlet de antropolojik erdemden nasiplenebilir. Devlet kurumları sorunlu olabilecek ve sürekli tartışılması gereken *kurgulardan* ziyade halkın itici gücünün yansımaları olarak meşrulaştırılabilir. Sivil polis veya semt devrim komitesi gibi kurumlar her daim kendiliğindenliğin yansıdığı organlar, “herkes”in halk-hayatından istediklerinin tabii neticesi ilan edilebilir.

Rousseau'nun 1848'den bir yüzyıl önce “soylu vahşiler”i övmesi acı bir kelime oyunuydu. Rousseau 1741'de bir tahnitçinin Paris'te sergilediği, tören kıyafetleri içindeki, içi doldurulmuş Amerikan yerlisinden çok etkilenmiş gibi görünüyor; Rousseau bu “vahşi”nin tahnitçinin dükkânına gelen peruklu, dedikoducu, düşüncesiz Parislilerden daha keskin ve derin bir düşünceliliği olduğunu hayal ediyordu. On sekizinci yüzyılın otantik insan idealleştirmesi Soylu Vahşi düşünür. On sekizinci yüzyıl devrimcileri ile on dokuzuncu yüzyıl milliyetçileri arasındaki ayrıma yine coğrafi bilinçteki farklılık damgasını vuruyordu. 1789'un siyasi öğretileri yere aştı; insanın Fransız Devrimi'nde beyan edilen özgürlük, eşitlik ve kardeşliğe inanması için Paris'te olması veya Fransız olması gerekmiyordu. Mesela yine, Kant 1784 tarihli *Evrensel Bir Dünya Yurttaşının Düşünceleri*'nde, kişinin



farklı farklı insanlar arasında kendisini ne kadar evinde hisseder, onlardan ne kadar uyarım alırsa o kadar geliyeceğini iddia ediyordu. Bu “evrensel yurttaş” yabancı sahnelerin vereceği uyarımı arar ve bunların hepsinde müşterek olanı, evrensel olanı öğrenir.

İdeolojideki hiçbir değişim basit bir düşmanın çevrilmesiyle bir inançtan bir başkasına geçmek şeklinde meydana gelmez elbette. Manzoni'nin İtalyan köylüleri hakkındaki yazılarında, zaman zaman kırsal memleketlileri gerçek İtalyanlarmış gibi görürler, çünkü Avusturya-Macaristan iktidarının hükmünün sürdüğü şehirlerden uzak oldukları için eskiden beri varolan özgür İtalya'nın pratiklerini onlar muhafaza etmiştir. Bu bakımdan Rousseau'nun soylu vahşisine benzerler — aslında daha üstün olan bir kültürün özbilinçli muhafızlarıdır. Ama Manzoni bazen de daha sonraları Tolstoy'un yazacağı gibi yazar: Köylülerin ahlakın üstün olmalarının nedeni zaman ve tarih içinde kendilerine dair herhangi bir farkındalıkları olmaması, fazla düşüncenin, verilmiş hayatın sınırlarının ötesine geçerek düşünmenin insanı için için kemiren zehrinden azade olmalarıdır. Köylü tarihin aynasına bakmaz, sadece vardır. Halk sessizdir.

On dokuzuncu yüzyılda şekillenen milliyetçiliğin retoriğinde, halkın kendiliğindenliği ve kozmopolit özbilinçten yoksunluğu bir milli zaman anlayışına da bağlanıyordu. Millet de sadece vardır. Milliyetçilik retoriği bir halkın ritüel, inanç ve âdetlerini, Heidegger'in ayrımını izlersek, yapma biçimlerini değil de var olma biçimlerini temsil ediyormuş gibi ele alır; milli ideali yaratan ritüel, inanç ve âdetler, zamanın sınamasından geçmiş ve daima kalıcı şeyler olarak yüceltilir — bunlar buldukları toprağa, insanların “kendi” topraklarıyla bir oluşuna aittir. Bu milli varlık anlayışı belli bir tür sessizliği de beraberinde getirir. Louis Kosuth bir Macar ayaklanması için çağrıda bulunurken, Macarlar ile tarihin onların arasına karıştırdığı Türkler, Slavlar ve Almanlar arasındaki asırlara yayılan etkileşimi, Macar olmanın ne demek olduğuyla ilgili izahının dışında tutar; aslında bu tarihsel karşılaşmalar din pratiğine renk vermiş, karmaşık bir mutfak ya-

ratmış ve bizatihi Macar dilinin yapısını değiştirmiştir. Kossuth bu tarihin yerine, öyle bir Macar kültürü versiyonu vazetmiştir ki sanki bu kültür kuşaktan kuşağa hem hiç değişmemiş hem de kendi kendini ayakta tutmuştur. Bir var olma zamanı olan milli zamanın doğal neticesi milli saflık kavramıydı.

Isaiah Berlin'in, on dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliğinin on sekizinci yüzyıldaki iki öncüsüne dair *Vico and Herder* adlı incelemesinde gösterdiği gibi, milletin antropolojik terimlerle çerçeveselenmesi aslında son derece liberal nedenlerle başlamıştı; insani farkların haysiyetinin olumlanmasıydı bu. Herder'e göre, Berlin'in kelimeleriyle, "en önemli olan [halkın] farklılıklarıdır çünkü onları onlar kılan, kendileri kılan şey bu farklılıklardır."<sup>4</sup> İnsanların belli kültürlere ait mahlûklar olduğu iddiasının ne kadar cüretli ve ne kadar yeni olduğunu unutmak o kadar kolay ki! Machiavelli prensinin kulağına kadim çağ imparator ve krallarını örnek alan tavsiyeler fısıldardı; binlerce yıldır ölü olan bu hükümdarlar prence model hizmeti görebiliyordu, çünkü insan doğası değişmiyordu ya da Machiavelli ve çağdaşları öyle düşünüyorlardı.

İnsanların kültüre-özgü oldukları iddiası yine on sekizinci yüzyılda salt antropolojik çeşitliliği ciddiye alma çağrısı değildi. Bugün "Avrupamerkezcilik" dediğimiz şeye yönelik bir saldırıydı. Voltaire "herkesin mutlu olabilmek için Avrupalı olması gerektiğini söylemek korkunç bir kibirdir," diyordu.<sup>5</sup> Farklı insanlar farklı yerlerde o ulaşılması en güç şey olan mutluluğa ulaşmanın farklı yollarını buluyorlardı. Ama on sekizinci yüzyılda farklılığın olumlanması ile on dokuzuncu yüzyıldaki olumlanması arasındaki kopuş tam da burada başlıyordu: Voltaire'e göre, başkalarının bizim yemekten korktuğumuz gıdalardan ölmediği, hatta bunları yemekten mutlu oldukları bilgisi, bizi kendi kana-

4. Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londra: The Hogarth Press, 1976, s. xxiii.

5. Berlin, *Vico and Herder*, s. 197-8.

atlerimiz konusunda durup düşünmeye itmeli, hatta yasak şeyleri tatma arzumuzu uyandırmalıdır. Değerlerin farklılığının algılanması, algılayan kişiyi daha kozmopolit kılmalıdır. Oysa Herder zamanının ilerisinde kalan bir şeyi kavramıştı: Farklılığın algılanması insanları, hepsinin birden başvurabileceği ortak bir insanlık olmadığı için daha kavim-merkezci kılabilirdi.

Yer ve yerinden-olma; bir yerde kendin olmanın erdemi ve kendine başka bir yerde bakma illeti. Bir yabancı olmanın sorunları işte burada başlıyordu. 1848 baharının başlarında “Daniel Stern” (Franz Liszt’in eski arkadaşı Marie d’Agoult’nun mahlasıydı bu; Stern’ün 1848’te tuttuğu notlar ayaklanmanın canlı bir kaydı niteliğindedi) gibi Parislilere şöyle geliyordu: “Arkadaşlarımız çağırıldıkları yerlere döndükçe yabancılar kolonisi bir-iki gün içinde boşalacak.”<sup>6</sup> Basında borazanlığı yapılmakta olan milliyetçilikler düşünüldüğünde, Stern’ün bu beklentisi mantıklı görünür. Bu milliyetçiliğin yabancı haline gelen herkese —mültecilere, tabiiyet değiştirmiş olanlara veya sürgünlere— yönelttiği siyasi soru şuydu: Neden kendin gibi insanlarla birlikte memleketinde değilsin? Sahi başka bir yerde nasıl Rus olabiliyorsun? Ama 1848 Nisanının sonlarına gelindiğinde Daniel Stern, mültecilerin çok azının memleketlerine döndüğünü belirtiyordu. “Hâlâ Palais Royal’de tartışıp yurtdışından elçiler kabul ettikleri, atıp tuttukları görülüyor: umut dolular ama kimse valizlerini toplamış değil.”<sup>7</sup>

On dokuzuncu yüzyıl sürgünlerinin belki de en büyüğü, bu sahnede kısa bir süre görünmesine rağmen yaptığı gözlemlerle milliyetçilik ile bir yabancı olma durumu arasındaki belalı ilişkiyi etkileyici nesriyle yakalayacak olan bir adamdı. Alexander Herzen, yaşlanmakta olan bir Rus soylusu ile genç bir Alman kadınının gayri meşru oğluydu (kabaca *herzlich*, yani “kalbimden” gibi bir şey demek olan adı da buradan geliyordu). 1825 ayak-

6. Daniel Stern, *Oeuvres*, cilt 6, s. 353.

7. Stern, *Oeuvres*, cilt 6.

lanmalarından ilham alan Herzen gençliğinde radikal Rus siyasetinde (tabii bu siyasetin o zamanki kavranma biçimine göre radikal) aktif olarak yer almıştı; yani meşruti monarşiden ve liberal reformlardan yanaydı. Bu yüzden de önce ülke içinde bir yerlere, sonra da Rus İmparatorluğu'nun dışına sürüldü. Kuşağının diğer üyeleri gibi o da başlangıçta kendini geçici bir sürgün olarak görüyor, siyasi koşullar mümkün kıldığında memleketine dönmeyi umuyordu. Ama en sonunda bu imkân doğduğunda, kendini tuttu, dönmedi. Geri dönmemesi, arkadaşı Turgenyev'den Pauline Viardot'ya çeşitli insanlarda geçerli olduğu gibi, Avrupa kültürüne sosyal olarak asimile olmuş olduğundan, bu kültürü çok sevdiğinden ya da kurduğu kişisel bağlar yüzünden değildi. Ülkesinin meseleleriyle tutkuyla ilgilenmeye devam ediyordu ama artık orada yaşamayacağını hissediyordu. Batı Avrupa'nın başkentlerini dolaştı, son yıllarını geçirdiği Londra'da Rusya'daki gerçeklikler hakkında *The Bell* adlı bir haber bülteni yayımladı.

Bilinç ile koşullar arasında bir ters orantı koyutlayan, insancıl olma iddiasında ama sahte bir tür toplumsal düşünme tarzı vardır. Bu düşünme tarzında, yoksulların çektiği ıstıraplar onları zorunluluklarının düşünsel kurbanları haline getirir; yoksulların akli fikri nasıl hayatta kalacaklarının hesabından ibarettir. Bilinç incelikleri, yorum karmaşıklıkları, hali vakti yerinde olanların lüksü gibi görülür. Bu düşünme tarzına göre bir aristokratın piç oğlu on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'yı terk edecek birkaç dalga göçmenin karşı karşıya kaldığı açmazlara, hele bugün Meksikalı işçilerin, Koreli üreticilerin, Sovyet Yahudilerinin ve başka yabancılara karşı karşıya kaldığı çıkmazlara kılavuzluk filan edemez. John Stuart Mill'in arkadaşı olan, birçok resmi ortama icabet etmenin beslediği mahcubiyetin çekingenleştirdiği Herzen, ait olmadığını bildiği yerler hakkında son derece meraklı olan Herzen... Herzen bu hikâyeye 1848 Nisanında girer. Paris'teki sürgün kolonisine işte bu gecikmiş anda katılmıştır Herzen; zaten oraya da kendine ait ilk milliyetçi uyanış anlarını yaşamakta olan Roma'dan gelmiştir.

Kendi milletlerinin çağrısına hemen cevap vermeyen Herzen' in veya Paris'teki diğer mültecilerin korkak olduğu düşünülmemelidir; mültecilerin çoğunun hayatı, özellikle Avusturya polisinden gördükleri işkence ve tutsaklıklardan oluşan uzun bir dizi olarak okunabilir. Hareketsizliklerinin cevabı kısmen tanıdık bir zulümde, olayların onları sollayıp geçmesinde bulunabilir. Yurtdışındaki karşılıklı temas ağları miadını doldurmuştu, anayasa ve hükümet kurumları için yaptıkları siyasi planların da Halkın yeni retoriği içinde yeri yoktu. Ama bunlardan da öte, Daniel Stern'ün dikkat çektiği üzere, sürgündeki yabancıların başına bir şey gelmişti. “Aynaya bakmışlar da, görececeklerini zannettiklerinden başka bir yüz görmüş gibiydiler sanki,” diye yazmıştır Stern.<sup>8</sup> Bu Stern kadar mültecilerin de kafalarını karıştırmıştır: İçlerinde bir şey geri dönmeye direnmiş, bir şey onları tutmuştur.

Stern'ün kullandığı imge, bize yansıyan şeyin görmeyi beklediğimizden son derece farklı olduğu Manet'nin aynasını hatırlatır çarpıcı bir biçimde. Herzen hayatının gidişatı içinde tam da bu bağlantıyla meşgul olacak; milliyetçiliğin insanları nasıl kendilerine dair yaşanabilir, insani bir imge bulabilmek için Manet'nin aynasına benzer bir şeye bakmak zorunda bıraktığını anlamaya çalışacaktı. Ritüel, inanç, alışkanlık ve dilin işaretleri bu yerinden-edici aynada memlekette olduğundan çok daha farklı görünüyorlardı. Aslına bakılırsa, hiç yerinden ayrılmamış, sadece kendisine ait olanı bilen, bir kültürle bir başkası arasındaki farklar üzerinde kafa yormak durumunda kalmamış kişiye göre, yabancı kendi kültürüyle daha akıllıca, daha insani bir ilişki kurmuş olabilirdi. Ama bir yabancı olmanın en acil meselesi bu değildir. Daha ziyade, kişinin kendi yerinden-edilmişliğiyle yaratıcı bir biçimde baş etmek, bir ressam resmi yapılacak dilsiz olgularla nasıl baş etmek zorundaysa kendi kimliğini oluşturan malzemeyle o şekilde baş etmek zorunda olmasıdır. Kişi kendi kendini yaratmak zorundadır.

8. Stern, *Oeuvres*, cilt 6, s. 466.

Herzen gazetelerde Slovakya'da ülkeye akın eden çingenelere (tıpkı 1990'da olduğu gibi 1848'de de efendilerine karşı ayaklanan bir milletin kendilerine de özgürlük vaat edebileceğine inanan çingenelere) yöneltilen şiddet dalgasıyla ilgili haberleri okurken, Café Lamblin'de şarabını yudumlarken (bu arada bu kafe yüz elli yıl sonra bile şarabı Herzen'in fena halde canını sıkan şekilde, yani sulandırarak servis ediyor), Herzen'in yoldaşları planlar kurar, telgraflar çeker, tartışır ve memleketlerine dönmekle, Herzen Millet Meclisi'ne "insan hakları" nı destekleme amaçlı bir yürüyüş sırasında yabancılar kortejinin liderliğini yaparken hiç değilse bu olasılığı, yani kendini yaratmak gerektiğini sezmiştir. Herzen de arkadaşları da Rus olmanın yeni bir yolunu bulmak zorundaydılar.

## İkinci Yara

Kral Oidipus efsanesinde bütün hikâyenin temelinde yatan olgu kendi başına sanatsal bakımdan pek ilginç sayılmaz, daha ziyade olay örgüsü mekanizmasının bir dişlisi sayılmalıdır. Kralın ayak bileklerinde çocukken açılmış bir yaradan kaynaklanan fiziksel bir iz vardır. Zaten “Oidipus” adı da Yunancada “ayak bilekleri deşilmiş” anlamına gelir. Kral ülkesinden uzaklara gitmiş, kökenleriyle temasını kaybetmiştir; efsanedeki karakterlerin kralın gerçek kimliğini öğrenmek zorunda oldukları bir nokta geldiğinde, bu gerçeği Oidipus’un bedenine bakarak ortaya çıkarabilmişlerdir. Kimlik saptama süreci bir ulağın “tanık ayak bileklerin olmalı” demesiyle başlar.<sup>9</sup>

Kral Oidipus’un aradığı kanıt ensestle ilgili olmasaydı, yarasına daha fazla dikkat edebilirdik. Hayatı boyunca çok yer değiştirmiş olmasına rağmen, bedeni “aslında” kim olduğuna dair kalıcı bir kanıt içermektedir. Kralın gezileri bedeninde bununla karşılaştırılabilecek hiçbir işaret bırakmamıştır. Yani kökeniyle ilişkisi karşısında gezi deneyimlerinin pek bir kıymeti harbiyesi yoktur.

Batı kültüründe, on dokuzuncu yüzyılın milletin kolektif bedeni üzerinde bulacağı silinmez izlerin kaynaklarından biri Oidipus’un bu yarasıymış gibi görünüyor. Köken kader haline gelir. Aslında medeniyetimizin başlarına dönüp bakıldığında, köken ve aidiyet izlerinin esamisi, sürgün, mülksüzleşme ve göçten çok daha fazla okunmuş gibidir. Sokrates’in sürgün seçeneğini reddetmesi, bir yurttaş olarak ölmenin bile sürgünden daha şerefli bir şey olduğunun kanıtı gibi görülebilir. Ya da Thukydides’in

9. Sophokles, *Oedipus the King*, çev. David Greene, Chicago: University of Chicago Press, 1954, s. 55; özgün metin, *Oedipus Tyraneus*: Loeb: 1 030-5; Türkçesi: *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, İstanbul: İş-Kültür, 2012.

“yabancıların sözü yoktur” lafı (ki bununla kastedilen de düpedüz iyi konuşmayı bilmedikleri değil, sözlerinin *polis*'de hiçbir önemi olmadığı, oy kullanamayanların gevezeliğinden ibaret olduğudur.)

Ama Oidipus'un ayak bileklerindeki izler bedenindeki tek izler olmayacaktır. Başkalarının kendisinde açtığı yaralara en başta kendi gözlerini çıkararak cevap verecektir. Bu efsanenin cinsel ağırlığını bir kenara bırakıp sadece bir hikâyeye olarak incelediğimizde, ikinci yara birinciyi dengeler; birincisi Oidipus'un kökenlerini işaret eden bir yarayken, ikincisi sonraki tarihini işaret eder. İki kere yaralanarak hayatı düpedüz bedeni üzerinden okunabilen biri olmuştur ve bir gezgin olarak dünyaya işte bu halde açılır. Oidipus Thebai'den ayrılarak belki de kendi kökenlerine, dağa, “annemle babamın sağken mezarımı yapacakları *benim* dağım”<sup>10</sup> dönebilirim diye düşünür, ama bu dönüş gerçekleşmeyecektir. *Oidipus Kolonos'ta*'nın başında, dağ yerine Atina'nın bir mil kuzeybatısındaki Kolonos *deme*'sine (köyüne) gelmiştir; burada da Delfi kâhinleri ona bu köyde öleceğini söylerler; bu kehanet Oidipus'un oyunun başında zannettiğinden farklı bir biçimde gerçekleşecektir. Demek ki Oidipus'un bedenindeki iki yaradan biri gizlenemeyen bir köken yarası, diğeri de iyileşmiyor gibi görünen gezgin yarasıdır.

Batı medeniyetinde bu ikinci, iyileşmeyen yara, belli bir yere mensubiyete verilen değere karşılık gelen köken yarası kadar önemlidir. Yunanlıların kendileri Oidipus'un bitmek bilmez yolculuğunu Homeros destanlarının, özellikle de *Odyseus* destanının bir yankısı gibi algılamış olmalıdırlar. Daha sonradan yasalaştırılarak Roma hukuku haline gelecek olan Yunan pratiğinde bazı durumlarda memleket dışına sürgün şerefli, hatta Sokrates'in tercih ettiği yoldan daha şerefli bir uygulama olabiliyordu; *ex-silium* ölüme mahkûm edilmiş kişiye ölüm yerine sürgünü seçme imkânını veriyordu ki bu seçim sayesinde kişi dostlarını ve aile-

10. *Oedipus the King*, s. 73; *Oedipus Tyraneus*, 1453.



sini kendi idamına tanık olmalarının getireceği utanç ve kederden esirgeyebiliyordu. Ama *Oidipus Kolonos'ta*'da Sophokles, Oidipus'u kökünden edilmenin soylulaştırdığı bir kişi olarak tasvir ederek tam da iltica eylemine ahlaki bir boyut katar. Oyun metik, yabancı Oidipus'u, statüsü bir yurttaşınkinden düşük bir dışarıklı değil, trajik ihtişama sahip biri haline getirir.

Yabancı olmak kişinin köklerinden kopması demektir. Bu köksüzleşmenin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde olumlu bir ahlaki değeri vardır, hatta bu geleneğin merkezinde yer alır. Eski Ahit'in halkı kendilerini köksüzleşmiş gezginler olarak görüyorlardı.<sup>11</sup> Eski Ahit'in Yehovası bizatihi gezgin bir tanrıdır, Ahit Sandığı da seyyardır. İlahiyatçı Harvey Cox'un sözleriyle, "Sandık en sonunda Filistinlilerin eline geçince, İbraniler Yehova'nın onda bile yerleşmiş olmadığını anlamaya başladılar... Yehova, halkıyla birlikte ve başka yerlerde seyahat halindeydi."<sup>12</sup> Yehova mekân değil zaman tanrısıydı, takipçilerine mutsuz gezileri karşılığında ilahi bir anlam vaat eden bir tanrı.

Eski Ahit'in Yahudileri kadar ilk Hıristiyanlar da oradan oraya dolaşmayı ve bu yüzden her şeye maruz kalmayı imanın zorunlu neticesi olarak görüyorlardı. Roma İmparatorluğu'nun ihtişamının zirvesinde olduğu sıralarda *Diognatus'a Mektup*'un yazarı şunu beyan ediyordu:

Hıristiyanlar diğer insanlardan yerleri, dilleri veya âdetlerinden dolayı ayrılmazlar. Zira kendilerine ait şehirlerde oturmazlar... olağanüstü bir hayat tarzları da yoktur... kendi ülkelerinde yaşarlar ama geçici olarak... Bütün yabancı ülkeler onlar için birer anavatan, bütün anavatanlar da yabancı birer ülkedir.<sup>13</sup>

11. Bu ve sonraki üç cümlede kendi kendimden alıntı yapıyorum; bunlar *The Conscience of the Eye* adlı kitabımın açılış cümleleri (New York: Knopf, 1991, s. 5-6; Türkçesi: *Gözün Vicdanı*, çev. Can Kurultay - Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı, 1999).

12. Harvey Cox, *The Secular City*, gözden geçirilmiş basım, New York: Macmillan, 1966, s. 49.

13. Aktaran ve çeviren Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries*, New Haven: Yale University Press, 1985, s. 49-50.

Bu gezgin imgesine Aziz Augustinus da *Tanrının Şehri* eserinde iki şehri tanımlarken başvurmuştur:

Kabil bir şehir inşa ederken, Habil'in sanki sadece yeryüzüne gelmiş bir hacıymış gibi hiçbir şehir kurmadığı kaydedilir. Çünkü azizlerin asıl Şehri cennettir, ama bu şehrin burada yeryüzünde adeta zaman içinde bir hac yolculuğuna çıkmış da sonsuzluk Krallığını arıyormuş gibi dolaşan yurttaşları vardır.<sup>14</sup>

Bir yere yerleşmek yerine “zaman içinde çıkılan bu hac yolculuğu”, otoritesini, İsa'nın müritlerinin O'nun adına abide inşa etme izni vermemesinden ve Kudüs Tapınağı'nı yıkmayı vaat etmesinden alır. Nitekim Yahudi-Hıristiyan kültürü, tam da kaynakları bakımından, yerinden-olma tecrübelerine dair bir kültürdür. Bizim dini kültürümüz ikinci yara kültürüdür.

Köksüzlüğe yüklenen bu değerın nedeni gündelik hayatın antropolojisine karşı derinden hissedilen bir güvensizliktir; *nomos* hakikat değildir. Sıradan şeyler, kendi başlarına, yanıltıcıdır — Orfikler ve Platon için ne kadar yanıltıcıydıysa Aziz Augustinus için de o kadar yanıltıcıdır. Gündelik davranışlara verilen değerın böyle azaltılmasına, *Oidipus Kolonos'ta*'da Oidipus'un genç Theseus'a şu sözleri söylediği etkileyici anda da rastlıyoruz:

Ey Aigeus'un aziz oğlu! İhtiyarlığı, ölümü bir tanrılar bilmez; onlardan başka ne varsa kudretli zaman, gün gelir, perişan eder. Toprağın gücü kesilir, vücudun gücü kesilir, gönlün temizliği ölür de yerine fesat yeşerir, dostlar arasında da, şehirler arasında da hep bir rüzgâr esmez. Bazan erken, bazan geç olsa da her insana, sevdiği şey acı gelmeğe başlar, sonra gene hoşuna gider. Gerçi bugün Thebai'lilerle senin aranda barış var, mutlu günler yaşıyorsunuz; ama sonsuz zamanın akışında doğurduğu geceler, günler de sonsuzdur; o günler içinde bir gün Thebai'liler, yoktan bir sebeple, bugünkü dostluğu yere çalarlar.<sup>15</sup>

14. Augustinus, *The City of God*, çev. Gerald G. Walsh, S. J. ve diğ., New York: Image, 1958, s. 325.

15. Sophokles, *Oedipus Coloneus*, Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 607-20; Türkçesi: *Oidipus Kolonos'ta*, çev. Nurullah Ataç, Ankara: Maarif Matbaası, 1941, s. 59; çeviri Ataç'ın.

Yabancı'nın alameti olan bu ikinci yara, tam da şifa vermediği için ahlaki bir yozlaşmadır o halde. Hem Klasik dönem hem de Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde, [ancak] koşullardan kopmuş olanlar, köksüz hayatlar sürenler tutarlı insanlar olabilirler. Dünyayı dolaşırken, kendilerini dönüştürmüşlerdir. Kendilerini körlemesine iştirakten kurtarmışlardır, bu yüzden de gerçekten arayabilirler, kendileri adına seçimler yapabilirler veya kör Yunan kral ve Hıristiyan azizi gibi, kendilerini en nihayet bir Yüce Gücün huzurunda hissedebilirler. Kral Oidipus'un bedenindeki iki yara, bizim medeniyetimizde, yerin ve başlangıçların hakikat-id-diaları ile bir yabancı olarak keşfedilecek hakikatler arasındaki temel çatışmayı temsil eder.

Birbirine benzer insanlar arasındaki paylaşımı, gündelik hayatın haysiyetini ve kimliğin değerini vurgulayan modern milliyetçiliğin, içine yerleştirilmesi gereken bağlam budur. Bu ihtiraslar kendi kendini dönüştürmekten vazgeçme pahasına topluluğu savunurlar. Homeros destanlarından trajedi yazarlarına, Es-ki Ahit'in peygamberlerinden ilk Hıristiyan rahiplerine, topluluğu gözden çıkarma pahasına kendi kendini dönüştürme deneyimlerine yönelik ters yönde bir ihtiras, yerinden-olma ihtirası da söz konusudur.

## Herzen'in Aynası

27 Haziran 1848'de Paris'te Devrim sona erdi. Askeri birlikler şehrin her yerine girip kalabalıklara ayırım gözetmeksizin ateş açtılar, işçi sınıfı mahallelerini topa tuttular; düzen güçleri gelmişti. Kendi özgür iradeleriyle Paris'te kalmış olan diğer yabancılar gibi Herzen de artık ayrılmak zorunda kaldı; önce Cenevre'ye, sonra tekrar İtalya'ya, sonra tekrar Fransa'ya gittikten sonra en sonunda 1852 yılının ağustos ayında Londra'ya vardı. Karısı başka bir yerde birileriyle gönül ilişkisine girmiş, kendisi de alil vaziyette orta yaşlı bir adam haline gelmiş olan Herzen anavatanında radikal söylem üzerinde hakimiyet kurmuş olan Slavofillere karşı çıkararak kendini alenen bağlamıştı. İngilizceyi Sir Walter Scott'tan okuduğu romanlar tarzında, dura dura konuşuyordu. "Yavaş yavaş gidecek hiç ama hiçbir yerim ve herhangi bir yere gitmek için hiçbir nedenim olmadığını anlamaya başladım."<sup>16</sup> Bu anda Herzen'in bir trajedi figürü gibi bir şey haline, şifa bulmayacak ikinci evsizlik yarasını hissetmiş bir adam haline gelmiş olduğunu söylemek çektiği ıstırabı abartmak demek olmayacaktır.

Herzen'in yazılarının bilgi verici yanı, böyle bir durumda günlük hayatın nasıl sürdürüleceğini, bir yabancı olmanın nasıl anlamlandırılacağını yorumlama tarzıdır. "... Kademe kademe içimde bir devrim oldu." Tam da sürgündeki tecridini bir erdem haline getirmeye başlar kısmen: "Kendimdeki gücün farkındaydım... Herkesten gittikçe daha bağımsız hale geldim."<sup>17</sup> Ve kendi etrafındaki dünyayı görme tarzını yeniden kurmaya başlar: "Artık maskeli balo sona erdi, dominolar kaldırıldı, başların üzerindeki taşlar, yüzlerdeki maskeler düştü..." Herzen bu kişisel sürgün krizi esnasında başkalarına dair bu yeni anlayışının yol açtığı sonuçları açıklamak için tam da Daniel Stern'ün başvur-

16. Herzen, *My Past and Thoughts*, III, s. 1024.

17. A.g.y.

duğu görmenin yerinden-edilmesi imgesinin aynısına başvurur. “Tahmin ettiğimden farklı özellikler gördüm.”<sup>18</sup>

Sürgünlük durumunu bir Hıristiyanın yapacağı gibi dünyanın kendisini manevi olarak aşma nedeni haline getirmektense Herzen ayağını yerden kesmemiştir; bir yabancıнын kendi milliyeti ile nasıl başa çıkması gerektiğini anlamaya çalışmıştır. Bir yabancı haline gelmiş biri için millet iki tehlike getiriyordu: Biri unutma tehlikesi, diğeri hatırlama tehlikesi; birinde yabancıнын asimile olma arzusu onu küçültürken, diğesinde özlem yüzünden mahvoluyordu.

Herzen kendi deneyiminde, geçmişinden gelen, 1830’larda ve 1840’ların başlarında hayatına girmiş iki adamın örneklediği bu tehlikeleri 1850’lerde görmeye başladı. İvan Golovin o yıllarda, Herzen gibi, siyasi bir mülteciydi, ama Herzen’e ilk anda değersiz bir kişi, Paris borsasında birkaç yıl geçirdikten sonra hukuki hakları elinden alınmış ufak çaplı bir dolandırıcı, o sahne senin bu sahne benim dolaşıp sürgün arkadaşlarını sömüren biri gibi gelmişti. Ama Herzen artık Golovin’in kişisel ahlaksızlığını sürgünde olmanın artırdığını düşünüyordu: “Rusya’yı neden terk etmişti? Avrupa’da ne yapıyordu?.. Vatan toprağından kökleri sökülüp çıkarılınca ağırlık merkezini bulamıyordu.”<sup>19</sup> Herzen’in Londra’daki tefekkürlerinde Golovin’in karakterinin önemi artar. Golovin’in karakteri, diye yazar Herzen, “koca bir insan sınıfının”, tam da asimile olma arzuları benliklerini kaybetmelerine neden olmuş insanların “damgasını taşır”:

Bu insanlar, belli mekânlarda ve büyük şehirlerde kartvizitlerini kullanarak veya kullanmayarak göçebe hayatı yaşarlar, hepsi de gayet güzel yemekler yerler, herkes tarafından tanınırlar ve şu iki şey hariç haklarında her şey bilinir: Neyle geçindikleri ve ne uğruna yaşadıkları. Golovin bir Rus subayı, bir Fransız *braider ve hobbler*’ı, bir İngiliz üçkâğıtçısı, bir Alman *Junker*’i ve de bizim yerli Nozdrev Khlestakov’ umuzdu [Gogol’ün bir karakteri]...<sup>20</sup>

18. A.g.y. , III, s. 1025.

19. A.g.y. , III, s. 1399.

20. A.g.y.

Bu tür insanlar, yurt dışındayken yeni vatanlarının sakinlerinin geldikleri yerde hayatın nasıl bir şey olduğunu anlayamadıklarını ya da onları ilgilendirmediğini görürler —bütün bu yaşanmış şeyler öylesine uzakta, öylesine geçmişte, özetle öylesine yabancı kalmıştır ki bu da anlaşılır bir şeydir. O yüzden de Golovin gibi insanlar, başkalarını soğutmayı veya sıkı olmayı göze alamadıklarından, sanki bütün bunlar hiç yaşanmamış gibi davranırlar.

Herzen asimile olmaya çalışan yabancılara illaki ahlakı bozuk insanlar olarak bakmayacak kadar medeni biriydi. Onlara daha ziyade bir tür gönüllü unutmaya işine girmiş insanlar olarak bakıyor ve bu unutmaya istencinden başka inkâr eylemleri de çıkabileceğinden korkuyordu. Yabancıların hayatından yaptığı resimde, koca koca yerler aşırı beyaza boyanıyordu.

Herzen'in Golovin'e bakarken sahip olduğu içgörü belki şöyle yeniden formüleleştirilebilir: Asimilasyon arzusu insanın kendisiyle ilgili bir utanma hissi yaratan ve dolayısıyla ego'nun gücünü zayıflatan bir güç olarak deneyimlenebilir. Asimile olma kapasitesi, mesela bir "yeni Amerikalı" adayının muhtemelen sahip olmayacağı düzeyde bir gelir ve eğitim ve meslek avantajları gerektirir kuşkusuz. Ama asimile olma arzusuyla yanıp tutuşan bir kişi kendi kendinin sansürçüsü gibi davranarak yaşadığı tüm deneyimleri, yaptığı tüm gözlemleri hasıraltı edebilir; kendi kendini sansürlemek de kişinin geçmişinde başkalarından gizlenmesi gereken utanç verici, kabul edilemez bir şey gerektirir. Yabancı için bu sansür ve utanç döngüsü, başkalarıyla konuşurken onlara dokunmanın veya ağzında yabancı yemeklerin kokusu olmasının düzeltilmesi gereken davranışlar olduğunu hissetmek gibi hiçten bir şeyle bile başlayabilir. İnsanın nefesinin, eski memleketinden gelen yemekler yediği zaman farklı kokmasından duyulan utanç, tam da bu yiyecekleri yemeyen insanların yüzüne yüzüne hohlama korkusuyla pekişir. Kendinden utanmak da aslında Herzen'in Golovin'de gözlemlendiği gibi, namussuzluğa olmasa da yargı yetisini kaybetmeye yol açabilir. Bu nedendir ki Amerikan mitinin meşhur "eritme potası" bizler için benliğin etik güçlerini erit-

me gibi bir işlev görebilir daha çok.<sup>21</sup>

Golovin, Herzen'in Rusya dışında bir yerde Rus olmanın ne demek olduğunu anlamaya yönelik girişiminde —kişinin milliyetinin nasıl insanı bir biçimde yerinden-edebileceğini anlama girişiminde— önemli bir yer tutar. Golovin 1 Şubat 1866'da Paris'ten *Moskova'dan Haberler* gazetesinin editörüne yazdığı ünlü mektupta şu beyanda bulunmuştur: “Rus olmadan önce bir insandım.”<sup>22</sup> Herzen bu mektubu, çizdiği Golovin portresinin en sonuna, hatta *Geçmişim ve Düşünceler* adlı kitabının birinci basımının en sonuna yerleştirir. Buradaki ironinin yankı bulmasını istemiştir. Aydınlanma Çağ'ında böyle bir beyan Kant'tan filan gelirdi; şimdi ise tek derdi nerede ise oraya uymak olan bir borsa spekülâtörü ve zorbalık üstadından geliyordur. Sürgünün açığa çıkardıkları tabii ki bundan ibaret olamaz. Yabancı için başka bir yerden gelmiş olduğunun bilgisi, bir utanç kaynağından ziyade, ihtiyat telkin eden bir bilgi olmalıdır.

Herzen'e göre iktisadi bireycilik doğmakta olduğunu gördüğü kapitalist genişleme çağının en büyük tehlikesiydi. Sosyalistliğini kendisi de beyan eden Herzen'in *Çan* adlı kitabında tekrar tekrar iddia ettiği gibi, milliyetçilik ve kapitalizm el ele gidebilirdi. Herzen bir sosyalist hareket konusundaki umutlarını daha çok mültecilere bağlıyordu. Yerinden edilmiş olmaları onlara kendilerinin ötesine bakma, kendileri gibi yerinden-edilmiş başkalarıyla işbirliği kurarak ilgilenme deneyimini veya en azından imkânını veriyordu.

Bir Herzen okuru olarak onun en kuvvetli yanının burası olduğunu düşünüyorum. Modern Amerika'daki etnik grupların,

21. Meksikalı göçmenler ve Meksikalı-Amerikalılar hakkındaki geniş çaplı bir araştırmanın şu bulgusuyla da alakalı olduğu söylenebilecek bir tespittir bu: “Kültürlenme (ya da “Amerikanlaşma”) düzeyi ne kadar yükseliyorsa, alkol, uyuşturucu bağımlılığı, fobiler ve antisosyal kişilik de o kadar yaygınlaşıyor”: Alejandro Portes ve Ruben Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990, s. 169.

22. Bu mektup şurada bulunabilir: Herzen, *My Past and Thoughts*, III, s. 1418.

Avrupa'daki demokratik sosyalizmin zayıf versiyonu olan Amerikan tarzı liberalizmin merkezinde olması Herzen'e gayet makul gelirdi. İltica ile liberallik arasındaki bu ilişkiyi, bana kalırsa, yerinden-edilmiş olmanın açtığı yaraların, sadece unutmakla ilgilenen Golovin gibilerinin tersine, yabancı olduklarının farkında olanları rahat rahat elden çıkardığını söyleyerek açıkladı. Herzen'in sosyalizmin en çok yabancılar tarafından uygulanabilecek bir şey olduğu inancı, yerinden-edilmiş olmanın ideal katına çıkarılmasıdır şüphesiz; ama sahiplenici bireyciliğin yol açtığı kötülöklere, milliyetçi, homojen, kendi kendine gönderme yapan türden topluluk ilişkileriyle şifa bulunabileceğine yönelik derin mi derin bir şüpheye dayalı bir idealdir bu. Sahiplenici bireyciliğin iştahının önüne ancak farklılığın bilgisi ve yerinden-olma deneyimi, bir deneyim engeli kurabilir.

Herzen'i kendi dönemimizin rüşeym halini konu alan bir yazar olarak okurken liberalizm ile çoğulculuk arasındaki ayrım üzerinde düşünmek gerekir. Kimliğin modern dönemdeki temel kuralı, kişisel özgürlüğü kültürel pratikle sınırlama tehdidini beraberinde getirir sürekli: İhtiyaçlarınız ancak Meksikalılar topluluğunun, yaşlı Rusların veya genç siyah kadınların *yaptığı* şeylerle özdeşleştirilebilirse meşrudur. Bu kural belli bir biçimde uygulanarak liberal ideal salt çoğulculuk derekesine düşürülebilir: Çoğulculuk bitişik toprakları paylaşan topluluklar arasındaki sınırları tanımlama meselesi haline gelir sadece; her bir toplulukta da insanlar adeta memleketlerinden hiç ayrılmamış gibi, hiçbir şey olmamış gibi yaşarlar. İlginçtir, çoğulculuğun kendi kendini böyle etnisiteye kapatmasını yenmek için gereken şey kişinin bir yabancı olduğuna dair canlı bir bilince sahip olmasıdır. Herzen İngiltere'de birinin kendisine söylediği bir şeyi hatırlar: "‘Senin sözlerinde,’ dedi çok kıymetli biri, ‘insan olayları dışarıdan seyreden birinin konuştuğunu duyuyor’. Ama ben Avrupa'ya bir yabancı olarak gelmedim ki. Sonradan yabancı oldum.”<sup>23</sup>



Alejandro Portes ile Ruben Rumbaut da tam da bu nedenle son kitapları *Immigrant America*'da (Göçmen Amerika) şöyle kesti-rip atarlar: "Göçmenlerin hızla 'herkes gibi' Amerikalıya dönüşmesi olarak asimilasyon asla olmamıştır."<sup>24</sup> Bu iddia sosyolojik bir gözlemden fazla bir şeydir; zorunlu, aydınlanmış bir bilincin teyididir.

Unutmanın zıddı mahiyetindeki tehlike, yani özlem daha basit bir durum gibi görünür. Aslında 1850'de diğer Orta Avrupalı göçmenlerle birlikte Paris'i terk ettikten hemen sonra Herzen'e öyle görünmüştür. Bu göçmenlerin çoğunun kafasına ilk defa olarak kalıcı bir sürgünde oldukları dank etmiş, bu da onlarda özlemi ve beraberinde getirdiği tehlikeleri tetiklemiştir:

Ait oldukları canlı ortamdan kopan bütün *émigré*'ler, acı hakikatleri görmemek için gözlerini kapatır ve atıl anılardan ve asla gerçekleşmeyecek umutlardan ibaret olan kapalı, akıldışı bir çevreye gittikçe daha çok alışırlar...

Bir yerde de şöyle anlatır bunu:

Memleketlerini gizlenmiş bir öfkeyle, sürekli yarın tekrar oraya dönme düşüncesiyle terk eden insanlar ileriye doğru hareket etmiyor sürekli geçmişe geri fırlatılıyorlardır...

Herzen buradan, kendi hafıza güçlerinin, "baskıcı, bağlayıcı bir gelenek oluşturan o soru, düşünce ve anıların" da sürgünü esir edebileceği sonucuna varır.<sup>25</sup>

On beş yıl sonra Londra'da Herzen anılarında göçmenin sıla özlemi meselesini tekrar ele alır; artık bu mesele de kendisinin sürgünde uğradığı dönüşüm sayesinde dönüşüme uğramıştır. Çehov'a layık kısa bir portrede Peder Vladimir Peçerin'le görüşmeleri hakkında yazar. Peçerin Herzen'in, o kuşağa mensup herkes

24. Portes ve Rumbaut, *Immigrant America*, s. 141.

25. Herzen, *My Past and Thoughts*, II, s. 686.

gibi iyi tanıdığı biridir. 1830'ların ortalarında genç Peçerin Moskova Üniversitesi'nde Yunanca kürsüsüne girmiş ve buradaki birkaç yılında kendisini kendi anayurdunda boğuluyor gibi hissetmiş, Herzen'in sözleriyle, "etrafı sessizlik ve yalnızlıkla kuşatılmış: Hiçbir umut, insana yaraşır bir haysiyet barındırmayan dilsiz bir itaatten ibaretmiş her şey ve aynı zamanda son derece sıkıcı. Aptalca ve bayağı imiş."<sup>26</sup> Genç Klasik hocası yurtdışına göçmeye karar vermiş ki bu karar vatanları Rusya'da tıpkı onun gibi boğulmakta olan çağdaşlarının hiçbirini şaşırtmamış. Peçerin İngiltere'ye giden bir gemiye binmiş, karaya inmiş... ve birdenbire bir Cizvit manastırına girmiş. Etrafındaki diğer gençler buna şaşırılmışlar, onun bir otorite sistemine isyan ederken bir başkasına boyun eğivermesini anlayamıyorlarmış.

Herzen İngiltere'ye ayak bastığında hem Peçerin'le tanışmak hem de onun gençliğinde yazdığı bazı şiirleri kendi çıkardığı *The Bell* dergisinde yayımlayıp yayımlayamayacağını sormak için Peçerin'i aramış. Clapham'daki Saint Mary Cizvit manastırında buluşmuşlar; iki Rus birbirleriyle konuşmaya Fransızca başlamışlar, sonra Peçerin anadilini pek iyi hatırlayamamaktan duyduğu korkuya rağmen Rusçaya geçmiş. Peçerin Herzen'in verdiği haberleri can kulağıyla dinlemiş, yazdığı Rusça şiirleri pek matah bulmuyormuş ama genç adamın fikirlerini çok merak ediyormuş. Bu buluşmadan sonra yazışmaya başlamışlar; Cizvit dönmesi materyalizm, bilim ve iman hakkında Fransızca olarak bu yabancıya müthiş yoğun şeyler yazmış; birbirlerine tam olarak açılmalarını önleyecek hiçbir engel tanımıyorlarmış — ki dindar olsun olmasın herhangi bir Fransızın böyle bir şey yapması beklenemez.

Herzen bütün bunları bize iki yıl sonra, 1855'te gazetelerde okuduğu bir olaya girizgâh kabilinden anlatır. Basının "Rus vatanı Peder Wladimir Petcherine" diye tarif ettiği bir Cizvit keşişi İrlanda'daki bir pazar yerinde bir Protestan İncili'ni yaktığı

için yargılanıyormuş. Herzen duruşmada olup bitenleri şöyle özetliyor: “Hareketin manasızlığını ve sanığın Rus, İngiltere ile Rusya’nın da savaş halinde [Kırım Savaşı] oluşunu göz önünde bulunduran mağrur İngiliz yargıç, Peçerin’in ileride sokaklarda doğru düzgün davranması konusunda babayani tavsiyelerde bulunmakla yetinmiş...”<sup>27</sup>

Herzen’in anlattığı bu hikâyeden daha ilginç bir şey var ki o da anılarının bu bölümünü yazmaya başladığı 1865 yılında her şeyi yanlış aktarması. Aslında Peçerin bir İncil değil bazı pornografik eserlerin yakılmasını sağladığını göstermiş ve beraat etmiş. O zaman olayın sansasyon yaratmasının nedeni de bir Cizvit’in müstehcen neşriyat görünce “doğrudan eylem” yolunu seçmesiymiş; mesela modern İngiltere’de fahişelerin durumuyla yakından ilgilenen müstakbel Başbakan Gladstone pornografi aleyhtarı bu “doğrudan eylem”i çok ilginç bulmuş. Herzen’in Peçerin’in yargılanmasının hikâyesini hatırlarken değiştirmesinin bir nedeni var (bilinçli bir kandırma niyeti taşıdığını hiç zannetmiyorum). Çünkü Herzen için bu hikâye, memleketlerinden olmuş kişilerin nasıl da geçmişin tutsağı olarak kalabildiklerinin hikâyesiydi. Herzen olayı gayet anlamlı bulur; Peçerin’in geçmiş hayatının, Çar Nikola’nın ruhban sınıfının da tahrikiyle zındıkça metinleri toplatmak için üniversitelerde polise arama yaptırdığı sıralarda Moskova’da genç bir adam olarak geçirdiği yılların gizli kalmış yanlarını ifşa edecek belgeler yayınlayacak bir Rus ulak gelmiştir. Herzen’e bakılırsa, hikâyeden çıkarılacak hisse, Peçerin’in atavizm nöbeti gibi bir şeye tutulmuş olmasıdır. Ortodoksinin genç kurbanı, zındıklık polisi olup çıkmıştır.

Peçerin, Herzen’in sürgün yıllarında gittikçe artan bir korkuyla gözlemlemeye başladığı bir felaketin numunelik bir örneğidir: Freud’un daha sonraları “bastırılanın dönüşü” adını vereceği şeydir.<sup>28</sup> Bastırılanın dönüşü yabancı için açık açık geçmişe öz-

27. A.g.y. , III, s. 1397.

28. Bkz. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*.

lem duymaktan çok daha büyük bir tehlikedir. Bu bastırılanın dönmesi, kendilerinin hafızada yaşayan parçalarını dönüştürmek için çalışmayanların başına gelir. Yabancı, memleketinin anılarıyla yüzleşmelidir; hafıza yerinden-edilmeli, kırımına uğratılmalıdır ki kişi aniden geçmişin pençesine düşüp çok uzun süre açılmış yaraları tekrar kanatmasın, o eski oyunda bu sefer başka bir rol icra eder hale gelmesin. İyi ama oyunun kendisinin yeniden yazılabileceği bir dönüşüm nasıl gerçekleşecektir?

Yabancı'nın yaşadığı ülkelerde nasıl davranması gerektiğiyle ilgili, Herzen'in hatıratının sayfaları içinde aşama aşama biçimlenen tavsiye şöyle bir şeydir: "Katıl, ama özdeşleşme." Bu tembih, bir yabancı'nın tecrit edici çoğulculuk oyununu nasıl yenebileceğinin ipuçlarını içerir. Katılma buyruğu, kişinin nerede yaşarsa yaşasın siyasi bir hayvan, bir *zoon politikón* olarak haklara sahip olduğu iddiasının ürünüdür. Eskilerin "insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" düsturunun yerine, modern kimliğin düsturu "bana yabancı olan hiçbir şey gerçek değildir" olabilir. Japon Başbakanı bir keresinde "Ancak birbirini anlayabilenler birlikte karar alabilirler,"<sup>29</sup> demişti. Bir yabancı'nın, kendi ulusal kimliğiyle bağlantılı olan her şeyin ötesine geçerek, katılma hakkına sahip çıkması egemen toplumu, antropolojinin sınırları ötesinde bir kamusal alan olduğunu kabul etmeye zorlamanın bir yoludur. Ayrıca Balkanlaşmış, eşitsiz bir farklılıklar şehri içerisinde hapsedilmiş olmayı atlatmanın da tek yoludur.

Herzen tam da ona duyduğu özlemi katlanılabilir hale getirecek bir "memleket" resmi yaratmanın bir yolunu bulmuştu. Dedikine göre Londra'da birdenbire İtalyan olup çıkmıştı:

İşte şimdi tesadüflerin beni fırlatıp attığı Londra'da oturuyorum — burada da kalıyorum çünkü kendimi ne yapacağımı bilmiyorum. Etrafımda yabancı bir ırk karman çorman toplaşıyor, okyanusun ağır solu-

29. Başbakan'ın Dış İlişkiler Konseyi'nde "yazılmamak kaydıyla" söylediği bir söz (ama niye öyle olsun ki, birlikte karar almak için birbirini anlamak niye gereksin ki?)

ğuna sarmalanmış, dağılıp kaosa dönüşecek bir dünya... ve lacivert bir gökyüzünün şemsiyesi altındaki lacivert denizle yıkanan o öbür ülke... mezara girene kadar terk edilmiş o ışıltılı diyar... Ey Roma, senin yalanlarına dönmeyi nasıl da istiyorum, seninle sarhoş olduğum zamanları her allahın günü nasıl da hevesle aklımdan geçiriyorum!<sup>30</sup>

“Memleket” fiziksel bir mekân değil seyyar bir ihtiyaçtır; insan neredeyse memleket daima başka bir yerde bulunacaktır. Herzen ömrünü İngiltere’de, nazik ama fazlasıyla pratik insanların güneşsiz ülkesinde geçirirken, ihtiyaç duyduğu memleket ülke değiştirecek, karlı bir yerden güneşli bir yere, Moskova dışındaki şirin köyden Roma’nın mahmur kafelerine dönüşecektir. Herzen’in hep bir memleketi olacaktır, yeter ki görüntüsünü değiştirebilsin. “Memleket” ihtiyacına dair bu ironik ve hafifçe buruk bilgiyi yaşlılığında edinmişti Herzen; kendini asla tamamlanmış hissedemeyeceğini kabullenmişti. En nihayet yetersizlikle uzlaşmıştı; yetersizlik kalıcıydı, yara iyileşmiyordu. 1848 Martında sınırlar açıldığında çantalarını toplamayan, çocukluklarının, dillerinin, topraklarının bulunduğu sevgili dünyaya dönmeyen başkalarının da, “memleket”i yerinden-etmenin verdiği bu gücü elde etmelerini umuyordu.

Herzen’in sesini (sansürcü olmaktan çok meraklı olan birinin sesidir bu) ona haksızlık ederek değiştirdim belki de; Herzen bir yazar olarak, bireylerin hikâyesi anlatılırken çıkarılacak ahlaki “hisseler”i üstü kapalı bırakmanın en iyisi olduğunu anlamıştı. Ona bu haksızlığı yaptım yapmasına ama tek bir nedenle: Göçmen bankacıların sonu felakete varan planlarını, eserlerinin şöyle böyle İngilizce çevirilerini okuyan Sırp şairlerinin öfkesini, sosyalist ideallerin Slav sözde-dinselliğinin asidi içinde eriyip gitmesini önlemek için birçok siyasi mültecinin verdiği mücadeleyi ayrıntılı olarak anlatan sayfalarda; yurtdışında kendilerini henüz

30. Herzen, *My Past and Thoughts*, II, s. 655.

geçmişten koparmayan bir hayat yaratmaya çabalayan bu yabancı portrelerinde amblem değeri taşıyan hayatlar var. Tıpkı geçen yüzyılda şekillenen milliyetçi hak iddialarının ırksal, cinsel ve dinsel kimliğe dair diğer hak iddiaları için amblem değeri taşıması gibi.

Modern toplumda antropoloji özgürlüğe yönelik bir tehdit haline gelmiştir. Antropolojik insan *farklılığı* tecrübe etmenin beraberinde getirdiği katışıklık ve güçlüklerden kendini çeker. Onun *nomos*'u ırksal dayanışma, etnisite, cinsel pratik, yaş, yani kendi kendine atıf yapan kimliklerden oluşan koca bir toplumdur. Oysa yabancıнын yabancılık olgusuna dair bilinci o kadar kolay kendini çekemez. Tam da yolculuğun kendisinden bir şeyler kurtarmak zorundadır, mümkün olduğunca. Etrafındaki yabancıların Paris'i terk etme gönülsüzlüklerini gözlemleyen Daniel Stern'ün sözleri şu buyruğa çevrilebilir: "Aynaya bak ve başka birini gör."

Herzen, Manet gibi, yerinden-edilmeyi bir şeylerin yanlış gitmesi olarak değil, kendi formu ve imkânları olan bir süreç olarak anlamaya çalışmıştı. Daha özelde, Rusya ile yaşadığı yerinden olma deneyiminin kendi hayatında yeni bir tür özgürlük, yerden bağımsız bir benlik özgürlüğü, güçlü bir biçimde hissettiği ama tanımladığını iddia edemeyeceği ölçüde yeni, modern olduğunu sezdiği bir özgürlük yarattığını görmüştü. Aslına bakılırsa, tam da kendisinin kim olduğunu açık seçik ve net bir biçimde söyleyememesiydi özgürlük hissini artıran. Bu bakımdan, ilk, amblematik ve —tam da içinde bulunduğu durumu içe bakış yoluyla sorgulama özelliği göz önünde bulundurulduğunda— belki de en büyük yabancı oldu.

Yerinden olmuş bireyler köklerini sağlam ve katı görüp idealleştirme, şimdiki zaman aniden değişen sahnelerden oluşan bir film gibi geçip giderken geçmişlerinin hareketsiz resimlerini çıkarma ayartısına her zaman açıktırlar bir bakıma. 1848'de Avrupa'yı kasıp kavuran milliyetçilik ihtirasının böyle antropolojik bir biçime bürünmesi tesadüf değildi. O yıl çok sayıda insanın

sanayileşmenin ve kent göçlerinin hızlanmasının rahatsız edici etkilerini hissetmeye başladıkları bir dönüm noktasına karşılık geliyordu. Milli ayaklanmaların açık hedefleri *ancien regime*'in hanedanlarıydı: Habsburglar (özellikle de Savoy Hanedanı'ndaki askeri kolu), Hohenlohe'lar, Hohenzellern ve Hohenstaufen'in Rus aristokrasisi içindeki uzantıları. Ama 1848'de geçmiş hedef alanlar, yarattığı dehşetleri hissetseler de adlandıramadıkları bir bugünden rahatsız olan insanlardı. Habsburglara isyan eden İtalyanlar imalat sanayinin önemli ölçüde başlamış sayılabileceği Milano gibi şehirlerde yaşayan kuzeylilerdi; kendi hükümdarlarına karşı ayaklanan Polonyalılar, Bohemyalılar ve Bavyeralılar ise kaçak çiftliklerin 1830'lar ve 1840'lar boyunca kapatıldığı ya da büyük malikânelerin topraklarına dahil edildiği yerlerde, muazzam sayıda genç insanın topraklarını terk ettiği yerlerde yaşıyorlardı. 1815'ten sonra ticari gelişmenin başlamasından itibaren göçmenlerin geldiği şehirler mevki, alışkanlık veya ikametgâh bakımlarından yerleşmiş denebilecek bir "yerli" nüfusun yaşadığı yerlerdi; "yerliler"e karşı "yabancılar" imgesine başvuran, Tocqueville'in tarifiyle "ölene kadar huzursuz" insanların kendileri de ülkeleri içinde sürekli göç etmekteydiler.

Bir milli varlık ideali, yerinden-edilmiş olanlara işte bu koşullarda cazip gelmişti. Kentlere göç ve bunun beraberinde getirdiği iktisat, milliyetçiliği, yani yerinden-edilme tecrübesinden geçmiş olanlar için gereken sabit bir yer imgesini yaratan güçlerden biriydi. "Dağılıp kaosa dönüşecek bir dünya": Bu dünyaya karşı toprak bir kalıcılık ölçüsü olarak durur; toprağın varlığı kişinin kendi oluşunun meşakkatinin karşısına yerleştirilir.

On dokuzuncu yüzyıl ortalarında başlayan ekonomik yeniden-düzenleme ile emek göçünün yarattığı kaos küreselleşen bir dünyada da pek ortadan kalkacağı benzemiyor. Kültürü idealleştirmeye yol açan saikler bizim için de, sanayi kapitalizminin ilk büyük çağını yaşamış insanlar için olduğu kadar, hatta daha da güçlü olacaktır. Kant'ın yücelttiği "evrensel yurttaş" çağı, kitle-sel göç diye bir şeyi tasavvur edemeyen ve sermayenin toprağa

ve araziye yatırıldığı zaman öyle rahatça yerinde kalacağını zanneden bir çağdı. Her yere —taşralı, kendini aşırı ciddiye alan Amerika'ya da, pek çok şeyi tiye alan Fransa'ya da— aynı ölçüde uygulanabilirmiş gibi görünen anayasal fikirler üretmiş olan on sekizinci yüzyıldaki “evrensel yurttaş” çağı dengeyi yüceltiyordu; toplum tahayyülü denge tahayyülüydü. Dengesiz bir maddi dünyada ise bunun yerine bir yerde-olma ihtiyacı öne çıkmaktadır.

İşte yabancı da, bu ihtiyacın ardında gizlenen tehlikelerle başa çıkmak zorunda olan şahsiyettir. Yabancı, bir evrensel yurttaş olamayacağı, milliyetçilik mantosunu bir kenara fırlatamayacağı içindir ki o ağır kültür bagajıyla baş edebilmesinin tek yolu onu ağır yükünü hafifleten türden çeşitli yerinden-etmelere maruz bırakmaktır. Ve bu kültür ve folklor imgelerini yerinden-etme gayreti bakımından yabancı, son yüzyılda enerjisini nesnelere temsil etmekten çok yerinden-etmeye hasretmiş olan modern sanatçının yaptığına benzer bir iş yapmaktadır.

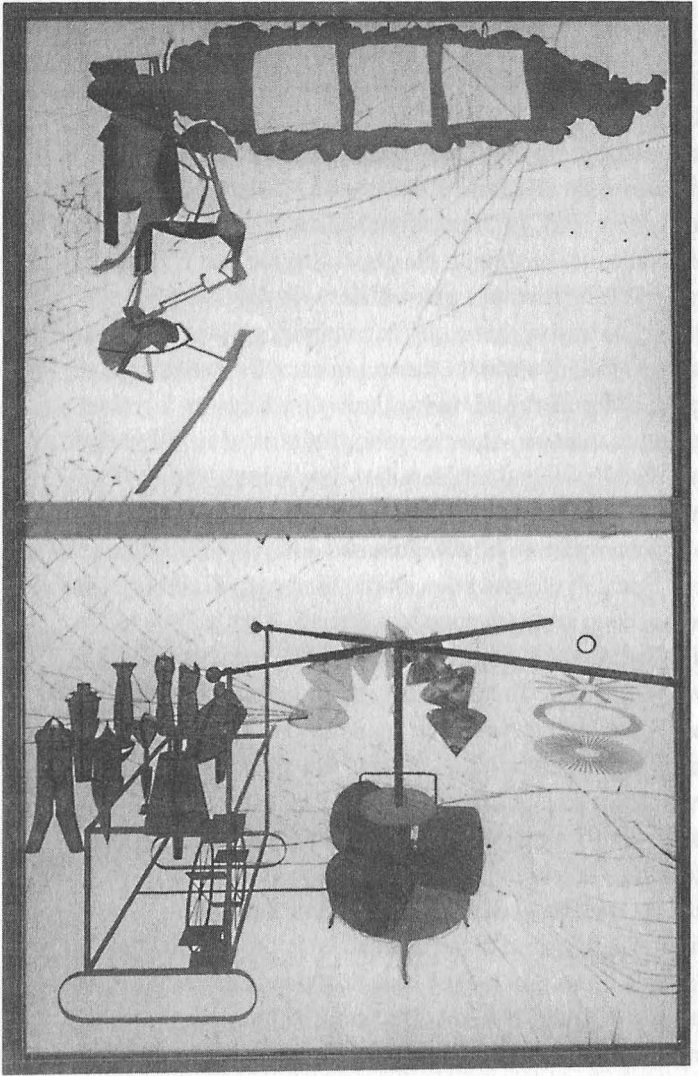


## ***Büyük Cam'ın Çatlaması***

Bu denemeye bir sanat eseriyle başlamıştım, yine bir sanat eseriyle bitireyim diyorum. 1926 yılında Marcel Duchamp'ın *Büyük Cam*'ı New York'taki Brooklyn Müzesi'nde halka ilk defa gösterildikten sonra kırılmıştı. Ne olup bittiğine dair rivayet muhtelif: kimileri bir işçinin bu cam eseri kazayla düşürdüğünü söylerken, kimileri de bir kapıcının çöp zannedip çöplüğe attığını iddia ediyorlar. Öyle veya böyle, sonuç şaşırtıcıydı; çatlak cam paneller yapıya tutturulmuş tel, toz, alüminyum folyo ve boyalara yapılmış gayet münasip ilaveler gibi görünüyordu. Aslına bakılırsa, cam panellerin çatlaması onlara boyanmış, yapıştırılmış veya püskürtülmüş bu unsurlara yeni bir önem kazandırmış gibiydi.

Duchamp'ın en büyük tutkusu satrançtı; 1920'de olimpiyatlarda Fransa'yı temsil eden ekibin bir üyesiydi ve birçok yenilikçi oyun sonu kombinezonu icat etmişti. Aynı strateji tutkusu görsel çalışmalarında da görülür. On yıl boyunca, yani 1913 ile 1923 arasında üzerine doldurulan katman katman ipuçları, atıflar ve hatalı çıkışlarla *Büyük Cam* zamanımızın zihinsel olarak en karmaşık imgesi olma iddiasındadır. Bu anlamlar muğlaktı kuşkusuz —kaldı ki Duchamp'ın 1923'te bu eseri tamamlamadan bırakma kararı almış olması da bu muğlaklığı artırıyordu— ama Duchamp bir satranç partisindeymişçesine hep belli bir nedenle, belli bir maksat güderek hamle yapma faaliyetini sürdürüyordu daima. Muğlaklık ve tamamlanmamışlık, profesyonel satranç oyuncusu için ölüm gibi bir şey olan düşüncesizce yapılmış hamleyle aynı şey değildir. Nitekim Duchamp'ın hamlelerini yaptığı mecranın çatlaması, bütün ipuçlarını birbirine bağlama etkisi yaratması bakımından son derece dikkate değer.

Bu eserin tam başlığı *Bekârları Tarafından Çırılçıplak Soyulan Gelin* idi, ki bunun da Duchamp'ın karmaşık hamlelerinin görsel olduğu kadar erotik de olan hamleler olduğunu ima ettiği



Marcel Duchamp, *Büyük Cam: Bekârları Tarafından  
Çırılçıplak Soyulan Gelin*, 1915-23,  
Philadelphia Müzesi.

söylenbilir. Duchamp'ın üzerinde çalışmayı bıraktığı noktada *Büyük Cam: Bekârları Tarafından Çırılçıplak Soyulan Gelin* elma kalıpları, kakao öğütücüleri, askı sacları, süngüler, kravatlar, kar kızakları, makaslar, zıvanalı geçmeler ve üst cam paneldeki gelinin dünyasını alttaki (Duchamp'ın verdiği adla) bekârlarınkine bağlayan diğer göstergelerin bir araya getirilmesinden oluşuyordu.

Bu iki cam pano arasındaki bu bağlantı, bütün Fransız çocukları için, Duchamp'ın gençliğinde olduğu gibi bugün de gayet açıktır. Fransa'daki taşra fuarlarında genellikle bir stantta bir bebek gelinin etrafına, bowling kukalarından oyulmuş erkek talipler yerleştirilir; sicim ipinden yapılmış hafif bir topla bütün bu kukaları deviren kişiye de bebek gelin verilir. Duchamp 1916'da dört civatayla birbirine tutturulmuş iki pirinç tabakanın arasına tam böyle bir sicim topunun yerleştirildiği, *Gizli Sesle* adlı bir eser de yapmıştı. Bu topun içine de, yine taşra fuarlarında bekârları devirmek için kullanılan sicim ipler gibi, top sallanınca tıngırdayan küçük bir nesne gizlemişti. Dediğim gibi, bu fuarlarda her zaman çok tutulan bir oyundu, Duchamp da kendi bulmacasının başlığını iyi seçmiş gibi görünüyor: İnsanların başka oyunlar oynarken de sergiledikleri yoğunlaşma ve ciddiyetle, aynı zamanda da mesafe ile oynanan bir cinsel fetih oyunu.

Akla hemen gelen, Manet'nin *Folies-Bergère'deki Bar*'ı ile kurulabilecek bağlantı, Manet'nin resminde aynanın kullanımıyla Duchamp'ın işinde camın kullanımı arasındaki ilişki kadar önemli değildir belki de. Duchamp'ın kendisinin söylediklerinden cam kullanarak ne kastettiğini gayet iyi biliyoruz. Duchamp "insanın bir nesneyi olağan bir biçimde algılamasını sağlayan bildik duyusal verilere" meydan okumak istiyordu.<sup>31</sup> Cam kullanarak nesnelerin karakterini gerçekten de bu retinal anlayışı ters yüz edecek biçimlerde ortaya koyabilmişti; göz aradaki net cam

31. Aktaran Gloria Moure, *Marcel Duchamp*, çev. Joanna Martinez, New York: Rizzoli, 1988, s. 21.

sayesinde arkalarına bakabildiği için nesnelere artık fiziksel deneyimler olarak var olmuyorlardı; cam maddeselliklerini ellerinden almıştı. Camın tesis ettiği gerçeklik içerisinde bunun yerine “kütlenin açısından” kavranacak şey “ışık unsurlarından oluşmuş (en temel düzeyde koşutluk yardımıyla nesnenin biçimini yaratan) bir düzlem”di.<sup>32</sup> Başka şekilde ifade edersek, cam kullanmak Duchamp’ın zihne, gözün gördüğünden bağımsız olarak “görme”si (akıl gözüyle görmesi) için yardım etme yoluydu.

Dolayısıyla cam, Duchamp’ın fiziksel dünya üzerinde güç kazanmaya, zihnin retinanın sağladığı bilgiye bağımlılığını kırmaya çalışırken başvurduğu mecraydı. Ve 1926’da camın kırılması aniden, fiziksel dünya üzerinde böyle güç kazanamayacağını ortaya çıkarmıştı. Burada gözler önüne serilen şey bir yanılsamadan kurtulmaktan çok, fiziksel nesnenin Duchamp’tan geri alınması, cam çatlak ve kırıklarının duyuusal deneyimin gerçekliğini, yaratıcının başvurduğu stratejileri filan umursamadan geri almasıydı. Tıpkı Manet’nin aynasının, kendi başlarına, yerinden etme çalışması yapılmadığında, herhangi bir retinal gerçekliği olmayan hayalet nesnelere ibaret olan, bar üzerindeki o şişelerle meyvelerin gerçekliğini geri alması gibi.

İnsanın kendini ve başkalarını kültürel tipler olarak değil de somut, özel insanlar olarak yeniden-tasavvur etmesi de böylesi beklenmedik dönüşlere bağlı olabilir: Atıf çerçevelerinin imha edilmesinden çok çatlama gibi bir şeye. Bir yabancıya başka bir yerde bir Rus olabilmesini, bir modern sanat eserinin de modern olabilmesini mümkün kılan şey de işte bu beklenmedik dönüş, bu yerinden-olmadır.

—

# Richard Sennett

## Yabancı

Richard Sennett'in düşünce hayatı insanların şehirlerde nasıl yaşadıklarını araştırmakla geçmiştir. Bu kitapta bir araya getirdiği iki dönemde kendi dönemlerinde dünyanın en büyük iki şehri olan Venedik ve Paris'i ziyaret ederek sürgünlerin hem coğrafi hem de manevi mekân içindeki durumu üzerine düşünüyor. İlk bölümde Rönesans dönemi Venedik'i'nde devletin dayattığı yabancılık statüsünün zengin bir topluluk kimliğine tercüme edildiği Yahudi gettosunu ele alıyor. İkinci bölümde ise siyasi sürgünlerin toplandığı on dokuzuncu yüzyıl Paris'i'nde yerinden olma deneyiminin şehrin kültürüne nasıl sızdığını ressam Manet ve Rus yazar Herzen'in günlük notları üzerinden anlatıyor.

Son derece çarpıcı siyasi saptamalar ve kültürel gözlemlerle dolu bu küçük kitabın, özellikle antropolojik bir fenomen olarak milliyet ve milliyetçilik hakkında söyledikleri uzun bir tartışmayı hak ediyor: "1848'in devrimci milliyetçileri için halkın (volk) kendi kendisinin farkında olmayışı, bir aynadan yoksun oluşu bir erdem kaynağıdır — sonu gelmez tereddüt ve ikirciklilikleri yansıtan bir aynalar diyorasından farksız bir zihin yapısına sahip olan kozmopolit burjuvazinin başına bela olan kendi kendinin farkında oluş ve kendinden yabancılaşma musibetlerinin tam karşı kutbunda yer alır. Bu antropolojik halk (volk) imgesi modern toplum tahayyülü ve retorğinde çığır açıcı bir olaydır. On dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliği bir kimlik sahibi olmanın modern ana kuralı diyebileceğimiz şeyi tesis etmiştir. En sağlam kimliğe ona 'sahip' olduğunu fark etmediğinde sahiptindir; sen o'sundur. Yani en çok, kendinin en az farkında olduğun zaman kendinsindir."

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-975-342-974-0



Metis Yayınları  
www.metiskitap.com

